

**REAKTUALISASI PEMIKIRAN
IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH
DALAM PENGEMBANGAN TASAWUF**



DISERTASI DOKTOR

Diajukan Dalam Ujian Tertutup
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam

Oleh:

ARIKHAH
NIM: 115113002

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
2016**



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang. Telp/Fax: 024-7614454, 70774414

PERSETUJUAN DISERTASI

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui disertasi mahasiswa:

Nama : ARIKHAH
NIM : 115113002
Judul : REAKTUALISASI PEMIKIRAN IBN QAYYIM AL-
JAUZIYYAH DALAM PENGEMBANGAN TASAWUF

untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor.

Nama

Tanggal

Tandatangan

Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, MA

25/6-16

Promotor/Penguji

Prof. Dr. H. Abdullah Hadziq, MA

24-6-16

Kopromotor/Penguji



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Tl./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : ARIKHAH

NIM : 115113002

Judul : REAKTUALISASI PEMIKIRAN IBN QAYYIM AL-JAUZIYAH DALAM PENGEMBANGAN
TASAWUF

yang diujikan pada 21 Juli 2016 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

MAJELIS	TANGGAL	TANDATANGAN
f. Dr. H. Muhibbin, M.Ag. Ketua/Penguji	20/7/16	
f. Dr. H. Ahmad Rofiq, M.A. Sekretaris/Penguji	29/12/2016	
f. Dr. H. M. Amin Syukur, M.A. Promotor/Penguji	2/8/2016	
f. Dr. H. Abdullah Hadziq, M.A. Promotor/Penguji	27/7/2016	
H. Saifan Nur, M.A. Penguji	21/7/2016	
H. In'amuzzahidin, M.Ag. Penguji	21-7-2016	
H. Nasihun Amin, M.Ag. Penguji	27/7-2016	
H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag. Penguji	27-7-2016	

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, saya Arikhah, NIM: 115113002, menyatakan dengan sesungguhnya bahwa disertasi ini:

1. Seluruhnya merupakan karya saya sendiri dan belum pernah diterbitkan dalam bentuk dan untuk keperluan apapun.
2. Tidak berisi materi yang pernah ditulis oleh orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan rujukan dalam disertasi ini.

Saya bersedia menerima sanksi dari Pascasarjana apabila di kemudian hari ditemukan ketidakbenaran dari pernyataan saya.

Semarang, Juni 2016

Yang Menyatakan



Arikhah

KATA PENGANTAR

Puji syukur senantiasa tercurahkan kepada Allah SWT atas segala rahmat, taufiq dan hidayah-Nya yang selalu dilimpahkan kepada semua makhluk-Nya terutama kepada penulis sehingga mampu menyelesaikan penulisan disertasi sebagai syarat untuk menyelesaikan studi pada Program Doktor Studi Islam di UIN Walisongo Semarang. Salawat dan salam senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad saw yang telah memberikan pencerahan dan bimbingan kepada umatnya untuk menuju jalan yang diridai oleh Allah SWT.

Penulis menyadari dengan sepenuh hati bahwa selesainya karya ini berkat bimbingan, bantuan, suport dan dorongan dari banyak pihak. Untuk itu, penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak, terutama beberapa individu mulia di bawah ini:

1. Rektor UIN Walisongo yang telah memberikan kesempatan dan dorongan kepada penulis untuk menyelesaikan Program Doktor di kampus hijau ini.
2. Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo, dan seluruh staf pengajar serta semua pegawai administrasi yang telah memberikan pelayanan yang sangat baik kepada para mahasiswa termasuk penulis, baik pelayanan akademik maupun non akademik yang dapat memperlancar untuk menyelesaikan kuliah dan penulisan disertasi ini.

3. Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, MA sebagai Promotor dan Prof. Dr. Abdullah Hadziq, MA sebagai Kopromotor yang telah memberikan arahan dan bimbingan yang sangat berharga di sela-sela kesibukannya yang sangat padat, namun tidak mengurangi keseriusan dan kesungguhan dalam melakukan koreksi dan pengarahan untuk perbaikan penulisan ini dari waktu ke waktu.
4. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada para penguji yang memberikan masukan, catatan dan penguatan argumen dalam disertasi ini.
5. Penulis juga mengucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada dua orang tua saya; H. Ahmad Basyir (*Almarhum*) dan Hj. Sholihah (*Almarhumah*) yang telah membesarkan, membimbing, mendidik, dan mengarahkan saya dalam hidup ini. Merekalah orangtua, guru dan pembimbing hidup sesungguhnya, *Allahu yarhamhuma*. Semoga kedua orangtua saya tercinta mendapat tempat yang terbaik di sisi Allah, Zat Yang Maha Kasih dan Sayang.
6. Kepada suami tercinta H. Imam Taufiq dan putera-putera saya, Muhammad Fawwaz Hilmy dan Muhammad Mafaz Nabil yang tidak kenal lelah senantiasa mendorong dan memotivasi dalam menyelesaikan program doktor UIN Walisongo ini. Dengan kasih, kesabaran dan pengertian mereka penulisan disertasi ini dapat terselesaikan. Kepada mereka semua, disertasi ini saya persembahkan.

7. Kepada semua kiyai, dosen, guru, kolega, senior, sahabat, teman yang senantiasa mendorong penyelesaian disertasi ini, saya sampaikan beribu terima kasih.

Penulis tidak mampu membalas semua amal kebaikan tersebut dan hanya berdoa semoga dibalas oleh Allah SWT dengan berlipat ganda dan tercatat sebagai amal sholeh.

Akhirnya penulis berharap semoga disertasi ini bermanfaat.

Semarang, Januari 2016

Penulis

Arikhah

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini didasarkan pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 tahun 1987 dan Nomor: 0543 b/U/1987 pada 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B b	-
ت	Tā'	T t	-
ث	Ṣā'	ṣ	s dengan satu titik di atas
ج	Jīm	J j	-
ح	Ḥā'	Ḥ ḥ	h dengan satu titik di bawah
خ	Khā'	Kh kh	-
د	Dāl	D d	-
ذ	Ẓāl	Ẓ ẓ	z dengan satu titik di atas
ر	Rā'	R r	-
ز	Zā'	Z z	-
س	Sīn	S s	-
ش	Syīn	Sy sy	-
ص	Ṣād	Ṣ ṣ	s dengan satu titik di bawah
ض	Ḍād	Ḍ ḍ	d dengan satu titik di bawah
ط	Ṭā'	Ṭ ṭ	t dengan satu titik di bawah
ظ	Ẓā'	Ẓ ẓ	z dengan satu titik di bawah
ع	'Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G g	-

ف	Fā'	F f	-
ق	Qāf	Q q	-
ك	Kāf	K k	-
ل	Lām	L l	-
م	Mīm	M m	-
ن	Nūn	N n	-
ه	Hā'	H h	-
و	Wāwu	W w	-
ء	Hamzah	tidak dilambangkan atau '	Apostrof, tetapi lambang ini tidak dipergunakan untuk hamzah di awal kata
ي	Yā'	Y y	-

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *syiddah*, ditulis rangkap.

Contoh : إِيَّاكَ ditulis *iyyāka*
تَصَوَّفَ ditulis *taṣawwafa*

C. Vokal

1. Vokal Pendek

Vokal atau *ḥarakah fatḥah* ditulis *a*, *kasrah* ditulis *ī* dan *ḍammah* ditulis *u*.

Contoh : يَقْرَأُ ditulis *yaqra'u*
يَسْلُكُ ditulis *yasluku*

2. Vokal Panjang

Vokal panjang (*māddah*) yang menggunakan harakat dan huruf dalam tulisan Arab ditulis dengan huruf dan tanda caron (-) di atasnya: *ā ī ū*.

Contoh : قَالَ ditulis *qāla*
يَقُولُ ditulis *yaqūlu*
قِيلَ ditulis *qīla*

3. Vokal Rangkap

1. *Fatḥah* dan *yā'* mati ditulis *ai* (أَي)

Contoh : كَيْفَ ditulis *kaifa*

2. *Fatḥah* dan *wāwu* mati ditulis *au* (أَوْ)

Contoh : حَوْلَ ditulis *ḥaula*

D. *Tā' Marbūṭah* di Akhir Kata

1. *Tā' marbūṭah* (ة) yang dibaca mati (*sukūn*) ditulis *h*, kecuali kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia seperti *salat*, *zakat*, *tobat*, *khurafat*, *bidah* dan lainnya.

Contoh : مَعْرِفَةٌ ditulis *ma'rifah*

تَزْكِيَةٌ ditulis *tazkiyah*

حَقِيقَةٌ ditulis *ḥaqīqah*

2. *Tā' marbūṭah* yang diikuti kata sandang *al* (ال) jika dibaca terpisah atau dimatikan, ditulis *h*.

Contoh : تَزْكِيَةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyah an-nafs*

Jika dibaca menjadi satu dan dihidupkan, maka dibaca *t*.

Contoh : تَزْكِيَةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyatun nafs*

E. Kata Sandang *Alif* dan *Lām* (ال)

1. Kata sandang *alif* dan *lām* (ال) diikuti huruf *syamsiyyah* sesuai dengan bunyinya (sama dengan huruf yang mengikutinya) dan dipisahkan tanda (-).

Contoh : التَّوَكَّلُ ditulis *at-tawakkul*

الشَّيْخُ ditulis *asy-syaikh*

السَّالِكِينَ ditulis *as-sālikīn*

2. Kata sandang *alif* dan *lām* (ال) diikuti huruf *qamariyyah* ditulis *al* dengan dipisahkan tanda (-) dengan huruf berikutnya.

Contoh : الجَوَازِيَّةُ ditulis *al-Jauziyyah*

الْمَنَازِلُ ditulis *al-manāzil*

الْحَقِيقَةُ ditulis *al-ḥaqīqah*

F. Kata dalam Rangkaian Frasa atau Kalimat

1. Jika rangkaian kata tidak mengubah bacaan, maka ditulis terpisah/kata per kata, atau
2. Jika rangkaian kata mengubah bacaan menjadi satu, ditulis menurut bunyi/pengucapannya, atau dipisah dalam rangkaian kata.

Contoh : مَدَارِجُ السَّالِكِينَ ditulis *Madārij as-Sālikīn*
atau

Madārijus Sālikīn

G. Kata Serapan dari Bahasa Arab

Kata serapan dari yang digunakan berasal dari Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) seperti *bidah*, *khurafat*, *tasawuf*, *iman*, *ihsan*, *tawakal*, dan *tarekat*. Kata asli dalam bahasa Arab masih digunakan untuk menjelaskan istilah teknis seperti *taṣawwuf* dan *ṭarīqah* pada awal penjelasan.

ABSTRAK

Tasawuf dianggap sebagai penyebab kehancuran dan kebangkrutan peradaban. Anggapan tersebut didasarkan pada tuduhan bahwa tasawuf mengajarkan pemikiran-pemikiran *pantheisme* (ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta), *kultus* (pemujaan) pada individu manusia (diantaranya kepada *walī*), kemabukan dan kegilaan (*ekstatisisme/syaṭāḥāt*), cerita tentang kemampuan-kemampuan suprarasional, pengalaman-pengalaman yang tidak masuk akal dan *bid'ah*, serta pemikiran sesat lainnya.

Rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana pemikiran tasawuf Ibn Qayyim? Bagaimana reaktualisasi pemikiran Ibn Qayyim dalam mengembangkan tasawuf? Jenis penelitian ini adalah *library research* dengan pendekatan kualitatif interpretatif serta menggunakan *content analysis*. Dalam pemikiran tasawuf, Ibn Qayyim menyerukan ijtihad dalam tasawuf dengan merujuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis, memprioritaskan ilmu daripada ibadah sunnah, melakukan ijtihad agar ajaran tasawuf tidak taklid kepada para *masyāyikh*, melakukan kontekstualisasi ajaran tasawuf sesuai waktu dan tempat (*zamān wa makān*) agar difahami umat Muslim sepanjang waktu, tidak mengasingkan diri dari kehidupan sosial dan menjadikan rangkaian *sālik* dalam perjalanan menuju kepada Allah (*sair ilāllāh*) tidak wajib berurutan (*tartīb gair mustaḥiqq*), tetapi opsional (*mustaḥsan*).

Ibn Qayyim melihat Islam membangun konsep kehidupan bertolak dari iman, Islam dan ihsan. Pemikiran Ibn Qayyim tentang makna zuhud, lebih mendorong sebagai usaha-usaha untuk perbaikan hidup manusia, menanamkan sikap positif kepada dunia dan berani menghadapi kenyataan hidup dan tantangan kemajuan zaman. Dalam uzlah, Ibn Qayyim menghendaki suatu penghayatan keagamaan esoteris yang mendalam tetapi dengan tidak melakukan pengasingan diri dari kehidupan sosial, melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat. Prinsip-prinsip keseimbangan (*tawāzun*) merupakan *sunnatullāh* untuk seluruh jagad raya. Oleh karena itu, Ibn Qayyim menganggap bahwa melanggar prinsip keseimbangan merupakan suatu dosa kosmis, sebab melanggar hukum Allah SWT yang menguasai jagad raya. Melalui zikir, Ibn Qayyim menjelaskan bahwa zikir dalam kalimat lengkap dan bermakna maka seseorang lebih terjamin dari segi imannya karena kalimat serupa itu adalah aktif, menegaskan makna dan sikap tertentu yang positif dan baik. Dalam tawakal, Ibn Qayyim mengatakan erat kaitannya dengan rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, hasilnya diserahkan kepada Allah SWT.

Keywords: Ibn Qayyim, Tasawuf, ijtihad, al-Qur'an, al-Hadis

ABSTRACT

Sufism is considered as the cause of the destruction and the bankruptcy of civilization. The presumption is based on the allegation that sufism teaches thoughts of pantheism (the doctrine that equates God with the forces and laws of the universe), cult (worship) on the human individual (including *walī*), drunkenness and insanity (ecstasy/*syatāḥāt*), the story of supra-rational abilities, experiences that do not make sense and heresy (*bid'ah*), and also others misguided thinking.

The research questions are how the idea of Ibn Qayyim's sufism? What is reactualization of Ibn Qayyim's idea in developing Sufism? This research is a *library research* with interpretative qualitative approach and using content analysis. *First*, in the sufism thinking, Ibn Qayyim called for *ijtihad* by returning to al-Qur'an and al-Hadis, giving priority to science (*'ilm*) than optional praying, doing *ijtihad* in order that sufism teachings do not imitate (*taqlīd*) to *masyāyikh*, doing contextualization for sufism teachings by time and place (*zamān wa makān*) in order to understanding by Muslim society all time, making self not alienating from social life and making series of *sālik* in journey to Allah (*sair ilāllāh*) are not obligation in a series (*tartīb gair mustaḥiqq*), but recommendable (*mustaḥsan*).

Ibn Qayyim's thinking about the meaning of the ascetic (*zuhd*), is more encouraging as the efforts for the improvement of human life, the embodying positive attitude to the world, the courage to face the reality of life and the challenges of the progress of time. In *uzlah*, Ibn Qayyim wants a deep appreciation of esoteric religious but did not retreat from social life, but remains involved actively in the community. The principle of balance (*tawāzun*) is the laws for the entire universe. Therefore, Ibn Qayyim considers that the violation of the principle of balance is a cosmic sin, because it is breaking the law of Almighty God who controls the universe. Through *zikir*, Ibn Qayyim explained that *zikir* in complete and meaningful sentences is more assured and affirming the meaning and certain positive and good attitude. In *tawakal*, Ibn Qayyim says closely related to the plans and efforts. If the plan is good, then the results are submitted to Allah SWT.

Keywords: Ibn Qayyim, Sufism, *ijtihad*, al-Qur'an, and al-Hadis.

ملخص

يعتبر التصوف سبب الهلاك والإفلاس الحضاري. ويستند هذا الافتراض على الادعاء بأن التصوف يعلم أفكار وحدة الوجود (أن يعادل الله مع القوى وقوانين الكون)، والعبادة والتقديس على الفرد البشري (نحو الأولياء)، والسكر والجنون (بالشطحات) وقصص القدرات فوق المعقولات والخبرات التي لا معنى لها والزندقة، وكذلك سائر التفكير المضلل. ثم جاء ابن القيم الداعي إلى مصادر الإسلام الأصلية وليس ملوثة آراء أهل الأهواء والبدع والخداع لأولئك الذين يحبون اللعب مع الدين.

وأما مشكلات البحث هي كيف كانت فكرة الصوفية عند ابن القيم؟ كيف إعادة تحقيق الأفكار عند ابن القيم في تطوير الصوفية؟ هذا البحث هو البحث المكتبي مع نهج نوعي التفسيري واستعمال تحليل المحتوى. أولاً، فكرة ابن القيم في التصوف. وهو يدعو ويطالب المتصوفون الاجتهاد في التصوف بالرجوع إلى القرآن والحديث، وأن يقدموا العلم من العبودية المسنونة، وأن يجتهدوا لكي تكون تعاليم التصوف لا تقلد إلى الشيوخ، وأن يجددوا التصوف بحسب السياق والزمان والمكان كي يفهم المسلمون طول الزمان، وأن لا ينفروا أنفسهم في الحياة الاجتماعية وأن يجعلوا دورة السالك في سيره إلى الله على الترتيب غير مستحق بل مستحسن.

فكرة ابن القيم في معنى الزهد هي أكثر تشجيعاً على نحو الجهود من أجل تحسين حياة الإنسان، وغرس موقف إيجابي للعالم والشجاعة لمواجهة واقع الحياة وتحديات التقدم من الزمن. في العزلة، يتطلب ابن القيم عن تقديره العميق للمقصود على فئة معينة دينية ولكنها لم تتراجع عن الحياة الاجتماعية، ولا تزال تشارك بنشاط في المجتمع. مبادئ التوازن هي قوانين الكون كله. ولذلك، يرى ابن القيم أن المنتهك أو المفسد لمبادئ التوازن هو خطيئة الكونية، لأنه كسر شريعة الله سبحانه وتعالى الذي يسيطر على الكون. من خلال الذكر، أوضح ابن القيم أن الذكر في جمل كاملة وذات مغزى هو أكثر ضماناً من حيث الإيمان على هذا النحو هو الجملة الفعلية، ويؤكد على معنى معين وموقف إيجابي وجيد. وفي التوكل، رأى ابن القيم أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخطط والجهود. إذا كانت الخطة قد حان، فالنتائج متقدمة وموكلة إلى الله سبحانه وتعالى.

الكلمات الرئيسية: ابن القيم، التصوف، الاجتهاد، القرآن، الحديث

DAFTAR ISI

Halaman Depan	i
Pengesahan Majelis Penguji Ujian Tertutup	ii
Pernyataan Keaslian Disertasi	iii
Kata Pengantar	iv
Pedoman Transliterasi Arab Latin	vii
Abstrak	xi
Daftar Isi	xiv

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	13
D. Landasan Teori	14
E. Tinjauan Pustaka	20
F. Metode Penelitian	29
G. Sistematika Penulisan	32

BAB II : TASAWUF : KONSEP TEORITIS DAN PRAKTIS

A. Definisi Tasawuf	34
B. Sumber Tasawuf	40
1. Yunani	40
2. Persia	42
3. Kristen	43
4. Hindu	44
5. Islam	46
C. Perkembangan Tasawuf: Antara <i>Naqlī</i> , <i>'Aqlī</i> dan <i>Żauqī</i>	53
1. Masa Pembentukan (Abad I – II H)	56
2. Masa Pengembangan (Abad III – IV H)	58
3. Masa Konsolidasi (Abad V H)	60
4. Masa Falsafi (Abad VI – VII H)	61

D. Lembaga Tasawuf (Tarekat)	68
E. Sinergi Penghayatan Esoteris dan Eksoteris	74

BAB III : BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH

A. Biografi Ibn Qayyim	81
B. Aktivitas	83
C. Pendidikan	84
D. Situasi Politik, Sosial dan Budaya	89
E. Keterlibatan dalam Diskursus Intelektual	93
F. Kesufian Ibn Qayyim	96
G. Metode Ibn Qayyim dalam Penulisan Karyanya	99
H. Karya Ibn Qayyim	100

BAB IV : KONSTRUKSI PEMIKIRAN TASAWUF IBN QAYYIM

AL-JAUZIYYAH

A. Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim	110
1. Kritik Ibn Qayyim Terhadap Tasawuf	110
2. Pengaruh Ibn Taimiyyah dan al-Harawī	114
3. Konsep Tasawuf Menurut Ibn Qayyim	117
4. Validitas Tasawuf	122
5. Hakikat dan Tujuan Tasawuf	128
B. Karakteristik Tasawuf Ibn Qayyim	130
1. Corak Pemikiran Ibn Qayyim	130
2. Konsep <i>Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in</i>	134
3. Konsep <i>Maqām, Hāl</i> dan <i>Manāzil</i>	140
4. Dimensi Tasawuf Ibn Qayyim	176

BAB V : REAKTUALISASI PEMIKIRAN TASAWUF IBN QAYYIM

AL-JAUZIYYAH

A. Pengaruh Ibn Qayyim dalam Tasawuf	183
B. Integrasi Iman, Islam dan Ihsan	192
1. Iman	193

2. Islam	201
3. Ihsan	208
C. Formulasi Tasawuf Ibn Qayyim dalam Kehidupan Modern	217
1. Pemikiran Zuhud Ibn Qayyim	218
2. Pemikiran Uzlah Ibn Qayyim	232
3. Pemikiran Keseimbangan Ibn Qayyim	240
4. Pemikiran Zikir Ibn Qayyim	247
5. Pemikiran Tawakal Ibn Qayyim	252
BAB VI : KESIMPULAN	
A. Kesimpulan	258
B. Kritik dan Saran	262
DAFTAR PUSTAKA	264

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

DAFTAR GAMBAR

Gambar 4.1. Hubungan Ibn Taimiyyah, al-Harawī dan Ibn Qayyim	117
Gambar 4.2. Konsep Tasawuf Menurut Ibn Qayyim	122
Gambar 4.3. Validitas Tasawuf Menurut Ibn Qayyim	127
Gambar 4.4. Hakikat dan Tujuan Tasawuf Menurut Ibn Qayyim	130
Gambar 4.5. Dasar <i>Manāzil</i>	155
Gambar 4.6. Skema <i>Manzilah</i> Menurut Ibn Qayyim	175

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1. Teori Sumber Tasawuf	48
Tabel 2.2. <i>Taşawwuf Sunnī</i> dan <i>Taşawwuf Falsafi</i>	62
Tabel 2.3. Perkembangan Tasawuf	64
Tabel 4.1. Perbandingan Tasawuf Salaf dan Tasawuf Khalaf	114
Tabel 4.2. <i>Maqām</i> dan <i>Ḥāl</i> Menurut Ibn Qayyim	143
Tabel 4.3. Perbandingan Konsep <i>Manāzil</i> Menurut Ibn Qayyim dan al-Harawī	152

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Keadaan tasawuf pasca abad III H mengalami kejumudan dan kebekuan. Sebagaimana diungkapkan Rahman (1994: 106), bahwa pada awal kemunculannya tasawuf merupakan kritik spiritual moral terhadap perkembangan situasi politik yang carut marut pada saat itu. Tasawuf kemudian menjadi gerakan yang populer dari abad VI – VII H/XII – XIII M di mana tasawuf tidak hanya menjadi agama dalam agama, tetapi agama di atas agama (*not only as religion within religion but as religion above religion*). Dari paparan tersebut, tasawuf dianggap telah banyak menyimpang dari ajaran dan kemurnian Islam. Tasawuf seakan-akan menjadi agama yang berdiri sendiri dengan ajaran-ajaran barunya. Amaliyah tasawuf yang ditujukan (awalnya) sebagai upaya pendekatan diri kepada Allah telah terjatuh kepada kwantifikasi, *bid'ah* dan *khurafat*.¹

Tasawuf yang ada pada saat itu berada dalam situasi krisis multi-dimensional yaitu krisis ekonomi, sosial dan budaya serta krisis politik,

¹ Misalnya adalah berdirinya berbagai *khānaqah* yang dijadikan pusat kegiatan para sufi. Para sufi hanya berdiam diri dalam *khānqah*, mengasingkan diri dari masyarakat dan terjadi pengkultusan terhadap para sufi tersebut. Hal ini terjadi di *khānqah* Sa'īdus Su'adā' yang diwakafkan oleh Ṣalāhuddīn al-Ayyubī (532-589 H/1138-1193 M), penguasa Dinasti Ayyūbiyyah di Mesir. Tempat ini diwakafkan pada tahun 569 H/1173 H untuk para sufi dalam menjalankan ibadah dan menyebarkan ajarannya. Tiap hari mereka disediakan makanan, daging dan roti. Kemudian terjadi persaingan antara *khānqah* ini dengan *khānqah* Siryāqūs yang didirikan an-Nāṣir Muḥammad bin Qalāwūn (684-741 H/1285-1341 M) yang memperebutkan gelar *syaiḥusy syuyūkh* (*grand master*) bagi para penghuninya (as-Suyūṭī, 1967, II: 260). Para penghuni *khānqah* dikultuskan dan diagung-agungkan oleh masyarakat sehingga terjadi bidah dan *khurafāt* pada waktu itu.

utamanya setelah kejatuhan Dinasti Abbasiyyah pada 656 H/1258 M.² Krisis ini diperparah lagi dengan akidah dan pemikiran umat Islam yang mengalami kebekuan karena dibalut oleh taklid buta, *khurafāt* dan *bid'ah* (Mansur, 1996: 221). Rahman (1994: 105) mengatakan bahwa kebekuan dan kejumudan tersebut disebabkan adanya anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Dengan demikian, ajaran Islam terpaku pada struktur ortodoksnya saja sehingga tidak mengalami perkembangan. Hal ini juga terjadi pada tasawuf di mana para pengikutnya hanya menjalani ritual belaka, pasifis, pesimis dan fatalis yang tergambar pada perilaku mereka yang mengasingkan diri dari masyarakat.

Upaya untuk mensinergikan penghayatan esoteris dan eksoteris ini selanjutnya diperbaiki dengan gagasan purifikasi tasawuf untuk membawanya ke ranah kehidupan manusia yang lebih praktis, humanis dan solutif. Salah satu tokoh penting dalam hal ini adalah Abū 'Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa'd az-Zur'ī ad-Dimasyqī Ibn

²Hitti (1946: 485) juga menulis bahwa faktor yang menyebabkan runtuhnya Dinasti Abbasiyyah adalah krisis moral. Ia mengatakan:

“Then there were the social and moral forces of disintegration. The blood of the conquering element became in course of centuries diluted with that of the conquered, with a subsequent loss of their dominating position and qualities. With the decay of the Arab national life, Arab stamina and morale broke down. Gradually the empire developed into an empire of the conquered. The large harems, made possible by the countless number of eunuchs; the girl and the boy slaves (*ghilmān*), who contributed most to the degradation of womanhood and the degeneration of manhood; the unlimited concubines and the numberless half-brothers and half-sisters in the imperial household with their unavoidable jealousies and intrigues; the luxurious scale of high living with the emphasis on wine and song—all these and other similar forces sapped the vitality of family life and inevitably produced the persistently feeble heirs to the throne. The position of these heirs was rendered still more feeble by their interminable disputes over a right of succession which was never definitely determined.”

Qayyim al-Jauziyyah (691-751 H/1292-1349 M) (az-Ziriklī, 2002, VI: 56),³ yang juga mendapat tempat di hati beberapa pemerhati tasawuf.⁴ Fazlur Rahman mengatakan bahwa al-Gazālī, Ibn Taymiyyah, termasuk juga Ibn Qayyim, dianggap sebagai tokoh pembaharu tasawuf (Rahman, 2003: 108-109).

Corak pemikiran Ibnu Qayyim banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyyah yang mendasarkan pemikirannya pada al-Qur'an, al-Hadis dan mengesampingkan sumber-sumber lainnya. Ibn Qayyim mengajak dan menyeru kepada umat Islam untuk berijtihad dan meninggalkan *taqlid*. Pengaruh ini kemudian lebih dikenal dengan salaf dan puritan. Meski pemikirannya dalam masalah ushul dan akidah sangat berpegang teguh pada madzhab Imam Ahmad Ibn Ḥanbal, namun dalam masalah *furū'* Ibn Qayyim punya pandangan yang independen.

Menurut Ibn Qayyim, segala amaliah yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis sangat tidak logis jika digunakan untuk mendekati diri kepada Allah di mana syari'at-Nya tidak dilaksanakan. Kesempurnaan manusia adalah dengan ilmu yang bermanfaat dan amal shalih, berupa

³Selanjutnya ditulis Ibn Qayyim. Nama populernya adalah Ibn Qayyim al-Jauziyyah, sedangkan penyebutan Ibn al-Qayyim sebagaimana dilakukan akhir-akhir ini adalah cara untuk meringkas nama Ibn Qayyim al-Jauziyyah (Abu Zaid, 1423: 27-28).

⁴Beliau adalah ulama' ahli tasawuf dengan nama lengkap Abū 'Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa'ad bin Ḥārīs bin Makkī Zain al Dīn az-Zur'ī ad-Dimasyqī al-Ḥanbalī yang populer dengan sebutan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Nama al-Jauziyyah dinisbatkan kepada madrasah bernama al-Jauziyyah yang dibangun oleh Abūl Maḥāsīn Yūsuf bin 'Abdurrahmān bin 'Alī al-Jauzī yang wafat pada tahun 656 H/1258 M di daerah pasar al-Burūziyah di Damaskus. Ayahnya, Abū Bakr bin Ayyūb az-Zur'ī adalah salah seorang yang bertanggung jawab, pengurus dan tonggak (*Qayyum*) pada madrasah tersebut, maka disebutlah Ibn Qayyim (anaknya yang menjadi tonggak) (Ibn Ḥajar, 1972, I: 527 dan Ibn Kaṣīr, 1986, XIV: 234). Ia wafat pada tanggal 6 Safar 691 H/29 Januari 1292 M di Damaskus tepatnya di kampung Zur'ah dari perkampungan Ḥaurān 55 mil sebelah tenggara Damaskus. Kelahirannya bertepatan dengan satu tahun setelah kemenangan kaum salib (al-Jauziyyah, 2001: 12). Ia dibesarkan dalam keluarga yang penuh dengan nuansa ilmu pengetahuan, ketaqwaan, kewara'an dan kedamaian.

petunjuk dan agama Islam, kesabaran dan saling mengingatkan dalam kebenaran. Hal tersebut tentunya harus kembali kepada al-Qur'an, dengan memahami, menjelaskan dan mengambil mutiara yang terkandung di dalamnya (al-Jauziyyah, 2009: 27).

Dengan sosok yang alim dan memiliki ketetapan *istiqāmah*, kedalaman *baṣīrah*, kekuatan akidah, ketajaman pena dan kelembutan, Ibn Qayyim melakukan kritik terhadap praktek sufi pada masanya. Dia juga dapat menyebarkan masalah *'aqādiyyah* dan *sulūkiyyah*, seperti air yang mengalir tiada hentinya. Sekalipun ia penganut mazhab Ḥanbalī dan murid setia Ibn Taimiyyah, namun ia tetap kritis dan dapat saja berbeda pendapatnya dengan tokoh yang diikutinya itu.⁵

Pemikiran sufi sebelumnya (terutama sufi *'irfānī/falsafi*) yang *syatāḥāt-syatāḥāt-nya*⁶ cenderung sulit dipahami dan memungkinkan munculnya kesalahpahaman dikalangan awam, banyak dikritik oleh Ibn Qayyim. Dalam merespon hal ini, Ibn Qayyim menyikapi dengan penuh kehati-hatian disebabkan oleh karena banyaknya metafora dalam bahasa simbol yang digunakan oleh kaum sufi dalam pengungkapan paparan pemikirannya. Ada pengungkapan dengan menggunakan hal yang umum, namun yang dimaksudkan adalah hal yang khusus, karena yang dimaksudkan hanya indikasinya, bukan makna sebenarnya (al-Jauziyyah, 2009: 399-400).

⁵Contohnya adalah tentang batas susuan (*ḥadd raḍā'ah*). Ibn Taimiyyah mengatakan sebagaimana Imam Aḥmad bin Ḥanbal bahwa ketika seorang bayi menyusu kemudian melepaskannya dan menyusu lagi, maka itu dihitung sebagai dua susuan (*raḍ'atāni*) begitu juga seterusnya, dengan tujuan apapun. Namun Ibn Qayyim menganggap itu hanya satu susuan (*raḍah*) karena bayi yang melepas susuan ada kalanya melepas susuan itu dengan tujuan bernafas, istirahat dan lain sebagainya (Al-Jauziyyah, 1994, V: 511-513).

⁶Untuk kajian *syatāḥāt* dapat dilihat dalam *Syatāḥātuṣ Ṣūfiyyah* (Badawi, 1987)

Contohnya adalah riwayat Abū Muḥammad Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain al-Jarīrī (w.311 H/923 M) yang melihat al-Junaid di dalam mimpinya setelah al-Junaid (221-298 H/835-910 M) meninggal.⁷ Al-Junaid mengatakan bahwa semua amaliahnya tidak diterima oleh Allah kecuali bacaan tasbih pada waktu pagi (al-Qusyairī, t.th, II: 565).

Menurut Ibn Qayyim, ada tiga kelompok dalam merespon fenomena tasawuf ini. *Pertama*, kaum lahiriyah yang melihat tasawuf hanya pada bagian lahirnya (yang terbaca), tidak mampu memahami kebaikan dan kelembutan serta kebersihan hati para sufi sehingga cenderung menyia-nyaiakan, menolak dengan sangat dan berburuk sangka secara mutlak bahkan memunculkan sikap permusuhan yang ekstrem. *Kedua*, pelaku batin yang dengan ketajaman pandangannya mampu membaca tasawuf sampai kepada makna terdalamnya. Kelompok ini sangat memahami dan menganggap sebagai buah kebaikan yang harus ditindak lanjuti, sehingga menerimanya dengan bulat. Mereka ini kemudian disebut oleh Ibn Qayyim melewati batas dan bersifat ekstrem. *Ketiga*, kelompok yang mungkin selamat dari fitnah, adalah mereka yang memandangnya secara proporsional, menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Tidak memutuskan benar bagi hukum yang efeknya salah dan tidak memutuskan salah bagi hukum yang efeknya benar (al-Jauziyyah, 2009: 400).

Sementara itu kalangan awam juga terjebak kepada kuantifikasi tasawuf. Dalam pelaksanaan suluk yang diajarkan kelompok tarekat seakan memunculkan legalitas baru dalam Islam dan menjadikan tempat tumbuh

⁷Nama lengkapnya adalah Abūl Qāsim al-Junaid bin Muḥammad bin al-Junaid an-Nahāwandī al-Bagdādī al-Qawārīrī al-Khazzāz (al-Subkī, 1413 H, II: 260)

suburnya takhayul, bidah dan khurafat. Selain itu, terjadi pula perpecahandan pertentangan madzhab antara Ahlussunnah dan Syi'ah yang menimbulkan kekacauan, pertentangan dan pembunuhan di mana-mana, serta mengakibatkan lemahnya pemerintahan. Situasi semacam ini mengundang perhatian Ibn Qayyim untuk membangkitkan umat Islam dari tidur panjangnya dengan jalan memerangi taklid buta, khurafat, bidah dan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis serta menghidupkan tauhid sebagai metodenya (Syarafuddīn, 1984: 403-404).

Tasawuf yang tercampur taklid buta, khurafat dan bidah pada masa Ibn Qayyim yang dinilai menyimpang dari al-Qur'an dan al-Hadis seperti *ittiḥād* (penyatuan makhluk kepada Tuhan) dan *ḥulūl* (penyatuan Tuhan kepada makhluk-Nya) (al-Jauziyyah, 2009: 44-45; 792). *Ittiḥād* disebut-sebut merupakan pemikiran tasawuf yang terpengaruh dari ajaran Yahudi, sedangkan *ḥulūl* adalah terpengaruh dari ajaran Nasrani (as-Saḥmarānī, 1987: 56-57). Dengan demikian, maka tasawuf yang seperti ini disebut sudah tidak murni lagi sebagai ajaran Islam, tetapi sudah terkontaminasi dengan ajaran lain sehingga dianggap keluar dari koridor Islam.

Metode Ibn Qayyim dalam menghidupkan kembali semangat tauhid ialah dengan mengajak kembali kepada sumber-sumber Islam yang suci dan murni, tidak terkotori oleh pendapat-pendapat *ahlul ahwā' wal bida'* (ahli bidah) serta tipu daya orang-orang yang suka mempermainkan agama. Oleh sebab itulah Ibn Qayyim mengajak kembali kepada madzhab *salafuṣ ṣāliḥīn* (Ahsan, 1981: 169). Ibn Qayyim berusaha meletakkan iman, Islam dan ihsan dalam bingkai kesetaraan, keharmonisan dan sinergitas untuk mengantarkan

umat manusia pada kebahagiaan hidup hakiki. Hal ini dilakukan dengan menciptakan kebahagiaan bagi orang lain yang sama dengan dirinya sejak berada dalam kehidupan di dunia sampai akhirat. Di samping itu, Ibn Qayyim juga menjadikan formulasi syari'at Islam sebagai ibadah yang penuh makna dan menjadi ruh kehidupan sehingga mampu merubah masyarakat Islam yang konseptual menjadi masyarakat Islam yang dinamis, hakiki dan nyata.

Dalam kerangka ini, Ibn Qayyim tidak sejalan dengan pola pemikiran filsafat mutlak yang cenderung rasionalis yang amat berlebihan dalam menggunakan akal, Jahmiyyah, *ittiḥādīyah*, dialektika Yunani, dan zuhud India (Ahsan, 1981: 171; al-Jauziyyah, 2009: 1017). Ia ingin mengembalikan filsafat ke dalam bingkai Islam dengan cara mengikuti pendapat *salafuṣ ṣāliḥīn* dan membersihkan Islam dari pemikiran-pemikiran yang keliru. Setelah itu, Ibn Qayyim menuntun umat Islam agar kembali kepada ajaran *salafuṣ ṣāliḥīn* seperti yang terjadi pada masa awal Islam.⁸ Dasar pemikiran tersebut dikategorikan ke dalam pemikir etika religius yang anti rasionalis (Fakhry, 1994: 151).

Secara umum, pemikiran sufistik Ibn Qayyim terdapat dalam kitab *Madārijus Sālikīn bain Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*.⁹

⁸Asy-Syaukānī bahkan menyebutnya sebagai pribadi yang sangat konsisten dan konsekuen dengan dalil yang shahih dan senang mengamalkannya, tidak memberikan peluang terhadap rasionalisme, berani berjuang demi kebenaran dan tidak pernah subyektif' (al-Jauziyyah, 1998: xx-xxvii).

⁹Pemikiran Ibn Qayyim tentang tasawuf tersebar di banyak buku yang ditulisnya, di antaranya *al-Wabīl aṣ-Ṣā'ib min Kalimāt Ṭayyib*, *al-Fawāid*, *Ṭarīqul Hijratāin wa Bābus Sa'ādātāin*, *'Iddātus Ṣābirin*, *Rauḍatul Muḥibbīn wa Nuzhatul Musytāqīn*, *Tuḥfatul Maudūd bi Aḥkāmīl Maulūd*, *Hādīl Arwāḥ ilā Bilādīl Afrāḥ*, *al-Kalāmuṭ Ṭayyib wa al-'Amalu aṣ-Ṣāliḥ*, *Ḥālul Afhām fī Ḍikriṣ Ṣalāt wa as-Salām 'ala Khairil Anām*. Namun pemikirannya dalam *Madārijus Sālikīn bain Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in* lebih komprehensif daripada kitab lainnya. Hal ini dikarenakan Ibn Qayyim di dalamnya membahas beberapa persinggahan (*manāzil*), *aḥwāl* (*state*) dan *maqāmāt* (*station*) yang merupakan pendakian para sufi guna mencapai puncak pengetahuan terhadap Tuhan.

Sebagaimana judul kitabnya, substansi pemikiran sufistiknya bertumpu pada ayat al-Qur'an *‘iyyāka na‘budu wa ‘iyyāka nasta‘īn*, yang mengandung makna terdalam dari rahasia-rahasia tentang penciptaan, segala perkara yang wujud, isi kitab-kitab, syari'at agama, pahala dan siksa yang menjadi inti dari ibadah dan tauhid. Makna yang sangat dalam dan berisi rahasia-rahasia terdalam tersebut mengandung dua pesan besar, yaitu untuk Allah berupa ibadah,¹⁰ dan untuk hamba itu sendiri berupa istianah.¹¹

Menurut Ibn Qayyim, ibadah mengandung dua arti dasar, yaitu cinta (*al-ḥubb*) dan merendah serta tunduk (*aẓ-ẓull wal khuḍū‘*).¹² Menyembah artinya merendahkan diri dan tunduk. Barang siapa mengaku cinta tetapi tidak ada ketundukan, berarti tidak ada penyembahan. Demikian juga jika seseorang tunduk namun tidak cinta, maka dia juga tidak disebut menyembah. Disebut sebagai menyembah, jika ada kedua unsur tersebut menyatu dalam diri seseorang, yaitu cinta dan tunduk. Oleh karena itu jika ada hamba yang mengingkari cinta terhadap Allah, maka berarti orang tersebut mengingkari hakekat ibadah dan sekaligus mengingkari keberadaan Allah sebagai Dzat yang mereka cinta. Hal ini berarti mereka juga mengingkari

¹⁰Kata-kata ibadah berasal dari bahasa Arab *‘abada-ya‘budu-‘ibādatan-‘ubūdiyyatan* yang artinya beribadah, menyembah, mengabdikan. Secara sempit ibadah sering dipahami sebagai melakukan perintah Allah yang sudah ditentukan kaifiyah, syarat dan rukunnya sebagai kewajiban hamba. Dengan maksud ini ibadah terbatas pada yang disyariatkan Allah sebagaimana dalam rukun Islam. Meskipun secara luas yang dimaksud ibadah tidak hanya pada hal-hal yang diperintahkan Allah dengan ketentuan tertentu, melainkan segala perbuatan yang disukai dan menjadikan Allah ridla. Bandingkan dengan kitab Ibn Taimiyyah, *al-‘Ubūdiyyah* (2012)

¹¹Istianah adalah permohonan pertolongan kepada Allah didasarkan pada kepercayaan terhadap Allah dan penyandaran kepada-Nya. Hal ini merupakan sarana untuk dapat melaksanakan ibadah dengan lebih sempurna.

¹²*‘Abd* adalah lawan kata dari *al-ḥurr* (merdeka). Adapun *‘ubūdiyyah* artinya adalah *aẓ-ẓull wal khuḍū‘*. Oleh karena itu arti dari kata menyembah (*ta‘būd*) adalah merendah (*taẓlīl*) (al-Jauharī, 1987, II: 503)

keberadaan Allah sebagai *Ilāh* (sesembahan), sekalipun mengakui Allah sebagai Penguasa alam semesta dan Penciptanya. Inilah yang disebut tauhid *rubūbiyyah*, yaitu ibadah yang menjadi tujuan penciptaan hamba harus didahulukan dari istianah karena hal ini merupakan hak Allah yang diwajibkan kepada hamba (al-Jauziyyah, 2009: 72).

Sedangkan istianah mengandung dua hal yang mendasar, yaitu kepercayaan kepada Allah (*aš-šiqah billāh*) dan penyandaran kepada-Nya (*wal i'timād 'alaihi*).¹³ Adakalanya seorang hamba menaruh kepercayaan terhadap seseorang, akan tetapi dia tidak menyandarkan semua urusan kepadanya, karena dia merasa tidak membutuhkan dirinya. Atau adakalanya seseorang menyandarkan berbagai urusan kepada orang lain padahal sebenarnya ia tidak percaya kepadanya, karena dia merasa membutuhkannya dan tidak ada orang lain yang memenuhi kebutuhannya. Karena itu, ia tidak bersandar kepada orang tersebut. Dalam kerangka ini, istianah merupakan sarana yang sangat penting bagi seseorang untuk dapat melaksanakan ibadah (al-Jauziyyah, 2009: 72).

Substansi ibadah menurut Ibn Qayyim ada empat unsur, yaitu perkataan hati, perkataan lisan, perbuatan hati dan perbuatan indrawi. Jika dilihat dari perspektif ilmu dan amal, maka ibadah ada beberapa tingkatan. Dari sisi ilmu ada dua tingkatan, yaitu ilmu tentang Allah dan ilmu tentang agama Allah. Ilmu tentang Allah ada lima macam, yaitu ilmu tentang dzat, sifat, perbuatan, asma' Allah dan membebaskan-Nya dari hal-hal yang tidak sesuai dengan-Nya. Adapun ilmu tentang agama Allah ada dua macam, yaitu

¹³Istianah berasal dari kata *'aun* yang berarti pendukung sesuatu (*aḡ-ḡaḡīr 'alāl amr*). *Isti'ānah* artinya meminta tolong atau dukungan (ar-Rāzī, 1999: 222)

ilmu yang berkaitan dengan perintah dan syariat sekaligus merupakan jalan lurus yang mengantarkan kepada Allah dan ilmu yang berkaitan dengan pahala serta siksa (al-Jauziyyah, 2009: 89).

Untuk melaksanakan ibadah dengan sempurna, Ibn Qayyim mengatakan manusia harus mensinergikan keseluruhan potensi yang ada pada dirinya, yaitu hati (*al-qalb*), lisan (*al-lisān*) dan anggota tubuh (*al-jawāriḥ*). Barang siapa mampu mensinergikan secara baik dan sempurna seluruh potensinya tersebut, maka dia dapat menyempurnakan tingkatan-tingkatan *'ubūdiyyah* di atas. Ketiga hal tersebut (hati, lisan dan tubuh) mempunyai peribadatan tersendiri dan dibingkai dalam lima macam hukum, yaitu wajib, sunah, haram, makruh dan mubah (al-Jauziyyah, 2009: 94).

Dalam rangka pendakian *iyāka na'budu wa iyyāka nasta'in*, seseorang harus melewati beberapa *manāzil* atau tempat persinggahan.¹⁴ Ibn Qayyim tidak menyebutnya sebagai *maqāmāt* ataupun *aḥwāl*, karena baginya *manāzil* bukan satu tempat berhenti sebagaimana *maqāmāt* atau *aḥwāl*. *Manāzil* merupakan sebuah keadaan ruhani yang melekat pada seseorang dalam setiap persinggahan di mana setiap orang bisa saja mendapatkan dua atau tiga *manāzil* sekaligus. Seseorang bisa berada di satu tempat dan berpindah ke tempat lain dengan beberapa *manzilah* yang menyertainya. Misalnya *manzilah yaqzah* (kesadaran) akan selalu menyertai

¹⁴Awalnya *manzilah* mengandung makna persinggahan, tempat atau kedudukan yang menempel secara khusus pada bumi dan bulan (atau disebut dengan istilah orbit, garis edar atau lintasan). *Manzilah* adalah ketentuan Allah untuk lintasan perjalanan hidup makhluk-makhluk yang ada jagat raya ini. Pada dasarnya, hidup adalah rotasi atau perjalanan menuju antar *manzilah*, sebab *manzilah* adalah sebuah ruas jalan atau orbit yang benar dan harus dilalui oleh semua yang merasa dirinya diberi kesempatan hidup. Perjalanan hidup yang benar adalah berputar tenang di atas *manzilah* yang telah ditetapkan Allah SWT sebagai wujud pengabdian dan partisipasi dalam pemberian kontribusi energi terhadap kehidupan alam semesta.

seseorang dan tidak bisa ditinggalkan di *manzilah* manapun akan menyertainya. Setelah *manzilah yaqḍah*, seseorang memasuki *manzilah baṣīrah*.

Setelah *baṣīrah*, seseorang yang mengadakan perjalanan menuju Allah melalui persinggahan *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* akan memiliki *fikrah*. Dengan *fikrah* yang benar dia akan mempunyai *'azm*. *Manzilah yaqḍah*, *baṣīrah*, *fikrah* dan *'azm* merupakan empat *manzilah* dasar yang menjadi pondasi bagi perjalanan menuju kepada Allah SWT. Kemudian dilanjutkan dengan *manzilah muḥāsabah* dan *taubah* (al-Jauziyyah, 2009: 135-136).

Gambaran tersebut diilustrasikan Ibn Qayyim bahwa seseorang yang akan menuju suatu tempat harus mempunyai kesadaran (*yaqḍah*) tempat yang akan ditujunya. Dengan kesadaran tersebut, maka seseorang akan mempunyai pandangan (*baṣīrah*) dan akan bisa melihat manfaat dan kebaikan dalam perjalanannya. Ia akan berfikir (*fikrah*) untuk bekal dalam perjalanannya nanti dan kemudian mempunyai niat yang kuat (*'azm*) untuk melakukan perjalanannya.

Dari paparan di atas, terlihat bahwa Ibn Qayyim berupaya melakukan pembaharuan tasawuf yang berorientasi membangun tasawuf yang mensinergikan penghayatan esoteris dan eksoteris. Tasawuf ini didasarkan pada aturan-aturan baku dalam al-Qur'an dan al-Hadis sehingga lebih terukur dan terverifikasi oleh wahyu. Oleh karenanya, penulis akan melakukan penelitian lebih lanjut dan mendalam tentang reaktualisasi pemikiran Ibn Qayyim Al-Jauziyyah dalam pengembangan tasawuf.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, ada beberapa pokok masalah penelitian yang telah dirumuskan, yaitu:

1. Bagaimana pemikiran tasawuf Ibn Qayyim al-Jauziyyah?
2. Bagaimana reaktualisasi pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam pengembangan tasawuf?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui pemikiran sufistik Ibn Qayyim al-Jauziyyah.
2. Untuk mengetahui reaktualisasi pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam pengembangan tasawuf.

Apabila tujuan-tujuan ini dapat dicapai, maka penelitian ini memiliki manfaat secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis, penelitian ini menghasilkan konstruksi pemikiran sufistik Ibn Qayyim. Konstruksi pemikiran ini dapat memberikan kontribusi signifikan untuk mengembangkan ilmu tasawuf dan memperkaya khazanah pemikiran sufistik dengan pemikiran Ibn Qayyim yang kritis terhadap tasawuf tanpa kehilangan akarnya.

Secara praktis, penemuan formulasi baru tasawuf dari Ibn Qayyim ini dapat memberikan informasi kepada masyarakat luas tentang ajaran tasawuf yang relevan dengan kebutuhan zaman. Ajaran tersebut adalah profil tasawuf yang memiliki landasan normatif dan integratif kuat pada satu sisi, merespon dinamika dan perkembangan zaman di sisi yang lain, serta konstruktif dalam penyelesaian problem kemasyarakatan. Hal ini menjadi

sangat penting bagi masyarakat umum untuk dapat mengamalkan tasawuf sebagai sebuah penghayatan yang merupakan bagian tak terpisahkan, melekat dan menyatu dalam Islam.

D. Landasan Teori

Sejak awal disyariatkan, Islam mengajarkan kepada setiap individu agar selalu peka serta sadar akan kasih sayang dan rahmat Tuhan. Di samping itu, ia juga harus menyandarkan kehidupan spiritual pada sifat-sifat-Nya, merefleksikan kualitas Tuhan dalam bentuk kemanusiaan dan dalam membina hubungan dengan sesama makhluk ciptaan-Nya. Islam juga mendorong untuk membangun sebuah masyarakat yang penuh kasih sayang, yang mendasarkan pada kesadaran untuk meraih kebahagiaan hakiki secara bersama dalam menerima rahmat Tuhan. Dengan begitu, manusia akan mencapai kehidupan yang lebih hidup dan penuh makna (Burckhardt, 1984: 121-122).

Tujuan di atas dapat dicapai dengan cara melakukan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), pembersihan hati (*tasfiyatul qalb*) dan pembinaan akhlak (*tahzibul akhlāq*). Orientasi pembangunan akhlak ini merupakan salah satu tujuan utama diutusnya para rasul dan nabi (QS. al-Jumu'ah/62: 2). Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Nabi Muhammad adalah suri tauladan yang baik (QS. al-Aḥzāb/33: 21). Rasulullah dalam sebuah hadis yang amat populer menegaskan bahwa tujuan kenabiannya adalah untuk menyempurnakan akhlak (*itmām makārimil akhlāq*).¹⁵ Di dalam Islam, akhlak adalah salah satu ajaran fundamental di samping akidah dan syariat. Ia

¹⁵Musnad Aḥmad, hadis nomor 8595

adalah jalan hidup (*way of life*) dan arah gerak yang lurus menuju kesempurnaan sejati. Akhlak akan membimbing manusia untuk selalu berhubungan dengan Tuhan, yang menjadi sesuatu keniscayaan, sehingga hidupnya menjadi lebih terarah (al-Mubārakfūrī, 1984, IV: 264).

Untuk mencapai tujuan ini, setidaknya ada tiga hal yang harus dipenuhi, yaitu iman (akidah), Islam (hukum positif) dan ihsan (amal saleh).¹⁶ Iman melahirkan ilmu tauhid, Islam melahirkan ilmu fiqh dan ihsan melahirkan ilmu tasawuf. Sebagai sebuah pilar, pemenuhan penguasaan ketiga hal tersebut (iman, Islam, ihsan) haruslah setara dan yang sama. Ketidak-setaraan diantara tiga hal tersebut akan menghasilkan tingkat kekokohan bangunan keislaman yang berbeda (al-Yahṣubī, 1998, I: 204-205; Schimmel, 2000: 34).

Sebagai salah satu pilar Islam, tasawuf disebut sebagai spiritualisme Islam. Tasawuf merupakan bagian yang tidak kalah pentingnya dari tauhid maupun fiqh. Tasawuf adalah bagian esoterik Islam, yang memberikan pemahaman tentang filosofi ibadah yang mendatangkan penghayatan terhadap syari'ah. Dengan demikian, syari'ah –yang kemudian menyempit menjadi fiqh– tidak hanya difahami sebagai hukum positif Islam –yang legal-formal dan sempit– tetapi merupakan hakekat pengabdian hidup yang penuh kenyamanan dan keridhaan (al-Gazālī, t.th, I: 21). Dengan demikian,

¹⁶Iman, Islam dan ihsan disebut sebagai trilogi Islam dan merupakan dimensi Islam yang penting. Terlebih lagi ihsan yang diterjemahkan sebagai berbuat sesuatu yang terindah yang merupakan dimensi terdalam dalam Islam. Diskursus tentang Islam menitik beratkan pada perbuatan terkait hukum positif Islam, sedangkan iman cenderung menitik beratkan pada dimensi dasar pemahaman. Adapun mengenai ihsan berfokus pada kehendak (hati). Islam memberitahukan tentang apa yang harus dikerjakan, sedang iman memberikan sebuah pemahaman mengapa hal itu penting untuk dilakukan. Adapun motivasi dan kualitas psikologis yang harmonis dengan perbuatan dan pemahaman seseorang adalah pembahasan ihsan dan berkaitan dengan konsep tentang sifat ideal jiwa manusia (Chittik, 1997: 293).

keislaman seseorang akan mampu mewujudkan kesalehan individu dan kesalehan sosial.

Dalam perjalanan sejarah, spiritualisme Islam semakin dirindukan kehadirannya dan sangat relevan dengan kehidupan manusia. Dalam keadaan transenden, seseorang mengalami suasana baru, yaitu suatu kehidupan yang bebas dan hidup yang dipenuhi dengan kezaliman, ketamakan, kerakusan dan ambisius. Dengan menempuh jalan spiritual ini, seseorang dapat merasakan hidup di dalam kecintaan, ketenangan, kedamaian dan memperoleh kemenangan. Bagi pengambil jalan ini, spiritualitas bukanlah sesuatu yang khayali, tetapi benar-benar suatu kenyataan yang dapat dinikmati sebagai suatu pengalaman keagamaan yang senantiasa memberikan energi yang tidak habis-habisnya, sehingga kehidupan dapat dinikmati dan dirasakan menjadi lebih hidup.

Namun demikian dibutuhkan pembacaan yang lebih komprehensif untuk memahami pemikiran para sufi. Hal ini disebabkan banyaknya pemikiran para sufi yang dituangkan dalam bahasa simbolik-metaforis dan metafisik. Tentu saja untuk memahami bahasa tersebut bukanlah suatu yang mudah dilakukan, bahkan membuka lebar peluang terjadinya kesalahpahaman dalam menangkap makna yang dikehendaki. Untuk bisa membaca verbalitas kata dan kalimat dari para sufi, maka seseorang harus memahami suasana psikologis dan kontekstualitas simbolik para sufi. Jika tidak, maka pemikiran mereka akan disalahpahami dikarenakan pembacaan yang kurang mendalam. Keadaan semacam ini diperparah oleh sikap sufi sendiri yang sering menunjukkan perilaku menjauh dari dunia ramai dan memandang dunia secara

negatif sehingga mengisolir diri dan menjauhi kehidupan sosial. Hal ini menampakkan bahwa kurangnya peran aktif mereka dalam kehidupan sosial menyebabkan maraknya kerusakan moral, dan sufi dinilai tidak bertanggung-jawab (Syukur, 1997: 176-177).

Oleh karena itu, diperlukan adanya pembaharuan tasawuf agar bisa lebih beradaptasi dan bersinergi dengan dunia modern tanpa meninggalkan substansinya. Dalam konteks Indonesia, Hamka menyebutnya dengan tasawuf modern dalam bukunya, *Tasawuf Modern*. Keseluruhan isi buku ini terlihat adanya kesejajaran prinsip-prinsipnya dengan tasawuf al-Gazālī kecuali dalam hal uzlah. Al-Gazālī mensyaratkan uzlah dalam penjelajahan menuju hakikat (al-Gazālī, t.t, II: 222), sedangkan Hamka menghendaki agar dalam uzlah seorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat (Hamka, 1988: 174).

Sinergi penghayatan esoteris dan eksoteris ini merupakan sebuah penghayatan batiniyah (tasaawuf) yang menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan, di samping semangat purifikasi yang mengharuskan praktik dan pengalaman keagamaan dengan tetap terkontrol oleh ajaran al-Quran, sunnah Nabi saw dan para pengikutnya (as-Sahmarānī, 1987: 70).¹⁷

¹⁷Pengembangan tasawuf yang membahas pandangan sufism dan relasinya dengan syari'ah antara lain ditulis Muhammad Abdul Haq Ansari (1984), *Sufism and Shari'ah: A Study of Syaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. Menurut Sirhindī, syari'ah bukanlah sistem aturan eksoteris yang simpel, tetapi juga menyatakan kebenaran dan realita kehidupan religius. Orang yang menganggap dirinya sufi tapi tidak memakai syari'at, maka ia akan sia-sia dalam kehidupannya. Sedangkan kajian lain ditulis Abdur Rashid Bhat (1997), *Shah Wali-ul Allah Dehli: An Analysis of His Sufism*. Bhat mengatakan bahwa Syaikh Walī Allāh ad-Dahlawī mempunyai karakteristik sufi dengan model ilmu kalam. Ad-Dahlawī melakukan telaah ulang atas konsep zikir *Naqsyabandī*, reinterpretasi atas *waḥdatul wujūd* dan *waḥdatusy syuhūd*. Hal ini sebagai ilustrasi yang jelas dari pendekatan reformasi dan

Tasawuf yang mampu mensinergikan potensi essoteris dan eksoteris ini disebut sebagai semangat kebangkitan kembali tasawuf di dunia Islam sebagai suatu yang tidak boleh dipisahkan dari apa yang disebut sebagai kebangkitan agama. Kebangkitan ini adalah perjuangan dari keadaan yang benar-benar telah mencapai titik kelemahan dan kehancuran, dimana kaum terpelajar menjadi tidak lagi kreatif, pintu ijtihad seakan tertutup, dan taklid bertambah subur. Orang-orang awam benar-benar telah diselimuti oleh khurafat dan bidah. Sementara itu para pemuka agama telah cenderung larut bersama penguasanya dan tunduk kepada mereka (Yusuf, 1422: viii-ix).

Sebagian ulama merasa berkepentingan untuk menyelesaikan persoalan diatas menurut perspektifnya masing-masing, sehingga tidak jarang mereka merespon keadaan ini dengan perbuatan yang berlebihan, Kondisi ini diperparah dengan suasana politik, di mana kaum muslimin banyak mendapat serangan dari bangsa non-Muslim. Kebangkitan ini juga sebagai lanjutan dari penolakan terhadap kepercayaan yang berlebihan pada sains dan teknologi sebagai produk modern. Modernisme telah dinilai sebagai gagal memberikan kehidupan yang bermakna. Oleh karenanya, manusia kembali kepada nilai-nilai keagamaan disebabkan salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan (lihat misalnya kajian Syukur, 2003).

Jika tasawuf terdahulu bersifat *ekstatik-metafisis* atau *mistis-filosofis*, maka tasawuf yang melakukan purifikasi ini menggantikan dengan prinsip-prinsip Islam ortodoks. Rahman (1984: 148-149) mengatakan bahwa tasawuf

rekonsiliasi ad-Dahlawī pada tasawuf. Dia juga menelaah ulang konsep ihsan, *tazkiyah*, mahabah dan penguatan terhadap syari'ah bagi tasawuf.

yang didasarkan pada ajaran legal formal tidak menolak epistemologi *kasyf* yang dianggap sebagai tingkatan proses-proses yang bersifat intelektual, menggunakan seluruh terminologi sufi yang esensial, serta mencoba memasukkan moral puritan dan etos sosial ke dalam tasawuf. Konsep Rahman ini sesungguhnya menghendaki agar umat Islam mampu melakukan penyeimbangan antara pemenuhan kebutuhan akhirat dan kepentingan dunia. Umat Islam harus mampu memformulasikan ajaran Islam dalam kehidupan sosial.

Dengan kata lain, tasawuf cenderung kepada penekanan yang lebih intensif untuk memperkokoh iman sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam dan pengamalan hukum positif serta penilaian terhadap duniawi sama pentingnya dengan kehidupan ukhrawi. Hal ini menyebabkan terjadinya penyatuan yang seimbang antara nilai-nilai kehidupan duniawi (*kosmologis*) dan nilai-nilai kehidupan ukhrawi (*eskatologis*) dalam pribadi seorang hamba. Kedua nilai tersebut meski berbeda tetapi tidak dibeda-bedakan, sebaliknya menjadi sesuatu yang harus disinergikan, saling membutuhkan dan menguatkan antara satu dengan yang lainnya.

Kerangka tasawuf ini menghendaki sosok sufi yang aktif dalam kehidupan bermasyarakat demi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat secara pribadi maupun bersama. Jadi tasawuf ini bukanlah menjadikan sufi yang mengalienasikan diri dari masyarakat. Tasawuf sebenarnya sangat menghendaki sufi yang selalu menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari yang mungkar, membuka jalan bagi yang kesulitan, membebaskan kaum lemah dari tirani serta berusaha menyelesaikan problem kemasyarakatan. Hal

ini harus langsung dimulai dari diri sufi sendiri. Dengan begitu, sufi mampu mewujudkan dirinya secara fungsional, dan hal ini tidak mungkin dilakukan tanpa mengaktualisasikan dirinya di masyarakat.

Selain itu, ada kandungan sikap asketik dengan menekankan pada faktor moral dan mengesampingkan ciri-ciri ekstremis sufi terdahulu yang sering disalah pahami. Rekonstruksi moral menjadi tema yang mendominasi dalam perjalanan sufi ditambah dengan upaya untuk kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh (*kāffah*). Nilai tersebut adalah kehidupan yang seimbang dalam segala aspek, baik individu maupun sosial. Oleh karenanya, hal ini sebenarnya bukanlah “barang baru”, namun lebih dikatakan sebagai tasawuf yang dipraktekkan dengan seimbang dalam kehidupan pribadi dan bermasyarakat sesuai dengan kedudukan manusia pada masa kini. Hal tersebut adalah esoterisme atau penghayatan keagamaan batini yang menghendaki hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan (Syukur, 2012: 140-141).

Oleh karena itu, konsep iman (akidah), Islam (hukum positif) dan ihsan (amal saleh) digunakan dalam melihat tasawuf Ibn Qayyim. Adapun tasawuf yang integral dengan al-Qur'an dan al-Hadis serta rekonstruksi moral menjadi tema yang mendominasi untuk kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh (*kāffah*) (Rahman, 1985: 3-4). Nilai tersebut adalah kehidupan yang seimbang dalam segala aspek, baik individu maupun sosial.

E. Tinjauan Pustaka

Kajian tasawuf tidak dapat dilepaskan dari upaya memaknai tasawuf dalam era klasik maupun modern. Dalam hal ini, keseimbangan kehidupan dunia dan akhirat serta kombinasi antara syariat dan hakikat menjadi salah satu ciri-ciri menonjol karakter tasawuf. Kajian tentang revitalisasi tasawuf sudah banyak dibahas, baik yang menyebut langsung dengan istilah tasawuf atau menggunakan istilah lain, seperti tasawuf modern, tasawuf kontekstual, tasawuf positif, spiritualitas modern, spiritualitas sosial atau *ruhāniyyah ijtīmā'iyah*.

Fazlur Rahman (1979) dalam bukunya, *Islam*, menyebutkan pentingnya integrasi antara syari'ah dan kesadaran mistik. Rahman menyebut kesalehan Islam adalah cita-cita moral yang lahir dari pengalaman mistik dan spiritual. Pengalaman tersebut bukan tujuan akhir, tetapi upaya memberi arti kepada tindakan dan tingkah laku yang menjadi hakikat seseorang. Kesalehan ini kemudian yang nantinya menjadi pondasi asketisme Islam yang meluas selama akhir abad VII M di tengah kemewahan duniawi dan sebagai reaksi sikap hidup sekuler yang semena-mena. Dalam bukunya tersebut, Rahman hanya memberikan penekanan secara global bagaimana tasawuf diformulasikan kembali dalam kehidupan modern.

Kombinasi spiritualitas Islam dengan konsep-konsep syari'ah dijelaskan Akbar S. Ahmed dalam bukunya, *Post-Modernism and Islam* (1992). Menurut Ahmed, tasawuf yang dikembangkan sufi modern ditandai dengan adanya kesadaran akan pentingnya nilai keagamaan, keperluan toleransi dan ikhtiar memahami orang lain. Di tengah era pos-modernisme yang dibelenggu dengan krisis multidimensi, akhlak masyarakat mengalami

kemerosotan yang drastis. Kebangkitan nilai-nilai keagamaan dipastikan telah memberi semangat untuk menghidupkan karya-karya klasik dengan pendekatan tasawuf. Hal ini menggambarkan bahwa tradisi tasawuf telah mengakar dalam sejarah Islam dan terbukti mampu memberikan solusi atas problem yang muncul di setiap masa. Buku Ahmed ini menyoroti fungsi tasawuf dalam kehidupan pos-modernisme.

Nurcholish Madjid dalam *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah* (1995) merumuskan tasawuf sebagai esoterisme harus menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan. Setiap manusia memiliki kemampuan untuk mengembangkan keterbukaan terhadap budaya dan ilmu pengetahuan. Tasawuf harus menjadi kesadaran hidup bagi masyarakat, khususnya di tengah perubahan masyarakat agraris yang berpola paguyuban (*gemeinschaft*) menuju masyarakat industri yang patembayan (*gezellschaft*). Madjid tidak memberikan gambaran bagaimana seharusnya tasawuf dikembangkan.

Prinsip-prinsip tasawuf modern juga ditulis oleh Hamka¹⁸ dalam bukunya yang berjudul *Tasawuf Modern*. Prinsip yang paling utama adalah purifikasi, kemudian aktivisme. Oleh karena itu meski mengakui adanya uzlah dalam ajaran sufi, namun bagi Hamka perilaku uzlah dilihat sebagai upaya mencari kebenaran hakiki dengan cara tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan di masyarakat (Hamka, 1988).

¹⁸ Nama aslinya Haji Abdul Malik karim Amrullah, lahir di Padang.....

Gagasan membumikan tasawuf dengan mengeksplorasi nilai humanitas dikaji dalam *Tasawuf Mendamaikan Dunia* (2010) karya Media Zainul Bahri. Buku ini menguatkan gagasan bahwa tasawuf sebenarnya tidak bisa dipisahkan dari ide-ide kemanusiaan dan sangat menjunjung tinggi nilai sosial. Betapa banyak sufi yang mempunyai tindakan *altruistic* di mana mereka rela mengorbankan segala apa yang dimiliki untuk kepentingan orang lain. Konsep *futuwwah* dan inklusivisme adalah contoh lain yang memperkuat makna humanitas tasawuf.

Dinamika fundamentalisme yang memudar dan munculnya gejala tasawuf model baru menjadi kajian Abdul Munir Mul Khan dalam *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (2000). Dengan pendekatan sosiologis, buku ini menggambarkan fenomena toleransi yang meluas di kalangan Islam puritan, baik di tingkat nasional, regional bahkan lokal (pedesaan). Keterbukaan masyarakat desa dalam menerima perbedaan dapat meminimalisir berbagai jenis konflik laten. Keadaan tersebut membawa pada pemahaman baru bahwa tasawuf mengandung nilai-nilai toleransi, etika hidup petani santri serta kesesuaian dimensi sosial dan ritual.

Buku yang ditulis Rahman, Ahmed, Madjid, Bahri, Hamka dan Mul Khan menunjukkan kesepakatan tasawuf harus dikontekstualisasikan dalam kehidupan modern. Tasawuf bukan berarti anti modernisme, tetapi nilai-nilai tasawuf harus dikedepankan dalam masyarakat modern agar dimensi esoteris menjadi penyeimbang dari dimensi eksoteris. Kedua dimensi tersebut (eksoteris dan esoteris) menjadikan kehidupan masyarakat seimbang sehingga nilai-nilai religius dan humanis saling beriringan. Kajian tersebut

juga menjelaskan bahwa tasawuf bukanlah penghayatan esoteris yang hanya mengedepankan kehidupan individu saja. Lebih dari itu, tasawuf melengkapi penghayatan eksoteris yang menjadi wadah bagi penghayatan esoteris. Kedua penghayatan tersebut baik yang eksoteris maupun esoteris tidak dapat di kesampingkan ataupun diutamakan salah satu melebihi yang lainnya dan juga tidak dapat dilepaskan dari kehidupan manusia.

Oleh karena itu, keduanya harus bisa mengakomodir kebutuhan hidup manusia dan memberikan kontribusinya terhadap masalah-masalah keagamaan, sosial, pengetahuan dan lain sebagainya. Namun begitu kajian yang ada belum membahas tentang pengembangan tasawuf yang integratif dengan wahyu sebagai dasar keyakinan dalam Islam (al-Jauziyyah, 2009: 26). Para penulis hanya melakukan kontekstualisasi ajaran tasawuf secara global tanpa merujuk kepada tokoh sufi tertentu atau jenis tasawuf tertentu.

Mamluk Studies Review (2006) yang dipublikasikan oleh *The Middle East Documentation Center* (MEDOC) The University Of Chicago dalam salah satu edisinya mengupas tuntas sosok Ibn Qayyim. Birgit Krawietz menulis sketsa biografinya dalam *Ibn Qayyim Al-Jawziyah: His Life and Works*. Tulisan ini menjelaskan perjalanan hidup Ibn Qayyim secara komprehensif, mulai dari setting keluarga, keilmuan, sosial, politik dan kontribusinya untuk khazanah keilmuan. Ulasan di seputar polemik internal keagamaan dengan Ibn Taimiyyah menempatkan gambaran yang proporsional. Selain itu, juga membahas dialog antar komunitas Yahudi-Kristen, konsep eskatologis, pandangan terhadap posisi al-Qur'an dan al-Hadits termasuk beberapa isu kontemporer yang melingkupinya, pemikiran

tentang hukum dan ilmu ushul fiqh, pendekatan moral psikologi dalam keagamaan, dan orientasi kenabian dalam kehidupan sehari-hari. Semua tema tersebut dijelaskan dengan menyertakan bahasan analitis yang berdasarkan karya-karya Ibn Qayyim yang cukup beragam. Namun kajian tentang tasawuf Ibn Qayyim belum dijelaskan dalam artikel tersebut.

Dalam artikel *Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms: Fear and Hope*, Gino Schallenbergh (dalam Krawietz dan Tamer, 2013) menjelaskan bagaimana Ibn Qayyim mengarahkan kritiknya pada beberapa aliran tasawuf dan penggunaan istilah-istilah khusus yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Lebih lanjut, Schallenbergh menjelaskan bahwa Ibn Qayyim dalam *Madārijus Sālikīn* memilih kalimat-kalimat yang ada dalam al-Qur'an daripada yang ada di luar al-Qur'an yang diajarkan dalam manual para sufi. Ibn Qayyim juga membedah teori konvensional sufi tentang perkembangan spiritual (*spiritual progress*) yang direpresentasikan oleh sesuatu yang metaforis dan perjalanan mistis dalam *ḥāl* dan *maqām*. Konsep tasawuf Ibn Qayyim belum banyak dibicarakan oleh Schallenbergh, hanya konsep *rajā'* dan *khauf* saja yang dibahas.

Schallenbergh (dalam Krawietz dan Tamer, 2013: 94-95, 101) juga mengutip beberapa kajian yang terkait dengan tasawuf Ibn Qayyim, di antaranya adalah *Ibn Taymiya: A Sūfī of the Qādiriya Order* oleh George Makdisi (1973). Ada juga *Intoxication and Ecstasy: Sufi Terminology in the Work of Ibn Qayyim al-Djawziya* (2005) dan *Ibn Qayyim al-Jawziyya on Sufi Terminology: the Concept of the Spiritual Path (ṭarīq)* (2008), keduanya

karya Gino Schallenbergh. Penulis artikel tersebut hanya membahas beberapa konsep dan term sufi Ibn Qayyim.

Syamsuddin Arif dalam *Ibn Qayyim al-Jawziyya in the "Lands Below the Wind": An Ideological Father of Radicalism or a Popular Sufi Master?* (dalam Krawietz dan Tamer, 2013) mengatakan bahwa Ibn Qayyim tidak hanya menjadi master sufi yang populer di Semenanjung Malaka saja, tetapi juga populer dalam bidang etika, teologi dan hukum. Konsep Ibn Qayyim banyak mempengaruhi pergerakan reformasi dalam Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama dan Persatuan Islam. Dalam tulisannya ini, arif juga menyangkal anggapan terhadap tuduhan bahwa Ibn Qayyim sebagai pemimpin faham radikalisme.

Sosok Ibn Qayyim al-Jauziyah juga telah dibahas secara mendalam dalam jurnal *Oriente Moderno* edisi Nuova Serie, Anno XC, No.1 (2010). Jurnal yang berbasis bahasa Italia ini mengungkapkan dengan detail pandangan ilmuwan dunia tentang pemikiran Ibn Qayyim dalam berbagai disiplin ilmu. Edisi ini menggambarkan kekhasan dan kelebihan karya-karya Ibnu Qayyim yang cukup memberikan warna pada zamannya. *Madārijus Sālikīn* dipandang sebagai kitab tasawuf yang monumental dan kerja spiritual yang luar biasa, termasuk juga *Rauḍatul Muḥibbīn* yang membicarakan soal ketuhanan dan cinta kasih. Dalam bidang tasawuf, beberapa artikel membincangkan konsep sufi Ibn Qayyim tanpa mistik dalam kitab *Madārijus Sālikīn*.

Tulisan-tulisan tentang Ibn Qayyim diatas merupakan tulisan-tulisan yang pembahasannya tidak komprehensif melainkan hanya sekilas tentang

gambaran konsep dan term tasawuf secara partikular. Pemikiran Ibn Qayyim secara komprehensif belum terlihat dalam artikel-artikel di atas, demikian juga dengan kemunculan dan proses tasawufnya.

Dalam *Madārijus Sālikīn*, Ibn Qayyim menggunakan istilah-istilah yang agak sedikit membingungkan bagi orang yang pertama kali membaca kitaba ini. Oleh karena itu, ada usaha dari beberapa orang untuk menjelaskan istilah-istilah yang di dalam kitab tersebut, di antaranya adalah Ṣalāḥ Syādī dalam *Ta'ammulāt fī Kitāb Madārijis Sālikīn* (dalam as-Syāmī, 2005: 6) yang kemudian diikuti oleh Ṣāliḥ Aḥmad as-Syāmī (2005) dalam kitabnya, *al-Muḥazzab min Madārijis Sālikīn li al-Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah*. Sesuai judulnya, kitab ini memberikan penjelasan (*tahzīb*) atas beberapa uraian dan istilah yang digunakan Ibn Qayyim dalam *Madārijus Sālikīn*. Namun dalam kedua kitab tersebut belum membahas konsep tasawuf dan reaktualisasi pemikiran Ibn Qayyim dalam pengembangan tasawuf.

Abdul ‘Azīm ‘Abdussalām Syarafuddīn (1984) dalam *Ibn Qayyim al-Jauziyyah: 'Aṣruḥū wa Manhajuhū wa Ārā'uhū fī al-Fiqh wa al-'Aqā'id wa at-Tasawwuf* menjelaskan bagaimana metode dan opini Ibn Qayyim dalam hukum, teologi dan tasawuf. Namun dalam buku ini, Syarafuddīn hanya menjelaskan bagaimana rujukan tasawuf Ibn Qayyim dan posisi kitabnya, *Madārijus Sālikīn* terhadap kitab al-Harawī, *Manāzilus Sā'irīn*.

Konsep aplikatif tentang lima hal yang merusak hati menurut Ibn Qayyim dibahas dalam artikel *Mafsadātul Qulūb 'inda al-Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah* oleh Rawān Yūnis Krisyān (2006). Lima hal tersebut yaitu terlalu banyak bergaul, banyak berangan-angan, bersandar kepada selain

Allah, banyak makan dan banyak tidur. Konsep lain tentang *tazkiyatun nafs* dikaji oleh Ruqayyah Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī (1425 H) dengan judul *Manhaj Ibn Qayyim al-Jauziyyah fi Tazkiyatun Nafs*. Ruqayyah menjelaskan bahwa konsep utama Ibn Qayyim dalam *tazkiyatun nafs* adalah berpegang teguh kepada al-Qur’an dan al-Hadis serta memperbaiki akidah dan tauhid kepada Allah.

Uraian tentang pemikiran Ibn Qayyim dalam tasawuf disajikan oleh ‘Abdul Ḥafīz bin Malik ‘Abdul Ḥaqq al-Makkī (2001). Namun al-Makkī ternyata hanya mengutip kalimat Ibn Qayyim dari *Madārijus Sālikīn* tentang *maqāmat, aḥwāl*, akhlak, beberapa perdebatannya dengan al-Harawī tentang sufi, taubat, dan lainnya, dari *Rauḍatul Muttaqīn* tentang *ma‘rifatullāh* serta dari *al-Fawā'id* tentang jihad, *ma‘rifatullāh*, zikir, *inābah* dan lainnya. Jadi belum ada konsep tasawuf yang dikaji oleh al-Makkī ini.

Konsep ibadah menurut Ibn Qayyim dalam perspektif tasawuf dibahas dalam penelitian Ahmad Barowi (2015) dalam disertasinya, *Konsep Ibadah Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Perspektif Tasawuf (Studi Tasawuf dalam Kitab Madārijus Sālikīn)*. Hasil dari kajian ini adalah bahwa ibadah menurut Ibn Qayyim harus berdasarkan al-Qur’an dan al-Hadis dan harus dilakukan sampai terlepasnya ruh dari badan seseorang. Ibadah menurut Ibn Qayyim tidak bisa dipisahkan dari tasawuf karena ibadah itu sendiri adalah membentuk moralitas. Namun penelitian ini tidak mencakup konsep tasawuf Ibn Qayyim dan juga reaktualisasinya, hanya membahas tentang ibadah saja.

Dari beberapa tulisan tentang Ibn Qayyim, *Madārijus Sālikīn* dan konsep tasawufnya, belum ada kajian khusus tentang pemikiran tasawuf Ibn

Qayyim secara komprehensif melalui kitab-kitabnya demikian juga dengan pengembangan tasawuf melalui reaktualisasi pemikirannya. Oleh karena itu, maka penulis akan membahas pemikiran Ibn Qayyim tentang tasawuf dan reaktualisasi pemikirannya dalam pengembangan tasawuf.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan

Jenis penelitian ini adalah *library research*, yaitu penelitian yang dilakukan dengan data dan informasi yang berasal dari tulisan (*script*) baik berupa tulisan dalam jurnal, buku-buku referensi maupun bahan-bahan publikasi lain yang ada di perpustakaan (Zed, 2008: 4-5).

Kualitatif interpretative merupakan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini. Data-data yang dikaji sepenuhnya bertumpu pada data kepustakaan, dengan lebih menekankan pada pencarian makna terdalam (*meaning*) dari data yang ada bukan pada pengukuran angka (*measurement*). Menurut Muhadjir (2002: 120), pendekatan ini berupaya mengungkapkan makna di balik fakta empirik sensual. Maka penelitian ini akan memberikan penjelasan melalui pemahaman dan pemaknaan terhadap data yang diperoleh dari literatur-literatur yang berisi pemikiran dan kontribusi Ibn Qayyim serta para penulis lain yang dibahas dalam penelitian ini.

2. Sumber Data

Sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya-karya yang ditulis oleh Ibn Qayyim sebagai subjek utama penelitian ini. Karya-karya tersebut adalah *Madārijus Sālikīn bain Manāzil Iyyāka Na'budu*

wa Iyyāka Nasta ‘īn”, *ar-Rūḥ*, *al-Fawā'id*, *al-Wabīlu aṣ-Ṣaib min Kalimīṭ Ṭayyib*, *Tarīqul Hijratain wa Bābus Sa‘ādatain*, *‘Iddātuṣ Ṣābirīn*, *Rauḍatul Muḥibbīn wa Nuzhatul Musytāqīn*, *al-Kalām aṭ-Ṭayyib wa al-‘Amal aṣ-Ṣāliḥ* dan *Ḥālul Afhām fī Dzīkri aṣ-Ṣalāt wa as-Salām ‘ala Khairil Anām*.

Sedangkan sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan karya orang lain tentang Ibn Qayyim, khususnya yang terkait dengan tasawuf sebagaimana tertulis dalam tinjauan pustaka, artikel serta tulisan dan gagasan lain tentang pemikiran Ibn Qayyim.

3. Teknik Pengumpulan Data

Proses pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode dokumentasi, yaitu pengumpulan data dengan menyelidiki benda-benda tertulis seperti buku-buku, majalah, peraturan dan dokumen lainnya (Arikunto, 2002: 158). Dokumen dapat berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental seseorang (Sugiyono, 2005: 329). Dalam hal ini, peneliti meneliti dokumentasi berupa literatur yang terkait dengan pemikiran Ibn Qayyim, terutama yang mempunyai keterkaitan dengan pembahasan tasawuf baik dari sumber primer maupun sekunder.

4. Analisis

Adapun dalam menganalisis data, peneliti menggunakan metode *content analysis*, yaitu menganalisis isi dokumen yang telah dikumpulkan dengan memberi arti dan makna untuk memecahkan persoalan, setelah dilakukan olah uji kebermaknaan empirik di lapangan (Krippendorff, 2004: 29-32).

Menurut Muhadjir (2002: 71), *content analysis* memiliki beberapa karakter yaitu (1) teks perlu diproses berdasarkan aturan dan prosedur yang telah ditetapkan peneliti; (2) teks diproses secara sistematis untuk menentukan perbandingan antara satu kategori dengan kategori lain; (3) dalam analisis teks diarahkan pada kontribusi teori dan relevansi teoritiknya; dan (4) proses analisis tersebut dilaksanakan berdasarkan pada deskripsi yang dimanifestasikan.

Prosedur analisis isi dapat dilaksanakan secara mandiri maupun kombinasi, sesuai dengan pertanyaan dan tujuan penelitian, yaitu : (1) Meringkas materi dalam teks dengan maksud mengabadikan isi pokoknya dan tetap mencerminkan materi aslinya; (2) Memberikan penjelasan, deskripsi dan pengklarifikasian materinya, yang diawali dengan penentuan materi yang akan dijelaskan dan diikuti dengan analisis terhadap teks dan makna konteksnya. (3) Melakukan penyaringan dan penataan struktur teks (Titscher, dkk., 2009: 107).

Adapun analisis data dimulai dengan menentukan materi yang akan dijelaskan dari karya-karya Ibn Qayyim dan pemikiran-pemikiran lain yang relevan agar dapat memperoleh informasi yang lebih fokus pada tema yang akan diungkapkan dalam penelitian ini. Berikutnya dilakukan proses pemahaman, interpretasi dan kontekstualisasi terhadap teks dan karya-karya tersebut. Kemudian dilanjutkan dengan penyusunan ringkasan materi yang telah diseleksi untuk selanjutnya dilakukan proses deskripsi dan penataan data menjadi sebuah teks naratif. Pada tahapan penyusunan data menjadi teks naratif ini, dilakukan klarifikasi dan penelitian kembali data-data yang ada,

yakni data yang terkait dengan pemikiran Ibn Qayyim dan kontribusinya terhadap bangunan tasawuf. Proses ini dimaksudkan untuk mendapatkan hasil penelitian yang lebih akurat. Pada tahapan akhir, akan dilakukan pengambilan kesimpulan.

G. Sistematika Penulisan

Hasil dari penelitian ini dideskripsikan dalam bentuk laporan hasil penelitian yang terbagi dalam enam bab. Bab pertama diberi judul pendahuluan, yang memuat hal-hal metodologis dari penelitian yang dilakukan. Pada bab ini diawali dengan pemaparan latar belakang masalah yang merupakan titik tolak paling awal munculnya permasalahan yang akan diteliti. Kemudian hal tersebut dirumuskan dalam rumusan pokok masalah, tujuan dan manfaat penelitian. Agar terjadi kesinambungan dengan peneliti sebelumnya, pada bab ini juga menguraikan tentang kajian pustaka atas tulisan-tulisan, buku-buku dan penelitian terdahulu yang relevan dengan pembahasan penelitian ini. Selanjutnya metode yang digunakan dalam penelitian ini, dan bab ini diakhiri dengan sistematika penulisan.

Penjelasan tentang teori dan gagasan tasawuf diuraikan dalam bab dua. Bagian ini memberikan gambaran tata pikir penulis tentang konsep-konsep dan teori-teori yang akan dipergunakan untuk menjawab berbagai permasalahan penelitian. Pada bab dua ini menguraikan substansi tasawuf dalam lintasan sejarah, karakteristik dan diskursus para tokoh di seputar tasawuf.

Selanjutnya bab tiga berisi tentang hal-hal yang terkait dengan pemikiran tokoh utama yang menjadi fokus penelitian ini, yaitu Ibn Qayyim. Bab ini dimulai dengan menjelaskan tentang biografi riwayat hidup tokoh mulai dari latar belakang keluarga, genealogi keilmuan, kondisi sosial, politik, dan keagamaan pada saat itu. Hal ini perlu dikemukakan di sini dikarenakan tatanan sosial dipastikan berkontribusi dalam memberikan warna pemikiran seorang. Selain itu, pada bab ini juga menyajikan uraian tentang karya-karya intelektual dari Ibn Qayyim. Pada bab ketiga ini juga diungkapkan pemikiran pokok Ibn Qayyim tentang *'ubūdiyyah* dan *isti'ānah* sebagai pijakan dalam bertasawuf.

Bab empat adalah bab berikutnya yang berisi gagasan, kritik dan pemikiran Ibn Qayyim tentang tasawuf sebagai respon terhadap fenomena dan pemikiran tasawuf pada zamannya. Bagian ini menggambarkan konstruksi tasawuf Ibn Qayyim yang terdiri atas sumber-sumber pemikiran tasawuf, karakteristik pemikiran tasawuf dan struktur tasawuf dari Ibnu Qayyim. Pembahasan ini dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas dan komprehensif tentang konstruksi tasawuf Ibn Qayyim.

Sedangkan bab kelima menganalisis kritik pemikiran Ibnu Qayyim terhadap pemikiran tasawuf sebelumnya, integrasi iman, Islam dan ihsan, serta model tasawuf sebagai spiritual tasawuf modern (relevansi dan kontekstualisasi). Proses ini dilakukan untuk merumuskan kontribusi substantif terhadap bangunan tasawuf, baik pada sisi paradigmatis, teologis, ritual, maupun spiritual.

Terakhir adalah bab keenam yang merupakan bab penutup. Oleh karenanya bab ini berisi simpulan akhir dari pembahasan yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya. Simpulan ini menjawab rumusan masalah yang ada. Bagian ini juga dilengkapi dengan saran-saran konstruktif untuk pengembangan ilmu dan peningkatan penghayatan keberagamaan, sebagai sebuah rekomendasi yang menjadi *follow-up* dari penelitian yang sudah dilakukan.

BAB II

TASAWUF: KONSEP TEORITIS DAN PRAKTIS

A. Definisi Tasawuf

Tasawuf secara umum adalah filsafat kehidupan dan jalan tertentu untuk menuju kepada Allah (suluk) yang digunakan manusia untuk merealisasikan kesempurnaan akhlak, pengetahuan hakikat dan kebahagiaan jiwa. Tasawuf merupakan kalimat yang populer, akan tetapi pada suatu situasi dan kondisi tertentu kalimat tersebut dapat menjadi kalimat yang asing dengan konsep dan penjelasannya. Hal ini disebabkan ajaran-ajaran tasawuf, sebagai suatu penghayatan batini-esoteris merupakan kecenderungan universal yang ada hampir dalam semua agama, aliran filsafat dan kebudayaan lintas waktu. Seseorang dianggap bertasawuf jika sudah banyak melakukan eksperimen (*tajribah*) dalam mengatur akidah dan pemikiran masyarakat. Sebagaimana dikutip at-Taftāzānī dari W.T. Stace, eksperimen ini intinya adalah sama, namun beda bentuk antara satu sufi dengan lainnya berdasarkan situasi dan kondisi yang ada pada saat itu (at-Taftāzānī, 1979: 3).

Secara verbal, kalimat tasawuf memang tidak disebut, dikenal apalagi populer pada zaman Rasulullah saw dan sahabatnya¹, namun mereka sudah memiliki sifat dan perilaku tasawuf. Mereka tidak disebut sebagai *zuhhād*, *'ubbād*, *nussāk*, *bukkā'īn* atau yang lainnya, namun lebih disebut sebagai generasi *ṣaḥābat* atau *tābi'īn*. Istilah *zuhhād* dan lainnya muncul setelah kedua generasi tersebut (at-Taftāzānī, 1979: 30; asy-Syaubakī, 2001; al-Kalābāzī, t.t: 21-26).

¹ Pada Zaman Rosulullah sangat populer istilah-istilah : *sahabat*, untuk menyebut orang yang hidup semasa, bertemu dan beriman dengan Rasulullah saw. *Zuhhād*, untuk menyebut orang yang sangat berhati-hati dan tidak menginginkan kemewahan dunia yang melalaikan (*zuhud*). *'Ubbād*, untuk menyebut orang yang sangat taat kepada Allah sehingga sebagian besar kehidupannya digunakan untuk beribadah, *Nussāk* digunakan untuk menyebut , *Bukkā'īn* untuk menyebut.....

Tasawuf merupakan istilah yang inovatif, yang tidak ada pada zaman Rasulullah, *ṣaḥābat* dan juga para *tābi‘īn*. Kalimat sufi dan tasawuf menurut para penulis tasawuf banyak digunakan oleh penduduk Baghdad, kecuali as-Sarrāj, penulis *al-Luma‘*, yang mengatakan bahwa kata sufi telah digunakan sebelumnya (‘Afīfī, 1963: 27-28). Gelar sufi menurut Massignon, sebagaimana dikutip ‘Afīfī (1963: 28-29) digunakan pertama kali pada paruh pertama abad II H dan dilekatkan pada Jābir bin Ḥayyān al-Kūfī, ahli kimia yang mempunyai mazhab sendiri dalam zuhud.² Gelar ini juga dilekatkan pada nama Abū Hāsyim al-Kūfī (w. 150 H/767 M).³ Secara konsensus, kalimat *ṣūfiyyah* muncul sekitar tahun 199 H/814 M yang diprediksi berasal dari mazhab tasawuf Syi’ah di Kufah di mana ‘Abdak aṣ-Ṣufī (w. 210 H/825 M) merupakan imam terakhirnya.⁴

²Beberapa orang mengatakan bahwa Jābir bin Ḥayyān merupakan murid al-Imām Ja‘far aṣ-Ṣādiq dan bagian dari Syi’ah, tapi beberapa mengatakan ia bagian dari filosof. Namun, nama Jābir bin Ḥayyān tidak ditemukan dalam literatur Syi’ah kuno, begitu juga dalam mata rantai transmisi hadis yang disandarkan pada al-Imām Ja‘far aṣ-Ṣādiq. Kaitan Jābir bin Ḥayyān dengan tasawuf hanyalah nama saja karena ia bukan orang yang melakukan mujahadat, *khauf* atau yang sering berkata tentang zuhud. Gelar sufi bukan dinisbatkan pada tasawuf, tapi kepada *Sophia* Yunani yang berarti kebijaksanaan (asy-Syaibī, 1982: 287-289).

³Nama aslinya adalah ‘Uṣmān bin Syuraik al-Kūfī aṣ-Ṣūfī. Dikatakan bahwa Abū Hāsyim al-Kūfī sezaman dengan Sufyān aṣ-Ṣaurī, dan merupakan orang yang pertama kali membangun *khānqah* untuk para sufi di Ramlah. Ia mungkin pindah dari Kufah ke Syam sebelum runtuhnya Dinasti Umayyah pada 132 H/750 M, atau mungkin pada masa pemberontakan Zaid pada 121 H/739 M atau pemberontakan ‘Abdullāh bin Mu‘āwiyah pada 126 H/474 M. Menurut asy-Syaibī (1982: 291-292), Abū Hāsyim al-Kūfī digelari *aṣ-ṣūfī* dikarenakan kasusnya sama dengan Jābir bin Ḥayyān. Ia juga dianggap penyeleweng dari Syi’ah dan sering melakukan bidah.

⁴‘Abdak adalah orang yang zuhud dan sering di *zāwiyah* yang meninggal di Baghdad. Ia merupakan orang yang pertama kali digelari sufi di Baghdad sebelum Bisyr bin al-Ḥārīṣ al-Ḥāfi dan as-Sirrī bin al-Miglas as-Saqṭī. Cucu ‘Abdak adalah Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Abdak asy-Syī‘ī yang menjadi pemuka Syi’ah. Ia merupakan sintesis dari sufi, syi’ah dan kondisi Kufah yang mana banyak orang dari kota tersebut pindah ke Baghdad setelah menjadi ibukota baru bagi Daulah ‘Abbasiyyah (asy-Syaibī, 1982: 292-293).

Dengan demikian, dilihat dari asal historisnya, maka kalimat sufi pertama kalinya digunakan para sufi terbatas di Kufah saja, sedangkan para sufi di Nīsābūr pada akhir abad III H menggunakan nama Malāmatiyyah untuk membedakan dengan sufi di Irak dan Syam. Kemudian setelah abad IV H, perbedaan ini hilang dan semua arif menggunakan nama *ṣūfiyyah* (asy-Syaibī, 1982: 293; bandingkan dengan ‘Afiī, 1963: 29).

Menurut asy-Syaibī (1982: 293-294), dari berita sejarah yang ada, kalimat sufi dan tasawuf berasal dari *ṣūf* (wol) di mana para zahid di Kufah menggunakannya sebagai pakaian mereka. Pakaian *ṣūf* (wol) ini berasal dari Kufah yang dikenal dengan mazhab Syi’ah dan permusuhannya dengan senjata, propaganda atau dengan sembunyi-sembunyi (*taqiyyah*) bagi mereka yang menyiksa para pemuka ‘Alawiyyīn. Oleh karena itu, maka kata tasawuf ini dianggap berasal dari Syi’ah pada awalnya dan kemudian benih-benih zuhud yang ada dalam tasawuf menyebarkan lagi benih-benih lain yang coraknya berbeda di Baṣrah, Syam, Khurasan dan kemudian sampai ke Baghdad.

Secara etimologis, tasawuf berasal dari bahasa Arab yang merupakan *isim maṣdar* (verbal noun) dari *taṣawwafa* yang berarti menggunakan *ṣūf* (bulu domba). Menurut al-Jauharī (1987, IV: 1388-1389), kalimat *ṣād wāw fā’* bisa berarti *sūf* (bulu domba) atau *ṣāfa* (menghindarkan) seperti kalimat *ṣāfa ‘annī syarra fulān* (Dia menghindarkanmu dari kejelekan Fulan). Ibn Manẓūr (1414 H, IX: 200) menambahkan kata tasawuf dari *ṣūfah* yang mempunyai pengertian orang

yang mengurusinya semua pekerjaan rumah. Pada zaman jahiliyah, Abū Ḥayy al-Gauṣ bin Murrah bin Add bin Ṭābikhah bin Ilyās bin Muḍarr dijuluki sebagai *ṣūfah* karena ia mengurusinya Ka'bah dan memberi izin kepada orang yang ingin melaksanakan haji (lihat juga al-Qazwīnī, 1979, III: 322).

Adapun asal usul kalimat tasawuf ini secara etimologis masih diperselisihkan oleh para ulama sebagaimana berikut (al-Kalābāzī, t.t: 21-24): kata tasawuf merupakan gelar karena nama ini tidak ada asal usul katanya (*ism jāmid*) atau tidak ada kiasnya (*samā'ī*). Namun begitu juga disebutkan kata tasawuf berasal dari kata *ṣafā'*, *ṣaff*, *ṣuffah*.

Disebutkan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *ṣafā'* yang berarti bersih, dikarenakan para sufi kegiatan sehari-harinya adalah berupaya untuk membina jiwanya agar selalu bersih dari noda-noda dosa dan kemaksiatan. Bagi sufi pembersihan jiwa adalah suatu yang sangat penting, karena jiwa adalah pangkal dari seluruh perbuatan manusia. Seluruh gerak-gerik anggota badan manusia semua tunduk pada satu hal ini yaitu hati.

Sedangkan tasawuf disebut berasal dari kata *ṣaff* yang berarti barisan, dikarenakan para sufi selalu berada di saf awal ketika sholat. Diidentikkan dengan kata *saff* ini juga karena para sufi selalu menjadi barisan terdepan dalam mencintai dan membela Allah. Aktifitas sufi selalu terkait dengan pembersihan jiwa, juga sebagai sang pecinta sejati, mengantarkan kehidupan mereka yang penuh suka cita, dengan selalu mengedepankan *khusn al-dzan* berbuah amal shaleh kepada seluruh makhluknya, tanpa melihat gambar *dhahirnya* Kecintaan-luarbiasa inilah

yang kemudian tidak bias dikuasai dan mengalirkan pada pandangan tentang kesatuan yang disalah pahami sebagai panteisme, mulai dari *wahdat al-syuhud*, *wahdat al-wujud* sampai pada *wahdat al-adyan*.

Adapun tasawuf yang dinisbatkan dengan kata *ṣuffah* yang artinya emperan masjid. Maka para sufi disebut sebagai *ahl ṣuffah*. Penisbahan dengan kata ini bukan senyatanya para sufi itu miskin sehingga tidak punya rumah tinggal, kemudian mereka tinggal diemperan masjid, akan tetapi penisbahan ini menggambarkan kehidupan sufi yang semangat bermuslimnya seperti para sahabat *anshar* dan *muhajirin* yang saling bahu membahu dan membantu untuk perjuangan mendakwahkan agama Islam. Demikian juga sebagai penggambaran kehidupan sufi yang menomorsatukan seruan Tuhan/kepentingan agama, dibandingkan dengan kepentingan keluarga dan harta benda. Sebagaimana pada sahabat yang mengikuti ajakan berhijrah dari Rasulullah, dengan meninggalkan harta dan keluarganya, dengan memasrahkan diri kepada Allah yang Maha Memilikinya. Hal ini dalam ajaran tasawuf dikenal sebagai *al Faqru*, yaitu tidak merasa memiliki dan dimiliki apapun selain Allah swt.

Kata tasawuf juga dilekatkan pada *Ṣūfana*, merupakan nama pohon yang tumbuh dipadang pasir meski dengan bentuknya yang kurus (Ya'kub, 1983; 19). Dinisbahkan dengan kata ini, karena para sufi dengan usaha kerasnya membersihkan jiwa ditengah hiruk-pikuknya dunia dengan gelombang materialistik-hedonistik, dengan ketelananannya mereka mampu bertahan, *survival* bahkan meraih cita-citanya hidup dalam Tuhan.

Asal kata tasawuf selain berasal dari bahasa arab, disebutkan juga juga berasal dari bahasa Yunani, yaitu *sophia* yang berarti kebijaksanaan (Anjum, 2006: 224-225; Geoffroy, 2010: 4-5). Hal ini karena para sufi itu sangat dekat dengan hikmah dan kebijaksanaan. Gagasan pemikirannya tidak cukup dapat diungkap dan dimengerti lewat kata-kata verbal-fisiknya, melainkan lebih dari itu, pengungkapan makna terdalamnya.

Yang paling masyhur menyebutkan bahwa kata tasawuf berasal dari *ṣūf* yang berarti bulu domba (kain wol) yang dipakai oleh para ahli ibadah dan zahid. Pakaian dari bahan wol kasar ini adalah sebagai symbol kesederhanaan dan sebagai simbol penolakan mereka terhadap kemewahan pada awal perkembangan zuhud sebagaimana dikatakan aṭ-Ṭūsī dalam *al-Luma'* dan juga Ibn Khaldūn dalam *Tārīkh*-nya (Ibn Khaldūn, 1988: 611).

Dari beberapa pendapat di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa tasawuf secara umum adalah perilaku orang yang selalu membersihkan bersih hati sehingga bersih pula perilakunya. Ketika beribadah mereka berada di barisan awal yang menunjukkan lahir dan batin mereka lebih mementingkan ibadah serta meninggalkan dan berpaling dari dunia. Dalam berpakaian, mereka memakai pakaian sederhana yang pada waktu itu disimbolkan dengan kain wol yang menjadi ciri pakaian para ahli ibadah. Mereka juga mempunyai sifat yang hampir sama sifatnya dengan *ahluṣ ṣuffah* (penghuni emperan masjid pada masa Rasulullah) yang asing, fakir, hijrah dari yang kurang baik kepada yang lebih baik, serta rela meninggalkan rumah, keluarga dan harta benda mereka untuk membantu

perjuangan dakwah agama Islam. Dengan demikian, mereka mempunyai kebijaksanaan dan bisa mengatur kehidupan diri dan masyarakatnya sehingga mempunyai kesalehan individu dan sosial. Perilaku, sifat dan tujuan dari tasawuf di atas tidak bisa dilakukan secara tiba-tiba, namun harus melalui proses latihan (*riyāḍah*) dan perjuangan (*mujāhadah*) dalam menundukkan diri dan hawa nafsu, dari waktu ke waktu.

Tasawuf adalah filosofi kehidupan yang ditujukan untuk meningkatkan akhlak manusia dengan perantara latihan-latihan (*riyāḍah*) tertentu di mana pada waktu tertentu bisa mengantarkan pada fana dalam realitas tertinggi (Allah) melalui perasaan (*ḥawāq*), emosi dan pribadi masing-masing yang berujung pada kebahagiaan jiwa (at-Taftāzānī, 1979: 8. Lihat juga ‘Īsā, 1992: 25-27; asy-Syaubakī, 2001).

Perkembangan tasawuf mengalami beberapa periode, kondisi dan konsep yang berbeda-beda dari waktu ke waktu. Hal ini dikarenakan tasawuf muncul dan berkembang di beberapa daerah yang berbeda tradisi dan kebudayaannya. Definisi tasawuf belum muncul sebelum akhir abad II H, yaitu sebelum Ma‘rūf al-Karkhī (w-200 H/-815 M). Pada masa ini, para sufi seperti al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110 H/642-728 M), dan al-Fuḍail bin ‘Īyād (107-187 H/725-802 M) hanya memberikan wacana tentang dunia, zuhud, hawa nafsu, maksiat, akhirat dan lainnya yang terkait dengan sisi praktis metode tasawuf. Baru setelah abad ke III H dan IV H, para sufi

memberikan definisi yang mendetail tentang tasawuf ('Afifi, 1963: 36-37; 63).⁵

Oleh karena itu, definisi tasawuf sangat banyak dan setiap definisi mencerminkan sebagian aspeknya saja, tidak yang lain.⁶ Dasar tasawuf yang disepakati semua ulama adalah akhlak sebagaimana dikatakan al-Harawī dalam *Manāzilus Sā'irīn*. Al-Kattānī juga berkata bahwa seseorang yang akhlaknya bertambah, maka tasawufnya juga bertambah. Tasawuf adalah memberikan yang baik dan menghindari yang kurang baik (al-Harawī, 1988: 59; al-Jauziyyah, 2009: 583, 590; at-Taftāzānī, 1979: 11).

Dasar tersebut banyak disebutkan dalam al-Qur'an seperti *zuhud*, *tawakal*, *sabar*, *rida*, *mahabah*, *yaqīn*, *wara'* dan sebagainya yang dianjurkan kepada orang Islam agar imannya sempurna.⁷ Hal ini disampaikan oleh al-Qur'an dalam QS. al-Aḥzāb/33: 21 dan QS. al-Qalam/68: 4, demikian juga bahwa Rasulullah saw adalah mempunyai akhlak yang baik dan menjadi panutan bagi umatnya (at-Taftāzānī, 1979: 12). Hal inilah yang membedakan tasawuf dengan mistisisme lain yang

⁵Afifi (1963: 39-45) memberikan 65 definisi tasawuf yang diberikan para sufi dimulai dari Ma'rūf al-Karkhī (w. 200 H/815 M) hingga definisi dari Abū Ḥasan al-Kharqānī (w. 425 H/1033 M).

⁶Berikut ini adalah sebagian definisi masing-masing sufi salaf tentang tasawuf (Maḥmūd, 1988: 42-43): a) Abū Sa'īd al-Kharrāz (w. 268 H/881 M) mengatakan tasawuf adalah orang yang hatinya dibersihkan Tuhan, kemudian dipenuhi cahaya dan orang yang menikmati kelezatan dan kenikmatan dengan mengingat Allah; b) Al-Junaid al-Bagdādī (221-297 H/835-909 M) mengatakan tasawuf adalah ketika *al-Ḥaqq* memamatkanmu dan menghidupkanmu sebab *al-Ḥaqq*; c) Abū Bakr al-Kattānī (w. 322 H/934 M) mengatakan tasawuf adalah bersih (*ṣafā'*) dan menyaksikan (*musyāhadah*); d) Ja'far al-Khālidī (w. 348 H/959 M) mengatakan tasawuf adalah menempatkan diri dalam ibadah, keluar dari sifat manusiawi dan melihat *al-Ḥaqq* secara keseluruhan; e) Abū Bakr asy-Syiblī (247-334 H/861-964 M) mengatakan bahwa tasawuf permulaannya adalah mengetahui Allah (*ma'rifatullāh*) dan puncaknya adalah mengesakan Allah (*tauḥīdullāh*).

⁷Dalam tradisi sufi misalnya, makan dan minum tidak pernah menjadi tindakan yang netral. Makan untuk memenuhi hawa nafsu bisa membuka godaan setan, tetapi makan karena Allah dapat menambah kekuatan seseorang untuk beribadah (Hoffman, 1995: 482).

merupakan fenomena universal yang ada dalam banyak tradisi agama dunia seperti Hindu, Budha, Zoroaster, Manichaeen, Hellenisme, Yahudi dan Kristen.⁸

B. Sumber Tasawuf

Sejak awal abad XIX M, para orientalis berselisih tentang sumber tasawuf. Akan tetapi mereka sepakat mengatakan bahwa sumber tasawuf berasal dari agama lain. Sebagian mengatakan bahwa tasawuf memang bersumber dari Islam, namun tidak sepenuhnya. Uraian tentang aneka pendapat tersebut dijelaskan dalam paparan berikut (at-Taftāzānī, 1979: 25; Riḍā, 1332 H; Maḥmūd, 1988: 94-97):

1. Yunani

Banyak orientalis yang berpendapat seperti ini, tetapi yang dimaksud adalah jenis tasawuf ketuhanan filosofis (*theosophical mysticism*) yang muncul pada abad III H dengan tokohnya Ḍūn Nūn al-Miṣrī (w. 245 H/859 M). O'leary mengatakan bahwa sumber Yunani berasal dari Neo-Platonisme. Pendapat seperti ini didukung oleh Nicholson dan Brown, meski mereka mengatakan bahwa pengaruh Neo-Platonisme terhadap tasawuf tidak secara langsung, tetapi melalui perantara bahasa Suryani dan Persia yang banyak terpengaruh oleh konsep Neo-Platonisme sebelum Islam ('Afīfi, 1963: 62-63; at-Taftāzānī, 1979: 32-33).

⁸Mistisisme secara umum diasosiasikan dengan fenomena yang misterius, dan didefinisikan dengan kepercayaan bahwa pengetahuan tentang Tuhan dan kebenaran hakiki bisa diraih dengan mengarahkan pikiran atau melalui pengetahuan spiritual yang independen dari akal dan perasaan (Anjum, 2006: 221-223).

Memang ada hubungan antara filsafat Yunani secara umum dan Neo-Platonisme secara khusus ke dalam tasawuf Islam melalui terjemah dan kutipan atau percampuran para rahib Nasrani di Suriah. Filsafat Plato mengatakan bahwa makrifat ditemukan dengan *musyāhadah* dalam kondisi ketiadaan dari jiwa (*gaibah ‘anin nafs*) dan dari alam indrawi. Hal tersebut mempengaruhi tasawuf Islam sebagaimana dikatakan para sufi falsafi tentang makrifat. Konsep Plato tentang kronologi wujud pertama mempengaruhi sufi falsafi seperti pengikut *waḥdatul wujūd*.⁹ Pemikiran sufi mereka merupakan hasil kajian dari filsafat Yunani yang kemudian membuat banyak istilah seperti *al-kalimat*, *al-wāḥid*, *al-‘aql al-awwal*, *al-‘aql al-kullī*, *al-‘illah wal ma ‘lūl*, *al-kullī* dan lainnya (at-Taftāzānī, 1979: 33-34).

Dengan demikian, memang ada pengaruh filsafat Yunani secara umum dan filsafat Neo-Platonisme secara khusus, tetapi tidak semua tasawuf Islam semuanya merujuk pada sumber Yunani. As-Saḥmarānī (1987: 50-53) menambahkan bahwa selain Plato, filsuf Yunani yang mempengaruhi para sufi antara lain Aristoteles (tentang kebahagiaan jiwa) dan Phytagoras (tentang membersihkan hati dengan mujahadat). Tasawuf pertama yang dilakukan para teolog atau filosof Muslim tidak merujuk pada filsafat Yunani. Sebagian sufi tidak menerima filsafat Yunani ini kecuali belakangan ketika mereka sengaja mencampur rasa (*ḥauq*) dengan pandangan rasional sejak abad VI H dan seterusnya (at-Taftāzānī, 1979: 34).

⁹Misalnya seperti as-Suhrawardī al-Maqtūl, Muḥyiddīn bin ‘Arabī, Ibnul Fārīd, ‘Abdul Ḥaqq bin Sab‘īn, ‘Abdul Karīm al-Jīlī dan lainnya.

2. Persia

Thoulk dan Dozy merupakan pendahulu orientalis abad XIX M yang mengatakan bahwa sumber tasawuf dari Persia. Hal ini dilandasi dengan dua bukti. *Pertama* banyak orang Majusi yang masih ada di utara Iran setelah penaklukan Islam, sedangkan para guru pemuka sufi berada di sana di sekitar Khurasan. Tasawuf berasal dari Persia sebelum Islam datang, dan berlanjut ke Persia dari India. *Kedua*, di Persia sejak lama sudah mengetahui bahwa segala sesuatu berasal dari Allah. Pernyataan bahwa alam tidak mempunyai wujud dalam dzatnya, dan yang wujud secara hakiki adalah Allah kemudian masuk dalam tasawuf Islam.

At-Taftāzānī (1979: 26-27) mengatakan bahwa alasan pertama mereka tidak tepat. Walaupun banyak tokoh sufi berasal dari utara Iran (seperti Ma‘rūf al-Karkhī dan Abū Yazīd al-Biṣṭāmī), namun perkembangan tasawuf tidak hanya disebabkan hal tersebut. Banyak yang mengatakan tasawuf berasal dari Arab.¹⁰ Bahkan sebagian mereka lebih banyak pengaruhnya terhadap tasawuf yang berasal dari Iran seperti Ibn ‘Arabī (lihat kajian mendalam Ibn ‘Arabī dalam Corbin, 2008; Elmore, 1998 dan 1998; Almond, 2004; Taji-Farouki, 2007). Begitu juga konsep asketis yang dilakukan Ma‘rūf al-Karkhī dan Abū Yazīd al-Biṣṭāmī sudah ada sejak zaman Rasulullah saw dan sahabatnya. Bahkan sebagian sufi di Persia banyak mendapat pengaruh

¹⁰Mereka hidup di Suriah, Mesir atau Magrib, misalnya adalah ad-Dārānī, Zūn Nūn al-Miṣrī, Muḥyiddīn bin ‘Arabī, ‘Umar bin al-Fāriḍ dan Ibn ‘Atā’illāh as-Sakandarī.

dari Ibn ‘Arabī seperti Ibnul Fāriḍ, Auḥaduddīn al-Karmānī, ‘Abdurrahmān Jāmī dan lainnya (‘Afīfī, 1963: 60).

Alasan kedua juga yang mengatakan asal segala sesuatu adalah Allah, alam tidak punya wujud dalam dzatnya dan yang wujud secara hakiki adalah Allah menurut orang Persia yang kemudian mempengaruhi tasawuf Islam tidak tepat. Memang benar tasawuf dipengaruhi hal tersebut ketika dinisbatkan kepada madzhab *wāḥdatul wujūd* yang muncul belakangan pada abad VI H dan VII H, namun hanya sedikit yang berpandangan seperti ini (at-Taftāzānī, 1979: 27)

3. Kristen

Hal ini seperti dikatakan von Kremer, Goldziher, Nicholson Asin Palesius, O’leary, Ibn Taimiyyah dan sebagainya. Perilaku zuhud dalam Islam sebagaimana dikatakan von Kremer berasal dari pengaruh asketis Kristen. O’leary mengatakan bahwa para zahid atau *nussāk* yang berkembang di Arab dipengaruhi tradisi Kristen yang ada sebelum Islam. Para rahib Kristen terkenal dengan sikap asketis dan ibadahnya bagi orang Arab di daerah Suriah dan Sina. O’leary menambahkan bahwa para zahid awal dalam Islam banyak dipengaruhi oleh biara Kristen, baik secara langsung atau tidak seperti *taḥannuṣ* Rasulullah saw. Nicholson mengatakan bahwa dasar tasawuf berasal dari luar Islam, sedangkan Kristen dianggap mempengaruhi Islam tetapi tidak merupakan dasar tasawuf itu sendiri. Asketisme yang dilakukan para sufi berasal dari Islam itu sendiri (at-Taftāzānī, 1979:

27; at-Tanūkhī, 1933b: 6; al-Fauzān, 1408 H: 149; as-Saḥmarānī, 1987: 53-54).

Pandangan yang diutarakan oleh O'leary maupun Nicholson bahwa hubungan para zahid Muslim dan zahid Kristen serta para rahibnya setelah Islam, ditolak oleh sumber Islam itu sendiri. Al-Qur'an telah memuji tingkah para rahib dan pendeta dalam QS. al-Mā'idah/5: 82-83. Tasawuf yang berorientasi pada filsafat memang terpengaruh Kristen sebagaimana dilakukan al-Ḥallāj. Ia menggunakan istilah Kristen dalam tasawufnya seperti *lāhūt*, *nāsūt* dan lainnya. Tetapi hal ini muncul belakangan pada akhir abad III H setelah asketisme pada zahid telah mapan pada abad I dan II H dan menjadi pendukung semua tasawuf (Basyūnī, 1969: 89-90).

Dengan demikian, keilmuan maupun *riyāḍah* sufi yang bersifat praktis berasal dari sumber Islam sendiri. Setelah berjalannya waktu, bercampurnya para umat beragama dan majunya kebudayaan menyebabkan Kristen atau yang lainnya sedikit berpengaruh dalam tasawuf Islam (at-Taftāzānī, 1979: 28-30; Maḥmūd, 1988: 97; 114-115).

4. Hindu

Menurut Horten dan Hartman, bahwa teori tasawuf dengan berbagai *riyāḍah* praktis dan lainnya berasal dari tasawuf Hindu. Lebih lanjut dikatakan oleh Horten tasawuf Islam mengambil ajaran dari pemikiran Hindu sebagaimana penelitiannya terhadap tasawuf al-Ḥallāj, al-Biṣṭāmī dan al-Junaid. Ia mengatakan bahwa tasawuf abad

ke III H terpengaruh pemikiran Hindu, terlebih pada tasawuf al-Ḥallāj. Hal ini berasal dari analisis filologisnya terhadap istilah sufi Persia yang mengikuti aliran Vedanta dalam Hindu (‘Afīfī, 1963: 59-60; at-Taftāzānī, 1979: 30; Maḥmūd, 1988: 96).

Hartman mengatakan bahwa mayoritas sufi awal berasal dari non-Arab seperti Ibrāhīm bin Adham, Syaḳīq al-Balkhī, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dan Yaḥyā bin Mu‘āz ar-Rāzī serta tasawuf pertama kali berasal dan berkembang di Khurasan. Di samping itu, Turkistan adalah daerah yang menjadi pusat pertemuan agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan Timur dan Barat sebelum Islam. Ketika para penduduknya masuk Islam, tasawuf lama non-Islam masih digunakan oleh mereka. Orang Islam juga mengakui pengaruh Hindu sebagaimana dikatakan al-Bīrūnī. Terakhir, asketisme Islam awal adalah berasal dari Hindu dari bentuk dan caranya, begitu juga konsep rida, penggunaan tempat semedi dan tasbih yang dilakukan oleh orang Hindu (at-Taftāzānī, 1979: 30-32).

Tesis Hartman dan Horten diatas di tolak oleh at-Taftazani bahwa adanya kesamaan antara madzhab A dan madzhab B bukan berarti bahwa salah satunya mengambil dari yang lain. Menurut at-Taftāzānī (1979: 31-32) memang ada sufi falsafi yang mengetahui akidah Hindu dan *riyāḍah* mereka, yaitu ‘Abdul Ḥaqq bin Sab‘īn al-Andalusī (614-669 H/1217-1269 M) yang menulis dalam kitabnya, *ar-Risālah an-Nūriyyah*, dari ajaran dan zikir golongan Barāhimah (Brahmana). Dengan demikian, maka pengaruh Hindu muncul pada

abad VII H dan tasawuf enam abad sebelumnya telah menjadi kokoh dan sempurna. ‘Afifi (1963: 59-60) mengatakan bahwa kesamaan ini hanyalah kesamaan bentuknya saja (*tasybīh ḡāhirī*), bukan kesamaan yang direproduksi (*tasybīh ḡaqīqī*).

5. Islam

Menurut Massignon dan Spencer Trimingham, sumber utama tasawuf Islam adalah Islam itu sendiri, meskipun memang terdapat pengaruh dari luar Islam, tetapi itu terbatas dalam beberapa konsep dan tokoh saja (at-Taftāzānī, 1979: 34-37; Maḡmūd, 1988: 97; lihat juga Arberry, 2008: 11-12).

Terlepas dari pendapat dari mana sumber asal ajaran tasawuf, agama Islam dengan Al-Qur’an dan al-Hadis sebagai sumber ajarannya sudah membuktikan bahwa tasawuf berasal dari Islam itu sendiri. Ajaran-ajaran yang menjadi pesan Alqur’an dipraktekkan langsung dalam kehidupan oleh Rasulullah saw. dan para sahabatnya, yang diyakini sebagai contoh sekaligus cikal-bakal yang merupakan sumber utama tasawuf. Dari al-Qur’an dan al-Hadis, para sufi mengambil pandangan tentang akhlak, suluk dan *riyāḡah* untuk merealisasikan kehidupan tasawuf. Para sufi menurut at-Ṭūsī mengkhususkan dirinya dengan akhlak mulia, mengkaji perilaku mulia dan amal yang utama berdasarkan anjuran dari Rasulullah saw, sahabat, serta orang-orang sesudahnya. Semuanya itu tidak ada yang keluar dari ajaran al-Qur’an.

Para sufi melakukan penyucian jiwa dan berperilaku akhlak berdasarkan ajaran Rasulullah saw, sebagaimana dikatakan al-Junaid ketika ditanya tentang perilaku tasawuf:

تَصْفِيَةُ الْقَلْبِ عَنْ مُوَافَقَةِ الْبَرِيَّةِ وَمُفَارَقَةِ الْأَخْلَاقِ الطَّبِيعِيَّةِ وَإِحْمَادِ الصِّفَاتِ الْبَشَرِيَّةِ
وَمُجَانَبَةِ الدَّوَاعِي النَّفْسَانِيَّةِ وَمُنَازَلَةِ الصِّفَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ وَالتَّعَلُّقِ بِالْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ
وَاسْتِعْمَالِ مَا هُوَ أَوْلَى عَلَى الْأَبَدِيَّةِ وَالتُّنْصِحِ لِجَمِيعِ الْأُمَّةِ وَالْوَفَاءِ لِلَّهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ
وَاتِّبَاعِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الشَّرِيعَةِ

“Menyucikan hati dari perilaku (kurang baik) manusia, meninggalkan akhlak alami (yang kurang baik), memadamkan sifat manusiawi, menjauhi ajakan hawa nafsu, menempati sifat ruhani, tergantung dengan ilmu hakikat, menggunakan yang lebih utama keabadiannya, memberikan nasehat kepada umat, memenuhi janji Allah dengan sungguh-sungguh dan mengikuti Rasulullah saw di dalam syari’at” (al-Kalābāzī, t.t: 25).

Dengan demikian, dari beberapa teori tentang sumber tasawuf di atas dapat ditarik kesimpulan:

Pertama, sumber asli ajaran tasawuf berasal dari Islam. Hal ini dibuktikan dengan ajaran Rasulullah dan para sahabatnya yang sudah lama mempraktekkan konsep-konsep tasawuf seperti zuhud, menerima apa adanya, banyak beribadah, mementingkan akhirat daripada dunia dan lain sebagainya. Ajaran ini memang mempunyai kesamaan dengan agama-agama sebelumnya seperti Yahudi dan Kristen, tetapi konsepnya lebih moderat (*taṣawwuf wasaṭ*) dalam artian tidak ekstrim seperti Yahudi maupun liberal seperti Kristen. Kesamaan ini bukan dalam hakikatnya, akan tetapi lebih kepada kesamaan bentuknya saja.

Kedua, seiring berkembangnya wilayah dan kebudayaan Islam, ajaran tasawuf juga mengalami perkembangan. Berbagai konsep dari luar Islam (Yunani, Persia, Kristen, Hindu dan lainnya) kemudian diadopsi dan diakulturasikan dengan ajaran tasawuf seperti konsep *ḥulūl*, *ittiḥād*, *al-‘aql al-awwal* dan lain sebagainya. Pengaruh ini pun hanya muncul dalam beberapa aliran tasawuf marjinal dan dikonsepsikan oleh para sufi kontroversial. Artinya, konsep-konsep tersebut masih banyak diperdebatkan, bahkan beberapa menganggapnya bidah dan telah keluar dari ajaran Islam.

Tabel 2.1. Teori Sumber Tasawuf

No.	Sumber	Waktu	Tokoh	Keterangan
1.	Yunani	Abad III H	Žūn Nūn al-Miṣrī	<i>Theosophical mysticism</i> , mencampur rasa (<i>zauq</i>) dengan pandangan rasional sejak abad VI H dan seterusnya
2.	Persia	Abad VI – VII H	Ibn ‘Arabī	<i>Wāḥdatul wujūd</i>
3.	Kristen	Akhir Abad III H	Al-Ḥallāj	<i>Lāhūt</i> , <i>nāsūt</i> , <i>ḥulūl</i>
4.	Hindu	Abad VII H	‘Abdul Ḥaqq bin Sab‘īn	Ajaran dan zikir golongan Barāhimah
5.	Islam	Abad I – II H	Al-Ḥasan al-Baṣrī	Konsep zuhud dalam al-Qur’an dan sunah Rasulullah

Para sufi melalui jalan (*ṭarīq*) untuk suluk kepada Allah, dimulai dari *mujāhadatun nafs* sebagai akhlak dan melewati beberapa fase yang dikenal dengan *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Dari fase tersebut, mereka pada akhirnya sampai kepada *ma‘rifatullāh*, ridha-Nya dan cinta-Nya yang merupakan akhir jalan dari tasawuf itu sendiri (at-Taftāzānī, 1979: 38;

Shihab, 2005: 159). Gambaran dari para sufi tersebut tidak kemudian tanpa dasar dari agama, tetapi mereka mendasarkan pada sumber-sumber syari'at yang dibawa Rasulullah saw berupa al-Qur'an, *sīrah nabawiyah*, para sahabat dan pengikutnya (as-Sahmarānī, 1987: 70). Sumber tersebut adalah sebagai berikut:

1. Al-Qur'an

Semua *maqām* dan *ḥāl* dari para sufi adalah tema tasawuf yang didasarkan pada ayat al-Qur'an. Di antaranya adalah:

- a. Untuk *maqām* seperti *mujāhadatun nafs* yang merupakan awal jalan menuju Allah. Ayatnya antara lain QS. al-ʿAnkabūt/29: 69, an-Nāziʿāt/79: 40-41 dan Yūsuf/12: 53, takwa yang disandarkan pada QS. al-Ḥujurāt/49: 13, zuhud dalam QS. an-Nisā'/4: 77 dan al-Ḥasyr/59: 9, tawakal dalam QS. at-Ṭalāq/65: 3 dan at-Taubah/9: 51, syukur yang digambarkan dalam QS. Ibrāhīm/14: 7 dan lainnya
- b. Gambaran *ḥāl* seperti *khauf* dalam QS. as-Sajdah/32: 16, *rajā'* dalam QS. al-ʿAnkabūt/29: 5, *ḥazn* dalam QS. Fāṭir/35: 34, zikir dalam QS. al-Aḥzāb/33: 41 dan lainnya

Dengan demikian, ajaran-ajaran tasawuf dan fasenya dilandaskan pada al-Qur'an yang mengajarkan akhlak dan suluk kepada Allah. Penafsiran seorang sufi merefleksikan kemampuan spiritual, tingkat iluminasi, macam-macam *ḥāl* dan *maqām* yang dirasakan oleh tiap penafsir (Keeler, 2006: 15). Hal ini dapat dilihat pada beberapa karya sufi mufassir seperti al-Qusyairī (w. 465 H/1073

M) dalam tafsirnya: *Laṭā'iful Isyārāt*, an-Nakhjuwānī (w. 902 H/1497 M) dalam tafsirnya: *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Gaibiyyah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* serta Ibn 'Ajībah al-Ḥasanī (w. 1224 H/1809) dengan karyanya: *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*.¹¹

2. Kehidupan Rasulullah saw

Kehidupan Rasulullah, baik sebelum menerima wahyu maupun sesudahnya banyak dipenuhi dengan makna zuhud, merenungi alam semesta dan lainnya. Rasulullah saw juga melakukan *taḥannuṣ* di Gua Ḥirā' tiap datangnya bulan Ramaḍān, menjauh dan berpaling dari gemerlapnya dunia, menyedikitkan makan dan minum serta memperbanyak segala sesuatu yang membersihkan hati. Hal itu dilakukan hingga datangnya Jibrīl dengan membawa awal wahyu (at-Taftāzānī, 1979: 43).

Kehidupan Rasulullah saw setelah turunnya wahyu tidak berbeda jauh dengan sebelumnya, bahkan lebih banyak dipenuhi dengan ma'na kejiwaan yang dijadikan landasan bagi para sufi. Rasulullah saw sangat sederhana dalam kehidupannya, banyak iktikaf di masjid, melakukan puasa sunah, salat sunah dan lainnya. Hal ini dilakukan bukan karena ingin hidup ekonomis maupun memenuhi kewajiban agama, akan tetapi beliau memberikan contoh yang baik

¹¹Lihat perdebatan tentang metode para sufi mufassir ini seperti at-Tustarī, as-Sulamī, al-Qusyairī, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Rasyīduddīn al-Maibudī, Rūzbihān al-Buqlī, al-Kāsyānī dan an-Nīsābūrī dalam kajian Kristin Zahra Sands (2006: 67-78). Lihat juga kajian penafsiran sufi dari kalangan Syi'ah terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kajian Michael A. Sells (1996:75-89)

kepada manusia serta menjadikan Allah sebagai tujuan utama (Haikal, tt.: 154; at-Taftāzānī, 1979: 44-45).

Banyak hadis yang menunjukkan hal tersebut, di antaranya adalah sebagai berikut:

- a. Hadis tentang syukur sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī (1422 H, VI: 135):

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ حَتَّى تَتَفَطَّرَ قَدَمَاهُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لِمَ تَصْنَعُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ: «أَفَلَا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا فَلَمَّا كَثُرَ لِحْمُهُ صَلَّى جَالِسًا، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرُكَعَ قَامَ فَقَرَأَ ثُمَّ رَكَعَ»

Artinya:

“Dari ‘Ā’isyah ra bahwa Nabi saw melaksanakan shalat malam hingga kaki beliau bengkak-bengkak. ‘Ā’isyah berkata: “Wahai Rasulullah, kenapa Anda melakukan ini padahal Allah telah mengampuni dosa anda yang telah berlalu dan yang akan datang?” Beliau bersabda: “Apakah aku tidak suka jika menjadi hamba yang bersyukur?” Dan tatkala beliau gemuk, beliau shalat sambil duduk, apabila beliau hendak rukuk, maka beliau berdiri kemudian membaca beberapa ayat lalu rukuk.”

- b. Hadis tentang etika qur’ani sebagaimana diriwayatkan Ahmad (2001, XLI: 149):

عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامِ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ، فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَخْبِرِينِي بِخُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: " كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ، أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ، قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} "

Artinya:

“Dari Sa’d bin Hisyām bin ‘Āmir, dia berkata: Saya mendatangi ‘Ā’isyah seraya berkata: “Wahai Ummul Mukminin, kabarkanlah

kepadaku mengenai akhlak Rasulullah saw.” ‘Ā‘isyah berkata: “Akhlak beliau adalah Al Quran, bukankah engkau telah membaca Al Quran pada firman Allah “Sesungguhnya engkau (Muhammad) memiliki akhlak yang agung.”

- c. Hadis tentang kasih sayang terhadap sesama makhluk sebagaimana diriwayatkan at-Tirmizī (1975, IV: 323):

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ»

Artinya:

“Dari Abdullah bin Umar, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Allah Dzat Yang Maha Penyayang menyayangi orang-orang yang penyayang. Sayangilah yang ada di bumi, maka kamu akan disayangi oleh yang ada di langit.”

Hadis di atas menunjukkan bagaimana Rasulullah saw bersyukur atas nikmat yang diberikan Allah, menjadikan al-Qur’an sebagai pedoman perilaku dan mengajarkan kasih sayang terhadap semua makhluk Allah. Semua ajaran Rasulullah saw kemudian diikuti oleh para sahabat, tabi’in dan para sufi yang ada mengikuti orang-orang yang mengikutinya.

3. Kehidupan dan Perkataan Sahabat Nabi saw

Para sahabat memenuhi kehidupan dan perkataan mereka dengan zuhud, hidup sederhana, *wara’* dan banyak beribadah kepada Allah. Suasana kehidupan mereka tidak terlepas dari faktor kejiwaan dan perasaan hati. Mereka adalah orang-orang yang mengikuti Rasulullah saw dalam perkataan dan perilaku sebagaimana disebutkan

dalam QS. at-Taubah/9:100. Dan juga sabda Rasulullah saw dalam riwayat Ibn ‘Abdilbarr (1994, II: 925):

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأَيِّهِمْ
اِقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»

Artinya:

“Dari Jābir berkata: Rasulullah saw bersabda: “Para sahabatku bagaikan bintang-bintang, di mana ketika kalian semua mengikuti mereka, maka kalian akan mendapatkan petunjuk.”

Abū ‘Utbah al-Ḥalwānī mengatakan ada tiga perilaku khusus para sahabat, yaitu bertemu Allah lebih disukai daripada hidup, tidak takut musuh berapapun jumlahnya dan tidak takut dengan kemiskinan di mana rizki adalah rezeki dari Allah (at-Taftāzānī, 1979: 50). Diantara contoh kehidupan para sahabat yang melukiskan perilaku tasawuf adalah konsep Abū Bakr tentang takwa, *yaqīn*, tawaduk dan makrifat, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb dengan kesucian jiwa dan hati, ‘Usmān bin ‘Affān dengan *mujāhadatun nafs* serta zuhud serta konsep ‘Alī bin Abī Ṭālib dengan sabar, *yaqīn*, *‘adl*, jihad dan sahabat yang lain seperti Mu‘āz bin Jabal, ‘Imrān bin Ḥusain, Salmān al-Fārisī, Abū Zarr al-Gifārī, Ibn ‘Abbās, Anas bin Mālik dan lainnya (at-Taftāzānī, 1979: 51).¹²

C. Perkembangan Tasawuf: Antara *Naqlī*, *‘Aqlī* dan *Żauqī*

¹²Kajian tentang sejarah para sahabat awal dengan perilakunya yang menunjukkan pada konsep tasawuf dapat dilihat kajian Aḥmad bin ‘Abdullāh aṭ-Ṭabarī (w. 694 H/1294 M) dalam kitabnya, *ar-Rauḍ an-Naḍrah fī Manāqib al-‘Asyrah* (1996).

Perilaku tasawuf awal Islam tercermin dalam zuhud, yang berarti realisasi manusia terhadap kehidupan dunia dengan bekerja namun tidak menjadikan dunia menguasai dirinya dan meninggalkan Tuhannya. Zuhud tidak harus dengan fakir, tetapi terkadang kaya dan zuhud dapat menjadi satu sebagaimana yang terjadi pada ‘Usmān bin ‘Affān (w. 35 H/655 M) dan ‘Abdurrahmān bin ‘Auf (w. 32 H/652 M) yang memberikan hartanya untuk kepentingan sosial. Konsep zuhud ini tentunya tidak lepas dari ajaran al-Qur’an, al-Hadis serta perilaku sahabat sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Qaṣaṣ/28: 7. Zuhud kemudian menjadi model kehidupan Islam yang merealisasikan kesetaraan kehidupan manusia dalam menguasai hawa nafsunya sendiri (at-Taftāzānī, 1979: 59-60; Basyūnī, 1969: 89-91).

Faktor yang mempengaruhi perkembangan zuhud di masa awal Islam menurut Abūl ‘Alā al-‘Afīfī ada empat, yaitu 1) ajaran Islam sendiri seperti al-Qur’an yang mendorong takwa dan meninggalkan kenikmatan dunia serta mementingkan akhirat; 2) gerakan kaum Muslim terhadap kerohanian melawan sistem sosial politik; 3) pengaruh pendeta Kristen; dan 4) gerakan melawan dominasi fikih dan teologi yang tidak bisa memecahkan permasalahan kerohanian dalam Islam (‘Afīfī, 1963: 65-74). Namun at-Taftāzānī mengatakan bahwa gerakan kaum Muslim melawan dominasi fikih dan teologi juga tidak ada hubungannya karena hal ini terjadi sejak abad III H dan setelahnya. Oleh karena itu, ada dua faktor yang mempengaruhi perkembangan zuhud, yaitu 1) ajaran Islam sendiri seperti al-Qur’an yang mendorong takwa dan meninggalkan

kenikmatan dunia serta mementingkan akhirat;¹³ dan 2) gerakan kaum Muslim terhadap kerohanian melawan sistem sosial politik (at-Taftāzānī, 1979: 62-63).

Perselisihan politik sejak terbunuhnya ‘Uṣmān bin ‘Affān berpengaruh terhadap kehidupan agama, politik dan sosial kaum Muslim. Hal ini berlanjut hingga masa kekhalifahan ‘Alī bin Abī Ṭālib dan pada waktu itu kaum Muslim terbagi menjadi beberapa kelompok, yaitu Syī‘ah, Khawārij dan Murji‘ah. Setelah itu, pertentangan antara Dinasti Umayyah dan juga para rivalnya (kaum ‘Alawiyyūn, kaum ‘Abbāsiyyah dan Syi‘ah) berlangsung dalam waktu yang lama sehingga mempengaruhi proses diskursus keagamaan yang ada pada saat itu (al-Isfirāyīnī, 1977: 13).

Kejadian tersebut menyebabkan umat Islam terpecah menjadi beberapa golongan. Tiap golongan dengan para pendukung dan ulamanya memberikan takwil dan penafsiran terhadap teks-teks agama menurut kelompoknya sendiri agar orang-orang masuk dan bergabung di dalamnya. Keadaan ini menyebabkan pertikaian di antara umat Islam dan perebutan panggung kekuasaan sehingga sebagian sahabat merasa untuk menjauh dari kisruh tersebut. Mereka kemudian mengasingkan diri (uzlah) dan menggalakkan sikap zuhud sebagaimana dilakukan Sa‘d bin Mālik, Sa‘d bin Abī Waqqāṣ, ‘Abdullāh bin ‘Umar bin al-Khāṭṭāb, Muḥammad bin

¹³Banyak ayat al-Qur’an yang menganjurkan kepada pola kehidupan asketis seperti *fanā*’nya dunia dalam QS. al-Ḥadīd/57: 19, Yūnus/10: 7-8 dan an-Nāzi‘āt/79: 37-40. Begitu juga dengan kecenderungan nafsu manusia kepada syahwat dunia dalam QS. al-A‘lā/87: 14-17 dan al-Fajr/89: 17-20 (at-Taftāzānī, 1979: 63-65). Sedangkan dalam hadis seperti riwayat Muslim (t.t, IV: 2272):

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ»

Artinya: “Dari Abū Hurairah berkata: Rasulullah saw bersabda: “Dunia adalah penjara orang mu‘min dan surga bagi orang kafir.”

Maslamah al-Anṣārī dan Usāmah bin Zaid bin Ḥārīṣah. Para sahabat tersebut menjauh dari ‘Alī dan tidak ikut memerangi atau mendukung kekuasaannya. Hal tersebut juga terjadi ketika ada konflik antara al-Ḥasan bin ‘Alī dan orang-orang dinasti Umayyah. Para pendukung al-Ḥasan berdiam diri di rumah mereka dan menyibukkan diri dengan ibadah dan ilmu (at-Taftāzānī, 1979: 68-69).¹⁴

Kisruh dan pergolakan politik menjadikan sebagian umat Islam menyendiri, beribadah dan menjauhkan diri dari fitnah yang terjadi. Mereka kemudian melakukan perlawanan simbolik dengan memakai pakaian *ṣūf* (wol) yang melambangkan kesederhanaan dan membersihkan diri dari fitnah yang ada (asy-Syaibī, 1982: 293-294). Mereka juga melakukan praktek zuhud serta menjauhkan diri dari dunia dan jabatan. Dengan demikian, al-Qur’an, Hadis serta proses politik dan sosial menyebabkan zuhud menjadi sebuah gerakan yang kemudian berkembang menjadi landasan bagi tumbuhnya tasawuf di awal Islam.

Adapun perkembangan tasawuf dari waktu ke waktu dengan karakteristik masing-masing dijelaskan di bawah ini:¹⁵

1. Masa Pembentukan (Abad I – II H)

Tasawuf pada abad I – II H ditandai dengan lima karakter khusus. *Pertama*, ajaran tasawuf pada masa ini adalah menjauhkan diri dari dunia untuk memperoleh pahala akhirat dan menjauhi siksa neraka sebagaimana ajaran al-Qur’an dan al-Hadis. *Kedua*, tasawuf yang

¹⁴Untuk melihat relasi tasawuf dan politik, lihat Tanvir Anjum (2006) dalam artikelnya, *Sufism in History and its Relationship with Power*

¹⁵ Kategorisasi ini diambil dari Syukur (2012: 28-43)

didominasi ajaran zuhud diaplikasikan dengan perilaku kehidupan seperti menyedikitkan makan, minum, memperbanyak ibadah, kesunnahan, zikir, tunduk pada ketetapan Allah dan berserah diri (tawakal) pada Allah.

Ketiga, ajaran tasawuf mengambil konsep *khauf* (takut) kepada Allah yang memotivasi amal-amal ibadah dan pada akhir abad II H ada konsep *ḥubb* (cinta) Allah yang dikemukakan Rābi‘ah al-‘Adawiyah. *Keempat*, zuhud adalah motivasi takut kepada Allah yang menyebabkan seseorang beramal dengan giat, cinta pada Allah, takut siksa dan mengharap pahala. *Terakhir*, zuhud pada akhir abad II H di beberapa daerah menunjukkan fase awal perjalanan tumbuhnya tasawuf yang dikembangkan dari zuhud (at-Taftāzānī, 1979: 90).

Ibn al-Jauzī (2001: 149) mengatakan bahwa para sufi dan para zahid berbeda dalam karakter dan perilaku di mana para sufi pada awalnya adalah para zahid (lihat juga dalam Melchert, 1996). Pada abad ini, sudah ada beberapa daerah yang menjadi pusat zuhud, yaitu Madinah,¹⁶ Baṣrah,¹⁷ Kufah,¹⁸ dan Mesir.¹⁹

¹⁶Para *zuhhād* banyak berada di Madinah mulai masa-masa awal yang berpegang teguh dengan al-Qur’an dan al-Hadis yang menjadi pijakan perilaku mereka. Para tokoh zuhud dari kalangan sahabat yang ada di Madinah seperti Abū ‘Ubaidah bin al-Jarrāḥ (40 SH-18 H/584-639 M), Abu Zarr al-Gifārī (...-22 H/...-642 M), Salmān al-Fārisī (50 SH-32 H/568-652 M), ‘Abdullāh bin Mas‘ūd (...-33 H/...-653 M), Ḥuzaifah bin al-Yamān (...-36 H/...-656 M). Sedangkan dari kalangan tabi’in seperti Sa‘īd bin al-Musayyab (14-91 H/637-709 M), Sālim bin ‘Abdullāh (...-106 H/...-724 M) (at-Taftāzānī, 1979: 72).

¹⁷Para pelaku zuhud yang ada di kota Baṣrah merupakan murid dari al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110 H/642-728 M), Mālik bin Dīnār, Faḍl ar-Raqqāsyī, Rabāḥ bin ‘Amr al-Qaisī, Ṣāliḥ al-Murī, ‘Abdul Wāḥid bin Zaid serta yang lain (at-Taftāzānī, 1979: 74)

¹⁸Guru dari para *zāhid* di kota ini adalah ar-Rabī‘ bin Khaiṣam (w. 67 H/686 M), Sa‘īd bin Jabīr (46-95 H/666-713 M), Ṭāwūs bin Kaisān (...-106 H/...-724 M), Sufyān aš-Ṣaurī (97-161 H/715-777 M), Sufyān bin ‘Uyainah (107-198 H/725-813 M) (at-Taftāzānī, 1979: 78-79)

2. Masa Pengembangan (Abad III – IV H)

Abad III H merupakan awal perkembangan zuhud dengan berbagai diskursus yang ada di dalamnya seperti akhlak, *nafs*, suluk, *maqām* dan *aḥwāl* beserta pengertian dan metodenya, *tauhid*, *fana*, *ittiḥād* dan *ḥulūl* dengan teorinya masing-masing. Abad ini adalah masa kodifikasi diskursus yang mendalam tentang tasawuf sebagaimana yang dilakukan oleh al-Muḥāsibī (170-243 H/786-857 M), al-Kharrāz (w.277 H/890 M H), al-Ḥakīm at-Tirmizī (w.285 H/898 M) dan al-Junaid (221-297/835-909 M H) yang merupakan para sufi abad III H. Tasawuf kemudian dikembangkan lagi pada abad selanjutnya sebagaimana dilakukan oleh al-Qusyairī, aṭ-Ṭūsī, al-Kalābāzī, as-Sulamī dan lainnya yang mengembangkan tasawuf teoritik (*taṣawwuf naẓarī*) (at-Taftāzānī, 1979: 95).

Ada dua orientasi tasawuf yang muncul pada Abad III – IV H, yaitu *taṣawwuf sunnī* dan *taṣawwuf falsafī*.²⁰ *Taṣawwuf sunnī* adalah tasawuf yang moderat pemikirannya dan didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis (syari'at) dengan jelas. Sedangkan *taṣawwuf falsafī*

¹⁹Pada Abad I H, ada Sulaim bin 'Itr at-Tujībī, 'Abdurrahmān bin Ḥajīrah (...-83 H/...-704 M), Nāfi' bin maulā 'Abdillāh bin 'Umar (...-117H/...-735 M) dan lainnya. Sedangkan di Abad II H seperti al-Laiṣ bin Sa'd, Syuraiḥ al-Faqīh al-Miṣrī (w. 158 H/774 M) (at-Taftāzānī, 1979: 80-81)

²⁰Tampaknya penyebutan *taṣawwuf sunnī* dan *falsafī* oleh at-Taftāzānī mengacu pada perbedaan teologis yang dianut oleh masing-masing golongan. Hal ini dikarenakan tasawuf yang didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis banyak diusung oleh orang Sunni saja, dan sebagian kelompok yang lain yang mungkin sulit dikategorikan dengan Sunni. Begitu juga konsep tasawuf yang didasarkan pada filsafat banyak didefinisikan oleh para filosof saja, tetapi juga oleh orang Sunni seperti al-Gazālī walaupun dengan bentuk yang lain. Penyebutan *taṣawwuf falsafī* juga kurang tepat jika diperhadapkan dengan *taṣawwuf sunnī* karena yang pertama orientasinya lebih kepada kerangka teoritis filosofis, sedangkan yang kedua dalam kerangka praktis teologis. Oleh karena itu, maka penyebutan *taṣawwuf naqlī* dan *taṣawwuf naqlī* menurut penulis lebih tepat ketika melihat dari epistemologi masing-masing tasawuf.

merupakan tasawuf yang orientasinya berada di luar konsep al-Qur'an dan al-Hadis serta mengkaji tentang kondisi fana dan istilah-istilah yang rumit (*syataḥāt*). Jenis ini banyak mendeskripsikan hubungan manusia dengan Allah seperti *ittiḥād* dan *ḥulūl* serta tidak lepas dari kontroversi metafisika. Tema besar yang dibicarakan antara lain makrifat, akhlak, *aḥwāl* dan *maqāmāt*, fana, *ḥulūl*, *ittiḥād* dan *ṭuma'ninah* (at-Taftāzānī, 1979: 99-100; Aceh, 1989: 137-138; Rif'i dan Mud'is, 2010: 115, 133; at-Tanūkhī, 1933a: 26-28; as-Salafī, 1409 H: 223).

Tasawuf pada abad III – IV H sudah banyak berkembang dengan berbagai definisinya yang mendalam. Kajian akhlak hingga lambang ekspresi seperti *syataḥāt* dikembangkan pada abad ini. Hal ini menunjukkan lima unsur yang membedakan tasawuf dari kajian lainnya yaitu: 1) peningkatan akhlak (*taraqqī akhlāqī*); 2) fana dalam realitas mutlak (*fana fī al-ḥaqīqah al-muṭlaqah*); 3) pengetahuan rasa secara langsung (*al-'irfān az-ḥauqī al-mubāsyr*) yang membedakannya dari semua aliran filsafat; 4) ketenangan atau kebahagiaan (*ṭuma'ninah au sa'ādah*); dan 5) lambang ekspresi (*ramziyyah fī at-ta'bīr*) (at-Taftāzānī, 1979: 6-8).

Kontradiksi metafisika hanya tampak di beberapa kasus saja sebagaimana konsep Abū Yazīd (w. 261 H) tentang *ittiḥād* dan al-Ḥallāj (w. 301 H/913 M) tentang *ḥulūl*.²¹ Kedua konsep tersebut baru muncul pada abad VI H dan setelahnya. Oleh karena itu, para sufi pada

²¹Lebih lanjut tentang konsep al-Ḥallāj dapat dilihat dalam James S. Hefner dalam artikelnya, *In Defense of Al-Ḥallāj* (1967)

abad III – IV H telah meletakkan konsep tasawuf secara teoritis praktis (*nazariyyah wa ‘amaliyyah*) tetapi belum sampai pada kajian filsafat dan hanya membahas sedikit tentang metafisika (at-Taftāzānī, 1979: 140).

3. Masa Konsolidasi (Abad V H)

Dua orientasi tasawuf, yaitu *taṣawwuf sunnī* dan *taṣawwuf falsafī*, terus berkembang hingga abad V H. *Taṣawwuf sunnī* yang berhubungan dengan *ḥāl* dan *maqām* terus berjalan, berkembang dan tidak menemui banyak halangan. Kondisi ini berbeda dengan *taṣawwuf falsafī* yang mengusung konsep fana menuju *ittiḥād* atau *ḥulūl*.²² Dalam perjalanannya menemui halangan, dikarenakan pemaparannya yang menggunakan term-term filsafat dan bahasa simbol sungguh merupakan sesuatu yang sangat sulit dipahami, dan justru menimbulkan salah paham dikalangan awam. Gemilangnya perkembangan tasawuf sunni, disebabkan oleh kemenangan teologi Sunni yang merujuk pada Abūl Ḥasan al-Asy‘arī (w. 324 H/935 M) dan serangan terhadap *taṣawwuf falsafī* (seperti Abū Yazīd dan al-Ḥallāj), para pendukung *syataḥāt* serta berbagai penyimpangan lain yang muncul dalam tasawuf. Oleh karena itu, tasawuf pada abad V H didominasi oleh *taṣawwuf sunnī* yang mendasarkan kajiannya pada al-Qur’an dan al-Hadis. Para tokoh *taṣawwuf sunnī* antara lain adalah al-

²²Walaupun tasawuf ini nantinya akan bermetamorfosis dalam bentuk yang lain yang digagas oleh para filosof sufi di Abad VI dan sesudahnya

Qusyairī (w. 465 H/1072 M) dengan karyanya,²³ *Risālatul Qusyairiyyah* yang mengkritik penyimpangan akidah dalam tasawuf; dan al-Harawī (w. 481 H/1088 M) yang banyak mengkaji dan menolak konsep *syataḥat* dalam kitabnya, *Manāzilus Sā'irīn*. Al-Qusyairī dan al-Harawī kemudian didukung oleh al-Gazālī (w. 505 H/1111 M) pada paruh kedua Abad V H (at-Taftāzānī, 1979: 145; bandingkan dengan Michot, 2007: 132-133).

Pada masa ini, dalam rangka merespon perkembangan tasawuf semi-falsafi pada abad sebelumnya, banyak tokoh sufi yang berusaha keras untuk mengembalikan tasawuf pada tujuan semula, mendekati diri kepada Allah, dengan memperbanyak ibadah dan membuahkkan amal shaleh. Penguatan aqidah dengan penekanan pada etika-moral.

Begitu serius para sufi abad ini melakukan penguatan secara akademik, usaha keras menempatkan syariat dan hakekat berdampingan dan setara memunculkan tulisan-tulisan yang menjadi kitab rujukan pada masa berikutnya. Perkembangan literasi tasawwuf pada masa ini begitu marak, tidak kurang dari kitab-kitab karya Al Ghazali seperti *Ihya Ulum al-Din*, *Bidayat al-Hidayat*, *al Munqidz min al-Dlalal*, *al Iqtishad fi I'tiqad* masih sangat populer dikaji dikalangan pesantren sampai sekarang.

4. Masa Falsafi (Abad VI – VII H)

Setelah mengalami beberapa halangan dan rintangan pada masa konsolidasi (abad V H), *taṣawwuf falsafī* muncul dan tumbuh kembali

²³Kajian tentang *ar-Risālah* dapat dilihat dalam Jawid A. Mojaddedi dalam artikelnya, *Legitimizing Sufism in al-Qushayri's "Risala"* (2000)

pada abad VI – VII H dan beberapa waktu setelahnya. Tasawuf ini merupakan kombinasi *zauq* sufi dengan konsep teoritis rasionalis (*aqlī*) yang menggunakan simbol atau istilah filsafat yang diambil dari berbagai sumber Yunani, Persia, Hindu, Kristen dan lainnya. *Taşawwuf falsafī* mempunyai istilah-istilah khusus dan membutuhkan pemahaman yang mendalam antara kombinasi *zauq* sufi dengan konsep teoritis rasionalis (at-Taftāzānī, 1979: 187).

Para sufi filsuf Yunani mengambil konsep-konsep Socrates, Plato, Aristoteles dan Stoic. Mereka memperkenalkan konsep *faiḍ* atau emanasi dari Neo-Platonis, Hermetisisme, filsafat Timur Kuno dari Persia, Hindu dan para filsuf Islam seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā dan lainnya. Mereka terpengaruh madzhab ekstrim Syī‘ah Ismā‘īliyyah, Bāṭiniyyah dan Rasā’il Ikhwānuṣ Ṣafā. Dengan keluasan ilmu para sufi filsuf (fikih, teologi dan tafsir), mereka mempunyai wawasan ensiklopedis dan tradisi lintas metode. Mereka melakukan perlawanan terhadap dominasi dan hegemoni *fuqahā’* yang memproklamirkan kesalahan para sufi filsuf (at-Taftāzānī, 1979: 187-188).²⁴

Berbeda dengan para *fuqahā’*, Ibn Khaldūn (1988: 623-624) menganggap bahwa konsep *taşawwuf falsafī* tidak sepenuhnya menyalahi akidah. Misalnya konsep *mujāhadah*, *zauq* dan *wajḍ*, serta introspeksi diri atas perbuatan mempunyai kesamaan konsep dengan *taşawwuf sunnī*. Konsep *syatḥāt*, kajian tentang alam atas, alam bawah dan lainnya yang berasal dari konsep filsafat memang

²⁴Kesalahan ini terkait dengan *waḥdah al-wujūd*, teori *quṭb*, *waḥdah al-adyān* dan lainnya yang dianggap *fuqahā’* menyalahi akidah Islam.

membutuhkan penalaran dan kajian yang lebih mendalam. Penalaran dan kajian tersebut dilakukan agar tidak terjadi salah pemahaman tentang ajaran *taṣawwuf falsafī* seperti *waḥdatul wujud*, *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah* dan lainnya yang harus difahami dalam kerangka konseptual para sufi filosof. Perbedaan istilah dan bahasa oleh para penganut *taṣawwuf falsafī* yang sulit difahami harus diteliti lebih lanjut agar tidak terjadi fatwa yang salah terhadap *taṣawwuf falsafī*.

Tabel 2.2. *Taṣawwuf Sunnī* dan *Taṣawwuf Falsafī*

No.	Kategori	<i>Taṣawwuf Sunnī</i>	<i>Taṣawwuf Falsafī</i>
1.	Sumber	Al-Qur'an dan al-Hadis	Filsafat, Neo-Platonis, Hindu, Kristen
2.	Kemunculan	Abad I-II H	Pasca Abad III H
3.	Tokoh	Al-Ḥasan al-Baṣri, al-Muḥāsibī, al-Junaid, dll	Al-Biṣṭāmī, al-Ḥallāj, as-Suhrawardī, dll
4.	Konsep	Zuhud, mahabah, <i>khauf</i>	<i>Ḥulūl</i> , <i>ittiḥād</i> , <i>syatḥāt</i> , <i>faiḍ</i>
5.	Pengaruh	Ahlussunnah	Syī'ah Ismā'īliyyah, Bāṭiniyyah dan Rasā'il Ikhwānuṣ Ṣafā

Taṣawwuf falsafī menurut at-Taftāzānī (1979: 192) mempunyai kerangka teoritis atau konseptual yang dijabarkan dalam banyak karya penganut aliran ini. Mereka terlalu banyak menggunakan lambang ekspresi yang sulit difahami dan kajian yang terlalu melangit. Para tokoh *taṣawwuf falsafī* ini antara lain adalah Yaḥyā bin Ḥabsy as-Suhrawardī al-Maqtūl (w. 587 H/1189 M) dengan teori emanasi (*naẓariyyah al-faiḍ*), Muḥyiddīn Muḥammad bin 'Alī Ibn 'Arabī (w. 628 H/1230 M) dengan *manunggaling kawula gusti* (*waḥdatul*

wujūd),²⁵ ‘Abdul Ḥaqq bin Ibrāhīm Ibn Sab‘īn (w. 669 H/1270 M) dengan *al-waḥdah al-muṭlaqah*, ‘Umar bin ‘Abdul Ḥasan Ibn al-Fāriḍ (w. 632 H/1234 M) dengan *waḥdatusy syuhūd* serta Muḥammad bin Muḥammad Jalāluddīn ar-Rūmī (w. 672 H/1273 M) dengan syair-syair cintanya kepada Allah (at-Taftāzānī, 1979: 192-188).

Perkembangan *taṣawwuf falsafī* pada abad VI – VII H juga dibarengi dengan perkembangan *taṣawwuf sunnī*. Hal ini ditandai dengan munculnya berbagai bentuk lembaga formal (*ṭarīqah*). Prinsip tasawuf yang meliputi *mujāhadah*, membersihkan sifat yang kurang terpuji, menata hati dan lain sebagainya didasarkan pada kaidah suluk dan adabnya seperti hubungan antara murid dengan guru, *‘uzlah* dengan menyepi (*khalwah*), lapar, meminimalkan tidur, diam, zikir dan lainnya. Orang-orang yang melakukan suluk mendasarkan teori dan praktiknya kepada para *syaikh* (guru) yang dianggap mempunyai otoritas dan pengalaman dalam melakukan tahapan tasawuf (at-Taftāzānī, 1979: 235).

²⁵Rosenthal (1988: 5) mengatakan walaupun Ibn ‘Arabī tidak secara jelas dideskripsikan sebagai filosof, namun tulisannya, atau beberapa tulisannya diserang dan dianggap sebagai *taṣawwuf falsafī*, yang berarti tasawuf filosofis (*philosophical mysticism*) daripada filsafat tasawuf (*mystic philosophy*). Artinya bahwa Ibn ‘Arabī merupakan sufi yang berfilsafat, bukan filosof yang melakukan atau mengkaji tasawuf.

Tabel 2.3. Perkembangan Tasawuf

No.	Masa	Waktu	Tokoh	Keterangan
1.	Pembentukan	Abad I – II H	Al-Ḥasan al-Baṣrī, Rābi‘ah al-‘Adawīyyah, dll	Zuhud, ibadah, zikir, <i>ḥubb</i>
2.	Pengembangan	Abad III – IV H	al-Ḥakīm at-Tirmiẓī, oleh al-Qusyairī, aṭ-Ṭūsī, al-Kalābāzī, dll	masa kodifikasi diskursus yang mendalam tentang tasawuf
3.	Konsolidasi	Abad V H	Al-Qusyairī, al-Harawī, al-Gazālī, dll	Masa berkembang dan konflik <i>taṣawwuf sunnī</i> dan <i>taṣawwuf falsafī</i>
4.	Falsafi	Abad VI – VII H	al-Fārābī, Ibn Sīnā, as-Suhrawardī al-Maqtūl, Ibn ‘Arabī, dll	kombinasi <i>zauq</i> sufi dengan konsep teoritis rasionalis (<i>aqlī</i>)

Seiring dengan perkembangan zaman, tasawuf mempunyai peran yang integral dalam kehidupan moral masyarakat Muslim. Tasawuf menjadi sarana untuk mencari makna etis dalam syari‘at dan implementasi simpel dari aturan legal formal. Di samping itu, tasawuf menjadi suplemen dan tantangan terhadap religiusitas yang direduksi ke dalam pemaknaan teks. Pengetahuan moral agamis di balik teks tiada artinya jika tidak diwujudkan dalam kegiatan internal jiwa manusia. Lebih lanjut, Heck (2006: 279-281) mengatakan bahwa tasawuf merupakan jalan Muslim yang paling signifikan dalam mengkoordinasikan moral kehidupan universal dengan yang partikular.

Dalam melakukan suluk kepada Allah, para sufi mempunyai pengalaman spiritual yang berbeda-beda. Oleh karena itu, kecenderungan mereka berbeda-beda. Pembagian para sufi dapat diklasifikasikan dari

berbagai sisi. Al-Barīkān (1415 H: 152-169) memberikan klasifikasi yang lengkap tentang sufi, yaitu:

1. Dari sisi prakteknya (*jihah al- 'amal*):

a. Menurut Ibn Taimiyyah dalam *Majmū'ul Fatāwā* (1995, XIX: 19), ada tiga golongan sufi yaitu:

- 1) *Ṣūfiyyatul ḥaqā'iq* yaitu para sufi mengungkapkan hakikat, *aḥwāl*, batas hukum dan perilaku yang mengantarkan pada pembersihan jiwa dan pembersihan badan dengan banyak beribadah, zuhud dalam kelezatan dan hawa nafsu
- 2) *Ṣūfiyyatul arzāq* yaitu mereka yang meninggalkan pembahasan rizki dan pekerjaan untuk kehidupan mereka dan merasa cukup dengan pemberian sedekah dan wakaf dari orang lain
- 3) *Ṣūfiyyatur rasm* yaitu para sufi yang secara formal mengaku sebagai sufi serta memakai pakaian sufi, tetapi tidak mengikuti metode dan jalan para sufi

b. Menurut Fakhrur Rāzī, ada enam golongan, yaitu:

- 1) *Aṣḥābul 'Ādāt* yaitu mereka yang sama dengan *ahlur rasm* menurut Ibn Taimiyyah
- 2) *Aṣḥābul 'Ibādāt* yaitu para zahid yang selalu beribadah, tetapi hanya fokus pada hal yang lahir saja bukan yang batin
- 3) *Aṣḥābul Ḥaqīqah* yaitu mereka yang mengerahkan segala perhatiannya dengan ibadah dan aspek batin, membersihkan jiwa dari penyakit batin dan segala hal yang menjauhkan dari ingat Allah dan merenungi alam semesta

- 4) *An-Nūriyyah* yaitu mereka yang berpendapat bahwa yang menghalangi manusia dari Allah ada dua hal, yaitu: 1) *nūrī* yaitu sibuk dengan yang membaguskan jiwa dan usahanya untuk meraih akhlak yang utama; 2) *nārī* yaitu sibuk dengan yang dapat merusak jiwa seperti hawa nafsu, marah, rakus dan angan
 - 5) *Al-Ḥulūliyyah* yaitu yang mendakwahkan *hulūl* dan *ittiḥād* antara manusia dan Allah
 - 6) *Al-Mubāḥiyyah* yaitu mereka yang meniadakan *taklīf* (kewajiban agama) bagi mereka karena menganggap dirinya sudah sampai pada derajat yang tinggi dalam cinta pada Allah
2. Dari sisi ideologinya (*jihah al-i'tiqād*) sebagaimana dikatakan Ibn Taimiyyah dalam *Majmū'ul Fatāwā* (1995, II: 195; 333; III: 392; V: 130; 240) ada tiga, yaitu:
- a. *As-Salafiyyah* yaitu para pemuka guru tasawuf seperti al-Junaid bin Muḥammad, al-Fuḍail bin 'Iyāḍ dan lainnya yang mendasarkan kaidah tasawuf mereka pada dasar yang sahih (al-Qur'an dan al-Hadis)
 - b. *Al-Asy'ariyyah* yaitu mereka yang menempuh jalan dalam bingkai akidah Asy'ariyyah yang menggunakan *ta'wīl* dan *taḥrīf* serta tidak beriman pada *ṣifatul af'āl* dan menolak sebagian sifat *khabariyyah zātiyyah* seperti *wajh*, *yadain*, *'ainain* dan lainnya
 - c. *Al-Ḥulūliyyah wa al-Ittiḥādiyyah* yaitu mereka yang menisbatkan dirinya pada *ḥulūl* dan *ittiḥād*

3. Dilihat dari sisi kondisi orang yang menempuh jalan pada Allah (*aḥwālus sālikīn*) ada empat, yaitu (al-Jauziyyah, 2009: 813-814):
- a. *Aṣḥābus Sawābiq* adalah mereka yang hatinya rela bahwa sesuatu yang telah lewat (*fī mā sabaqa*) berasal dari Allah. Menurut mereka, hukum *azalī* tidak bisa berubah dengan usaha hamba dan hanya ada kepasrahan dalam menjalankan perintah dan meninggalkan larangan serta mendekatkan diri pada Allah dengan segala macam pendekatan
 - b. *Aṣḥābul 'Awāqib* adalah mereka yang merenungkan dengan apa urusan mereka akan diakhiri
 - c. *Aṣḥābul Waqt* adalah mereka yang tidak peduli dengan awal sesuatu (*sawābiq*) atau akhirnya (*'awāqib*) tetapi mereka sibuk dengan menjaga dan memanfaatkan waktu dengan sebaik-baiknya
 - d. *Aṣḥābul Haqq* adalah mereka yang bersama para penempuh waktu dan zaman serta pemilik dan perenungnya. Mereka terlepas dari waktu dan zaman karena menyaksikan Allah dan tidak sibuk memikirkan waktu maupun zaman.

Dengan demikian, para sufi tidak dapat dilihat hanya satu sisi saja. Mereka mempunyai amaliah, ideologi dan jalan yang berbeda dalam menjalankan perilaku tasawuf. Kualitas perilaku sufi ditentukan oleh amaliah, ideologi dan jalan yang ditempuhnya. Semakin dekat amaliah, ideologi dan jalan yang ditempuh dengan syari'at Islam (al-Qur'an dan al-

Hadis), maka semakin dekat perilakunya kepada Allah. Begitu juga sebaliknya.

D. Lembaga Tasawuf (Tarekat)

Sebagian para sufi menisbatkan dirinya pada guru tertentu dengan mematuhi aturan dalam pendakian jiwa (suluk *rūḥī*), menghidupkan kehidupan sosial di *zāwiyah*, *ribāṭ*, *khānaqah*, berkumpul dalam pertemuan rutin dalam acara tertentu, mengadakan kajian ilmu dan dzikir dengan sistematis. Mereka memasuki lembaga tasawuf yang kemudian belakangan disebut dengan *ṭarīqah* (tarekat).²⁶

Dalam sejarahnya, lembaga formal tarekat lengkap dengan kaifiyatnya didirikan pertama kali oleh al-Gauṣ al-A'ẓam Syaikh 'Abdul Qādir al-Jīlānī (470–561 H/1077–1166 M) (Bakhtiar: 2005). Menurut Spencer (1971: 3-4), tarekat menjadi metode praktis untuk membimbing *sālik* melalui pemikiran, perasaan dan tindakan melalui rangkaian tingkatan (*maqāmāt* dan *aḥwāl*) untuk mengekspresikan Realitas Suci (*ḥaqīqah*). Pada awalnya tarekat hanya berupa praktek yang sederhana,

²⁶Dalam tasawuf, *ṭarīqah* bisa diartikan sebagai metode dan sebagai lembaga. Dalam arti yang pertama, *ṭarīqah* merupakan perjalanan khusus yang dilalui para salik kepada Allah dengan melintasi beberapa *ḥāl* dan *maqām* (al-Qāsyānī, 1981: 6). Abū Bakr ad-Dimyātī (t.th: 8) mengatakan bahwa *ṭarīq* (proses) menuju akhirat ada tiga, yaitu 1) *syarī'ah*; 2) *ṭarīqah*; dan 3) *ḥaqīqah*. Proses pertama adalah *syarī'ah* yang berisi tentang menaati perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Proses kedua, setelah *syarī'ah* dilalui, adalah *ṭarīqah*. *Ṭarīqah* adalah berhati-hati dalam segala hal, dengan *wara'*, *riyāḍah*, *mujāhadah* dan lainnya. Proses selanjutnya, setelah *syarī'ah* dan *ṭarīqah* dilalui adalah *ḥaqīqah*, yaitu sampainya salik kepada *ma'rifatullāh*. Ketiga *ṭarīq* ini harus dilalui secara berjenjang agar ia sampai kepada apa yang dituju, yaitu *ma'rifatullāh* (ad-Dimyātī, t.t: 8-11).

Adapun *ṭarīqah* sebagai lembaga diartikan organisasi yang mempunyai *syaiikh*, *kaiḥfiyyatuz ḥikr*, upacara ritual dan silsilah yang dinisbatkan kepada nama pendiri atau tokoh sufi *ṭarīqah* tersebut. Para *syaiikh* atau *mursyid ṭarīqah* mempunyai murid-murid yang kemudian dilatih di dalam *khānaqah* atau *ribāṭ* (Mulyati, 2005: 6-7).

cukup dengan kontemplasi dan melatih jiwa. Setelah itu, baru para sufi mempunyai beberapa murid. Lama kelamaan, mereka membentuk lingkaran murid dan mereka berkumpul mengelilingi *syaiikh* mereka.

Nama tarekat berbeda-beda sesuai nama para pendirinya, tetapi tujuannya sama. Ada beberapa perbedaan dalam praktek-praktek tarekat ini seperti *zay*, *wird*, *hizb* dan lainnya yang diajarkan. Tarekat seperti halnya sekolah di mana metode, media, guru dan yang lainnya berbeda tetapi tujuannya sama, yaitu mengajari para muridnya. Para guru mengajari kaidah dan metode tertentu yang dianggap sebagai cara yang terbaik dalam mengajari para murid. Tujuan para sufi adalah sama, yaitu tujuan etis dalam kejujuran kata, amal, sabar, khusyu', cinta, berserah diri, dan lainnya yang diajarkan oleh Islam (at-Taftāzānī, 1979: 235-236; Chittick, 2008, Arberry, 2008: 84-94).

Menurut 'Afīfī (1983: 271), tarekat-tarekat dalam tasawuf tidak mempunyai perbedaan dalam masalah teologi. Perbedaan yang ada hanya dalam konsep kehidupan tasawuf, esensi, komponen, tujuan, aturan dan bentuknya saja. Mereka berbeda dalam melihat corak kehidupan yang dipilihnya dan hal inilah yang membedakan satu tarekat dengan tarekat yang lain.

Adapun macam-macam tarekat yang terkenal dalam dunia tasawuf antara lain (at-Taftāzānī, 1979: 236-245; Anjum, 2006: 245-250; Mulyati, 2005):

1. Tarekat *Qādiriyyah* yang didirikan oleh asy-Syaikh 'Abdul Qādir al-Jīlānī (w. 561 H/1165 M) di Baghdad. Tarekat ini tersebar di Irak,

Yaman, Suriah, Mesir, India, Turki dan Afrika dan merupakan pelopor tarekat di dunia Islam. Di Indonesia, para pengikut tarekat ini antara lain Ḥamzah Fansurī (Aceh), Syaikh Yūsuf al-Makassarī (Makassar) dan Syaikh Khaṭīb Sambas (Bakhtiar, 2005: 51-54).

2. Tarekat *Yaswiyyah* yang didirikan oleh Aḥmad al-Yasawī (w. 562 H/1166 M) di Turki
3. Tarekat *Suhrawardiyyah* yang didirikan oleh Abūn Najīb as-Suhrawardī (w. 563 H/1167 M) dan keponakannya, Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī al-Bagdādī (w. 632 H/1234 M) di Irak (lihat kajian Ohlander, 2008)
4. Tarekat *Rifā‘iyyah* (w. 578 H/1182 M) yang didirikan oleh asy-Syaikh Aḥmad ar-Rifā‘ī di Irak dan tersebar di Mesir dan beberapa negara Islam lainnya
5. Tarekat *Kubrāwiyyah* yang didirikan oleh Najmuddīn al-Kubrā (w. 618 H/1221 M) di Iran
6. Tarekat *Chistiyyah* yang didirikan oleh Mu‘īnuddīn Ḥasan Chisti (w. 623 H/1226 M) di Afganistan yang tersebar di India dan Asia Selatan dan Asia Tengah
7. Tarekat *Aḥmadiyyah* yang didirikan oleh as-Sayyid Aḥmad al-Badawī (w. 675 H/1276 M) di Mesir. Tarekat ini tersebar di Mesir dan sekitarnya
8. Tarekat *Burhāmiyyah* atau *Dasūqiyyah* atau *Burhāniyyah* yang didirikan oleh asy-Syaikh Ibrāhīm ad-Dasūqī (w. 676 H/1277 M) di Mesir. Tarekat ini tersebar di Mesir, Hadramaut, Sudan, Libia,

Aljazair, Maroko, Lebanon, Suriah, Yordania, Arab Saudi, Uni Emirat Arab, Kuwait, Pakistan, Swedia, Norwegia, Denmark, Jerman, Belanda, Luxemburg, Swiss, Italia, Rusia, Inggris, Kanada dan Amerika Serikat.

9. Tarekat *Syāziliyyah* yang didirikan oleh Abū Ḥasan asy-Syāzilī (w. 686 H/1287 M) di Syāzilāh, Tunisia yang tersebar di Mesir hingga Andalusia pada waktu itu dan beberapa negara lain.
10. Tarekat *Baktāsiyyah* yang didirikan di Turki oleh Ḥājj Baktāsy (w. 738 H/1337 M) yang merupakan cabang dari Tarekat *Yaswiyyah* dan tersebar di Irak, Mesir, Suriah, Albania, Turki dan Bosnia
11. Tarekat *Naqsyabadiyyah* yang didirikan oleh Bahā' Naqsyabandī al-Bukhārī (w. 791 H/1388 M) di Bukhara, yang tersebar di berbagai negara Islam dan Asia Tengah. Para pengikut *ṭarīqah* ini di Indonesia antara lain Syaikh Yūsuf al-Makassarī (Makassar), 'Usmān al-Puntianī (Pontianak), Muḥammad Yūsuf (Riau), Muḥammad Ilyās (Sukaraja Banyumas), Muḥammad Hādī (Giri Kusumo), 'Abdul Wahhāb (Minangkabau) dan lainnya (Sajarah, 2005: 97-101)
12. Tarekat *Syattāriyyah* yang didirikan oleh 'Abdullāh asy-Syattārī (w. 890/1485 H), yang masih mempunyai hubungan kerabat dengan Syihābuddīn Abū Ḥafṣ 'Umar as-Suhrawardī dan Ḍiyā'uddīn Abū Najīb as-Suhraawardī. Pengikut tarekat ini di Indonesia antara lain adalah Syaikh Abdur Ra'ūf as-Sinkilī (Aceh), Syaikh Burhānuddin Ulakan (Minangkabau), Syaikh 'Abdul Muḥyī (Pamijahan Jawa Barat) dan lainnya (Oman, 2005: 162-164)

13. Tarekat *Khalwatiyyah* yang didirikan oleh Kamāluddīn al-Bakrī (w. 986 H/1578 H) di Mesir, yang silsilah sanad tasawufnya sampai pada Abū an-Najīb as-Suhrawardī. Tarekat ini tersebar di Mesir, Turki, Palestina dan Yordania. Para pengikut tarekat ini di Indonesia antara lain Syaikh Yūsuf al-Makassarī (Makassar), ‘Abdul Baṣīr aḍ-Ḍarīr al-Khalwatī (Makassar), Muḥammad Sulṭān Baitullāh (Gowa) dan lainnya (Sunanto, 2005: 128-129)
14. Tarekat *Sammāniyyah* yang didirikan oleh Muḥammad bin ‘Abdul Karīm al-Madanī asy-Syāfi‘ī as-Sammān (w. 1189/1775 M). Tarekat ini tersebar di Sudan, Ethiopia, Asia Tenggara. Di Indonesia pengikutnya antara lain Syaikh ‘Abduṣ Ṣamad al-Palimbanī (Palembang), Tuan Haji Aḥmad dan Muḥyiddīn bin Syamsuddīn (Abrori, 2005: 192-193)
15. Tarekat *Tijāniyyah* yang didirikan oleh Aḥmad bin Muḥammad at-Tijānī, yang tersebar di Aljazair dan Maroko. Di Indonesia, tarekat ini tersebar melalui pengajaran Syaikh ‘Alī bin ‘Abdullāh aṭ-Ṭayyib di Pesantren Buntet Cirebon, KH. ‘Abbās (Cirebon) dan kemudian menyebar ke berbagai daerah di Indonesia (Syamsuri, 2005: 223-226)
16. Tarekat *Maulawiyyah* yang didirikan di Turki oleh Jalāluddīn ar-Rūmī (1272 H/1855 M) yang menggunakan musik dan nyanyian dalam majlis dzikirnya dan terkenal dengan *Whirling Dervishes* (Tari Darwis)
17. Tarekat *Qādiriyyah Naqsyabandiyyah* yang merupakan gabungan dari Tarekat *Qādiriyyah* dan Tarekat *Naqsyabandiyyah* atas inisiatif dari

Syaikh Aḥmad Khaṭīb Sambas (w. 1288 H/1872 M). Tarekat ini menyebar di berbagai daerah di Indonesia melalui Syaikh ‘Abdul Karīm (Banten), Kiai Muṣlih (Mranggen Demak), KH. ‘Abdullah Mubarak (Abah Sepuh) dan KH. A. Ṣaḥībul Wafā Tājul ‘Ārifin (Abah Anom) di Cirebon dan lainnya (Mulyati, 2005: 258-)

Kemudian tarekat-tarekat di atas berkembang dari waktu ke waktu, baik itu berasal dari cabang maupun gabungan dari tarekat yang ada (lihat Trimingham, 1971). Menurut at-Taftāzānī (1979: 246), perkembangan tarekat kemudian mengalami kemunduran pada masa Daulah ‘Uṣmāniyyah. Hal ini dikarenakan berkurangnya produktivitas kitab yang mengkaji tasawuf serta kecenderungan memberikan komentar (*syarḥ*) dan ringkasan (*talkhīṣ*) kitab terdahulu. Di samping itu, para pengikut *ṭarīqah* tidak begitu lagi mengembangkan esensi tasawuf, tetapi berpaling kepada bentuk dan formalitas serta banyak bercerita tentang *manāqib* para wali dan keramatnya, bukan pada ilmu dan amaliah mereka. Inilah yang dijadikan kritik oleh mereka yang menyerukan kepada pemurnian akidah seperti Muḥammad bin ‘Abdul Wahhāb (w. 1206 H/1791 M) dan para pengikutnya (Weismann, 2001: 315-316).

Di sisi yang lain, tarekat seperti Qādiriyyah, Syāziliyyah dan Tījāniyyah memberikan peran positif di zaman modern seperti penyebaran agama Islam di Afrika melalui perdagangan, ceramah dan pendirian *zāwiyah* baru yang tersebar dari Afrika Utara hingga Sudan. Begitu juga dengan beberapa tarekat di Indonesia yang banyak mewarnai kehidupan

sosial, budaya dan pendidikan. Lebih lanjut at-Taftāzānī (1979: 246) menambahkan bahwa metode tarekat dalam menyucikan ruh dan akhlak mempunyai efektivitas yang kuat karena diarahkan pada perasaan manusia. Menurutnya, Muḥammad ‘Abduh percaya dengan efektivitas metode tersebut dalam mendidik dan memperbaiki agama serta masyarakat sebagaimana dikatakan oleh muridnya, Rasyīd Riḍā (2006: 130).

Peran lembaga tasawuf (tarekat) ini tidak hanya berhenti pada pelembagaan ritual spiritual antara Islam dan Kristen pada waktu Dinasti ‘Usmāniyyah, tetapi juga menjalankan interaksi lintas budaya dan kota-kota kosmopolitan di berbagai negara seperti Kairo, Roma dan Paris. Bagi para tradisional, tasawuf dan tradisi Timur lainnya menyediakan cermin dan barometer untuk mengukur deviasi modernitas Barat dari ide normatif tingkah laku manusia. Mereka mengusulkan intervensi metafisika, spiritualisme, imajinasi dan elitisme sebagai fakta dan antitesis untuk membersihkan rasionalisme, simplifikasi dan budaya massal. Hal ini juga berfungsi sebagai mediator antara Timur dan Barat dan gerbang pengingat hilangnya arah masyarakat Barat dengan gaya hidup hedonis (Hetina, 2007: 404; van Bruinessen dan Howell, 2007: 5. Bandingkan dengan an-Nāṣirī, 2014; Nasr, 1994: 299-300).

E. Sinergi Penghayatan Esoteris dan Eksoteris

Tasawuf bertujuan untuk penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), pembersihan hati (*taṣfiyatul qalb*) dan pembinaan akhlak (*tahzīb*)

akhlāq).²⁷ *Tazkiyatun nafs* dan lainnya harus berdasarkan syari'at Islam, baik secara lahir maupun batin ('Abbās, 2013: 211). Orientasi pembangunan akhlak ini merupakan salah satu tujuan diutusny para rasul dan nabi (QS. al-Jumu'ah/62: 2). Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw adalah suri tauladan yang baik (QS. al-Aḥzāb/33: 21). Rasulullah saw dalam sebuah hadis yang amat populer menegaskan bahwa tujuan kenabiannya adalah untuk menyempurnakan akhlak (*itmām makārimil akhlāq*).²⁸

Di dalam Islam, akhlak merupakan salah satu ajaran fundamental di samping akidah dan syariat. Ia merupakan jalan hidup (*way of life*) dan arah gerak yang lurus menuju kesempurnaan sejati. Akhlak membimbing manusia untuk selalu berhubungan dengan diri, orang lain dan Tuhan, yang menjadi sesuatu keniscayaan, sehingga hidupnya menjadi lebih terarah (al-Mubārakfūrī, 1984, IV: 264). Jalan mengikuti Allah adalah dengan mengikuti apa yang telah digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya melalui *sirāṭ al-mustaqīm*, yaitu segala ajaran yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadis (al-Jauziyyah, 2009: 35-39).

Untuk mencapai tujuan ini, setidaknya-tidaknya ada tiga hal yang harus dipenuhi, yaitu iman (akidah), Islam (hukum positif) dan ihsan (amal shalih).²⁹ Iman melahirkan ilmu tauhid, Islam melahirkan ilmu fiqh dan

²⁷Meskipun konsep *tazkiyatun nafs* dan lainnya merupakan salah satu paradigma al-Qur'an, namun belum begitu banyak kitab yang membahas secara spesifik. Hal ini dikarenakan konsep tersebut dianggap sebagai bidah dan mistis yang dilakukan dan dikaji oleh para sufi (Picken, 2005: 101)

²⁸Musnad Aḥmad, hadis nomor 8595

²⁹Iman, Islam dan ihsan disebut sebagai trilogi Islam dan merupakan dimensi Islam yang penting. Terlebih lagi ihsan yang diterjemahkan sebagai berbuat sesuatu yang terindah yang merupakan dimensi terdalam dalam Islam. Diskursus tentang Islam menitik

ihsan melahirkan ilmu tasawuf. Sebagai sebuah pilar, pemenuhan penguasaan ketiga hal tersebut (iman, Islam, ihsan) haruslah setara dan yang sama. Perbedaan diantara tiga hal tersebut akan menghasilkan tingkat kekokohan bangunan keislaman yang berbeda (al-Yahṣubī, 1998, I: 204-205; Anjum, 2006: 228; Rustom, 2007: 1-3).

Konsep iman merupakan dasar bagi para salik untuk menuju kepada Allah.³⁰ Hal ini dikarenakan iman adalah dasar segala keabsahan amaliah seseorang. Namun pada prakteknya, terjadi banyak kesalahan para salik (*galaṭus sālīkīn*) yang merasa telah mencapai puncak ibadah, sampai pada makrifat, fana dan lainnya menganggap dirinya sudah lepas dari perintah Allah. Mereka dianggap sebagai orang yang benar dan harus dibenarkan karena telah mencapai posisi tertentu yang menggugurkan semua kewajiban dan memperbolehkan segala larangan (al-Jauziyyah, 2009: 185-187). Hal ini tentu bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis yang mewajibkan segala yang wajib dan mengharamkan segala yang dilarang. Orang seperti itu dianggap telah keluar dari *ṣirāṭul mustaqīm* yang menjauhkannya dari tujuan (Allah) (al-Jauziyyah, 2009: 30).

Adapun orang yang mengesakan Allah (*tauḥīdul ilāhiyyah*) tidak menyembah kecuali Allah, tidak cinta selain-Nya dan tidak berserah diri

beratkan pada perbuatan terkait hukum positif Islam, sedangkan iman cenderung menitik beratkan pada dimensi dasar pemahaman. Adapun mengenai ihsan berfokus pada kehendak (hati). Islam memberitahukan tentang apa yang harus dikerjakan, sedang iman memberikan sebuah pemahaman mengapa hal itu penting untuk dilakukan. Adapun motivasi dan kualitas psikologis yang harmonis dengan perbuatan dan pemahaman seseorang adalah pembahasan ihsan dan berkaitan dengan konsep tentang sifat ideal jiwa manusia (Chittik, 1997: 293).

³⁰Tentang konsep iman ini, Abū Bakr al-Wāsiṭī (w. 320 H/932 M) mengatakan bahwa tidak ada praktek tasawuf yang lebih daripada mengarahkan diri pada Tuhan karena iman membutuhkannya (Sivers, 2004: 94)

kepada selain-Nya. Tauhid tersebut merupakan tauhid yang diperintahkan dalam ajaran Islam, bukan hanya mengakui (*iqrār*) bahwa Allah adalah Pencipta alam semesta tanpa cinta, berserah diri dan beribadah pada-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 126).

Ibadah merupakan syarat utama dalam Islam. Oleh karena itu, Allah menjadikan ibadah sebagai karakter makhluk-Nya yang paling sempurna dan paling dekat kepada-Nya sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisā'/4: 172, QS. al-A'rāf/7: 206 dan QS. al-Anbiyā'/21: 19. Dengan ibadah ini, Allah menjadikan kabar gembira bagi para hamba-Nya (QS. az-Zumar/39: 17-18), memberikan rasa aman kepada mereka (QS. az-Zukhruf/43: 68-69) dan menjauhkan setan dari para hamba-Nya (QS. al-Hijr/15: 42 dan QS. an-Nahl/16: 99-100). Dalam ibadah tersebut, Rasulullah saw menyaratkan adanya ihsan sebagai level tertinggi ibadah, yaitu menyembah Allah seakan-akan melihatnya.³¹ Jikalau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah melihat para hamba-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 90-91; al-Bukhārī, 1422 H, I: 19). Ihsan dicapai melalui tahapan dan tingkatan yang nantinya akan dibahas dalam tasawuf.

³¹Ihsan dalam akhlak sesungguhnya merupakan buah dari ibadah dan muamalah (QS. al-Aḥzāb/33: 21; QS. al-Mumtaḥanah/60: 4, 6). Seseorang akan mencapai tingkat *iḥsān* dalam akhlaknya apabila ia telah melakukan ibadah seperti yang menjadi sabda Rasulullah, yaitu menyembah Allah seakan-akan melihat-Nya, dan jika tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah senantiasa melihatnya. Jika hal ini telah dicapai oleh seorang hamba, maka sesungguhnya itulah puncak ihsan dalam ibadah. Pada akhirnya, ia akan berbuah menjadi akhlak atau perilaku, sehingga mereka yang sampai pada tahap ihsan dalam ibadahnya akan terlihat jelas dalam perilaku dan karakternya. Jika kita ingin melihat nilai ihsan pada diri seseorang —yang diperoleh dari hasil maksimal ibadahnya— maka kita akan menemukannya dalam muamalah kehidupannya. Bagaimana ia bermuamalah dengan sesama manusia, lingkungannya, pekerjaannya, keluarganya, dan bahkan terhadap dirinya sendiri sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah (QS. al-Qalam/68: 4).

Sebagai salah satu pilar Islam, tasawuf disebut sebagai spiritualisme Islam. Tasawuf adalah bagian yang tidak kalah pentingnya dari tauhid maupun fiqh. Tasawuf merupakan bagian esoterik Islam, yang memberikan pemahaman tentang filosofi ibadah yang mendatangkan penghayatan terhadap syari'ah. Dengan demikian, syari'ah –yang kemudian menyempit menjadi fiqh– tidak hanya difahami sebagai hukum positif Islam –yang legal-formal dan sempit– tetapi merupakan hakekat pengabdian hidup yang penuh kenyamanan dan keridhaan (al-Gazālī, t.th, I: 21). Dengan demikian, keislaman seseorang akan mampu mewujudkan kesalehan individu dan kesalehan sosial.

Sejarah spiritualisme Islam semakin dirindukan kehadirannya dan sangat relevan dengan kehidupan manusia. Seseorang mengalami suasana baru dalam keadaan transenden, yaitu suatu kehidupan yang bebas dan hidup yang dipenuhi dengan kezaliman, ketamakan, kerakusan dan ambisius. Dengan menempuh jalan spiritual ini, seseorang dapat merasakan hidup dalam kecintaan, ketenangan, kedamaian dan memperoleh kemenangan. Bagi pengambil jalan ini, spiritualitas bukanlah sesuatu yang khayali, tetapi benar-benar suatu kenyataan yang dapat dinikmati sebagai suatu pengalaman keagamaan yang senantiasa memberikan energi yang tidak habis-habisnya, sehingga kehidupan dapat dinikmati dan dirasakan menjadi lebih hidup.

Namun demikian, dibutuhkan pembacaan yang lebih komprehensif untuk memahami pemikiran para sufi. Ini dikarenakan banyaknya pemikiran para sufi yang dituangkan dalam bahasa simbolik-metaforis dan

metafisik.³² Tentu saja untuk memahami bahasa tersebut bukanlah suatu yang mudah dilakukan, bahkan membuka lebar peluang terjadinya kesalahpahaman dalam menangkap makna yang dikehendaki. Untuk bisa membaca verbalitas kata dan kalimat para sufi, maka seseorang harus memahami suasana psikologis dan kontekstualitas simbolik para sufi. Jika tidak, maka pemikiran mereka akan disalahpahami dikarenakan pembacaan yang kurang mendalam. Keadaan semacam ini diperparah sikap sufi sendiri yang sering menunjukkan perilaku menjauh dari dunia ramai dan memandang dunia secara negatif sehingga mengisolir diri dan menjauhi kehidupan sosial. Hal ini menampakkan bahwa kurangnya peran aktif mereka dalam kehidupan sosial menyebabkan maraknya kerusakan moral, dan sufi dinilai tidak bertanggung-jawab.

Sinergi penghayatan esoteris dan eksoteris ini merupakan sebuah tasawuf atau penghayatan batiniah yang menghendaki hidup aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan, di samping semangat purifikasi yang mengharuskan praktik dan pengalaman keagamaan dengan tetap terkontrol oleh ajaran al-Quran dan sunah Nabi.

Sebagian ulama merasa berkepentingan untuk menyelesaikan yang lahir menurut perspektifnya masing-masing, sehingga tidak jarang mereka memberikan putusan yang terlampaui berat. Hal ini diperparah dengan suasana politik, di mana kaum muslimin banyak mendapat serangan dari

³²Bahasa simbolik adalah bahasa yang menggunakan simbol untuk mengungkapkan suatu realitas yang sangat kompleks dan sebuah kesadaran eksistensial subyektif namun tidak mampu dituangkan dengan kata-kata. Oleh karenanya, sebuah simbol bisa saja berarti mewakili "suatu kehadiran yang tidak hadir" (*absent presence*). Contoh "Ka'bah" disebut sebagai *baitullāh*. Sementara bahasa metafisik adalah bahasa yang digunakan untuk menjelaskan obyek yang bersifat metafisik, terutama tentang Tuhan.

bangsa non-muslim. Kebangkitan ini juga sebagai lanjutan dari penolakan terhadap kepercayaan yang berlebihan pada sains dan teknologi sebagai produk modern. Modernisme telah dinilai sebagai gagal memberikan kehidupan yang bermakna. Oleh karenanya, manusia kembali kepada nilai-nilai keagamaan disebabkan salah satu fungsi agama adalah memberikan makna bagi kehidupan (Nafi, 2002).

Titik tekan tasawuf yang digagas Rahman adalah pembinaan sosio-moral masyarakat Islam. Hal ini berbeda dengan tasawuf terdahulu yang lebih pada pembinaan akhlak individu dan cenderung mengisolasi diri dari kehidupan masyarakat. Oleh karenanya, tasawuf ini lebih bersifat puritanis-aktivis. Warisan tasawuf, terutama moral tasawuf, diharmoniskan dengan Islam ortodoks melalui zikir dan *murāqabah*.

Sosok sufi merupakan gabungan person yang aktif dalam kehidupan dan tidak mengalienasikan diri dari masyarakat. Tasawuf sebenarnya sangat menghendaki sufi mampu mewujudkan dirinya secara fungsional, dan hal ini tidak mungkin dilakukan tanpa mengaktualisasikan dirinya di masyarakat. Dengan demikian dimensi moral menjadi nilai yang akan menyeimbangkan berbagai aspek, baik individu maupun sosial.

BAB III

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN IBNU QAYYIM AL-JAUZIYYAH

A. Biografi Ibn Qayyim

Ibn Qayyim al-Jauziyyah memiliki nama lengkap Abū ‘Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb bin Sa‘ad bin Ḥarīz bin Makkī Zainuddīn az-Zur‘ī¹ ad-Dimasyqī al-Ḥanbalī. Beliau dilahirkan pada tanggal 7 Safar 691 H yang bertepatan dengan tanggal 29 Januari 1292 M. Ibn Qayyim dibesarkan dalam keluarga yang penuh nuansa cinta keilmuan dan orang-orang yang mengabdikan hidupnya untuk pengembangan ilmu-ilmu Islam (Abū Zaid, 1423 H: 17; az-Ziriklī, 2002, VI: 56; Ibn al-‘Imād, 1986, VIII: 287; asy-Syaukānī, t.t, II: 143; Ibn Ḥajar, 1972, V: 137).

Ayahnya bernama Syaikh aṣ-Ṣāliḥ al-‘Ābid an-Nāsik Abū Bakr bin Ayyūb az-Zur‘ī, yang merupakan seorang ulama besar dan pendiri sekaligus direktur Madrasah al-Jauziyyah di Damaskus untuk beberapa periode.² Oleh karenanya, ia dikenal dengan sebutan *Qayyim al-Jauziyyah* (penjaga al-Jauziyyah). Anak cucu Abū Bakr bin Ayyūb az-Zur‘ī ini kemudian dinisbatkan kepada sebutan tersebut. Muḥammad bin Abī Bakr selanjutnya populer dengan nama Ibn Qayyim al-Jauziyyah, sementara ulama

¹Az-Zur‘ī dinisbatkan kepada nama sebuah desa di Ḥaurān Damaskus, Suriah (lihat as-Sakhāwī, t.t, XI: 204; al-Sam‘ānī, 1962, IV: 303).

²Tepatnya, Madrasah al-Jauziyyah ini terletak di desa al-Buzūriyah yang sampai sekarang masih dikenal baik. Dalam perkembangan sejarahnya Madrasah ini pada tahun 1327 H/1910 M pernah di jadikan Mahkamah oleh penguasa Suriah (lihat Ibn Badran, 1985: 227).

kontemporer mayoritas menyebutnya Ibn Qayyim. Sebutan ini sebenarnya dipakai untuk menyingkat, namun pada akhirnya justru lebih populer di kalangan cendekiawan (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 170-171).³

Ayah Ibn Qayyim adalah sosok yang mulia, sederhana dan berpenampilan apa adanya. Sang ayah adalah syaikh terpandang, *wirā'ī*, ahli ibadah dan memiliki peran penting dalam mengembangkan ilmu faraid. Ayahnya meninggal pada malam Ahad, 19 Zūl Ḥijjah 723 H bertepatan dengan 18 Desember 1323 M di Madrasah al-Jauziyyah (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 170-171).

Beberapa kalangan memberikan gelar kepada Ibn Qayyim dengan sebutan Ibn al-Jauzī, padahal itu tidak benar. Hal ini dikarenakan nama asli Ibn al-Jauzī adalah asy-Syaikh al-Imām al-‘Allāmah al-Ḥāfiẓ al-Mufasssir Syaikh al-Islām Mafkharul ‘Irāq Jamāluddīn Abū Faraj ‘Abdurrahmān bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Ubaidillāh bin ‘Abdillāh bin Ḥammādī bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ja‘far bin ‘Abdillāh bin al-Qāsim bin an-Naḍr bin al-Qāsim bin Muḥammad bin ‘Abdillāh Ibn al-Faqīh al-Qāsim bin Muḥammad Ibn Khalīfah Rasūlillāh Ṣallā Allāh ‘alaihi wa Sallam Abī Bakr aṣ-Ṣiddīq al-Qurasyī at-Taimī al-Bakrī al-Bagdādī al-Ḥanbalī al-Wā‘iz. Gurunya antara lain Abū Qāsim bin al-Ḥuṣain, Abū ‘Abdillāh bin al-Ḥusain

³Abū Zaid mengatakan bahwa beberapa ulama menyebutnya dengan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (seperti Ibn Kaṣīr dan Ibn Ḥajar), sebagian dengan Ibn al-Qayyim tanpa nisbat al-Jauziyyah (seperti Ibn Ḥajar dalam kitab yang lain dan as-Suyūṭī). Istilah terakhir ini digunakan untuk menyingkat nama tanpa penisbatan al-Jauziyyah (Abū Zaid, 1432: 23-26)

bin Muḥammad al-Bārī, ‘Alī bin ‘Abdul Wāḥid ad-Dīnawarī, Aḥmad bin Aḥmad al-Mutawakkilī, Ismā‘īl bin Abī Ṣāliḥ al-Muaẓẓin, al-Faqīh Abū al-Ḥasan Ibn az-Zāgūnī, Ibn Nāṣir dan lainnya (aẓ-Ḥabībī, 1985, XXI: 365-366).⁴

Ibn Qayyim meninggal dunia dalam usia 60 tahun pada malam Kamis 13 Rajab 751 H bertepatan 17 September 1350 M waktu adzan ‘Isya’ di kota Damaskus. Jenazahnya dishalatkan di Masjid Agung Umayyah setelah shalat dzuhur, kemudian dishalatkan lagi untuk kedua kalinya di Masjid Raya Jarrah baru kemudian dimakamkan di kompleks pemakaman al-Bāb aṣ-Ṣagīr di samping makam orang tuanya (az-Ziriklī, 2002, VI: 56; Ibn al-‘Imād, 1986, VIII: 287; asy-Syaukānī, t.t, II: 145; Ibn Ḥajar, 1972, V: 140; Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 176).

B. Aktivitas

Ibn Qayyim pernah menjabat sebagai Imam di Madrasah al-Jauziyyah, mengajar di Madrasah aṣ-Ṣadriyyah, sekolah terbesar kedua di Damaskus

⁴Dilihat dari karangannya, bidang ilmu yang dikuasai oleh Ibn al-Jauzī ialah tafsir, hadis, bahasa, fiqh, sejarah, politik, kalam, geografi, kedokteran dan lainnya. Ibn Jauzi lahir pada 510 H/1116 M dan wafat pada 597 H/1200 M atau pada abad VI H, dan dimakamkan di pemakaman Babharb (al-Jauzi, 2000:16; aẓ-Ḥabībī, 2003, XII: 1100; al-Baghdādī, 1951, I: 520). Sedangkan Ibn Qayyim al-Jauziyyah lahir pada tahun 691 H/1292 M atau abad ke 7 H. Dengan demikian, maka antara Ibn al-Jauzī dengan Ibn Qayyim al-Jauziyyah sangatlah berbeda dan penyebutan nama Ibn al-Jauzī kepada Ibn Qayyim al-Jauziyyah adalah salah dan seharusnya menyebut dengan nama Ibn Qayyim al-Jauziyyah karena itu merupakan gelar populer yang didapatnya, atau disebut saja dengan Ibn Qayyim untuk lebih mudah dan ringkas. Kesalahan ini telah berakibat pada penisbatan beberapa kitab karya Ibnu al-Jauzī kepada Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Kesalahan seperti itu terjadi karena kelalaian para penulis manuskrip atau perbuatan orang-orang yang kurang suka terhadap Ibn Qayyim al-Jauziyyah (al-Jauziyyah, 2004: 12; Abū Zaid, 1423 H: 26-28).

setelah Madrasah al-Jauziyyah, dan menjadi khatib di masjid besar Damaskus. Ia lebih banyak mengabdikan hidupnya untuk ilmu pengetahuan di Madrasah al-Jauziyyah yang didirikan oleh ayahnya, Syaikh aṣ-Ṣāliḥ al-‘Ābid an-Nāsik Abū Bakr bin Ayyūb az-Zur’ī al-Jauziyyah. Ia juga menjadi pengajar madrasah Ḥanābilah terbaik dan terbesar di Syām (Ibn Kaṣīr, 1986, XIII: 211; Abu Zaid, 1423 H: 12; as-Sayyid: 2004: 70). Di samping itu, ia juga mengajar di madrasah aṣ-Ṣadriyyah yang didirikan oleh Ṣadruddīn As‘ad bin ‘al-Munājāh bin Barakāt bin Ma‘ammal at-Tanūkhī al-Magribī ad-Dimasyqī al-Ḥanbalī (w657 H/1258 M). Kedua anak Ibn Qayyim, ‘Abdullāh dan Ibrāhīm, juga mengajar di madrasah tersebut. Ibn Qayyim juga mengajar di masjid yang terbesar di Damaskus, seperti Masjid al-Umawī atau disebut Masjid Jāmi‘ Banī Umayyah (as-Sayyid: 2004: 72-74)

Selain mengajar, Ibn Qayyim memberikan fatwa tentang persoalan-persoalan yang diajukan kepadanya dan menulis buku di berbagai bidang keilmuan, antara lain, tafsir, usul fiqh, fiqh, hadits, sastra, ilmu kalam, tasawuf, dan juga berkaitan dengan kejiwaan. Menurut Bakr bin ‘Abdullah Abū Zaid, Ibn Qayyim menulis 98 judul buku dalam berbagai bidang ilmu (lihat Abū Zaid, 1423 H).

C. Pendidikan

Ibn Qayyim merupakan sosok yang memiliki kegigihan dan keinginan yang sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu serta memiliki tekad yang luar

biasa dalam mengkaji dan menelaah ilmu sejak masih muda.⁵ Ia memulai belajarnya pada usia tujuh tahun. Hal tersebut tidak terlepas dari kehendak Allah yang memberikan bakat melimpah dengan keluasan daya berfikir, fikiran yang cemerlang, daya hafal yang mengagumkan, dan energi yang luar biasa pada Ibn Qayyim. Karena itu, tidak mengherankan jika ia ikut berpartisipasi aktif dalam berbagai *ḥalaqah* (lingkaran ilmiah) para guru (*syaiikh*), dengan semangat yang keras. Sebab itu, ia menimba ilmu dari para ulama —yang ahli dalam bidangnya—sehingga ia menjadi ahli dalam ilmu-ilmu Islam dan mempunyai andil besar dalam berbagai disiplin ilmu (al-Jauziyyah, 2004: 3).

Berikut ini adalah sebagian dari guru-guru yang banyak memberikan pengaruh kepada Ibn Qayyim:

1. Abū Bakr bin Ayyūb (Qayyim al-Jauziyah) (w.723 H/1323 M) yang merupakan ayah dan guru pertama Ibn Qayyim dalam mempelajari ilmu *farā'id* secara mendasar.
2. Al-Mizzī Yūsuf bin ‘Abdurrahmān al-Quḍā‘ī (654-742 H/1256-1341 M), pengarang *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ir Rijāl* seorang imam yang bermazhab Syafi’i. Di samping itu, dia termasuk imam ahli hadis dan penghafal hadis generasi terakhir.

⁵Ia hidup dalam lingkungan keilmuan yang murni, memanfaatkan seluruh waktunya untuk menuntut ilmu dan memperdalam pokok-pokok ajaran Islam serta memerangi kebatilan, penyelewengan, dan kemusyrikan. Seluruh hidupnya dihabiskan untuk memerangi syubhat yang berkembang dalam Islam. Ia memegang teguh akidah para salaf, mengikuti jejak gurunya—Ibn Taimiyyah—dan memurnikan pokok-pokok ajaran Islam yang telah tercampur *bid’ah* dan *khufarāt* (Jauziyyah, 2013:1).

3. Asy-Syihāb al-‘Ābir Aḥmad bin ‘Abdurrahmān al-Maqdisī al-Ḥanbalī (w.697 H/1297 M) yang merupakan ahli ta’bir mimpi.
4. Az-Ẓahabī Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usmān bin Qāimas (674-748/1275-1347 M) yang merupakan ahli hadis dan sejarah.
5. Badruddīn Ibn Jama’ah (639-733 H/1241-1332 M), seorang imam masyhur yang bermanzhab Syafi’i, memiliki beberapa karangan.
6. Ibn Maktūm Ismā’īl bin Yūsuf bin Maktūm asy-Syāfi’ī al-Muqri’ al-Musnid (711 H/1311 M), seorang ahli hadis dan bacaan al-Qur’an
7. Syaikhul Islām Ibn Taimiyyah Taqīyyuddīn Abūl ‘Abbās Aḥmad bin ‘Abdul Ḥalīm bin ‘Abdussalām al-Ḥarrānī (661-728/1263-1328 M). Ibn Qayyim menimba ilmu padanya dalam bidang tafsir, hadis, fiqh, *farā’id*, dan ilmu kalam. Pengaruh Ibn Taimiyyah sangat kuat pada Ibn al-Qayyim hingga beliau menyusun kitab yang mengkhususkan karya untuk mengidentifikasi karya Ibn Taimiyyah (al-Jauziyyah, 1983).
8. Syarafuddīn Ibn Taimiyyah (w.727 H/1326 M), saudara Syaikhul Islām Ibn Taimiyyah. Dia menguasai berbagai disiplin ilmu, kepadanya, Ibn Qayyim belajar berbagai macam ilmu-ilmu keislaman; dan banyak lagi guru-guru Ibn Qayyim (al-Jauziyah, 2004:3; as-Sayyid, 2004, I: 146-171)

Menurut as-Sayyid (2004, I: 172), mayoritas guru Ibn Qayyim adalah para intelektual (*jahābizah*), hidup mereka dipenuhi dengan *zuhd*, *wara’*, *tawāḍu’*, berakhlak mulia serta rajin dan giat beribadah. Mayoritas guru Ibn

Qayyim berasal dari Damaskus sehingga beliau tidak banyak melakukan *rīḥlah ‘ilmiyyah* (perjalanan mencari ilmu) ke luar daerah.

Guru yang sangat memberikan pengaruh dialektika keilmuan dan perjalanan intelektual Ibn Qayyim, adalah Ibn Taimiyyah.⁶ Ibn Qayyim berguru dan menyertainya selama kurun waktu tujuh belas tahun, sehingga Ibn Taimiyyah memiliki pengaruh yang cukup besar dalam membentuk pola pikir, pengisian dan pengembangan potensi, serta penguatan terhadap basis pengetahuannya, terutama yang berkenaan dengan al-Qur’an dan as-Sunnah. Ia kemudian tumbuh menjadi murid yang paling jenius dan menonjol (Abū Zaid, 1423: 130).

Sejak menginjakkan kakinya di Damaskus, Ibn Qayyim mengikuti dan membela pendapat Ibn Taimiyyah dalam beberapa masalah. Ibn Qayyim bersama Ibn Taimiyyah dikenal sebagai tokoh pemurni ajaran Islam. Ia bersemangat untuk mengembalikan pemahaman keagamaan umat Islam sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah saw. Pemikirannya dalam berbagai bidang selalu merujuk kepada al-Qur’an dan as-Sunnah dan tidak fanatik dengan pendapat ulama pendahulu seperti kebanyakan ulama pada zamannya.

Ibn Qayyim pernah dipenjara dan disiksa sebagaimana Ibn Taimiyyah. Hal ini dikarenakan pendapatnya yang mengingkari perjalanan ziarah makam

⁶Ibn Qayyim bertemu dengan Ibn Taimiyyah ketika Ibn Taimiyyah pulang dari Mesir menuju Damaskus pada 712 H dan menetap di Damaskus hingga meninggal pada 20 Ḥū al-Qa‘dah 728 H. Ibn Qayyim belajar dengan Ibn Taimiyyah selama 16 tahun (lihat Ibn Kaṣīr, 1986, XIV: 135; Abū Zaid, 1423: 130)

Rasulullah saw. Ibn Qayyim juga berselisih dengan para hakim dengan fatwanya yang membolehkan pacuan kuda tanpa ada orang ketiga (*muḥallil*) yang kemudian diingkari oleh as-Subkī dan kemudian mencari Ibn Qayyim. Setelah itu Ibn Qayyim menarik kembali fatwanya (Ibn Ḥajar, 1972, V: 138; az-Ḍahabī, 1988: 269; Syarafuddīn, 1984: 71).

Kecintaan Ibn Qayyim kepada gurunya, Ibn Taimiyyah, meresap dalam sanubarinya, sehingga Ia mengambil mayoritas ijtihadnya, membela serta mengembalikan keotentikan dalil-dalilnya, menyerang argumentasi para penentangannya. Hal ini kemudian mendorong Ibn Qayyim untuk melakukan penyederhanaan dan penyuntingan terhadap buku-bukunya serta penyebarluasan ide-idenya dan tidak fanatik terhadap kelompok tertentu sebagaimana gurunya, Ibn Taimiyyah (Syarafuddīn, 1984: 99).

Dalam perjuangannya, Ibn Qayyim sangat gigih dalam memerangi orang-orang yang menyimpang dari akidah Islam. Ia juga menjadi sarana ilmu bagi ibn Taimiyyah. Namun demikian, ia juga sering berbeda pendapat dengan gurunya ketika melihat kebenaran dan memiliki dalil yang lebih jelas serta bisa dibuat pegangan untuk memperlihatkan ijtihadnya. Ibn Qayyim memang bermazhab Hanbali, akan tetapi sekedar *ittibā'* (mengikuti pendapat-pendapat) yang dikuatkan oleh dalil-dalil dan menolak taklid tercela. Ia dikenal sebagai Muslim yang teguh pendiriannya dalam mempertahankan kemurnian akidah dan pintu ijtihad tetap terbuka. Siapapun boleh berijtihad

sejauh yang bersangkutan memiliki kesanggupan untuk melakukan (Al-Jauziyyah, 1994, V: 511-513).

Corak pemikiran Ibnu Qayyim banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyyah yang mendasarkan pemikirannya pada al-Qur'an, Hadis dan mengesampingkan sumber-sumber lainnya. Pengaruh ini kemudian lebih dikenal dengan salaf dan puritan. Meski pemikirannya dalam masalah ushul dan akidah sangat berpegang teguh pada madzhab Imam Ahmad Ibn Ḥanbal, namun dalam masalah *furū'*, ia punya pandangan yang independen.⁷

Ibn Qayyim dikenal sebagai sosok yang alim dan memiliki ketetapan *istiqāmah*, kedalaman *baṣīrah*, kekuatan akidah, ketajaman pena, kelembutan bahasa dan banyak potensi yang diberikan Allah kepadanya. Beliau dapat menyebarkan masalah '*aqādiyyah* dan *sulūkiyyah*, seperti aliran air yang tiada hentinya (Nasution, 1992: 403). Bahkan dikatakan bahwa sekalipun ia penganut mazhab Ḥanbalī dan murid setia Ibn Taimiyyah, namun ia tetap kritis dan dapat saja berbeda pendapatnya dengan tokoh yang diikutinya itu. Contohnya adalah tentang batas susuan (*ḥadd raḍā'ah*).⁸

⁷Banyak pengikut Imam Ḥanbali yang menolak tasawuf dengan mengikuti pendirian Ibn Taimiyyah. Namun itu hanya sebagian, ada beberapa yang menjadi tokoh terkenal dalam tasawuf seperti al-Ḥallāj dengan faham *wahdah al-wujud* dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah dengan tasawuf formalistiknya (Melchert, 2001: 352-367)

⁸Ibn Taimiyyah sebagaimana Imam Ahmad bin Ḥanbal mengatakan bahwa ketika seorang bayi menyusu kemudian melepaskannya dan menyusu lagi, maka itu dihitung sebagai dua susuan (*raḍ'atāni*) begitu juga seterusnya, dengan tujuan apapun. Namun Ibn Qayyim menganggap itu hanya satu susuan (*raḍ'ah*) karena bayi yang melepas susuan ada kalanya melepas susuan itu dengan tujuan bernafas, istirahat dan lain sebagainya (Al-Jauziyyah, 1994, V: 511-513).

D. Situasi Politik, Sosial dan Budaya

Dinamika politik internal yang berkembang pada abad VII H/XIII M di mana Ibn Qayyim hidup sangat cepat berubah. Hal ini ditandai dengan jatuhnya kekhalifahan Abbasiyyah di Baghdad pada 656 H (az-Zahirī, t.t, VII: 50). Suasana dunia Islam pada waktu itu diliputi dengan kekacauan dibidang politik,⁹ keamanan, ekonomi,¹⁰ dan keagamaan.¹¹ Pada awal abad XIII M, di barat Asia dan Afrika terdapat beberapa negara Islam yang saling bermusuhan (Dinasti Fāṭimiyyah di Mesir dan Dinasti Umayyah di Andalusia). Hal ini

⁹Kondisi tersebut dikarenakan oleh faktor internal dan eksternal. Faktor internal ditandai dengan keruntuhan kekhalifahan Abbasiyyah dan perpecahan di antara sesama umat Muslim. Secara kelembagaan dan gerakan Islam pada saat itu tidak mampu mempersatukan umatnya ke dalam sebuah kesatuan, sebagaimana kekhalifahan yang tidak mampu lagi menggabungkan wilayah-wilayahnya dalam satu unit pemerintahan yang stabil. Akibatnya, muncul hegemoni kekuatan-kekuatan sosial dan kelompok-kelompok moral sehingga menyebabkan hilangnya kualitas dan posisi dominan yang mereka miliki. Sedangkan faktor eksternalnya, ditandai dengan serbuan Hulagu, cucu Jengis Khan, pada tahun 1253 M. Dia memimpin pasukan yang berkekuatan besar dengan menyapu bersih semua yang mereka lewati dan menghalangi perjalanan mereka. Pada 10 Februari 1258 M, ia telah memasuki kota Baghdad, sedangkan khalifah bersama tiga ratus pejabat dan hakim menawarkan penyerahan diri tanpa syarat. Sepuluh hari kemudian mereka dibunuh beserta keluarga khalifah dan sebagian besar penduduknya. Sedangkan kota Baghdad sebagai pusat peradaban dijarah dan dibakar (az-Zahabī, 2003, XIV: 670; Hitti, 1946: 484-489).

¹⁰Pembebanan pajak kepada rakyat serta pembagian wilayah kekuasaan provinsi demi keuntungan penguasa, yang berdampak—menghancurkan—pada sektor pertanian dan industri. Pertikaian berdarah yang sering terjadi mengakibatkan lahan pertanian menjadi tandus dan terbengkalai. Kondisi semacam ini mengakibatkan rakyat semakin miskin dan penguasa semakin kaya, serta muncul para pemimpin di sejumlah negara-negara kecil yang suka menipu rakyat. Di samping itu tidak kalah penting timbulnya wabah penyakit yang sering menyerang antara lain penyakit cacar, pes, malaria, dan jenis penyakit demam lainnya yang telah membinasakan banyak penduduk di berbagai wilayah. Kehancuran ekonomi berdampak besar pada degradasi intelektualitas masyarakat dan mengenggang tumbuhnya pemikiran kreatif (Hitti, 1946: 484-489).

¹¹Hal ini ditandai dengan kemerosotan dan kehancuran moral pada masa itu, dengan merobaknya jumlah *harem* yang banyak, budak perempuan serta gundik dan kerabat yang memenuhi istana kerajaan, sehingga melahirkan ragam kecemburuan dan intrik. Demikian pula dengan kehidupan mewah yang menampilkan minuman keras dan nyanyian mempunyai andil yang melemahkan kekuatan keluarga serta melahirkan keturunan-keturunan yang lemah sebagai pemegang tahta kerajaan. Posisi mereka semakin lemah karena munculnya pertikaian yang tidak pernah berakhir dan persaingan untuk menjadi pewaris tahta yang tidak pernah bisa dipastikan (Hitti, 1946: 484-489)

menyebabkan setiap penguasa memandang representatif untuk mengembangkan wilayah tanpa mempertimbangkan kemungkinan ancaman dari luar. Keadaan tersebut berimplikasi dengan kehancuran Dinasti Abbasiyyah pada tahun 656 H/1258 M oleh tentara Mongol di bawah Hulagu Khan dan berhasil membunuh khalifahnya (Hitti, 1946: 487). Pasukan Tartar yang dipimpin Hulagu Khan menyerang Islam di pusat pemerintahan di Baghdad dan meluas hingga ke Damaskus. Dengan demikian, situasi dan kondisi tidak stabil, di mana penjajah selalu menginjak-injak kaum muslimin, sehingga keamanan dan keselamatan tiap orang tidak bisa terjamin (Syarafuddīn, 1984: 13-14)

Kondisi keberagaman masyarakat juga sangat memprihatinkan. Praktek taklid yang berlebihan semakin meluas dalam masyarakat. Masyarakat pada saat itu taklid pada aliran Imām Abūl Ḥasan al-Asy‘arī, dan di dalam soal *fiqh*, meluas pendapat tentang pengharaman untuk mengambil pendapat selain dari mazhab yang empat. Kebanyakan hanya menghimpun karya-karya pendahulu. Kalaupun menyusun karangan, hal itu pun dilakukan dengan fikiran yang sempit dan ringkas, menguatkan satu mazhab tertentu, tidak ada analisa dan pembaharuan. Saat itu lebih banyak bermunculan *khānaqah* (tempat menyepi bagi para sufi) dan *ribāṭ* (tempat rumah tasawuf) untuk menyendiri mendekati diri pada Allah (Syarafuddīn, 1984: 53-56).

Pelarangan terhadap pengambilan pendapat selain dari imam empat itu akhirnya menyuburkan faham fanatik dan taklid kepada ulama-ulama dan

tokoh-tokoh keempat imam. Pemikiran yang independen jarang muncul pada abad pertengahan ini. Masing-masing kelompok sangat berambisi untuk mengembangkan mazhab imamnya. Para ulama mendasarkan fatwa kepada imam-imam terdahulu, sekalipun berbeda dengan pendapat para sahabat. Fatwa mereka berdasarkan taklid kepada imam bahkan lebih menonjol dibandingkan dengan al-Qur'an, Sunnah, dan fatwa sahabat. Dengan kata lain, fatwa imam dijadikan sebagai ukuran untuk menafsirkan al-Qur'an, Sunnah, dan fatwa sahabat. Setiap ayat atau hadits yang bertentangan dengan pendapat imam yang dianut akan ditakwil atau di-*naskh*. Taklid dengan memberikan dukungan pada pendapat imam harus menjadi dasar agama. Jenis kekakuan ini mengakibatkan timbulnya reaksi terhadap taklid.

Dengan latar pemikiran yang stagnan pada masanya, Ibn Qayyim al-Jauziyyah bangkit untuk menyerukan kebebasan berfikir¹² dan berijtihad. Kebebasan tersebut tentunya dengan kembali kepada dua sumber pokok ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Ia juga menyerukan untuk membuang ajaran yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis, mengembalikan kajian ilmu agama yang benar dan membersihkannya dari ajaran bidah yang diciptakan oleh kaum muslimin sendiri. Seruan ini utamanya untuk melawan abad kemunduran, kejumudan dan taklid buta (al-Jauziyah, 1999:172).

¹²Menghilangkan dan memerangi *hīlah* serta memahami jiwa syari'at, dengan memadukan konsep *naql* dan *'aql*.

Di samping itu, gerakan tarekat sufi semakin bertambah luas di kalangan masyarakat. Perkembangan ini ditunjang dengan dibangunnya tempat-tempat khusus oleh pemerintah untuk menampung para sufi dalam menyebarkan ajaran-ajarannya. Namun ajaran-ajarannya lebih berdampak negatif terhadap tatanan kehidupan sosial masyarakat. Mengembangkan konsep takwa dengan mengisolasi diri dari masyarakat, hanya mengkhususkan diri dengan ibadah-ibadah ritual semata. Pada saat itu, berkembang anggapan yang mensucikan para wali karena dianggap memiliki keramat, sehingga kuburan-kuburan pada saat itu ramai diziarahi, termasuk juga makam Rasulullah saw, untuk bertawasul dan memohon berkah. Ritual-ritual aneh untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan melakukan tarian-tarian dan nyanyian tertentu yang mereka anggap sebagai bagian dari dzikir juga merebak pada waktu itu. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam beberapa karya tulisannya banyak mengkritik konsep-konsep dan praktek-praktek bidah yang dilakukan (az-Zāhabī, 1988: 269).

Semua gerakan yang dilakukan Ibn Qayyim beserta gurunya (Ibn Taimiyyah) adalah satu rangkaian gerakan untuk menyatukan dunia Islam di bawah satu panji, yaitu menyelamatkan dari fanatisme mazhab dan menciptakan keamanan serta kestabilan untuk dunia Islam. Oleh karena itu langkah awal yang dilakukan Ibn Qayyim adalah memfokuskan nasihatnya untuk dengan segera menghilangkan segala macam penyebab perpecahan dan selalu berpegang dengan sungguh-sungguh terhadap ajaran kitab suci al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw (Abū Zaid, 1423 H: 123-139).

E. Keterlibatan dalam Diskursus Intelektual

Diskursus keilmuan Ibn Qayyim meliputi hampir semua ilmu syari'at dan ilmu alat. Ia pakar tafsir, ahli dalam bidang dasar-dasar agama (*uṣūluddīn*), ahli dalam fikih dan ushul fikih, ahli dalam bahasa Arab dan memiliki kontribusi besar di dalamnya, ahli dalam bidang ilmu kalam, dan juga ahli dalam bidang tasawuf (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 171-173).¹³

Salah satu contohnya dalam kajian hadits, Ibn Qayyim sangat cermat dan teliti, baik yang berkaitan dengan ilmu dan perawinya, penuh perhatian terhadap fiqh dan dalil-dalilnya serta terhadap nahwu. Ibn Qayyim mempunyai pandangan yang luas dalam konteks keilmuan, memahami perbedaan pendapat diantara para *fuqahā'* serta mazhab salaf. Di samping itu, Ibn Qayyim dalam *I'lāmul Muwaqqi'īn* (al-Jauziyyah, 1991, IV: 135) juga menyerukan agar mufti memberikan fatwa yang lebih kuat walaupun itu berada di luar madzhabnya. Hal ini bertujuan untuk mendekatkan diri kepada

¹³Ibnu Rajab menuturkan; "Saya tidak melihat ada orang yang lebih luas ilmunya dan yang lebih mengetahui makna al-Qur'an, sunnah dan hakekat iman daripada Ibn Qayyim. Dia tidak *ma'sūm* tapi memang saya tidak melihat ada orang yang menyamainya. Ibn Katsir berkata: "Dia mempelajari hadis dan sibuk dengan ilmu. Dia menguasai berbagai cabang ilmu, utamanya ilmu tafsir, ilmu hadits, ilmu *uṣūluddīn*, dan ushul fiqh. Az-Zahabī berkata, "Ibn Qayyim mendalami hadits, matan dan perawinya. Dia menggeluti dan menganalisa ilmu fikih. Dia juga menggeluti dan memperkaya khasanah ilmu nahwu, ilmu dasar-dasar agama (*uṣūluddīn*), dan ushul fikih. Tentang hal ini Ibn Ḥajar juga memberikan komentarnya, "Dia berhati teguh dan berilmu luas. Dia menguasai perbedaan pendapat para ulama dan mazhab-mazhab salaf. Ibn as-Suyūṭī berkata, "Dia telah mengarang, berdebat, berijtihad dan menjadi salah satu ulama besar dalam bidang tafsir, hadits, fikih, *uṣūluddīn*, ushul fikih, dan bahasa Arab. Ibn Taghrī Bardī berkata, "Dia menguasai beberapa cabang ilmu, di antaranya tafsir, fikih, sastra dan tata bahasa Arab, hadits, ilmu-ilmu *uṣūl* dan *furū'*. Dia telah mendampingi Syaikh Ibn Taimiyyah sekembalinya dari Kairo tahun 712 H/1312 M dan menyerap darinya banyak ilmu. Karena itu, dia menjadi salah satu tokoh zamannya dan memberikan manfaat kepada umat manusia.

Allah dan Rasul-Nya dengan dalil dan pendapat yang lebih kuat (Abū Zaid 1423 H: 100-103).

Dalam diskursusnya, Ibn Qayyim melakukan beberapa kajian dan pemahaman. Di antaranya memerangi taklid pada masanya yang semakin memprihatinkan. Ibn Qayyim berkeinginan untuk memerangi taklid dan mendorong kebebasan berfikir dan ijtihad. Pemikiran Ibn Qayyim tentang memerangi taklid merupakan pengembangan dari usaha gurunya. Menurutnya ada tiga macam taklid yang dilarang yaitu (al-Jauziyyah, t.t: 205-221; Syarafuddīn, 1984: 106):¹⁴

1. Berpaling dari yang diturunkan Allah dan merasa cukup dengan mengikuti pendahulunya.
2. Taklid kepada orang yang tidak diketahui kemampuannya.
3. Taklid setelah ada argumentasi yang menyalahkan pendapat orang-orang yang diikutinya.

Ibn Qayyim menentang konsep *hīlah* (jama'nya adalah *hiyal*) yaitu suatu tindakan dan wewenang seseorang yang berupaya mengubah suatu kondisi kepada kondisi lain. Definisi ini memiliki pengertian yang sama dengan definisi yang dikemukakan oleh gurunya, Ibn Taimiyyah, yang

¹⁴Bila seseorang melakukan taklid setelah mengerahkan segala kemampuannya dan upaya untuk mengambil dari apa yang diturunkan Allah, tetapi masih terdapat bagian yang tidak jelas, kemudian taklid kepada orang yang lebih diketahui kemampuannya adalah suatu bentuk taklid yang terpuji (*taqlīd maḥmūd*), atau taklid yang dapat dibenarkan. Dalam hal ini, Ibn Qayyim menggarisbawahi bahwa taklid macam ini adalah ketika seseorang taklid kepada orang yang lebih mengetahui darinya, orang yang tingkatan pengetahuannya sama dengannya. Contohnya adalah penjelasan asy-Syāfi'ī yang melakukan taklid bahwa syarat untuk menjual binatang adalah terbebas dari cacat atau aib yang mengikuti 'Usmān bin 'Affān (al-Jauziyyah, 1991, II: 142; Syarafuddīn, 1984: 106)

mendefinisikan *ḥīlah* sebagai kesenjangan menggugurkan kewajiban yang wajib atau menghalalkan yang haram dengan suatu perbuatan dan sebab-sebab yang tidak dimaksud. Inti dari kedua definisi tersebut memberikan faham guna menggunakan sesuatu untuk sampai kepada tujuan yang dilarang (al-Jauziyyah, t.t: 280).

Di dalam paparan pemikiran dan gerakan penulisannya Ibn Qayyim selalu mengajak ummat untuk kembali kepada madzhab salaf. Hal ini dikarenakan taklid buta berarti berpaling dari al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian Ibn Qayyim juga mendorong kebebasan berfikir dan memerangi taklid, memerangi permainan hukum atas nama tipu muslihat (*ḥiyal*) sebagaimana dilakukan paraf mufti dan *qāḍī* untuk mendapatkan harta dan jabatan serta mengajak memahami spirit agama sebagai jalan untuk mendekati diri kepada Allah. (Syarafuddīn, 1984: 103-139).

F. Kesufian Ibn Qayyim

Ibn Qayyim dikenal sebagai sosok yang alim ia memiliki ketetapan *istiqāmah*, kedalaman *baṣīrah*, kekuatan akidah, ketajaman pena, kelembutan bahasa dan potensi yang diberikan Allah kepadanya (Nasution, 1992: 403). Kealiman Ibn Qayyim ditunjukkan dengan penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu, mulai dari ilmu tafsir, hadist, fiqh, tauhid sampai kepada ilmu tasawwuf. Banyak orang juga menyaksikan prilaku ibadahnya yang menunjukkan ke-*istiqāmah-an* akhlaqnya, seperti kebiasannya selalu

berlama-lama dimasjid dan menghabiskan waktunya setelah jamaah subuh dengan membaca alquran sampai matahari terbit.

Muridnya, Ibn Kaṣīr (700-774 H/1300-1372 M) mengatakan bahwa Ibn Qayyim merupakan orang yang banyak beribadah sepanjang hari. Ia mempunyai bacaan al-Qur'an yang bagus dan budi pekerti yang baik. Dalam bermasyarakat, Ibn Qayyim banyak bermurah hati, tidak iri hati, tidak menyakiti mereka yang memusuhi dan tidak menjelekkan orang lain. Menurut Ibn Kaṣīr, tidak ada orang yang beribadah sebanyak ibadah Ibn Qayyim. Ibn Qayyim mempunyai metode tersendiri dalam melakukan salat di mana ia memanjangkan salatnya, rukuk dan sujudnya. Walaupun banyak yang memusuhi, Ibn Qayyim tidak membalasnya.¹⁵

Ibn al-‘Imād (1986, VIII: 287) mengatakan bahwa Ibn Qayyim mengetahui berbagai ilmu tentang *sulūk*, kajian ahli tasawuf, lambang dan detail ajaran-ajarannya. Ibn Rajab al-Ḥanbalī (736-795 H/1336-1392 M), pengarang *Syarḥ ‘Ilalī Tirmizī, Żail Ṭabaqātil Ḥanābilah*, yang merupakan murid Ibn Qayyim juga menyaksikan sendiri kesufian Ibn Qayyim sewaktu masih hidup. Ia mengatakan dalam kitabnya:

¹⁵ Ibn Kaṣīr dalam *al-Bidāyah wan Nihāyah* (1987, XIV: 234-235) mengatakan:

... فَصَارَ فَرِيدًا فِي بَابِهِ فِي فُنُونٍ كَثِيرَةٍ، مَعَ كَثْرَةِ الطَّلَبِ لَيْلًا وَنَهَارًا، وَكَثْرَةِ الْإِبْتِهَالِ. وَكَانَ حَسَنَ الْقِرَاءَةِ وَالْخُلُقِ، كَثِيرَ التَّوَدُّدِ لَا يَحْسُدُ أَحَدًا وَلَا يُؤْذِيهِ، وَلَا يَسْتَعْيِبُهُ وَلَا يَحْقِدُ عَلَى أَحَدٍ، وَكُنْتُ مِنْ أَصْحَابِ النَّاسِ لَهُ وَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيْهِ، وَلَا أَعْرِفُ فِي هَذَا الْعَالَمِ فِي زَمَانِنَا أَكْثَرَ عِبَادَةً مِنْهُ، وَكَانَتْ لَهُ طَرِيقَةٌ فِي الصَّلَاةِ يُطِيلُهَا جَدًّا وَيَمُدُّ رُكُوعَهَا وَسُجُودَهَا، وَيُلْوِمُهُ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، فَلَا يَرْجِعُ وَلَا يَنْزِعُ عَنْ ذَلِكَ رَحِمَهُ اللَّهُ ... وَالْغَالِبُ عَلَيْهِ الْخَيْرُ وَالْأَخْلَاقُ الصَّالِحَةُ

... وَكَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ ذَا عِبَادَةٍ وَتَهَجُّدٍ، وَطُولِ صَلَاةٍ إِلَى الْعَايَةِ الْقُصْوَى،
 وَتَأَلُّهِ وَلَهْجٍ بِالذِّكْرِ، وَشَفَفٍ بِالْمَحَبَّةِ، وَالْإِنَابَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، وَالِافْتِقَارِ إِلَى اللَّهِ،
 وَالْإِنْكَسَارِ لَهُ، وَالْإِطْرَاحِ بَيْنَ يَدَيْهِ عَلَى عُتْبَةِ عَبْدِئَيْتِهِ، لَمْ أُشَاهِدْ مِثْلَهُ فِي ذَلِكَ، وَلَا
 رَأَيْتُ أَوْسَعَ مِنْهُ عِلْمًا وَكَانَ فِي مُدَّةِ حَبْسِهِ مُشْتَعِلًا بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ بِالتَّدْبِيرِ
 وَالتَّفَكُّرِ، فَفَتَحَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ، وَحَصَلَ لَهُ جَانِبٌ عَظِيمٌ مِنَ الْأَذْوَاقِ
 وَالْمَوَاجِدِ الصَّحِيحَةِ، وَتَسَلَّطَ بِسَبَبِ ذَلِكَ عَلَى الْكَلَامِ فِي عُلُومِ أَهْلِ الْمَعَارِفِ،
 وَالذُّخُولِ فِي غَوَامِضِهِمْ، وَتَصَانِيفُهُ مُمْتَلِئَةٌ بِذَلِكَ، وَحَجَّ مَرَّاتٍ كَثِيرَةً، وَجَاوَرَ بِمَكَّةَ.
 وَكَانَ أَهْلُ مَكَّةَ يَذْكُرُونَ عَنْهُ مِنْ شِدَّةِ الْعِبَادَةِ، وَكَثْرَةِ الطَّوَافِ أَمْرًا يَتَعَجَّبُ مِنْهُ ...

“... (Ibn Qayyim) *rāḥimahullāh* adalah orang yang selalu beribadah dan bertahajud, melakukan salat malam hingga subuh. Ia juga berbincang dan berdialog dengan Tuhan melalui zikir, berlembut hati dengan cinta, *inābah*, *istigfār* dan *iftiqār* kepada Allah, tunduk dan pasrah kepada-Nya ketika lelah dalam beribadah. Aku tidak menjumpai orang lain berperilaku seperti itu, tidak menemukan orang yang lebih pandai darinya.... Waktu dipenjara, ia selalu sibuk membaca al-Qur’an dengan mendalami dan menghayati maknanya, sehingga dibukakan kebaikan yang banyak baginya. Di samping itu, ia juga mendapatkan banyak *zauq* dan *wajd* yang benar. Dengan begitu, ia bisa menguasai kajian ahli tasawuf dan membahas secara rinci ajaran mereka. Karangannya juga dipenuhi dengan hal-hal tersebut. Ia melaksanakan haji berkali-kali dan tinggal di sekitar Makkah. Penduduk di sana mengingatnya sebagai orang yang sangat banyak beribadah. Ia dikagumi karena banyak melakukan *ṭawāf*... (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 172-173)

Prilaku kesufian Ibn Qayyim ini tidak terlepas dari guru-guru Ibn Qayyim, utamanya dari sang ayah, Abū Bakr bin Ayyūb (w. 723 H/1323) dan Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M).

Ibn Hajar (1972, I: 527) mengatakan bahwa ayahnya Ibn Qayyim adalah orang yang banyak beribadah dan tidak banyak membebani dirinya dengan hal-hal yang tidak penting. Az-Zahabī (1988: 25) mengatakan bahwa Ibn Taimiyyah merupakan orang yang banyak kebaikannya, kosong dari syahwat, makanan dan pakaian. Kebanyakan guru Ibn Qayyim merupakan ulama yang hidupnya penuh dengan zuhud, *wara'*, tawaduk, berakhlak mulia serta rajin dan giat beribadah (as-Sayyid, 2004, I: 172).

G. Metode Ibn Qayyim dalam Penulisan Karyanya

Tulisan-tulisan Ibn Qayyim tidak terlepas dari semangatnya untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis. Hal ini berkaitan erat dengan pengaruh gurunya, Ibn Taimiyyah. Menurut Abū Zaid (1423 H: 86-128; bandingkan dengan Syarafuddīn, 1984: 181-199) ada 12 metode yang digunakan Ibn Qayyim dalam karya-karyanya, yaitu:

1. Berpegang teguh kepada dalil al-Qur'an dan al-Hadis yang jauh dari opini (*ra'y*), analogi (*qiyās*) dan *ta'wīl* yang salah.¹⁶
2. Mendahulukan *qaul* sahabat Rasulullah daripada golongan atau generasi yang lain.

¹⁶Menurut Ibn Qayyim, ada empat golongan yang mendahulukan pemikirannya sendiri atas al-Qur'an dan al-Hadis, yaitu para teolog (mendahulukan rasionalitas/*ma'qūl* atas *naṣṣ* wahyu), para fuqaha' (mendahulukan analogi dan opini/*qiyās* dan *ra'y* atas *naṣṣ*), para sufi (mendahulukan rasa/*zauq* dan *hāl* daripada perintah Allah) dan para pemerintah atau penguasa (mendahulukan politik/*siyāsah* atas syari'ah). Namun tidak semua golongan ini yang dikecam oleh Ibn Qayyim, tetapi hanya mereka yang dianggap melenceng dari al-Qur'an dan al-Hadis (*lil mutakabbirīn* atau *ahlul kibr* yang merupakan antonim dari *tawāḍu'*) (al-Jauziyyah, 2009: 602-603).

3. Kajian yang sangat luas dan komprehensif. Hal ini dibuktikan dengan cara Ibn Qayyim menulis satu masalah dan diulasnya dalam satu kitab tersendiri seperti *ad-Dā' wad Dawā'* yang membahas pengobatan spiritual melalui al-Qur'an, Hadis, doa, penyucian hati dan jiwa. Demikian juga dengan *at-Tibyān fī Aqsāmīl Qur'ān* yang membahas *qasam* (sumpah) dalam al-Qur'an dan juga *ar-Rūḥ* yang membahas ruh orang yang masih hidup dan sudah meninggal berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis.
4. Kebebasan untuk melakukan tarjih (menguatkan salah satu argumen) dan ikhtiar (memilih).
5. Menjembatani satu ilmu keislaman dengan ilmu yang lain yang masih saling berkaitan (*al-istiṭrād at-tanāsubī*).
6. Menjelaskan tujuan, rahasia dan hikmah dilaksanakannya syari'ah agar dapat difahami oleh orang banyak, baik yang berkaitan dengan akidah maupun fiqh.
7. Perhatian kepada alasan hukum (*'ilalul aḥkām*) dan juga aspek berargumentasi (*wujūhul istidlāl*).
8. Integrasi masalah keagamaan dan kehidupan sosial dalam etika dan realita, seperti kitab *Miftāh Dāris Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyatil 'Ilm wal Irādah*, *'Iddatuṣ Ṣābirīn wa Ḍakhīratusy Syākirīn*, *Ṭarīqul Hijratāin wa Bābus Sa'ādātāin* dan lainnya.

9. Sistematika dan keterangan yang menarik dan memikat, baik bagi kawan maupun lawannya.
10. Penulisan yang sistematis dan kronologis.
11. Rendah hati.
12. Repetisi beberapa masalah yang bertujuan untuk menguatkan kitab yang satu dengan yang lainnya.

H. Karya Ibn Qayyim

Ibnu Qayyim adalah orang yang produktif dalam menulis, sehingga banyak melahirkan buku. Hal inilah yang menyebabkan inventarisasi karya-karyanya secara teliti menjadi sulit. Berikut daftar buku-buku karangannya yang disebutkan secara kronologis berdasarkan bidangnya dengan urutan abjad hija'iyah (Abū Zaid, 1423 H: 200-309; bandingkan dengan Abdūl Maujūd, 2006: 117-126; asy-Syibl, 2002: 231-304; Al-Mu'taşim bi Allāh, 2009: 13-14):¹⁷

Berikut karya dan tulisan Ibnu Qayyim di bidang tauhid, yaitu:

1. *Al-Ijtihād wa at-Taqlīd* (tentang seruan ijtihad dan menjauhi taklid)
2. *Ijtimā'ul Juyūsy al-Islāmiyyah 'alā Gazwil Mu'aṭṭilah wa al-Jahmiyyah*
(tentang kesesatan kelompok yang meniadakan sifat Allah dan melakukan takwil)

¹⁷ Krawietz (2006: 30) membagi karangan Ibn Qayyim menjadi sembilan bidang, yaitu: 1) polemik keagamaan internal Islam; 2) polemik antar komunitas Yahudi dan Kristen; 3) eskatologi; 4) kajian al-Qur'an; 5) hadis; 6) ushul fikih; 7) fikih; 8) psikologi moral; dan 9) amaliah sehari-hari. Penggolongan ini terlalu umum sehingga mengabaikan kajian bahasa, akhlak, pengobatan dan tanya-jawab Ibn Qayyim.

3. *Tuḥfatun Nāzilīn bi Jiwār Rabbil 'Ālamīn* (tentang kelompok yang meniadakan sifat Allah dan mereka yang tidak beriman terhadap keputusan Allah)
4. *Ar-Rūḥ* (tentang kajian ruh)
5. *Ar-Rūḥ wa an-Nafs* (tentang kajian ruh dan jiwa)
6. *As-Sunnah wa al-Bid'ah* (tentang perilaku sunnah dan bidah)
7. *Syarḥ al-Asmā' al-Ḥusnā* (tentang penjelasan nama-nama Allah)
8. *Syifā'ul 'Alīl fī Masā'ilil Qaḍā' wa al-Qadar wa al-Ḥikmah wa at-Ta'līl* (tentang hikmah dan alasan keputusan Allah)
9. *Aṣ-Ṣirāṭ al-Mustaqīm fī Aḥkām Ahlil Jaḥīm* (tentang jalan yang benar dan salah)
10. *Aṣ-Ṣawā'iq al-Munazzalah 'alā al-Jahmiyyah wal Mu'aṭṭilah* (tentang sifat-sifat Allah)
11. *Al-Kāfiyah asy-Syāfiyah fī al-Intiṣar li al-Firqah an-Nājiyah* (tentang argumen kelompok yang selamat dari neraka)
12. *Al-Kabā'ir* (tentang dosa-dosa besar)

Adapun karya dan tulisan Ibnu Qayyim yang terkait dengan tafsir dan ilmu tafsir adalah:

1. *Uṣūlul Tafsīr* (tentang dasar-dasar penafsiran al-Qur'an)
2. *Amṣālul Qur'an* (tentang tafsir perumpamaan dalam al-Qur'an)
3. *Badā'i'ul Fawā'id* (tentang faedah-faedah surat al-Qur'an)
4. *At-Tibyān fī Aqsāmil Qur'an* (tentang sumpah dalam al-Qur'an)

5. *Ar-Risālah asy-Syāfiyyah fī Aḥkāmīl Mu‘awwizatain* (tentang tafsir *al-Mu‘awwizatain* dan faedahnya)
6. *Ar-Risālah at-Tabūkiyyah* (tentang perjalannya ke Tabūk pada 8 Muḥarram 733 tentang tafsir QS. al-Mā'idah: 2)
7. *Syarḥ Asmā'il Kitāb al-'Azīz* (tentang penjelasan nama-nama al-Qur'an)

Sementara karya dan tulisan yang terkait dengan bidang hadis dan ilmu hadis adalah:

1. *Tahzīb Mukhtaṣar Sunan Abī Dāwūd* (tentang ringkasan hadis Abū Dāwūd)
2. *Al-Jāmi' baina as-Sunan wa al-Āṣār* (tentang kompilasi hadis-hadis yang terdapat dalam *sunan* dan *aṣār*)
3. *Naqḍul Manqūl wa al-Maḥk al-Mumayyiz baina al-Maqbūl wa al-Mardūd* (tentang kriteria hadis yang diterima dan ditolak)
4. *Wāḍiḥus Sunan* (tentang hadis-hadis yang shahih)
5. *Fawā'id fī al-Kalām 'alā Ḥadīṣil Gamāmah wa Ḥadīṣil Gazālah wa al-'Inab wa Gairihī* (tentang hadis musik dan perasan anggur)
6. *Al-Manār al-Munīf fī aṣ-Ṣaḥīḥ wa aḍ-Ḍa'īf* (tentang kriteria hadis sahih dan lemah)

Di bidang fiqh dan ushul fiqh Ibnu Qayyim menulis beberapa karya, yaitu:

1. *Aḥkām Ahliḥ Zimmah* (tentang hukum kafir *zimmī*)
2. *Al-I'lām bi Ittisā' Ṭuruqil Aḥkām* (tentang ushul fikih)

3. *I'lāmul Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Ālamīn* (tentang kajian yang dibutuhkan para fuqaha', termasuk *mufī* dan *qāḍī*)
4. *Igāṣatul Luhfān fī Ḥukm Ṭalāqil Gaḍbān* (tentang hukum talak orang yang marah)
5. *Bayānul Istidlāl 'alā Buḥlān Isytirāṭ Muḥallilis Sibāq wa anNaḍḍāl* (tentang hukum *muḥallil* dalam pacuan kuda)
6. *At-Taḥbīr li Mā yaḥillu wa yaḥrum min Libāsil Ḥarīr* (tentang kehalalan dan keharaman memakai sutra)
7. *Tuḥfatul Maudūd fī Aḥkāmīl Maulūd* (tentang perihal janin, kelahiran, *tasmiyah*, *'aqīqah* dan hal-hal yang berkaitan dengan anak)
8. *At-Ta'līq 'alā al-Aḥkām* (tentang ushul fiqh)
9. *Jilā'ul Afḥām fī aṣ-Ṣalāh wa as-Salām 'alā Khairil Anām* (tentang hukum shalawat dan salam kepada Rasulullah SAW)
10. *Al-Ḥāmil hal taḥīḍ am lā?* (tentang hukum orang hamil)
11. *Ḥurmatuṣ Simā'* (tentang keharaman mendengarkan musik)
12. *Ḥukm Tārīkiṣ Ṣalāt* (tentang hukum meninggalkan salat)
13. *Ḥukm Igmām Hilāl Ramaḍān* (tentang hukum melihat hilal yang tertutup)
14. *Ḥukm Tafḍīlil Aulād 'alā ba'd fī al-'Aṭīyyah* (tentang hukum mengutamakan anak atas yang lain)
15. *Rabī'ul Abrār fī aṣ-Ṣalāh 'alā an-Nabiyy al-Mukhtār* (hukum tentang shalawat kepada Rasulullah SAW)

16. *Raf'ul Yadain fī aṣ-Ṣalāt* (tentang hukum mengangkat kedua tangan ketika akan shalat)
17. *Ṭalāqul Ḥā'id* (tentang hukum talak orang haidl)
18. *Al-Furūsiyyah* (tentang ringkasan *al-Furūsiyyah asy-Syar'iyah*)
19. *Al-Furūsiyyah asy-Syar'iyah* (tentang hukum pacuan kuda yang diperbolehkan)
20. *Al-Fatāwī* (tentang fatwa Ibn Qayyim)
21. *Kasyful Giṭā' 'an Ḥukm Simā'il Ginā'* (tentang hukum musik)
22. *Maulidun Nabiyy Ṣallā Allāh 'alaihi wa Sallama* (tentang Maulid Rasulullah saw)
23. *Nikāḥul Muḥrim* (tentang hukum nikah orang yang sedang melakukan ihram)

Sementara karya dan tulisan yang terkait dengan bidang akhlak dan tasawuf adalah:

1. *Iḡṣatul Luḥfān min Maṣāyidisy Syaiṭān* (tentang tipu daya setan)
2. *Iqtiḍā'uḥ Ḍikr bi Ḥuṣūlil Khair wa Daf'isy Syarr* (tentang kebaikan dan kejelekan)
3. *At-Tuḥfah al-Makkiyyah* (tentang jalan yang hak dan batil)
4. *Al-Jawāb al-Kāfi li Man sa'ala 'an Ṣamrah ad-Du'ā'* (tentang jawaban orang yang bertanya tentang keutamaan doa)
5. *Ḥādīl Arwāḥ ilā Bilādil Afrāḥ* (tentang perjalanan ruh ke surga)
6. *Dawā'ul Qulūb* (tentang obat penyakit hati)

7. *Ar-Risālah al-Ḥalabiyyah fī aṭ-Ṭarīqah al-Muḥammadiyyah* (tentang jalan Rasulullah saw)
8. *Rauḍatul Muḥibbīn wa Nuzhatul Musytāqīn* (tentang cinta dan rindu kepada Allah)
9. *Zādul Musāfirīn ilā Manāzilil Su‘adā’ fī Hady Khātimil Anbiyā’* (tentang pendakian menuju kebahagiaan)
10. *Zādul Ma‘ād fī Hady Khairil ‘Ibād* (tentang bekal untuk menjadi hamba terbaik)
11. *Aṣ-Ṣabr wa as-Sakan* (tentang faedah sabar dan tenang)
12. *Ṭarīqul Hijratin wa Bābus Sa‘ādatin* (tentang metode kebahagiaan)
13. *‘Iddatuṣ Ṣābirīn wa Ḍakhīratuṣ Syākirīn* (tentang faedah sabar dan syukur)
14. *‘Iqd Muḥkamil Aḥibbā’ bainal Kalim aṭ-Ṭayyib wal ‘Amal aṣ-Ṣāliḥ al-Marfū’ ilā Rabbis Samā’* (tentang perilaku yang baik yang diterima Allah)
15. *Al-Fatḥ al-Qudsī* (tentang faedah dan manfaat akhlak yang baik seperti tawakal dan lainnya)
16. *Al-Fatḥ al-Makkī* (tentang penjelasan berkah dari dan bagi Allah)
17. *Al-Futūḥāt al-Qudsiyyah* (tentang akhlak, antara lain tentang tempat hamba yang jatuh ke dalam dosa)
18. *Al-Farq baina al-Khullah wal Maḥabbah wa Munāzaratul Khalīl li Qaumihī* (perbedaan persahabatan, cinta dan diskusi Rasulullah saw bersama umatnya)

19. *Al-Fawā'id* (tentang faedah-faedah penting dalam kehidupan)
20. *Qurrah 'Uyūnil Muḥibbīn wa Rauḍah Qulūbil 'Ārifīn* (tentang cinta dan hati)
21. *Nūrul Mu'min wa Hayātuḥū* (tentang cahaya orang mu'min)
22. *Al-Kalim aṭ-Ṭayyib wa al-'Amal aṣ-Ṣāliḥ* (tentang ucapan dan amal yang baik)
23. *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'in* (tentang pendakian *sulūk* dan *manzilah* yang harus dilalui)
24. *Miftāḥ Dāris Sa'ādah wa Mansyūr Alawiyyatul 'Ilm wal Irādah* (tentang kunci kebahagiaan)
25. *Al-Maurid aṣ-Ṣāfi wa az-Zill al-Wāfi* (tentang cinta, pembagian, macam-macam dan hukumnya)

Di bidang politik, perbandingan agama, kedokteran Ibnu Qayyim menulis karya-karya monumental, yaitu:

1. *Aṭ-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fis Siyāsah asy-Syar'iyyah* (tentang politik syar'i)
2. *Muqtaḍās Siyāsah fī Syarḥ Nukatil Ḥimāsah* (tentang komentar politik)
3. *Jawābāt 'Ābidīš Ṣulbān wa anna Mā Hum 'alaihi min Dīnisy Syaiṭān* (tentang agama Kristen)
4. *Hadiyyatul Ḥiyārā fī Ajwibatil Yahūd wa an-Naṣārā* (tentang bahasan Yahudi dan Kristen)
5. *Ad-Dā' wa ad-Dawā'* (tentang berbagai penyakit dan pengobatannya)
6. *Ṭibbul Qulūb* (tentang pengobatan badan dan jiwa)

Sementara itu masih banyak karya lain yang membincang persoalan bahasa dan tema-tema lain. Karya-karya tersebut adalah:

1. *Al-Kāfiyah asy-Syāfiyah fī an-Naḥw* (tentang nahwu)
2. *Ma ‘ānīl Adawāt wal Ḥurūf* (tentang arti alat dan huruf)
3. *Risālah Ibn al-Qayyim ilā Aḥad Ikhwānihī* (tentang tanya jawab Ibn Qayyim)
4. *Al-Lumḥah fīr Radd ‘alā Ibn Ṭalḥah* (tentang penolakannya terhadap Ibn Ṭalḥah)
5. *Al-Masā’il aṭ-Ṭarābulusiyyah* (pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di Tripoli)
6. *Asmā’ Mu’allafāt Ibn Taimiyyah* (tentang karangan Ibn Taimiyyah)
7. *Al-Amālī al-Makkiyyah* (tentang penjelasan penafsiran ayat-ayat al-Qur’an)
8. *Al-Ījāz*. Kitab ini disebutkan oleh Ḥājjī Khalīfah dalam kitabnya, *Kasyfuz Ḍunūn* (1941, II: 1913-1914), namun tidak dijelaskan apa isi dan materi kitab tersebut.
9. *Buḏānūl Kīmīyā’ min Arba’in Wajhan* (tentang penjelasan kimia yang tidak ada manfaatnya dan semua yang diciptakan oleh Allah mempunyai hikmah tersendiri)
10. *Tadābīrur Ri’āsah fī al-Qawā’id al-Ḥukmiyyah biḏ Ḍakā’ wa al-Qarīḥah* (tentang kejeniusan dan bakat)

11. *Tafḍīlul Makkah ‘alā al-Madīnah* (tentang keutamaan Makkah atas Madinah)
12. *Raf‘ut Tanzīl*. Kitab ini disebutkan oleh Ḥājjī Khalīfah dalam kitabnya, *Kasyfuz Ḍunūn* (1941, II: 1913-1914), namun tidak dijelaskan apa isi dan materi kitab tersebut. Demikian juga dengan para penulis lain.
13. *Aṭ-Ṭā‘ūn*. Kitab ini disebutkan oleh Ibn Rajab al-Ḥanbalī (2005, V: 170-171), namun tidak dijelaskan apa isi dan materi kitab tersebut.
14. *Ṭarīqatul Baṣā’ir ilā Ḥadīqatis Sarā’ir fī Naẓmil Kabā’ir*. Abu Zaid tidak menyebutkan apa isi dari manuskrip ini (Abū Zaid, 1423 H: 276)
15. *Faḍlul ‘Ilm wa Ahlihī* (tentang keutamaan ilmu)
16. *Manāqib Ishāq bin Rāhawaih* (tentang biografi Ishāq bin Rāhawaih)
17. *Al-Mahdī*. Kitab ini disebutkan oleh Ḥājjī Khalīfah dalam kitabnya, *Kasyfuz Ḍunūn* (1941, II: 1913-1914), namun tidak dijelaskan apa isi dan materi kitab tersebut. Demikian juga dengan para penulis lain.
18. *Al-Muḥaẓẓab fī...*¹⁸ Kitab ini disebutkan oleh Ḥājjī Khalīfah dalam kitabnya, *Kasyfuz Ḍunūn* (1941, II: 1913-1914), namun tidak dijelaskan apa isi dan materi kitab tersebut. Demikian juga dengan para penulis lain.

¹⁸Muṣṭafā bin ‘Abd Allāh yang terkenal dengan nama Ḥājjī Khalīfah (w. 1067 H) mengatakan bahwa karya Ibn Qayyim adalah *al-Muḥaẓẓab fī...* dengan tidak ada terusan namanya. Ada tiga kitab *al-Muḥaẓẓab fī...* yang disebutkan Ḥājjī Khalīfah, yaitu *al-Muḥaẓẓab fī...* karya Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Muḥaẓẓab fī...* karya Abū al-Faṭḥ ‘Uṣmān bin Ḥanā al-Mūṣilī al-Naḥwī dan *al-Muḥaẓẓab fī...* karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah ad-Dimasyqī (Ḥājjī Khalīfah, 1941, II: 1913-1914).

Kitab-kitab di atas merupakan kitab-kitab karya Ibn Qayyim yang telah diteliti Abū Zaid dalam bukunya (1423 H). Tentang nama-nama kitab karya Ibn Qayyim ini terkadang oleh para ulama diberi nama lain tidak seperti pemberian penulisnya, seperti kitab *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na‘bud wa Iyyāka Nasta‘īn* yang disebutkan oleh Ibn Ḥajar dan asy-Syaukānī menyebutnya dengan *Marāḥilus Sāirīn baina Manāzil Iyyāka Na‘bud wa Iyyāka Nasta‘īn*. Bahkan al-Khaṭīb al-Bagdādī menyebut *Madārijus Sālikīn* dan *Marāḥilus Sāirīn* sebagai kitab yang berbeda (Abū Zaid, 1423 H: 296).¹⁹

¹⁹ Lihat misalnya pada Abū Zaid, 1423 H: 200-309; az-Ziriklī, 2002, VI: 56; Ibn al-‘Imād, 1986, VIII: 289-291; asy-Syaukānī, t.t, II: 144; Ibn Ḥajar, al-‘Asqalānī, 1972, V: 139; Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 174-176

BAB IV
KONSTRUKSI PEMIKIRAN TASAWUF
IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH

A. Pemikiran Tasawuf Ibn Qayyim

1. Kritik Ibn Qayyim Terhadap Tasawuf

Dari pengalaman perilaku para sufi di masanya, Ibn Qayyim melihat bahwa amaliah mereka banyak yang telah keluar dari wahyu yang dibawa Rasulullah. Hal ini dibuktikan dengan munculnya ragam *taṣawwuf falsafī* yang dimulai oleh Abū Yazīd (w. 261 H/874 M) tentang *ittiḥād* dan al-Ḥallāj (w. 301 H/913 M) tentang *ḥulūl* yang kemudian berkembang dan tumbuh kembali pada Abad VI H dan setelahnya (at-Taftāzānī, 1979: 140). Tidak hanya itu, *taṣawwuf sunnī* yang terlalu ekstrim dalam perilaku dan konsep tasawufnya juga tidak lepas dari kritik Ibn Qayyim. Menurutnya, para penganut *taṣawwuf falsafī* melakukan takwil yang jauh dari kebenaran al-Qur'an dan mengikuti cara-cara yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Sumber tersebut antara lain dari filsafat Neo-Platonis, Aristotelian, Persia dan lainnya sebagaimana konsep *waḥdatul wujūd* Ibn 'Arabi (w. 628 H/1230 M).

Perilaku tasawuf seperti itu dinilai menggunakan opininya sendiri tanpa mengikuti kitab Allah dan sunnah rasul-Nya dengan menggunakan banyak perdebatan, kajian, analogi, masalah-masalah, simbol, *syataḥāt* dan berbagai khayalan yang lain. Sedangkan untuk *taṣawwuf sunnī*, Ibn Qayyim mengatakan bahwa mereka terlalu *isrāf* (berlebihan) dan zalim

(aniaya) terhadap diri sendiri dengan perilaku tasawufnya (ekstrim/*gulāt*).
(al-Jauziyyah, 2009: 26-27; asy-Syāṭibī, 1332 H; Riḍā, 1332 H).¹

Segala amaliah yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis adalah tidak logis apabila digunakan untuk menuju kepada Allah yang mana syari'at Allah sendiri tidak dilaksanakan. Jalan menuju kepada kebaikan dan kebahagiaan adalah melalui petunjuk Allah, meningkatkan takwa dan berpegang teguh syari'at yang dibawa oleh Rasulullah saw. Di samping itu, kesempurnaan manusia adalah dengan ilmu yang bermanfaat dan amal shalih, berupa petunjuk dan agama Islam, kesabaran dan saling mengingatkan dalam kebenaran sebagaimana disebutkan dalam QS. al-‘Aṣr/103: 1-3. Jalan menuju Allah di atas tidak akan terwujud tanpa kembali kepada al-Qur'an, yaitu dengan memahami, menjelaskan dan mengambil mutiara yang terkandung di dalamnya (al-Jauziyyah, 2009: 27).

¹Kritik Ibn Qayyim terhadap beberapa konsep tasawuf yang dianggapnya menyimpang mendapat berbagai tanggapan dari beberapa kritikus, diantaranya Maḥmūd Maḥmūd al- Gurāb dalm kitabnya, *Syarḥ Kalimātiṣ Ṣūfiyyah wa ar-Radd ‘alā Ibn Taimiyyah min Kalāmisy Syaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibnīl ‘Arabī* (1981). Al-Gurāb mengatakan bahwa Ibn Qayyim mengikuti kesalahan guru besarnya, Ibn Taimiyah, dalam mengkritisi para sufi, diantaranya Ibn ‘Arabī. *Pertama*, kesalahan penafsiran. Menurut al-Gurābī (1981: 518-519) Ibn Qayyim banyak salah tafsir mengenai kalimat al-Harawī. Misalnya kalimat ‘*ainut tauḥīd* dalam *manzilah tafakkur*. Al-Harawī mengatakan bahwa tafakkur dalam ‘*ainut tauḥīd* adalah perbuatan sia-sia, sedangkan Ibn Qayyim mengatakan bahwa pernyataan al-Harawī kurang tepat karena hal tersebut malah mendekatkan diri kepada Allah. Di sini, Ibn Qayyim salah tafsir karena yang dimaksud al-Harawī dengan ‘*ainut tauḥīd* adalah Dzat Allah dimana Rasulullah melarang tafakur tentang Dzat-Nya, bukan tauhid itu sendiri sebagaimana difahami Ibn Qayyim. *Kedua* kesalahan metodologis. Pada *manzilah tawakkul*, Ibn Qayyim mengatakan bahwa orang Muslim maupun non-Muslim, penjahat dan pelaku dosa. Bahkan ia mengatakan bahwa tawakal non-Muslim, penjahat dan pelaku dosa lebih kuat daripada tawakalnya orang yang taat (al-Gurābī, 1981: 520). *Ketiga* kesalahan konseptual teoritis. Menurut al-Gurābī (1981: 363; 524-525) Ibn Qayyim melakukan kesalahan dalam mengkritik Ibn ‘Arabī. Konsep *manāzil* al-Harawī dikembangkan lebih dahulu oleh Ibn ‘Arabī dalam beberapa kitabnya seperti *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (lihat bab XXII yang menerangkan ilmu *manzilul manāzil* dan urutan ilmu kosmis, Ibn ‘Arabī, 1999, Vol. I: 262). Keterangan Ibn ‘Arabī ini mendukung pernyataan al-Harawī dalam *Manāzilus Sā’irīn*-nya. Oleh karena itu, apa yang dijelaskan Ibn Qayyim bahwa ia mengikuti al-Harawī dan mengingkari Ibn ‘Arabī adalah suatu keterputusan (*discontinuity*) dalam genealogi keilmuan.

Kritik Ibn Qayyim terhadap penyimpangan para sufi antara lain sebagai berikut:

- a. Pengetahuan tentang agama yang sedikit serta tidak tahu nama dan sifat Allah SWT. Para sufi banyak keluar dari konsep teologi seperti Jahmiyyah, *ahlun nafy*,² *ahlut ta'wīl*³ dan juga ajaran-ajaran yang lainnya.
- b. Sibuk beribadah dan mendekati diri pada Allah daripada mendahulukan ilmu. Ibn Qayyim mendahulukan ilmu atas ibadah dan suluk dikarenakan ilmu lebih utama daripada salat sunnah dan ibadah lainnya. Ilmu mengantarkan kepada kebenaran dan untuk mengetahui mana yang baik dan mana yang tidak baik. Walaupun ibadah dan suluk bisa membersihkan hati, menyucikan jiwa, tetapi keduanya tetap membutuhkan ilmu untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah (al-Jauziyyah, 2009: 692-693; Syarafuddīn, 1984: 445-448).⁴

²Dilihat dari kecenderungannya dalam menetapkan nama dan sifat Allah, Ibn Qayyim termasuk dalam *ahlul isbāt*, yaitu mereka yang mengatakan bahwa Allah mempunyai zat dan juga mempunyai sifat sebagaimana diterangkan dalam al-Qur'an. Sedangkan *ahlun nafy* mengingkari adanya sifat bagi Allah. Bagi mereka, Allah adalah zat yang wajib wujud dan tidak mempunyai sifat. Lihat *aṣ-Ṣifāt al-Ilāhiyyah fī al-Kitāb wa as-Sunnah an-Nabawiyyah fī Ḍau'il Isbāt wa at-Tanzīh* karya Muḥammad Amān bin 'Alī Jāmī 'Alī (1408 H: 353)

³*Ahlut ta'wīl* adalah mereka yang mempunyai kecenderungan untuk melakukan *ta'wīl* (penafsiran makna ayat al-Qur'an, mengandung pengertian yang tersirat). Ibn Qayyim banyak mengkritik *ahlut ta'wīl* karena tidak menafsirkan al-Qur'an sebagaimana metode para *salafuṣṣāliḥ* dengan menyerahkan makna sepenuhnya kepada Allah (*tafwīḍ*) sebagaimana dilakukan oleh Aḥmad bin Ḥanbal (yang kemudian disebut sebagai *ahlut tafwīḍ*). Lihat 'Alī (1408 H: 12-13)

⁴Al-Gazālī juga banyak membahas aspek kategorisasi ilmu ini dalam *Ihyā' 'Ulūmiddīn* (tt., I: 22) bahwa tasawuf harus berdasarkan dan mendahulukan pada ilmu, bukan sebaliknya. Hal ini terjadi ketika al-Muḥāsibī mendoakan al-Sirrī al-Saqṭī: "ja'alaka Allāh ṣāhibā ḥadīṣ ṣūfiyyan, wa lā ja'alaka ṣūfiyyan ṣāhib ḥadīṣ." Ini menunjukkan bahwa orang yang mendapatkan ilmu dan hadis kemudian bertasawuf, maka ia akan beruntung, dan orang yang bertasawuf sebelum mengetahui ilmu, maka dirinya dikhawatirkan akan tersesat.

- c. Bersandar pada sumber selain al-Qur'an dan al-Hadis serta menjauh dari metode Rasulullah saw dan para sahabatnya. Menurut Ibn Qayyim, banyak sufi yang mengesampingkan sumber Islam dan metode Rasulullah dan para sahabatnya. Para sufi tersebut malah menggabungkan konsep tasawuf dengan konsep yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, seperti konsep filsafat (*waḥdatul wujud*), konsep Nasrani (*ḥulūl*), konsep Neo-Platonis, Persia, dan lainnya.
- d. Mengikuti kesalahan para guru (*masyāyikh*). Para sufi yang ada pada masa Ibn Qayyim lebih banyak mengikuti *masyāyikh* mereka walaupun kadang mereka tidak benar dalam ajarannya. Misalnya adalah lebih sibuk beribadah daripada bersosialisasi dengan masyarakat, mengagungkan dan mengkultuskannya hingga menganggap bahwa *masyāyikh* adalah seorang yang terjaga dari dosa (*ma'sūm*) (al-Jauziyyah, 2009: 155-156).

Dari kritik Ibn Qayyim di atas, maka tasawuf yang ingin didengungkan olehnya adalah tasawuf yang mengikuti jalan *salafuṣ ṣāliḥīn*, bukan tasawuf yang dikonsepsikan oleh para sufi khalaf. Perbedaan antara tasawuf salaf dan tasawuf khalaf adalah sebagai berikut:⁵

⁵ Penggunaan istilah salaf dan khalaf di sini sebagai refleksi pemikiran tasawuf Ibn Qayyim yang merujuk pada salaf. Adapun istilah khalaf –merupakan kebalikan dari salaf–menunjukkan tasawuf yang banyak mengalami perubahan dan penyimpangan.

Tabel 4.1. Perbandingan Tasawuf Salaf dan Tasawuf Khalaf

No.	Kategori	Salaf	Khalaf
1.	Sumber	Al-Qur'an, al-Hadis, Rasulullah dan sahabatnya	Filsuf, Neo-Platonis, Persia, Nasrani
2.	Akidah	<i>Ahlul iṣbāt wat tafwīḍ</i>	<i>Ahlun nafy wat ta'wīl</i>
3.	Pola	<i>Ijtihādī</i> , mengikuti pola yang telah ditentukan al-Qur'an dan al-Hadis serta membuat konsep yang lebih kontekstual	<i>Taqlīdī</i> , mengikuti para <i>masyāyikh</i> atau <i>mursyidūn</i>

2. Pengaruh Ibn Taimiyyah dan al-Harawī

Telah disebutkan dalam beberapa uraian pada bab sebelumnya bahwa pemikiran Ibn Qayyim banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyyah. Pemikiran tersebut di antaranya adalah berpegang teguh kepada dalil al-Qur'an dan al-Hadis, menghindari opini (*ra'y*), analogi (*qiyās*) dan *ta'wīl* yang salah serta mendahulukan *qaul* sahabat Rasulullah dari pada golongan atau generasi yang lain, kebebasan untuk melakukan *tarjih* (menguatkan salah satu argumen) dan ikhtiar (memilih), menjembatani satu ilmu keislaman dengan ilmu yang lain yang masih saling berkaitan (*al-istiṭrād at-tanāsubī*) dan mengintegrasikan masalah keagamaan dan kehidupan sosial dalam etika dan realita.⁶

Pemikiran yang digagas Ibn Qayyim beserta gurunya (Ibn Taimiyyah) tidak hanya dilakukan dalam bidang fikih saja, tetapi di

⁶*Al-istiṭrād at-tanāsubī* banyak dijumpai dalam karangan Ibn Taimiyyah maupun Ibn Qayyim. Dalam karangannya, Ibn Qayyim menggunakan metode ini disebabkan oleh pandangannya bahwa ilmu keislaman saling berkaitan. Jadi dalam membahas tasawuf misalnya, maka ia juga akan membahas berbagai ilmu keislaman yang lain seperti ilmu kalam, fikih dan juga tentunya dengan kajian teks al-Qur'an dan al-Hadis. Lihat misalnya dalam *Madārijus Sālikīn*, *Tarīqul Hijratāin wa Bābus Sa'ādātāin* dan lainnya

segala bidang seperti ushul fikih, kalam dan tasawuf. Tujuannya adalah menyelamatkan dari fanatisme mazhab dan memajukan kembali diskursus kajian keislaman (Abū Zaid, 1423 H: 123-139). Walaupun Ibn Qayyim bermazhab Hanbali, akan tetapi ia sekedar melakukan *ittibā'* (mengikuti pendapat-pendapat) yang dikuatkan oleh dalil-dalil dan menolak taklid. Ia dikenal sebagai ulama yang mempertahankan kemurnian akidah dan kebebasan ijtihad. Siapapun boleh berijtihad sejauh yang bersangkutan memiliki kesanggupan untuk melakukan (Al-Jauziyyah, 1994, V: 511-513).

Oleh karena itu, maka Ibn Qayyim terpengaruh oleh Ibn Taimiyyah dalam konsep pemikirannya, baik itu dalam bidang tafsir, hadis, fikih, kalam, maupun yang lainnya, termasuk tasawuf. Dalam perjalanannya, Ibn Qayyim menemukan tulisan yang dinilai sangat bagus dalam menjelaskan perjalanan menuju kepada Allah, sehingga membuatnya tertarik dan mengkajinya lebih dalam serta memberikan komentarnya. Tulisan itu adalah sebuah kitab tasawuf yang berjudul *Manāzilus Sā'irin* karya al- Abū Ismā'īl al-Harawī (w. 481 M/1089 M).⁷ Ada beberapa hal yang menyebabkan Ibn Qayyim mengkaji kitab al-Harawī tersebut, yaitu:

a. Al-Harawī merupakan pembela ajaran tauhid dengan tulisannya,

Ẓammul Kalām. Ia mengkritik para teolog yang tidak mendasarkan

⁷Nama lengkapnya adalah al-Faqīh al-Mufasssīr al-Ḥāfiẓ aṣ-Ṣūfi al-Wā'iz Syaikhul Islam Abū Ismā'īl 'Abdullah bin Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin 'Alī bin Ja'far bin Manṣūr bin Matta al-Anṣārī al-Harawī al-Ḥanbalī. Ia lahir pada 396 H/1005 H dan meninggal pada Kamis 22 Zūl Ḥijjah 481 M yang bertepatan dengan 8 Maret 1089 M dan dimakamkan pada hari Jum'at di Kāziyārikāh dekat kota Harrah (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, I: 114-115; 150; al-Mu'taṣim bi Alāh, 2009: 16). Kajian al-Harawī terhadap tasawuf dikarenakan lingkungan, guru dan kitab yang mewarnai dan mendominasi pada zamannya adalah tasawuf. Lihat dalam Ibn Rajab al-Ḥanbalī (2005, I: 143)

pemikiran kalamnya pada al-Qur'an dan al-Hadis, sebagaimana orang-orang yang melakukan takwil dan meniadakan sifat Allah (*ahlut ta'wīl wan nafy*) dan juga madzhab Ḥanabilah sehingga ia mengatakan *mazhabu Ahmad aḥmadu mazhab* (mazhab Aḥmad bin Ḥanbal adalah mazhab yang paling baik dan terpuji) (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, I: 118-125). Hal ini juga terjadi pada Ibn Qayyim yang merupakan pembela ajaran tauhid dan pengikut Ḥanābilah.

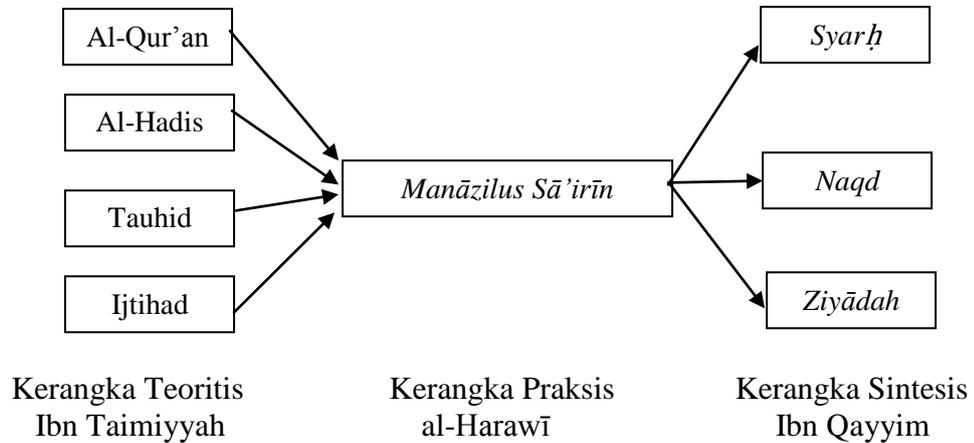
- b. Ibn Qayyim melihat bahwa dalam kitab *Manāzilus Sā'irīn* terdapat beberapa kajian yang seakan-akan membela pengikut *waḥdatul wujud* dan *taṣawwuf falsafī*. Dengan demikian, Ibn Qayyim ingin meluruskan dan memberikan tanggapan atas pernyataan al-Harawī tersebut. (al-Jauziyyah, 2009: 125; az-Zāhabī, 1998, III: 249; Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, I: 150)

Dengan demikian, hubungan Ibn Qayyim dengan Ibn Taimiyyah adalah hubungan dalam kerangka teoritisnya, sedangkan hubungan Ibn Qayyim dengan al-Harawī merupakan hubungan dalam kerangka praksis. Ibn Qayyim dalam hal ini menggunakan kerangka konseptual teoritis dari Ibn Taimiyyah berupa al-Qur'an, al-Hadis, tauhid dan ijtihad untuk melihat kitab *Manāzilus Sā'irīn*. Dengan demikian, Ibn Qayyim menghasilkan tiga sintesis dari penggabungan dua kerangka tersebut, yaitu:

- a. *Syarḥ*, yaitu penjelasan Ibn Qayyim terhadap konsep al-Harawī

- b. *Naqd*, yaitu kritik Ibn Qayyim terhadap konsep al-Harawī yang dianggap keluar dari al-Qur'an, al-Hadis, tauhid dan ijtihad
- c. *Ziyādah*, yaitu tambahan konsep dari Ibn Qayyim dalam tulisan al-Harawī

Gambar 4.1. Hubungan Ibn Taimiyyah, al-Harawī dan Ibn Qayyim



3. Konsep Tasawuf Menurut Ibn Qayyim

Tasawuf merupakan jalan *ṭarīqah* atau metode untuk menuju kebersamaan dengan Tuhan. Pendakian mencapai puncak perjalanan menuju Tuhan tentu melalui proses internal dalam diri seseorang (Maḥmūd, 1988: 48-50). Proses internal ini melibatkan berbagai macam perangkat, seperti hati (*al-qalb*), lisan (*al-lisān*) dan anggota tubuh (*al-jawāriḥ*). Ketika ketiganya mampu bersinergi dengan baik, maka kesempurnaan *'ubūdiyyah* akan tercapai.

Tasawuf menurut Ibn Qayyim adalah melaksanakan ibadah (*mulāzamatul 'ibādah*), mengikuti al-Qur'an dan al-Hadis, meninggalkan hawa nafsu dan bidah. Ia juga menambahkan bahwa seseorang harus berpegang teguh pada pemuka agama (*imām*), mengikuti orang-orang

terdahulu (salaf) dan apa yang dibuat inovasi oleh *muta'akhhirūn*, mengikuti *mutaqaddimīn*, selalu mengawasi diri (*dawāmul murāqabah*) dan sabar dalam melaksanakan perintah dan menjauhi larangan (al-Jauziyyah, 2009: 806).

Sedangkan proses yang harus dilalui sufi di antaranya adalah *riyāḍah*.⁸ Dalam *Manāzilus Sā'irīn*, *riyāḍah* diartikan sebagai melatih jiwa untuk menerima kebenaran. Hal ini bisa mengandung dua pengertian: *Pertama*, latihan yang dilakukan semata untuk menerima kebenaran, jika kebenaran ini disodorkan kepadanya, yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan maupun kehendaknya. Apabila kebenaran ini ditawarkan kepadanya, maka dia langsung menerimanya. *Kedua*, latihan yang dilakukan adalah untuk menerima kebenaran dari orang yang menawarkan kepadanya (al-Jauziyyah, 2009: 158). Oleh karenanya *riyāḍah* merupakan latihan dan proses menuju kebenaran melalui jalan yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan al-Hadis.

Dalam *riyāḍah*, latihan yang dilakukan harus didasarkan pada bagaimana seseorang berusaha menjadi benar dan juga mempunyai kemampuan menilai benar orang yang memang benar (al-Jauziyyah, 2009: 336).

Kemampuan orang dalam melakukan *riyāḍah* ini bias berbeda-beda tidak dapat disamakan dikarenakan kapasitas masing-masing yang

⁸*Riyāḍah* berarti melatih akhlak diri (*tahzīb al-akhlāq an-naḥsiyyah*) karena di dalamnya adalah pemurnian tabiat dari kotoran dan kecenderungannya terhadap hawa nafsu (al-Jurjānī, 1983: 113).

berbeda. Terkait dengan kapasitas dalam melakukan *riyāḍah* Ibn Qayyim membagi ke dalam 3 tingkatan, yaitu :

- a. *Riyāḍah* orang awam, yaitu mendidik akhlak dengan ilmu, membersihkan amal dengan keikhlasan dan memperbanyak hak dalam mu'amalah.
- b. *Riyāḍah* orang khusus, yaitu dengan mencegah perpisahan, tidak menoleh ke tahapan yang telah dilewatinya dan membiarkan ilmu berjalan sebagaimana mestinya.
- c. *Riyāḍah* orang-orang yang lebih khusus dari orang-orang yang khusus ialah dengan membebaskan kesaksian, naik ke tingkat penyatuan, menolak pertentangan, dan memutuskan segala bentuk penukaran (al-Jauziyyah, 2009: 336-339).

Setelah proses *riyāḍah* ini dilaksanakan, langkah selanjutnya adalah *mujāhadah*. *Mujāhadah* berasal dari kata *jahada* yang berarti kekuatan dan kemampuan (Ibn Manẓūr, 1414 H, III: 133).⁹ *Mujāhadah* kemudian diartikan sebagai kemampuan dan kesungguhan seorang *sālik* untuk kembali kepada Allah dalam segala perilakunya dengan meninggalkan hawa nafsu dan segala hal yang diperbolehkan (*mubāḥāt*) yang dapat menghalangi cintanya kepada Allah (al-Jauziyyah, 2009: 310, 674).

⁹*Mujāhadah* diartikan sebagai berperang melawan musuh (az-Zabīdī, t.t, VII: 537). Menurut ar-Rāḡib al-Aṣḡihānī (1412 H: 208) bahwa *mujāhadah* atau *jihad* adalah menggunakan seluruh kemampuan untuk melawan musuh. *Jihād* ini ada tiga macam, yaitu *mujāhadah* musuh yang nyata, *mujāhadah* setan dan *mujāhadah* hawa nafsu.

Dengan proses *riyāḍah* dan *mujahadah*, seseorang akan selalu berlatih dan juga bersungguh-sungguh dalam setiap pendakiannya dan setiap tingkatannya agar dapat mencapai cinta kepada Allah. Oleh karena itu, maka hawa nafsu dan segala hal yang menghalangi seseorang guna mencapai cinta Allah harus dihindari. Dalam tasawuf, Ibn Qayyim lebih mengutamakan ilmu (*al-‘ilm*) daripada tingkah laku seseorang (*al-ḥāl*). Berikut ini merupakan beberapa pernyataan sufi yang cenderung mengabaikan hadis seperti:

أَلَا تَرِحَلُ حَتَّى تَسْمَعَ مِنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ - فَقَالَ: مَا يَصْنَعُ بِالسَّمَاعِ مِنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، مَنْ يَسْمَعُ مِنَ الْخَلَاقِ؟

Artinya:

“Tidakkah engkau melakukan *riḥlah* (mencari ilmu) sehingga mendengar dari ‘Abd ar-Razzāq?¹⁰ Maka (sufi menjawab): Apa yang dilakukan dengan mendengarkan ‘Abd ar-Razzāq? Siapa yang mau mendengarkan dari *khallāq*¹¹ (pencari nasib)?”

الْعِلْمُ حِجَابٌ بَيْنَ الْقَلْبِ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

Artinya:

“Ilmu adalah tirai bagi hati dan Allah ‘āzza wa jalla.”

إِذَا رَأَيْتَ الصُّوفِيَّ يَشْتَعِلُ بِأَخْبَرِنَا وَحَدَّثَنَا فَأَغْسِلْ يَدَكَ مِنْهُ

Artinya:

“Jika engkau melihat sufi sibuk (meriwayatkan hadis) dengan *akhbaranā* dan *ḥaddaṣanā*, maka bersihkanlah dirimu darinya.”

¹⁰Abū Bakr ‘Abd ar-Razzāq bin Hammām bin Nāfi‘ al-Ḥumairī aṣ-Ṣan‘ānī (126-211 H/774-827 M), merupakan *muḥaddiṣ* pada waktu itu, yang mempunyai karangan berupa *al-Amālī fi Āṣārīṣ Ṣaḥābah*, *Tafsīr ‘Abdirrazzāq*, *Muṣannaḥ ‘Abdirrazzāq* dan *al-Jāmi‘ al-Kabīr*. Gurunya antara lain ‘Ubaidullāh bin ‘Umar, Mālik bin Anas, Sufyān bin ‘Uyainah, Ibn Juraij dan lainnya. Sedangkan muridnya antara lain Aḥmad bin Ḥanbal, Yaḥyā bin Ma‘in dan lainnya (lihat az-Zahabī, 2003, V: 374-378).

¹¹*Khallāq* bermakna *naṣīb* (bagian) karena tiap orang telah ditentukan nasibnya (al-Qazwīnī, 1979, II: 214). Perkataan ini menunjukkan bahwa banyak oknum *muḥaddiṣūn* yang meriwayatkan karena mencari upah dari riwayatnya.

Menurut Ibn Qayyim, kalimat di atas merupakan pernyataan para sufi yang menafikan ilmu, termasuk kajian hadis. Kalimat tersebut menggambarkan metode sufi yang banyak meneladani tingkah laku gurunya tanpa memperhatikan ilmu syara'. Menurut Ibn Qayyim, orang yang tidak mengambil ilmu dari al-Qur'an atau Hadis dengan *ḥaddaṣanā* atau *akhbaranā*, maka orang tersebut adalah sufi yang berangan-angan (*ṣūfī khayālī*), melakukan *qiyās falsafī* atau pendapat pribadinya (*ra'y nafsī*). Orang tersebut termasuk kategori orang yang sesat dari petunjuk Allah dan hanya mengikuti jalan setan. Jalan untuk menuju surga dan kebaikan hanyalah melalui pengetahuan dan dalil al-Qur'an dan al-Hadis. Ilmu adalah petunjuk dan yang membedakan antara yang ragu (*syakk*) dengan yang pasti (*yaqīn*), sedangkan tingkah laku adalah yang mengikuti petunjuk (al-Jauziyyah, 2009: 691-692; Syarafuddīn, 1984: 444-445).

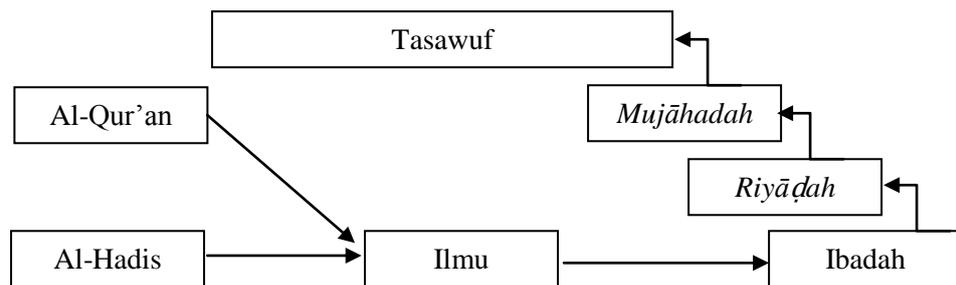
Ibn Qayyim mendahulukan ilmu atas ibadah dan suluk dikarenakan ilmu lebih utama daripada salat sunnah. Ilmu mengantarkan kepada kebenaran dan untuk mengetahui mana yang baik dan mana yang tidak baik. Walaupun ibadah dan suluk bisa membersihkan hati, menyucikan jiwa, tetapi keduanya tetap membutuhkan ilmu untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah (al-Jauziyyah, 2009: 692-693; Syarafuddīn, 1984: 445-448).

Arti tasawuf menurut Ibn Qayyim sebagaimana dikutip dari Syarafuddīn (1984: 449) adalah sebagai berikut:

- a. Lebih memilih untuk membuat keputusan (*taḥkīm*) dengan ilmu¹² dengan perasaan (*ẓauq*). Perasaan tanpa ilmu akan menyesatkan seseorang dan membuat orang-orang menjadi bingung karena tidak ada standar bakunya.
- b. Ibadah tidak bisa dicampurkan dan dinisbatkan kepada tingkah laku seseorang
- c. Ilmu adalah rujukan utama dalam menjelaskan kebenaran dan kebatilan

Dengan demikian, tasawuf Ibn Qayyim adalah tasawuf yang dengan ketat menstandarkan dengan al-Qur'an dan al-Hadis, tidak hanya mendasarkan para perilaku seorang sufi (guru). Demikian juga tasawuf Ibn Qayyim ini selalu merdasarkan kepada ilmu yang sesuai dengan syari'at Islam.

Gambar 4.2. Konsep Tasawuf Menurut Ibn Qayyim



4. Validitas Tasawuf

Tasawuf bukanlah bagian tersendiri dari Islam, namun ia sendiri adalah dimensi esoteris Islam yang mengatur dan menyeimbangkan kehidupan dunia dan akhirat. Semua bagian dari Islam harus didasarkan

¹²Ilmu yang dimaksud di sini adalah ilmu syara' yang didasarkan atas apa yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadis.

kepada syari'at yang telah dibawa oleh Rasulullah saw. Tasawuf haruslah diukur dan didasarkan pada syari'at Islam, yaitu dengan mengembalikannya kepada petunjuk dari al-Qur'an dan al-Hadis.

Dari pengalaman perilaku para sufi di masanya, Ibn Qayyim melihat ada amaliah sufi yang telah keluar dari petunjuk yang dibawa oleh Rasulullah saw. Ibn Qayyim menilai para sufi ini melakukan takwil yang jauh dari kebenaran al-Qur'an dan mengikuti cara-cara yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Perilaku tasawuf seperti itu dilakukan dengan menggunakan opini para sufi sendiri tanpa mengikuti petunjuk dari firman Allah dan sunnah rasul-Nya. (al-Jauziyyah, 2009: 26-27).

Misalnya pemikiran para sufi tentang konsep tauhid yang berdasarkan kepada pendapat Aristoteles (384-322 SM), Ibn Sīnā (370-428 H/981-1036 M)¹³ dan an-Naṣīr aṭ-Ṭūsī (597-672 H/1200-1273 M).¹⁴ Mereka mengatakan bahwa Allah tidak mempunyai zat dan sifat, hanya wujud saja. Semua sifat Allah hanyalah *sulūb* (negasi) dan *iḍāfāt* (tambahan). Ibn Qayyim menganggap mereka mengingkari zat Allah, mengatakan bahwa alam itu abadi tanpa permulaan (*qidam*), Allah tidak membangkitkan orang yang ada di alam kubur, kenabian bisa diusahakan (*muktasabah*) –sebagaimana pekerjaan, posisi politisi dan penguasa– Allah tidak mengetahui jumlah bintang dan galaksi dan lain sebagainya. Inilah konsep tauhid yang dianggap Ibn Qayyim hanya menggunakan opininya

¹³ Abū 'Alī al-Ḥusain bin 'Abdullāh bin al-Ḥusain bin 'Alī bin Sīnā, seorang filsuf dan dokter yang terkenal di dunia Barat dan Timur.

¹⁴ Muḥammad bin Muḥammad bin al-Ḥasan al-Failasūf ar-Riyāḍī al-Falakī al-Mutakallim.

sendiri tanpa mengikuti petunjuk firman Allah dan sunnah rasul-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 1017).

Konsep yang berhubungan dengan perilaku sufi itu adalah paham *ittiḥādiyyah* (panteisme) yang mengatakan bahwa Allah adalah esensi wujud segala sesuatu yang wujud (*'ain wujud kulli maujūd*), hakikat dan substansinya, dalil itu sendiri, tanda itu sendiri, yang dibuat dalil itu sendiri, dan lainnya sebagaimana dikatakan oleh Ibn Sab'īn.¹⁵ Mereka juga mengatakan bahwa Fir'aun dan kaumnya adalah orang yang beriman dengan sempurna, penyembah berhala adalah orang yang benar karena mereka hanya menyembah esensi Allah dan lainnya. Hal ini menurut Ibn Qayyim menegaskan hidayat kenabian dan keluar dari jalan yang lurus (al-Jauziyyah, 2009: 1017).

Perilaku sufi yang menyimpang dari al-Qur'an dan al-Hadis sangatlah tidak logis apabila digunakan sebagai jalan untuk menuju kepada Allah, yang mana syari'at Allah sendiri tidak dilaksanakan. Jalan menuju kepada kebaikan dan kebahagiaan adalah melalui petunjuk-Nya, meningkatkan takwa dan berpegang teguh dengan syari'at yang telah dibawa oleh Rasulullah saw. Di samping itu, kesempurnaan manusia adalah dengan ilmu yang bermanfaat dan amal shalih, yaitu yang berupa petunjuk dan agama Islam, kesabaran dan saling mengingatkan dalam kebenaran sebagaimana disebutkan dalam QS. al-'Aṣr: 1-3. Hal di atas tidak akan terwujud tanpa kembali kepada al-Qur'an, yaitu dengan

¹⁵ Abū Muḥammad 'Abdul Ḥaqq bin Ibrāhīm bin Muḥammad bin Naṣr al-Isybilī al-Mursī Šūfī Failasūf. Dia dianggap kafir dengan berbagai pendapatnya yang berbeda dengan mayoritas ulama.

memahami, menjelaskan dan mengambil mutiara yang terkandung di dalamnya (al-Jauziyyah, 2009: 27).

Al-Qur'an merupakan pedoman yang di dalamnya memuat kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat serta jalan untuk mendapatkan petunjuk Allah. *Ḥaqīqah*, *ṭarīqah* dan rasa cinta (*maḥabbah*) yang benar hanya dapat diambil dan didasarkan kepada al-Qur'an. Inilah hal pokok yang melandasi Ibn Qayyim mendasarkan kajiannya dalam salah satu kitabnya pada surat al-Fātiḥah,¹⁶ yang menjadi pokok dari al-Qur'an, yang di dalamnya ada tujuan dan argumen untuk menolak orang-orang yang tersesat serta menyimpang dari agama (*ahlud ḍalāl wal bida'*), menjelaskan *manāzil* dan perbedaannya dengan *ḥāl* dan *maqām*, *wasā'il* dan *ghāyah*, *wahbiyyah* dan *kasbiyyah* serta keunikan dari surat al-Fātiḥah yang tidak dijelaskan dan diberikan kepada kitab-kitab sebelum al-Qur'an (al-Jauziyyah, 2009: 27).

Konsep tasawuf menurut Ibn Qayyim adalah menetapi ibadah (*mulāzamatul 'ibādah*) sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh al-Qur'an dan al-Hadis, meninggalkan hawa nafsu dan bid'ah, berpegang teguh pada pemuka agama (*imām*), mengikuti orang-orang terdahulu (*salaf*) dan apa yang dibuat inovasi oleh *muta'akhhirūn*, mengikuti *mutaqaddimīn*, selalu mengawasi diri (*dawām al-murāqabah*) dan sabar dalam melaksanakan perintah dan menjauhi larangan (al-Jauziyyah, 2009: 806).

¹⁶Walaupun Ibn Qayyim memakai judul *Madārijus Sālikīn fī Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, namun pada dasarnya Ibn Qayyim tidak hanya fokus kepada ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'in* saja, tetapi juga semua surat al-Fātiḥah meskipun dominasi kajiannya kepada ayat tersebut.

Dengan demikian, maka tiap konsep tasawuf yang ada harus divalidasi dengan lima hal:

- a. Al-Qur'an. Semua konsep tasawuf harus disesuaikan dengan isi dan kandungan al-Qur'an.
- b. Al-Hadis. Konsep tasawuf harus mengikuti petunjuk yang diberikan Rasulullah dan juga para sahabatnya
- c. Tauhid. Tauhid adalah dasar dari segala ajaran tasawuf. Oleh karenanya, maka tasawuf yang menyimpang dari tauhid dianggap tidak benar. Tauhid yang benar menurut Ibn Qayyim adalah *tauḥīd fīl ma'rifah wal isbāt* (yang mencakup *tauḥīd fīzzāt*, *tauḥīd fīl asmā'*, *tauḥīd fīṣṣifāt* dan *tauḥīd fīl af'āl*)¹⁷ serta *tauḥīd fīl maṭlab wal maqṣad* (yang mencakup *lā ilāha illāllāh waḥdahū lā syarīka lahū*) (al-Jauziyyah, 2009: 118-119).¹⁸
- d. Ilmu. Ibn Qayyim memberikan prioritas ilmu atas ibadah dan suluk. Ia berpandangan bahwa ilmu lebih utama daripada amalan sunnah. Ilmu inilah yang akan menentukan mana ibadah yang sudah sesuai dan mana yang belum. Ibadah dan suluk memang bisa membersihkan hati, menyucikan jiwa, tetapi keduanya tetap membutuhkan ilmu untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah (al-Jauziyyah, 2009: 692-693; Syarafuddīn, 1984: 445-448)

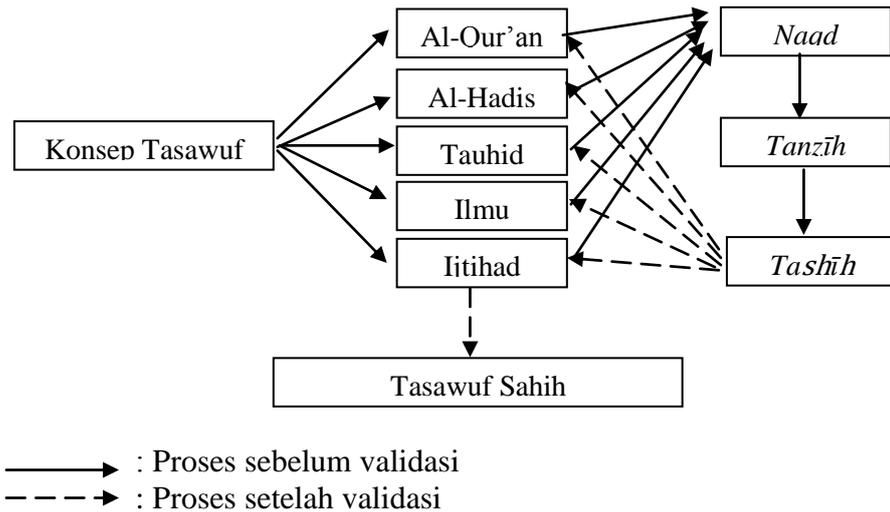
¹⁷ Tauhid jenis ini sering disebut Ibn Qayyim dengan *tauḥīd 'ilmī khabarī* yang memberitahukan dan menjelaskan zat, nama, sifat dan perbuatan Allah berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis

¹⁸ Tauhid ini disebut Ibn Qayyim dengan *tauḥīd irādī ṭalabī* yang menjelaskan bahwa hanya Allah yang berhak disembah dan meniadakan sesembahan selain Allah

e. Ijtihad. Ijtihad ini diperlukan dalam rangka menyesuaikan konsep tasawuf dengan masa di mana sufi hidup (melakukan kontekstualisasi). Hal ini dikarenakan bahasa dan konsep yang dibuat oleh orang terdahulu kurang bisa difahami dan oleh karenanya harus selalu diperbaharui (*mukhāṭabah ahluz zaman bi isṭilāḥihim*) (al-Jauziyyah, 2009: 116). Dalam hal ini, Ibn Qayyim mengatakan bahwa ibadah yang paling utama adalah beramal dan beribadah untuk mencari ridlo Allah SWT setiap waktu berdasarkan situasi dan kondisi. Menurutnya, ibadah yang paling utama ketika berperang adalah ikut perang walaupun sampai meninggalkan wirid, salat malam, puasa, dan kesunnahan lainnya (al-Jauziyyah, 2009: 81).

Kaitan al-Qur'an, al-Hadis, tauhid, ilmu dan ijtihad dalam validitas tasawuf Ibn Qayyim akan menghasilkan *naqd*, *tanzīh* dan *taṣḥīh* terhadap konsep tasawuf yang ada. *Naqd* merupakan kritik terhadap tasawuf yang tidak sesuai dengan validasi Ibn Qayyim. Setelah dilakukan *naqd*, maka tasawuf yang tidak valid tadi harus dibersihkan dari ajaran yang tidak sesuai, menyimpang dan bidah dalam *tanzīh*. Setelah proses *tanzīh* selesai, terakhir adalah *taṣḥīh* yang kemudian dikembalikan lagi kepada validitas tasawuf yang dikemukakan Ibn Qayyim untuk mendapatkan tasawuf yang sesuai dengan syariat Islam. Proses validasi tasawuf dapat dilihat dalam skema di bawah ini:

Gambar 4.3. Validitas Tasawuf Menurut Ibn Qayyim



Walaupun tidak mengidentifikasi dirinya sebagai sufi, Ibn Qayyim mendukung tasawuf untuk menghindari mistisisme. Ia berharap untuk mengembalikan tradisi sufi salaf ketika pengetahuan tasawuf tidak bertentangan dengan pengetahuan *scriptural primer* (al-Qur'an dan al-Hadis). Anjum (2010: 185) mengatakan bahwa penolakan mistisisme bukanlah penolakan *kasyf* (*divine closure*) dan *aḥwāl* lain dalam tasawuf, tetapi pada independensi epistemologis. Pengetahuan pengalaman (*experiential knowledge*) dapat mengonfirmasi kebenaran skriptural atau malah mendalami maknanya, tetapi hal ini tidak dapat bertentangan dengan makna skriptural tersebut.

5. Hakikat dan Tujuan Tasawuf

Hakikat dari tasawuf adalah membersihkan hati dari segala hal yang dapat merusak hati, yaitu rusaknya pengetahuan dan rusaknya tujuan. Hal ini dikarenakan hati adalah pusat segala aktivitas jasmani dan rohani. Ketika hati ini bagus, maka segala aktivitas jasmani dan rohaninya pun akan bagus, demikian juga sebaliknya. Ibn Qayyim menjelaskan bahwa

rusaknya pengetahuan akan menyebabkan kesesatan dan rusaknya tujuan akan menyebabkan kemarahan (al-Jauziyyah, 2009: 58).

Jika seseorang mencari tujuan yang fana (selain Allah) dan melalui media yang dapat mengantarkan kepada tujuan tersebut, maka tujuan yang akan dicapai tersebut adalah selain Allah dan menghamba kepada selain-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 58). Tujuan yang benar adalah menuju kepada yang abadi, kepada Dzat yang tidak pernah rusak, yaitu kepada Allah. Mereka yang akan menuju kepada Allah tetapi tidak melalui media (*wasīlah*) yang dapat mengantarkan kepada Allah dan menuju kepada-Nya atau melalui media yang dikiranya mengantarkan kepada Allah, maka hal tersebut adalah termasuk rusaknya tujuan.

Menurut Ibn Qayyim, cara untuk mengobati usaknya hati dan tujuan di atas ada enam bagian, yaitu:

- a. Beribadah hanya kepada Allah SWT
- b. Beribadah dengan perintah dan syari'at-Nya
- c. Beribadah tidak dengan disertai hawa nafsu
- d. Beribadah tidak dengan opini seseorang, aturan, panduan dan pemikiran mereka
- e. Memohon pertolongan kepada-Nya untuk dan dalam beribadah
- f. Beribadah dengan kekuatan dan kemampuan yang diberikan-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 59).

Dalam mengomentari tasawuf, Ibn Qayyim senada dengan al-Harawī (1988: 58-59),¹⁹ bahwa agama adalah akhlak (*khuluq*). Orang yang bertambah akhlaknya, maka agamanya juga bertambah. Akhlaq yang baik (*ḥusnul khuluq*) berdasarkan pada sabar, mengendalikan diri (*'iffah*), berani (*syajā'ah*) dan adil, sedangkan akhlak yang jelek (*sū'ul khuluq*) berdasarkan pada kebodohan, kedhaliman, syahwat dan marah (al-Jauziyyah, 2009: 583-584).

Akhlak adalah apa yang menjadi sifat seseorang; dan semua orang sepakat bahwa tasawuf adalah akhlak yang kembali pada satu pusat (*quṭb*), yaitu memberikan yang baik (*baḥlul ma'rūf*) dan mencegah untuk melukai (*kafful azā*). Hal tersebut dapat ditemui dalam tiga hal, yaitu dalam ilmu,²⁰ kedermawanan (*jūd*),²¹ dan sabar (al-Jauziyyah, 2009: 590).²²

Oleh karena itu, maka tujuan tasawuf adalah ilmu, kedermawanan (*jūd*) dan sabar. Tasawuf adalah salah satu pojok *sulūk ḥaqīqī*, menyucikan dan menyantunkan jiwa agar menyiapkan untuk menapaki jalan menuju persahabatan dan cinta kepada Allah serta bersama orang-orang yang dicintainya (al-Jauziyyah, 2009: 590).

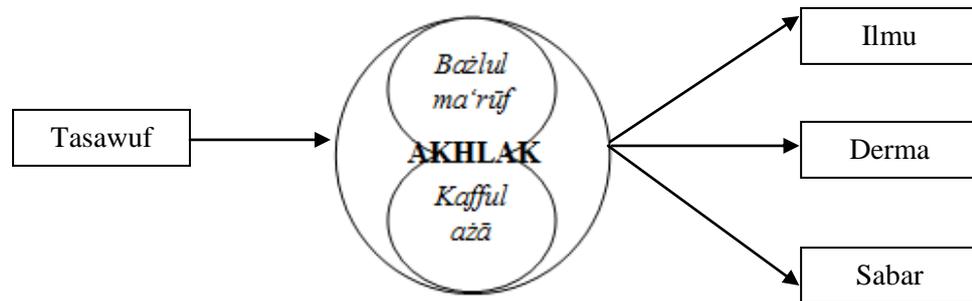
¹⁹Lihat pada *qismul akhlāq, manzilah ke-36*.

²⁰Ilmu adalah sesuatu yang menunjukkan pada pemberian yang baik, yang membedakan antara yang ma'ruf dan yang munkar, dan yang meletakkan sesuatu pada tempatnya seperti tidak bertempatnya marah (*gaḍab*) pada tempat lemah lembut (*ḥilm*) dan sebaliknya. Dalam hal ini, ilmu harus didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis.

²¹Kedermawanan adalah sesuatu yang memotivasi untuk toleransi dengan hak dirinya dan memaksimalkan hak orang lain. Kedermawanan merupakan panglima tentara kebaikan.

²²Sabar adalah sesuatu yang dapat menjaga untuk selalu terus menerus untuk memberikan yang baik (*baḥlul ma'rūf*) dan mencegah untuk melukai (*kafful azā*), menahan murka dan marah dan melaksanakan semua hal yang baik. Sabar ini adalah pertolongan paling besar untuk memperoleh segala tujuan di dunia dan akhirat sebagaimana dalam QS. al-Baqarah/2: 45 (al-Jauziyyah, 2009: 590).

Gambar 4.4. Hakikat dan Tujuan Tasawuf Menurut Ibn Qayyim



B. Karakteristik Tasawuf Ibn Qayyim

1. Corak Pemikiran Ibn Qayyim

Dalam dunia Islam, tasawuf telah melewati beberapa periode perkembangan sehingga definisi tasawuf sendiri berbeda antara satu orang dengan yang lainnya dan antara satu masa dengan masa yang lain. Namun demikian, hampir semuanya sepakat bahwa konsep tasawuf merujuk pada akhlak yang merupakan ruh Islam dan semua hukum Islam dikembalikan kepada asas akhlak (*asās akhlāqī*). Untuk membuktikan hal ini, maka dapat dilihat bahwa iman kepada Allah menafikan adanya rakus, takut, materialis, bersandar pada makhluk, hati yang keras, benci, hasad dan lain sebagainya. Begitu juga dengan zakat, puasa, haji, mu'amalah dan ibadah lain yang terkait dengan akhlak (al-Taftazānī, 1979: 11-14).

Akhlak ini menjadi inti dari agama, sehingga ada beberapa hadis yang menyebutkan bahwa misi Rasulullah diutus adalah untuk menyempurnakan akhlak dan pribadi beliau sendiri adalah akhlak al-Qur'an. Hadis tersebut di antaranya adalah:²³

²³ Hadis nomor 8952.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ"

Artinya:

“Dari Abū Hurairah berkata: Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang baik.” (HR. Aḥmad)

Begitu juga hadis:²⁴

قَالَتْ عَائِشَةُ: " كَانَ خُلْفَةُ الْقُرْآنِ، أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ، قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ "

Artinya:

“Ā’isyah berkata: “Akhlak Rasulullah adalah al-Qur’an. Tidakkah engkau membaca al-Qur’an pada firman Allah: “Dan sesungguhnya engkau ada pada budi pekerti yang luhur.” (HR. Aḥmad)

Oleh karena itu, tasawuf pada dasarnya adalah bersandar pada al-Qur’an dan al-Hadis. Menurut asy-Sya‘rānī, tasawuf adalah esensi (*zudhah*) amaliah seorang hamba dalam melakukan syari’at (al-Taftazānī, 1979: 16). Melihat dari masa hidup Ibn Qayyim akhir abad VII H, kondisi umat Islam pada waktu itu sangat memprihatinkan karena negara Islam telah terpecah belah akibat serangan Hulagu Khan.²⁵ Akibat dari perang Salib dan serangan Hulaghu Khan, umat Islam mengalami krisis multidimensional yaitu krisis ekonomi, sosial dan budaya serta krisis politik. Diperparah lagi dengan akidah dan pemikiran umat Islam mengalami kebekuan (*jumud*) karena dibalut oleh taklid, khurafat dan bid’ah (Ibn Kašīr, tt., IV: 176). Umat Islam juga terjebak kepada aliran-aliran tasawuf yang terformulasi dalam wujud *ribāṭ*, yaitu tempat atau rumah seorang sufi yang digunakan sebagai tempat bermunajat

²⁴ Hadis nomor 24601.

²⁵ Ibnu Qayyim hidup pada periode tersebut, yaitu akhir abad VII hingga pertengahan abad VIII H atau akhir abad XIII hingga pertengahan abad XIV M.

mendekatkan diri kepada Tuhan. Terjadi pula perpecahan dan pertentangan madzhab antara kaum Ahlussunnah dan Syi'ah yang menimbulkan pertentangan dan pembunuhan di mana-mana, serta mengakibatkan pula lemahnya pemerintahan (al-Isfirāyīnī, 1977: 13).

Ibn Qayyim, dalam situasi yang semacam ini berusaha membangkitkan umat Islam dari tidur panjangnya dengan jalan memerangi taklid, khurafat, dan bid'ah untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis serta menghidupkan tauhid. Corak pemikiran Ibn Qayyim banyak dipengaruhi oleh gurunya (Ibn Taimiyyah), yaitu mendasarkan pemikirannya pada al-Qur'an dan al-Hadis dengan mengesampingkan sumber-sumber lainnya, sehingga lebih dikenal dengan salaf dan puritan.

Ibn Qayyim tidak sejalan dengan pola pemikiran filsafat yang cenderung rasionalis seperti para filosof Mu'tazilah yang amat berlebihan dalam menggunakan akal dan Jahmiyyah serta *ittiḥādiyyah* (Ahsan, 1981: 169). Dialektika Yunani ataupun ajaran zuhud India juga tidak disukai Ibn Qayyim, sebagaimana dinyatakan oleh asy-Syaukānī, bahwa Ibn Qayyim sangat konsisten dan konsekuen dengan dalil yang shahih serta senang mengamalkannya, tidak memberikan peluang terhadap rasionalisme, berani berjuang demi kebenaran dan tidak pernah subyektif. (al-Jauziyyah, 1998: xx-xxvii).

Ibn Qayyim ingin mengembalikan filsafat ke dalam Islam dengan cara mengikuti pendapat *salafuṣ ṣāliḥīn* dan membersihkan Islam dari pemikiran-pemikiran yang keliru, lalu menuntun orang-orang Islam agar kembali kepada ajaran *salafuṣ ṣāliḥīn* seperti yang terjadi pada masa awal

Islam.²⁶ Oleh sebab itu, corak pemikiran Ibn Qayyim ini dapat dikategorikan ke dalam tasawuf formalistik, karena praktek-praktek kesufiannya berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis atau bisa juga disebut akhlak mistik (Bahresy, 1990: 69). Selain itu corak pemikirannya dapat dikategorikan ke dalam etika religius anti rasionalis (Fakhry, 1994: 151).

Kondisi sosial pada masa Ibn Qayyim sangat buruk. Umat Islam benar-benar telah mencapai titik kelemahan dan kehancuran. Kaum terpelajar tidak kreatif, pintu ijtihad seakan-akan tertutup, dan taklid bertambah subur. Tradisi yang dikembangkan para sufi pada saat itu banyak yang melenceng dari ajaran Islam. Konsep kewalian yang kedudukannya melebihi dari posisi Rasulullah dan pemahaman tradisi Hindu yang secara langsung menyusup di dalam ajaran tasawuf juga dianggap keluar dari ajaran Islam (Hamka, 1983: 183). Dengan demikian, maka pemikiran tasawuf Ibn Qayyim sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi pada saat itu. Kondisi psikologi dan tanggung jawab moral Ibn Qayyim mengharuskannya untuk memurnikan dan mengembalikan ajaran tasawuf berdasarkan asas syari'at Islam. Pemikiran tasawuf para sufi memang tidak bisa dilepaskan dari lingkungan di mana mereka berada. Oleh karena itu, konsep tiap sufi kadang berbeda-beda dan tetap pada

²⁶Definisi *salafuṣ ṣāliḥīn* menurut Ibn Qayyim adalah orang yang mengikuti metode salaf seperti tidak melakukan *ta'wīl* atas teks al-Qur'an (*ahlul tafwīd*, menyerahkan semua arti pada Allah), menetapkan sifat bagi Allah (*ahlul isbāt*) dan berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Hadis (al-Jauziyyah, 2009: 26-27; 199). Dilihat dari masanya, maka para *salafuṣ ṣāliḥīn* menurut Ibn Qayyim seperti Makhūl bin Abī Muslim ad-Dimasyqī (w. 116 H/734 M), al-Fuḍail bin 'Iyād (w. 187 H/802 M), Abū Sulaimān ad-Dārānī (w. 205 H/820 M), Sahl at-Tustarī (w. 283 H/896 M), al-Junaid al-Bagdādī (w. 297 H/909 M), Yūsuf bin al-Ḥusain ar-Rāzī (w. 304 H/916 M) dan lainnya (al-Jauziyyah, 2009: 436-437). Hal ini menunjukkan bahwa rujukan Ibn Qayyim terhadap *salafuṣ ṣāliḥīn* adalah batas tahun 300 H dan orang-orang yang menurutnya mengikuti para *salafuṣ ṣāliḥīn* seperti Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1327 M).

respon zamannya seperti Ibn Qayyim (Massignon dan Mustafā ‘Abdurrāziq, 1984: 32)

2. Konsep *Iyyāka Na ‘budu wa Iyyāka Nasta ‘in*

Ibn Qayyim memandang perlunya mengembalikan gagasan tasawuf ini pada dua hal -Qur’an dan Sunnah- untuk merefleksikan kenistaan tasawuf yang menekankan ajaran *waḥdatul wujūd* (kesatuan wujud).²⁷ Pendasaran tasawuf pada al-Qur’an tidak lain karena al Qur’an merupakan himpunan dari ajaran-ajaran kitab-kitab sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil (al-Jauziyyah, 2009: 52).

Praktek tasawuf yang disandarkan kepada ajaran Rasul menurut Ibn Qayyim harus disertai dengan keikhlasan dan pengabdian yang suci. Orang-orang yang ikhlas karena Allah dan mengikuti Nabi, semua perkataan dan perbuatannya berlandaskan kepada Allah. Baik dalam memberi, menahan, mencintai dan membenci semata-mata karena Allah. Dalam bermu’amalah secara lahir dan batin hanya mengharap ridha Allah, tidak bermaksud untuk mencari keuntungan secara materi, pujian, pengaruh, kedudukan, dan simpati di hati manusia ataupun menghindari celaan manusia. Bahkan menganggap manusia tak ubahnya mayat yang sudah mati, tidak bisa memberi manfaat dan mudharat. Ibn Qayyim dalam tulisannya mengutip Al-Fuḍail bin ‘Iyāḍ yang mengatakan bahwa amal yang baik ialah amal yang paling ikhlas dan paling benar. Ikhlas artinya

²⁷Menurut penganut paham *waḥdatul wujūd* tidak ada lagi istilah *rabb* dan *‘abd*, penguasa dan yang dikuasai, pengasih dan yang dikasihi, pemberi pertolongan dan yang meminta pertolongan, pemberi petunjuk dan yang diberi petunjuk, pemberi nikmat dan yang diberi nikmat, sebab Allah adalah hamba itu sendiri. Yang disembah adalah yang menyembah itu sendiri (al-Jauziyyah, 2009:52).

dilakukan semata-mata karena Allah, benarartinya dilakukan berdasarkan petunjuk sunah Rasulullah saw sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Kahfi/18: 10 (al-Jauziyyah, 2009: 58).

Seseorang hamba yang menempuh jalan tasawuf tanpa keikhlasan dan tidak mengikuti petunjuk as-Sunnah sama halnya dengan amal yang tidak sejalan dengan aturan syari'at sebagaimana disebutkan dalam QS. Āli 'Imrān/3: 188. Begitu juga sebaliknya, jika melakukan keikhlasan dalam amalnya namun tidak mengikuti tuntunan Rasul –jalan al-Sunnah– sama halnya dengan orang yang bodoh.²⁸

Berangkat dari pemahaman di atas, Ibn Qayyim memulai pemikiran tasawufnya dari intisari al Qur'an, surat al-Fātiḥah, dalam merespon gagasan *manāzil* ahli tasawuf terdahulu.²⁹ Pemikiran ini didasarkan pada posisi al-Fātiḥah sebagai induk al-Qur'an yang di dalamnya mencakup intisari al-Qur'an. Intisari tersebut adalah definisi Tuhan, *raḥmah*, *ilāhiyyah*, *rubūbiyyah*, *ḥamd* serta *nubuwwāt*. Sedangkan untuk *nubuwwāt* mencakup delapan aspek, yaitu Allah sebagai Tuhan semesta alam, Allah sebagai Tuhan yang berhak disembah dan tidak ada jalan untuk beribadah kecuali melalui utusan-Nya, sifat *Raḥmān* Allah, hari akhir, ibadah, hidayah, jalan yang lurus dan orang-orang yang diberi nikmat (al-Jauziyyah, 2009: 28-30).

²⁸Mereka yang cenderung zuhud dan hidup miskin, orang-orang yang beribadah kepada Allah dengan cara yang tidak sesuai dengan perintah-Nya.

²⁹Ibn Qayyim secara khusus menyusun kitab *Madārijus Sālikīn* dalam rangka mengkritisi pemahaman-pemahaman tasawuf terdahulu, terutama gagasan *manāzil* al-Harawī dalam *Manāzilus Sā'irīn*. Kitab ini dimulai dengan penjabaran kandungan al-Fātiḥah dan seputar pemahaman tasawuf, sehingga lebih terkesan sebagai kitab yang independen.

Ulama ahli tafsir menyebut al-Fātiḥah sebagai *ummul kitāb* atau *ummul Qur'ān* (induk dan pokok al Qur'an) dikarenakan al-Fātiḥah merupakan pembuka dan permulaan al-Qur'an dan secara global memuat apa-apa yang akan disampaikan dalam surat-surat setelahnya, mengandung pokok-pokok tuntutan yang tinggi dan mencerminkan makna *ilāhiyyah*, *rubūbiyyah* serta *rāḥmāniyyah* (kasih sayang).³⁰ Surat ini juga menetapkan adanya hari akhir dan pembalasan bagi setiap perbuatan manusia, menegaskan keesaan Allah dalam memutuskan suatu perkara atas makhluk-Nya, menyatakan bahwa Allah Maha Adil dalam setiap putusan-Nya,³¹ dan menetapkan kenabian para nabi.³² Dengan demikian, surat ini mengemukakan bagaimana relasi antara manusia dengan Tuhannya, bagaimana kewajiban manusia terhadap Tuhannya dan Tuhan dengan hamba-Nya. Selanjutnya paham-paham tasawuf Ibn Qayyim senantiasa terpusat pada pemaknaan terhadap surat ini.

Dalam melakukan interpretasi atau pemahaman terhadap ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'in*, Ibn Qayyim menggunakan nalar

³⁰Kandungan surat al-Fātiḥah ini mencakup definisi dari Dzat yang disembah dengan tiga nama; Allah, Rabb, ar-Raḥmān. Ayat *Iyyāka Na'budu* menegaskan ketuhanan Tuhan sebagai Dzat yang disembah (*ilāhiyyah*), dan *Iyyāka Nasta'in* menunjukkan ketuhanan Tuhan sebagai Dzat pencipta dan yang mengurus alam raya dan seisinya (*rubūbiyyah*), dan *Ihdinā aṣ-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* menunjukkan adanya sifat rahmah pada Dzat yang dimintai petunjuk menuju jalan yang lurus (*Raḥmān*). Ketiga nama tersebut menjadi titik tolak dan poros bagi nama-nama Allah yang lain (*Asmā'ul Ḥusnā*). Lihat *Tafsīr al Qayyim*, (1988).

³¹Hal ini tercermin dari ayat *Mālik yaumiddīn*, penyebutan *yaumiddīn* mengindikasikan akan adanya hari akhir dan pembalasan bagi setiap amalan manusia. Selanjutnya Allah-lah yang menjadi hakim yang Adil pada hari itu. Lihat *Tafsīr al Qayyim*, (1988).

³²Penegasan *nubuwwah* ini dapat dilihat dari beberapa sisi, antara lain: sebagai Tuhan semesta, *Rabbul 'ālamīn*, maka tak selayaknya Tuhan membiarkan hamba-Nya terlantar, tidak mengetahui hal-hal yang bermanfaat dan membahayakan kehidupannya di dunia dan akhirat, sehingga pengutusan nabi menjadi niscaya untuk mengajarkan kepada hamba-hamba-Nya mengenai hal tersebut. Lihat *Tafsīr al Qayyim* (1988).

berfikir silogisme.³³ Walhasil, Ibn Qayyim tiba pada kesimpulan bahwa ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* mencakup rahasia penciptaan, perintah, kitab-kitab, syariat, pahala dan siksa yang merupakan inti ubudiyah dan tauhid (al-Jauziyyah, 2009: 72).

Ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* ini terbagi menjadi 2; dimensi ibadah milik Allah (*iyyāka na'budu*) dan dimensi istianah milik hamba-Nya (*iyyāka nasta'īn*).

Ibadah secara etimologis bermakna *ẓull* (rendah, hina), sebagaimana dikatakan: *طَرِيقٌ مُّعَبَّدٌ*, jalan itu hina karena telah diinjak kaki-kaki. Dan ibadah menurut Ibn Qayyim, adalah melakukan dengan nyata sungguh apa-apa yang dicintai dan diridhoi Allah dan rasulnya, berupa ucapan hati dan lisan, perbuatan hati dan badan.³⁴ Ibn Qayyim mengadopsi dari Ibn Taimiyyah mempertegas unsur-unsur ibadah, yaitu cinta dengan penuh kerendahan diri dan ketundukan. Seorang hamba tidak bisa disebut beribadah, jika dia tidak mencintai-Nya. Begitupun sebaliknya jika dia mencintai namun tidak tunduk, maka dia tidak bisa disebut beribadah. Istianah –meminta tolong – juga mengandung dua unsur; percaya kepada Allah, Dzat yang dimintai pertolongan, dan bersandar pada-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 72).

³³Silogisme berarti bentuk atau cara berfikir atau cara menarik kesimpulan yang terdiri atas premis umum, premis khusus, dan simpulan.

³⁴Ucapan hati yaitu meyakini apa-apa yang dikabarkan Allah, ucapan lisan seperti mengabarkan dan mengajak (dakwah) pada apa yang telah dikabarkan Allah. Perbuatan hati yang wajib adalah cinta, tawakkal, takut dan berharap, ikhlas, sabar, patuh, rendah diri, *tuma'ninah* pada Allah, dan perbuatan badan seperti sholat, jihad, menolong yang lemah, berbuat baik terhadap yang lain (al-Jauziyyah, 2009: 89).

Ibn Qayyim berulang kali menegaskan bahwa parameter kesahihan suatu amal adalah ketulusan niat hanya karena Allah dan kesesuaiannya dengan ajaran nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, setiap amal ibadah sekalipun akan senantiasa ditimbang dengan pertanyaan *li ma zā?* (karena apa)? *Kaifa* (bagaimana)? Yang dimaksudkan kenapa kamu melakukan itu? Bagaimana kamu melakukan? (al-Jauziyyah: 2010, 11)

Pemaknaan terhadap ibadah ini, orang-orang berbeda pendapat dalam memaknai manfaat, hikmah, dan tujuan diwajibkannya suatu ibadah serta mengenai ibadah apa yang paling utama.³⁵ Menurut Ibn Qayyim, ada empat golongan yang dikategorikan ibadah yang paling utama, yaitu:

- a. Golongan yang menganggap ibadah yang utama adalah ibadah yang paling berat dan sulit bagi hawa nafsu diri sendiri.
- b. Golongan yang menganggap ibadah yang paling utama adalah menyendiri, zuhud, menyedikitkan urusan duniawi dan keinginan.³⁶
- c. Golongan yang menganggap ibadah yang utama adalah melakukan hal yang bermanfaat bagi yang lain. Misalnya melayani orang-orang fakir melakukan hal-hal untuk kemaslahatan umat manusia dengan harta, pangkat, dan lain sebagainya.
- d. Mereka yang menganggap ibadah adalah berbuat atas dasar mencari rida Allah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Seperti halnya

³⁵Ibn Qayyim menyebut mereka dengan ahli *iiyāka na'budu wa iiyāka nasta'īn*, yakni mereka yang dalam beribadah sudah sesuai dengan makna *iiyāka na'budu wa iiyāka nasta'īn*, berniat tulus ikhlas hanya karena Allah dan sesuai dengan ajaran Rasul.

³⁶Mereka terbagi lagi menjadi dua macam; *pertama* orang awam yang menganggap ibadah semacam ini sebagai puncak akhir dan lebih utama daripada ilmu dan amal. Dan *kedua* orang-orang khusus yang memaknainya lain, yakni bahwa hati yang harus terus menyendiri menghadap Allah bukan menyendiri secara lahir, hingga ibadah yang paling utama adalah selalu berdzikir dengan hati dan lisan.

jika kedatangan tamu, maka yang paling utama adalah menjamu tersebut sebaik mungkin (al-Jauziyyah, 2009: 79-82).

Selanjutnya dalam beribadah, Ibn Qayyim membedakan dalam beberapa klasifikasi, yaitu:

- a. Orang yang dalam beribadah menafikan hikmah dan alasan dari ibadah yang dijalannya. Mereka beribadah hanya karena menjalankan perintah syari'at, murni sebagai kehendak-Nya, dan menyebutnya sebagai *taklif* (tugas, beban dan tanggungan).³⁷ Menurut Ibn Qayyim, mereka ini adalah orang-orang yang rusak, mereka tidak bisa menemukan kenikmatan dan manisnya beribadah. Ibadah yang mereka jalankan tidak menjadi penenang dan sumber kebahagiaan baginya.
- b. Orang yang melihat adanya hikmah dan alasan di balik setiap ibadah, tetapi tidak menyandarkannya kepada Allah. Mereka melihat berdasarkan kemaslahatan dan manfaatnya bagi makhluk. Misalnya adalah kaum Qadariyyah yang menganggap bahwa ibadah itu disyari'atkan karena ada harga yang akan dibayarkan kepada hamba (yakni pahala dan nikmat)
- c. Orang yang menganggap ibadah sebagai latihan diri, mempersiapkan diri agar bisa menerima ilmu, dan membebaskan diri dari nafsu-nafsu hewani.
- d. Golongan kaum *Muḥammadiyah Ibrāhīmiyyah*, mereka adalah pengikut nabi Muḥammad saw dan Ibrāhīm as yang telah ma'rifat

³⁷Menurut Ibn Qayyim, jikalau mereka mengaku cinta kepada Allah maka mereka tidak akan menganggap ibadah itu sebagai taklif. Dan karena itu pula mereka berarti mengingkari cinta kepada-Nya, melainkan yang mereka mencintai adalah pahala serta nikmat-Nya, dan cinta mereka ditujukan kepada makhluk-Nya.

kepada Allah, ma'rifat terhadap hikmah dari perintah, syari'at dan penciptaan-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 83-87).

Dalam pembahasan Ibn Qayyim, ibadah dan istianah menjadi permasalahan yang krusial. Ibadah menuntut cinta, ketundukan, dan kepasrahan total kepada yang disembah, dan untuk sampai pada ibadah ini seorang hamba tidak bisa dengan sendirinya, hanya dengan kemauan sendiri kemudian dia bisa melakukan ibadah. Namun, seorang hamba dalam melakukan ibadah membutuhkan pertolongan Allah. Ibadah ini diapit oleh dua *i'ānah* (pertolongan); *pertama* adalah pertolongan sebelum melaksanakan ibadah untuk bisa beribadah; dan *kedua* pertolongan sesudah beribadah untuk bisa melakukan ibadah yang lain. Begitu seterusnya, sehingga dia bisa benar-benar mencintainya (al-Jauziyyah, 2009: 73).

3. Konsep *Maqām*, *Ḥāl* dan *Manāzil*

Tasawuf merupakan proses yang menuntut manusia setingkat demi setingkat mampu mendekat kepada Tuhannya. Hal tersebut merupakan jalan atau tarekat yang sebaik-baiknya dan akidah yang seindah-indahnya; yang jauh lebih baik daripada pengetahuan dan hikmah lahir semata (Aceh, 1984: 37). Tujuan akhir dari tasawuf ini untuk membaguskan akhlak (*taḥsīnul akhlāq*), menyucikan amal (*tazkiyatul a'māl*) dan membersihkan tingkah laku (*taṣfiyatul aḥwāl*) (al-Qusyairi, t.t., I: 170). Untuk menapaki tujuan tersebut, maka *sālik* harus melakukan *mujāhadah* dan *riyāḍah* untuk menggapai tahapan-tahapan suluk. Tahapan ini pada

permulaannya harus tekun dan juga sulit untuk mencarinya (al-Jauziyyah, 2009: 803).

Kajian mengenai tahapan-tahapan suluk menjadi inti ajaran tasawuf. Para ahli tasawuf kemudian bersilang pendapat mengenai tahapan-tahapan ini, ada berbagai terma yang digunakan oleh mereka, antara lain *maqāmāt*, *aḥwāl*, dan *manāzil*. Tokoh-tokoh ahli tasawuf sejak dari zaman al-Ḥasan al-Baṣrī hingga Imām al-Qusyairī, dan seterusnya telah berupaya merumuskan tahapan-tahapan tersebut sebaik-baiknya, menyangkut istilah yang digunakan berikut pengertiannya, dalil penopang, tingkatan, bagaimana mencapainya, sehingga dapat dinikmati oleh generasi berikutnya.

Secara harfiah, *maqāmāt* adalah bentuk plural dari *maqām* yang berasal dari bahasa Arab *qāma* yang berarti berdiri. *Maqām* berarti tempat orang berdiri (Ibn Manẓūr, 1414, XII: 498). Istilah ini selanjutnya digunakan sebagai jalan panjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk berada dekat dengan Allah. *Ḥāl* merupakan keadaan mental, seperti perasaan senang, sedih, takut dsb. Keadaan yang dapat disebut sebagai *hal* adalah takut (*al-khauf*), rendah hati (*at-tawāḍu'*), patuh (*at-taqwā*), ikhlas (*al-ikhhlās*), rasa berteman (*al-uns*), gembira hati (*al-wajd*), rasa terima kasih (*asy-syukr*) (Nasr, 1980: 59-64).

Aḥwāl yang merupakan bentuk plural *ḥāl* berlainan dengan *maqām*. *Ḥāl* berasal dari kata *ḥāla* yang berarti berubah. *Ḥāl* artinya keberadaan manusia, yang baik maupun yang buruk (Ibn Manẓūr, 1414, XI: 190). Jika *maqām* diperoleh melalui usaha, akan tetapi *hal* bukan

diperoleh melalui usaha, akan tetapi anugerah dan rahmat dari Tuhan. *Maqām* sifatnya permanen, sedangkan *ḥāl* sifatnya temporer sesuai tingkatan *maqām*-nya (Yusuf, 2003: 200; al-Kalābāzī, t.t: 9; Nasr, 1980: 59-64).

Ibn Qayyim memaknai *maqāmāt* dan *aḥwāl* sebagai hal yang sama, yaitu kondisi batin seorang *sālik* yang sedang berjalan menuju tingkat pencapaian akhir ber-*taqarrub* kepada Allah SWT. Hanya saja ketika kondisi tersebut bersifat permanen, maka disebut dengan *maqām* dan yang berubah sifatnya disebut *ḥāl*. Dan dalam proses perolehan kondisi tersebut, Ibn Qayyim membedakan antara keduanya; *maqām* merupakan suatu yang diperoleh dengan cara diusahakan (*kasbiyyah*) sedangkan *ḥāl* diperoleh dengan cara datang lantaran pemberian Tuhan (*wahbiyyah*) dengan tanpa adanya usaha keras (al-Jauziyyah, 2009: 113).

Ibn Qayyim menggunakan *maqām* yang benar merupakan syarat untuk beralih ke *manzilah*. Misalnya ketika *maqām taubah* seseorang sudah benar, maka *sālik* akan menempati *manzilah taubah* (al-Jauziyyah, 2009: 141). Ibn Qayyim menjelaskan bahwa konsep *maqām* bukanlah berpindah dari satu *maqām* ke *maqām* yang lain kemudian ia meninggalkan *maqām* sebelumnya. Hal ini dikarenakan beberapa *maqām* ada yang selalu menyertai *sālik* walaupun ia sudah berpindah *maqām*. Misalnya *maqām yaqzah*, *baṣīrah*, *iradah* dan *‘azm* selalu menyertai *sālik* di manapun ia berada. Sedangkan *maqām taubah* selalu menyertai *sālik* di manapun ia berada. *Maqām* ini adalah awal sekaligus akhir *maqām*

sama lain. Oleh karena itu, satu *manzilah* bisa mencakup/mengumpulkan dua *manzilah* atau lebih. Misalnya *manzilah taubah* mencakup *manzilah yaqzah, baṣīrah, fikrah, ‘azm* dan *muḥāsabah* (al-Jauziyyah: 2009, 111-112).

Ibn Qayyim mendasarkan *manāzil* ini pada ayat *iyyāka na‘budu wa iyyāka nasta‘īn* di mana hati para *sālik* berpindah dari satu persinggahan ke persinggahan yang lain. Ibn Qayyim mengatakan bahwa ayat tersebut mencakup rahasia penciptaan, perintah, kitab-kitab, syariat, pahala dan siksa yang merupakan inti ubudiah dan tauhid (al-Jauziyyah, 2009: 72). Secara umum, ayat *iyyāka na‘budu wa iyyāka nasta‘īn* mencakup semua tahapan *sālik* untuk menuju kepada Allah. Tahapan tersebut terbagi dalam dua dimensi, yaitu dimensi ibadah milik Allah (*iyyāka na‘budu*) dan dimensi istianah milik hamba-Nya (*iyyāka nasta‘īn*). Ibn Qayyim tidak membedakan *manāzil* mana yang masuk *iyyāka na‘budu* atau *iyyāka nasta‘īn*.³⁸ Namun begitu, Ibn Qayyim masih banyak berhutang pada konsep *manāzil* al-Harawī.

Beberapa *manzilah* mempunyai tingkatan hirarkis disertai cara memperolehnya yang disebut sebagai *darajāt*.³⁹ *Manzilah ṣabr* misalnya mempunyai tiga *darajat* (al-Jauziyyah, 2009: 487-489):

³⁸ Hal ini dikarenakan dimensi ibadah dan istianah saling berhubungan dan tidak dipisahkan. Oleh karena itu, maka *manāzil* yang ada bukan hanya untuk ibadah saja atau istianah saja, tetapi untuk keduanya.

³⁹ *Manzilah* yang mempunyai *darajāt* ada 81, yaitu *manzilah baṣīrah, fanā’, i’tiṣām, firār, riyāḍah, samā’, ḥazn, khauf, isyfāq, khusyū’, ikhbāt, zuhd, wara’, tabattul, rajā’, ragbah, ri‘āyah, murāqabah, ta‘ḍīm, ikhlāṣ, tahzīb, istiḳāmah, tawakkul, tafwīḍ, ṣiqah, taslīm, ṣabr, riḍā, syukr, ḥayā’, ṣidq, īṣār, khuluq, tawāḍu’, futuwwah, murū’ah, baṣṭ, ‘azm, iradah, adab, uns, ḥikmah, firāsah, ta‘ḍīm, sakīnah, ḥuma’nīnah, himmah, maḥabbah, gīrah, syauq, qalaq, ‘aṣ, wajd, dahsy, haimān, barq, ḥayā’, ṣafā’surūr, nafas, gurbah, garq, gaibah, tamakkun,*

- a. *Darajah ūlā: ṣabr ‘anil ma‘šiyat* dengan mengingat ancaman Allah, mempertebal iman, menjauhi keharuman dan malu melakukan maksiat
- b. *Darajah sāniyah: ṣabr ‘aniṭ ṭā‘at* dengan menjaga ketaatan sepanjang waktu, melakukannya dengan ikhlas dan dilakukan dengan ilmu;
- c. *Darajah sālisah: ṣabr fil balā’* dengan mengingat segala pahala dari Allah, menunggu terselesaikannya masalah, menganggap cobaan tidak seberapa dibandingkan dengan anugerah Allah yang berlimpah dan mengingat segala kenikmatan yang telah lalu.

Kemudian tiap *manzilah* mempunyai tingkatan ranking yang disebut sebagai *marātib*.⁴⁰ Misalnya *marātib ṣabr* ada tiga, yaitu (al-Jauziyyah, 2009: 491-492):

- a. *Martabatul kamal*, yaitu *ṣabr lillāh wa billāh* yang merupakan sabarnya orang yang mulia dan terpuji (*‘azīz maḥmūd*) sebagaimana sabarnya orang mu’min yang kuat (*al-mu’min al-qawī*)
- b. *Martabatul akhaṣṣ*, yaitu *ṣabr laisa lillāh wa lā billāh* yang merupakan sabarnya orang yang tercela dan hina (*maẓmūm makhzūl*) dan tingkatan sabar yang paling buruk
- c. *Martabatul mutabarri’*, yaitu *ṣabr billāh lā lillah wa lā fillāh* yang merupakan sabarnya orang yang kuat tetapi tercela (*qādir maẓmūm*),

mukāsyafah, musyāhadah, mu‘āyanah, ittiṣāl, ma‘rifah, fanā’, baqā’, taḥqīq, tajrīd, tafrīd dan *jam‘u*.

⁴⁰*Manzilah* yang mempunyai *marātib* ada 7, yaitu *manzilah ‘azm, ṣabr, iradah, wajd, musyāhadah, ḥayāh* dan *tauḥīd*.

Sedangkan yang tidak mempunyai *darajah* dan *marātib* ada 15, yaitu *manzilah yaqzah, muḥāsabah, taubah, inābah, tazakkur, khuluq, waqt, sirr, qabḍ, baṣṭ, sukr, ṣaḥw, infiṣāl, talbīs* dan *wujud*,

Sedangkan yang mempunyai *darajah* dan *marātib* sekaligus ada 4, yaitu *manzilah ṣabr, iradah, wajd* dan *musyāhadah*.

sebagaimana sabarnya orang kafir dan pendosa yang kuat (*al-fājir al-qawī*)

- d. *Martabatud da'īf*, yaitu *ṣabr lillāh lā billāh* yang merupakan sabarnya orang yang lemah tetapi terpuji (*'ājiz maḥmūd*) sebagaimana sabarnya orang mu'min yang lemah (*al-mu'min aḍ-ḍa'īf*).

Al-Harawī dalam kitabnya, *Manāzilus Sā'irīn*, merumuskan tingkatan *manāzil* dan menyebutkan ada seratus *manzilah* yang harus ditempuh oleh *sālik*. Dari seratus *manzilah*, al-Harawī mengklasifikasikannya ke dalam sepuluh bagian dengan sepuluh *manzilah* untuk masing-masing bagian: permulaan (*bidāyat*), pintu (*abwāb*), pergaulan (*mu'āmalat*), etika (*akhlāq*), pokok (*uṣūl*), obat (*adwiyah*), kondisi (*aḥwāl*), kewalian (*wilāyat*), hakikat (*ḥaqā'iq*), dan puncak (*nihāyat*) (al-Harawī, 1988: 10). Berikut ini adalah bagiannya (*abwāb*):⁴¹

- a. Bagian permulaan (*bidāyat*); *manzilah yaqẓah, taubah, muḥāsabah, inābah, tafakkur, tazakkur, i'tiṣām, firār, riyāḍah, simā'*.
- b. Bagian pintu (*abwāb*); *manzilah ḥuzn, khauf, isyfaq, khusyū', ikhbāt, zuhd, wara', tabattul, rajā', rugbah.*

⁴¹ Ibn Qayyim mengatakan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam menentukan sifat dan jumlah *manāzil*. Ada yang menjadikannya seribu, ada yang menyebutkan seratus, ada yang lebih dan ada yang kurang dari jumlah tersebut. Menurut Ibn Qayyim, hitungan tersebut berdasarkan pengalaman mendaki dan *sulūk* masing-masing sufi (al-Jauziyyah, 2009: 104). Adapun yang menjadikannya seribu mempunyai konsep yang sama dengan al-Harawī, yaitu seratus *manāzil* dari *manzilah yaqẓah* hingga *manzilah tauḥīd*. Setiap *manzilah* mempunyai sepuluh bagian seperti digariskan al-Harawī. Misalnya *manzilah yaqẓah* mempunyai sepuluh bagian, yaitu permulaan (*bidāyat*), pintu (*abwāb*), pergaulan (*mu'āmalat*), etika (*akhlāq*), pokok (*uṣūl*), obat (*adwiyah*), kondisi (*aḥwāl*), kewalian (*wilāyat*), hakikat (*ḥaqā'iq*), dan puncak (*nihāyat*). Sehingga dengan demikian maka jumlahnya adalah 1000 *manzilah*. Hal ini tampak dalam karangan 'Abdurrazzāq al-Kāsyānī (w. sekitar 730 H/1329 M) dalam kitabnya, *Mu'jam IṣṭilāḥatusṢūfiyyah* (1992).

- c. Bagian pergaulan (*mu'āmalat*); *manzilah ri'āyah, murāqabah, ḥurmah, ikhlāṣ, tahzīb, istiḳāmah, tawakkūl, tafwīḍ, ṣiḳah, taslīm.*
- d. Bagian etika (*akhlāq*); *manzilah ṣabr, riḍā, syukr, ḥayā', ṣidq, īsār, khuluq, tawāḍu', futuwwah, inbisāt.*
- e. Bagian pokok (*uṣūl*); *manzilah qaṣḍ, 'azm, irādah, adab, yaqīn, uns, zikr, faqr, ginā, murād.*
- f. Bagian obat (*adwiyah*); *manzilah iḥsān, 'ilm, ḥikmah, baṣīrah, firāsah, ta'zīm, ilhām, sakīnah, ṭuma'nīnah, himmah.*
- g. Bagian kondisi (*aḥwāl*), *manzilah maḥabbah, gīrah, syauq, qalaq, 'aṭsy, wajd, dahsy, haimān, baraq, zauq.*
- h. Bagian kewalian (*wilāyat*); *manzilah laḥz, waqt, ṣafā', surūr, sirr, nafs, gurbah, garq, gaibah, tamakkun.*
- i. Bagian hakikat (*ḥaqā'iq*); *manzilah mukāsyafah, musyāhadah, mu'āyanah, ḥayāt, qabḍ, baṣṭ, sakr, ṣaḥw, ittiṣāl, infiṣāl.*
- j. Bagian puncak (*nihāyat*); *manzilah ma'rifat, fanā', baqā', taḥqīq, talbīs, wujūd, tajrīd, tafrīd, jam', tauḥīd.*

Dilihat dari pembagian di atas, al-Harawī menjadikan tiap-tiap bagian di atas secara berurutan secara singkat dan padat (al-Harawī, 1988: 10). Pembagian permulaan misalnya, harus dilalui agar bisa sampai kepada pintu yang ada di dalam rumah orang yang dicinta. Kemudian di dalamnya bertemu dengan banyak orang yang harus disertai etika, ada rasa suka dan tidak suka terhadap kondisi yang ada, kemudian barulah ketika akan sampai pada kekasih, maka ia telah menjadi kekasih. Dan ketika bertemu

kekasih, maka ia akan merasakan puncak pertemuan itu dengan menyatu dan melebur dalam kekasihnya.

Menurutnya, seseorang tidak bisa melalui suatu *maqām* dalam bagian di atas kecuali sudah melalui *maqām* sebelumnya. Setelah dikoreksi dan diperbaiki, ia dapat melangkah ke *maqām* setelahnya. Jenis dan urutan *maqām* masih diperselisihkan oleh banyak orang, akan tetapi semuanya sepakat bahwa *nihāyāt* tidak bisa dicapai kecuali dengan mengoreksi *bidāyāt* sebagaimana bangunan tidak bisa berdiri tanpa ada pondasi yang kuat (al-Harawī, 1988: 6).

Selanjutnya al-Harawī (1988: 6-7) mengatakan bahwa koreksi (*taṣḥīḥ*) *bidāyāt* merupakan konsep ikhlas, mengikuti Sunnah Rasul, mengagungkan larangan melihat *khauf*, menjaga kehormatan, simpati kepada orang alim dengan memberi nasehat dan menyimpan bekal, serta menjauhi orang yang tidak memanfaatkan waktu dan segala sesuatu yang menyebabkan fitnah hati. Dalam hal ini, *sālik* terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama* adalah *murād* yaitu mereka yang beramal antara *maqām khauf* dan *rajā'*, yang menuju pada cinta (*ḥubb*) dan malu (*ḥayā'*). *Kedua* adalah *murād* yaitu mereka yang berangkat dari jurang pemisah dari Allah menuju jurang penghubung kepada-Nya. Selain dua ini adalah mereka yang terkena fitnah dan cobaan dalam *bidāyāt*-nya. Semua *maqām* yang ada terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu tingkatan orang yang memulai perjalanan, kemudian tingkatan orang yang masuk dalam *gurbah* dan terakhir adalah orang yang berhasil *musyāhadah* kepada esensi tauhid (*'ain al-tauḥīd*) dalam jalan *fanā'* (al-Harawī, 1988: 7).

Konsep urutan (*tartīb*) dengan arti berpindah dari tempat yang lama ke tempat yang baru dengan meninggalkan tempat yang lama oleh al-Harawī dikritik oleh Ibn Qayyim. Menurutnya, *maqāmāt* tidak seperti perpindahan panca indera yang mana seseorang menempati satu tempat kemudian meninggalkannya dan berpindah ke tempat yang kedua. Hal ini dikarenakan, misalnya *maqām yaqẓah* akan ada di setiap *maqām*, begitu juga *baṣīrah*, *iradah*, *‘azm* dan *taubah*. *Maqām taubah* adalah awal bagi tiap *maqām* sekaligus juga akhir bagi tiap *maqām* dan menyertai *maqām* apapun. Karena inilah Allah menjadikan *maqām taubah* sebagai akhir *maqām* yang khusus sebagaimana QS. al-Taubah/9: 117 yang diturunkan pada perang Tabūk;⁴² begitu juga dengan QS. an-Naṣr/110: 1-3 yang diturunkan Allah ketika ajal Rasulullah sudah dekat.⁴³ Dengan demikian, *maqām taubah* adalah awal dan akhir pada *sālik* dan para kekasih (*walī*) Allah (al-Jauziyyah, 2009: 111-112).⁴⁴ Oleh karena itu, maka jelaslah misi Ibn Qayyim yang ingin mengembalikan semua konsep *maqām* dan *ḥāl*

⁴²Sesungguhnya Allah telah menerima taubat Nabi, orang-orang Muhajirin dan orang-orang anshar yang mengikuti Nabi dalam masa kesulitan, setelah hati segolongan dari mereka hampir berpaling, kemudian Allah menerima taubat mereka itu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada mereka.

⁴³Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan. dan kamu lihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong-bondong. Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat.

⁴⁴Sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ahzāb/33: 72-73 yang artinya: “Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat[1233] kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh, sehingga Allah mengazab orang-orang munafik laki-laki dan perempuan dan orang-orang musyrikin laki-laki dan perempuan; dan sehingga Allah menerima taubat orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” Lihat juga hadis al-Bukhāri (2001, I: 158) nomor 494 dan Muslim (tt., I: 380) nomor 484.

kepada al-Qur'an dan al-Hadis terlebih dahulu, bukan merujuk kepada para sufi yang mengesampingkan dua pedoman agama Islam tersebut.⁴⁵

Misalnya lagi adalah *maqām riḍā* setelah *maqām ṣabr* dikarenakan *maqām riḍā* tergantung kepada *maqām ṣabr*. Tentunya mustahil ada *maqām riḍā* tanpa *maqām ṣabr*. *Maqām riḍā* tidak berarti bahwa *riḍā* terpisah *maqām ṣabr* dan pindah ke *maqām riḍā*, akan tetapi *maqām riḍā* tidak bisa didapatkan kecuali setelah melalui *maqām ṣabr*. Urutan konsep *manāzil* al-Harawī yang dikritik oleh Ibn Qayyim antara lain bahwa *manzilah qaṣd* dan *'azm* harus didahulukan atas segala *manāzil*,⁴⁶ *manzilah muḥāsabah* harus mendahului *taubah*,⁴⁷ *manzilah tawakkul* mendahului *manzilah inābah*.⁴⁸ Begitu juga dengan *manzilah tauḥīd* yang merupakan *maqām* pertama,⁴⁹ yang harus didahulukan sebagaimana dakwah para utusan Allah dan juga hadis Rasulullah saw.⁵⁰ Oleh karena itu, maka *maqāmāt* maupun *aḥwāl* tidak sah kecuali dengan *tauḥīd*. Tidak

⁴⁵Lihat pengantar Ibn Qayyim di awal kitabnya yang ingin mengembalikan konsep tasawuf pada al-Qur'an dan al-Hadis dengan acuan syari'at dan penggalan makna ayat-ayat al-Qur'an (al-Jauziyyah, 2009: 26-27); termasuk kritikan Ibn Qayyim terhadap al-Harawī yang secara tidak langsung mendukung pendapat *ittiḥād* (al-Mu'taṣim bi Allāh, 2009: 17).

⁴⁶Al-Harawī (1988: 64-65) dalam *Manāzilus Sā'irīn* menempatkan keduanya dalam bagian kelima, yaitu *qismul uṣūl* dan mendahulukan *yaqzah* dalam *qismul bidāyāt*.

⁴⁷Dalam *qism al-bidāyāt* dalam *Manāzilus Sā'irīn*, al-Harawī (1988: 13-16) mendahulukan *manzilah taubah* atas *manzilah muḥāsabah*. Menurut Ibn Qayyim, ketika seseorang melakukan *muḥāsabah*, maka ia akan keluar dari sesuatu (dosa) yang sedang dilakukannya, dan itu adalah hakikat *taubah*.

⁴⁸Hal ini dikarenakan seseorang melakukan *tawakkul* untuk memperoleh *manzilah inābah*, di mana *tawakkul* adalah *wasīlah* dan *inābah* adalah *gāyah*. Al-Harawī (1988: 16) mendahulukan *inābah* dalam *qismul bidāyāt* atas *tawakkul* dalam *qismul mu'āmalāt* (al-Harawī, 1988: 43).

⁴⁹*Manzilah tauḥīd* diletakkan al-Harawī (1988: 135) dalam *qismun nihāyāt* sebagai *manzilah* terakhir, yaitu *manzilah* ke-seratus.

⁵⁰Lihat juga hadis al-Bukhārī (2001, II: 104) nomor 1395 dan 1458 (2001, II: 119) dan Muslim (tt., I: 51) hadis nomor 19.

ada alasan untuk menjadikannya sebagai *maqām* terakhir di mana *tauḥīd* ini adalah kunci dakwah para utusan Allah (al-Jauziyyah, 2009: 112).

Ibn Qayyim melihat bahwa urutan *maqāmāt* yang telah ditentukan para ulama seperti al-Harawī dan lainnya tidak sesuai dengan metode *mutaqaddimīn*. Hal ini dikarenakan:

- a. Kajian para ulama *mutaqaddimīn* seperti Sahl bin ‘Abdullāh al-Tustarī (200-284 H/815-897 M), Abū Ṭālib al-Makkī (...-386 H/...-996 M), al-Junaid bin Muḥammad al-Bagdādī (221-297 H/835-909 M), Abū ‘Uṣmān an-Nīsābūrī (...-298 H/...-910 M), Yaḥyā bin Mu‘āz al-Rāzī (...-258 H/...-871 M), dan juga tingkatan di atas mereka seperti Sulaimān al-Dārānī (140-205 H/757-820 M) serta ‘Aun bin ‘Abdullāh yang merupakan pemuka sufi hanya berbicara amaliah hati dengan sangat detail tanpa berurutan (*min gair tartīb*) dan tidak membatasi *maqāmāt*
- b. Mereka hanya menyampaikan hikmah, makrifat, kesucian hati, pembersihan jiwa, mengoreksi pergaulan. Dengan ini, maka kajian mereka sedikit tetapi banyak barakahnya, sedangkan kajian *muta’akhhirūn* sangat panjang dan luas tetapi sedikit barakahnya
- c. Adanya keharusan untuk menggunakan bahasa yang sesuai dengan situasi dan kondisi (*muqtaḍāl ḥāl wa al-maqām*) agar masyarakat lebih faham dan mengerti. Hal ini untuk menghindari perpecahan dan salah definisi sebagaimana yang terjadi dalam konflik ulama ahli kalam dan ahli fikih

- d. Para *muta'akhhirūn* cenderung banyak bermain bahasa dan istilah sehingga hanya banyak membebani orang awam dan banyak mengkaji hal-hal yang tidak pokok sehingga jauh dari tujuan utama tasawuf (al-Jauziyyah, 2009: 115-116).

Oleh karena itu, urutan *aḥwāl* maupun *maqāmāt* yang tercakup dalam *manzilah* bukanlah urutan secara hirarkis (*tartīb gair mustaḥiqq*) tetapi opsional (*mustaḥsan*) dengan urutan perjalanan *ḥissī* supaya *manzilah* rasionalis lebih dekat dengan *manzilah* inderawi. Dengan demikian, pemahaman masyarakat akan lebih cepat, tepat dan komprehensif terhadap *manzilah* (al-Jauziyyah, 2009: 116). Beberapa *manzilah* dalam kitab *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in* berasal dari hasil *istinbāṭ* (deduksi) Ibn Qayyim atas al-Qur'an dan al-Hadis sehingga beberapa ada yang berbeda dengan *manāzil* al-Harawī.

Tabel 4.3. Perbandingan Konsep *Manāzil* Menurut Ibn Qayyim dan al-Harawī

No.	Kategori	Ibn Qayyim	Al-Harawī
1.	Jumlah	Tidak ditentukan	Tidak ditentukan
2.	Urutan	Tidak berurutan	Tidak berurutan
3.	Awal	<i>Manzilah yaqzah, baṣīrah, qaṣd, 'azm, fikrah, muḥāsabah, taubah</i>	<i>Manzilah yaqzah, taubah, muḥāsabah, inābah, tafakkur, tazakkur</i>
4.	Akhir	<i>Manzilah wujūd, tajrīd, tafrīd, jam', tauḥīd</i>	<i>Manzilah wujūd, tajrīd, tafrīd, jam', tauḥīd</i>
5.	Dasar	<i>Manzilah yaqzah, baṣīrah, qaṣd, 'azm, fikrah, muḥāsabah, taubah</i>	Tidak dijelaskan

6.	Khilaf	<i>Manzilah murū'ah</i>	<i>Manzilah ilhām</i>
7.	Bagian	Secara global, tetapi dijelaskan dan dikomentari secara detail	Dibagi menjadi 10 bagian, setiap bagian ada 10 <i>manzilah</i>

Adapun urutan *manzilah* menurut Ibn Qayyim adalah sebagai berikut.⁵¹

- 1) *Manzilah Yaqzah* (persinggahan bangun). *Manzilah* ini merupakan awal pendakian *sālik* untu menuju kepada Allah. Pada awal *manzilah* ini, seorang *sālik* terbangun kegalauan hati setelah terjaga dari tidur yang lelap. Persinggahan ini bertujuan untuk memperbaiki perilakunya dan masa lalu *sālik* kurang baik.
- 2) *Manzilah Baṣīrah* (persinggahan pandangan spiritual). Setelah bangun, maka ia akan memiliki pengalaman spiritual yang terkait dengan janji dan ancaman Allah, kabar baik untuk para kekasih dan kabar buruk untuk para musuh-Nya. Ia akan melihat apa saja manfaat dan kebaikan yang ia dapat dalam perjalanannya nanti.
- 3) *Manzilah Qaṣd* (persinggahan tujuan). Setelah bangun dan memiliki pengalaman spiritual, maka selanjutnya ia akan singgah di *manzilah qaṣd*. *Manzilah* ini merupakan persinggahan tujuan di mana *sālik* sudah mempunyai tujuan dan alamat yang jelas.
- 4) *Manzilah 'Azm* (persinggahan ketetapan hati). Setelah bangun, memiliki pengalaman spiritual dan memiliki tujuan yang, maka *sālik*

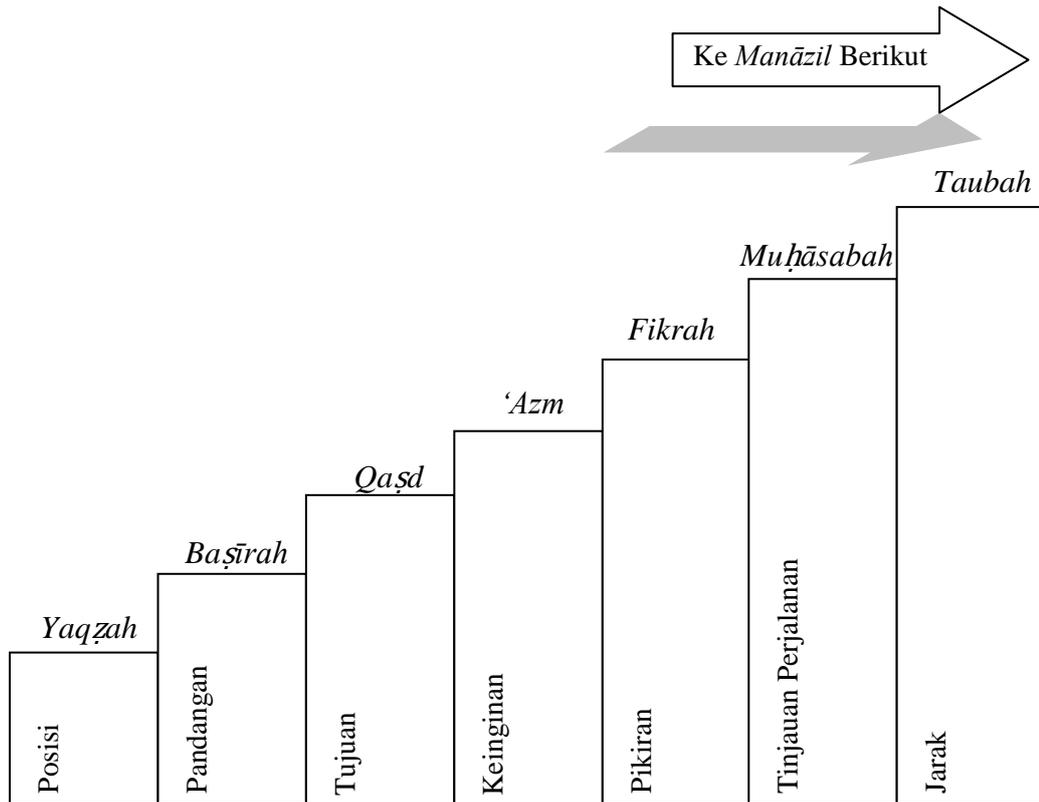
⁵¹Perlu ditekankan di sini bahwa bukanlah urutan yang diuraikan Ibn Qayyim bukanlah urutan secara hirarkis (*tartīb gair mustahiqq*), tetapi opsional (*mustahsan*) dengan urutan perjalanan *ḥissī* supaya *manzilah* bisa lebih difahami orang banyak.

memiliki tekad yang kuat mendaki. Ia juga mempersiapkan segala hal dalam perjalanannya.

- 5) *Manzilah Fikrah* (persinggahan reflektif). Persinggahan ini dilalui *sālik* ketika sudah ia sudah terjaga, mempunyai pandangan dan tujuan serta tekad yang kuat. Ia akan memikirkan tentang bekal dan segala persiapannya untuk perjalanan nanti.
- 6) *Manzilah Muḥāsabah* (persinggahan introspeksi). Dengan keadaan *sālik* yang sudah terjaga, mempunyai pandangan, tujuan serta tekad yang kuat dan mempersiapkan bekal, ia harus melakukan introspeksi untuk membedakan apa saja nanti yang membawa kebaikan dan keburukan dalam perjalanannya.
- 7) *Manzilah Taubah* (persinggahan kembali kepada Allah). Dengan segala kesiapan yang dimiliki dan juga introspeksinya, maka *sālik* harus mengetahui posisinya sebagai hamba dan Allah sebagai Tuhan. Di samping itu, ia juga harus tahu jarak yang harus ditempuh menuju kepada Allah.

Menurut Ibn Qayyim, *manzilah taubah* inilah yang menjadi awal, pertengahan dan akhir semua *manzilah*. *Manzilah* ini selalu menyertai *sālik* di *manzilah* manapun ia berada (al-Jauziyyah, 2009: 141). Setelah *sālik* bisa menetap di *manzilah*, maka ia dapat singgah di *manzilah-manzilah* lain setelah *taubah*.

Gambar 4.5. Dasar *Manāzil*



- 8) *Manzilah Inābah* (persinggahan kembali) yaitu kembali kepada Allah setelah melakukan taubat dengan mengakui segala kesalahan dan berjanji tidak akan mengulangi maksiat lagi.
- 9) *Manzilah Taḥakkur* (persinggahan meditasi) yaitu hadirnya Allah di dalam hati. Posisinya di atas *fikrah* karena *taḥakkur* merupakan hasil dari *fikrah*.
- 10) *Manzilah I'tiṣām* (persinggahan berpegang teguh), yaitu berpegang teguh kepada Allah setelah Dia hadir di dalam hati *sālik*, yang selalu akan menjaga dan memberikan aman kepada *sālik*.
- 11) *Manzilah Firār* (persinggahan pelarian), yaitu dari murka dan siksa Allah ke rahmat dan taat kepada-Nya, naik dari *'ilmul yaqīn* dengan

teks al-Qur'an dan al-Hadis ke *'ainul yaqīn* dengan *musyāhadah*, *billāh minallāh ilāllāh*.

12) *Manzilah Riyāḍah* (persinggahan latihan spiritual) yaitu melatih diri untuk jujur dan ikhlas, dalam perbuatan, perkataan dan perilaku.

13) *Manzilah Samā'* (persinggahan mendengarkan) yaitu mendengarkan segala perintah Allah dan taat kepada-Nya. Pada hakikatnya, *samā'* adalah perhatian hati terhadap makna teks-teks al-Qur'an dan al-Hadis.

14) *Manzilah Ḥuzn* (persinggahan kesedihan). Menurut Ibn Qayyim, *manzilah* ini tidak termasuk yang dicari dan juga tidak dianjurkan untuk disinggahi, walaupun *sālik* harus melaluinya. Hal ini disebabkan *manzilah ḥuzn* tidak disebutkan kecuali dilarang dan harus dihilangkan.

Manzilah ini harus dilalui melihat realitas yang ada bahwa kesedihan memang tidak bisa dihindari, misalnya sedih karena tidak adanya *ḥuḍur* bersama Allah ketika beribadah, lemahnya hati untuk *syuhūd* dan lainnya.

15) *Manzilah Khauf* (persinggahan takut) termasuk *manzilah* yang penting dan sangat bermanfaat bagi hati. Tiap *sālik* harus melaluinya, dimana ia lari dari Allah menuju kepada-Nya. *Khauf* merupakan keluar dari keadaan aman dengan menghadirkan firman Allah yang berupa janji dan ancaman.

16) *Manzilah Isyfāq* (persinggahan keharuan), yaitu *khauf* yang lembut dimana *sālik* takut bila amalnya ternyata karena selain Allah, selain perintah-Nya dan sunnah Rasulullah saw.

17) *Manzilah Khusyū* (persinggahan khusyū) yaitu tegaknya hati di hadapan Allah dengan merendahkan (*khuḍū*) dan menghinakan diri (*ẓull*) serta selalu bersama-Nya.

18) *Manzilah Ikhbāt* (persinggahan sederhana), secara bahasa berarti permukaan tanah yang rendah. *Ikhbāt* ini merupakan permulaan dari ketentraman, seperti ketenangan, keyakinan dan kepercayaan kepada Allah, atau juga merupakan rasa percaya diri bagi *sālik* untuk tidak surut ke belakang atau ragu-ragu. Ini dikarenakan *ikhbāt* merupakan permulaan posisi bagi orang yang sedang mengadakan perjalanan kepada Allah, yang tidak akan menghentikan perjalanannya selagi dia masih bernapas.

Manzilah ini diibaratkan air segar yang dilihat *sālik* saat kehausan di awal tahapan perjalanannya, sehingga air yang diharapkannya menghilangkan keragu-raguannya untuk membatalkan perjalanan, meskipun perjalanannya sulit dan berat. Apabila ia mendapatkan air, maka keragu-raguan atau lintasan pikiran untuk membatalkan perjalanan menjadi sirna. Begitu pula seorang perantau apabila dia sampai ke tempat persinggahan yang pertama, yaitu *ṭuma'nīnah* maka hilanglah keragu-raguan darinya.

19) *Manzilah Zuhd* (persinggahan asketisme) merupakan persinggahan di mana *sālik* memandang dunia adalah sesuatu yang tidak abadi, sedikit, cepat hilang dan lebih mementingkan bekal untuk di akhirat nanti. Zuhud yang paling tinggi adalah meninggalkan segala sesuatu selain Allah.

- 20) *Manzilah Wara'* (persinggahan kecermatan), yang membersihkan kotoran dan najisnya hati. *Manzilah wara'* adalah meninggalkan apa yang tidak penting bagi *sālik*, baik itu perkataan, penglihatan, pendengaran, pikiran, perjalanan dan segala gerak lahir maupun batin.
- 21) *Manzilah Tabattul* (persinggahan pengabdian) yaitu pengabdian total kepada Allah dengan tidak mengharapkan apapun dari-Nya
- 22) *Manzilah Rajā'* (persinggahan harapan), yaitu *sālik* yang menginginkan ridha, rahmat dan pahala dari Allah. Ketika berdosa, maka ia harus bertaubat agar Allah mengampuninya.
- 23) *Manzilah Ragbah* (persinggahan keinginan) yang merupakan hasil dari *rajā'*, di mana *sālik* mencari ridha Allah, bukan lagi hanya menginginkannya.
- 24) *Manzilah Ri'āyah* (persinggahan pemeliharaan) yaitu memelihara ilmu dan menjaganya dengan amal. Memelihara amal terkait dengan ihsan dan ikhlas, adapun menjaganya adalah menjaga dari segala mafsadah.
- 25) *Manzilah Murāqabah* (persinggahan pengawasan) adalah keilmuan *sālik* dan keyakinannya yang terus menerus terhadap adanya Allah dalam lahir batinnya. *Manzilah* ini merupakan hasil dari ilmunya bahwa Allah selalu mengawasi, melihat dan mendengar perkataannya, bahwa Dia selalu ada dalam setiap amalnya di manapun dan kapanpun.
- 26) *Manzilah Ta'zīm Hurumātillāh* (persinggahan menghormati hukum Allah) yaitu menghormati perintah Allah dengan melaksanakannya dan menjauhi larangan-Nya dengan meninggalkannya.

27) *Manzilah Ikhlāṣ* (persinggahan ketulusan) yaitu membersihkan amal dari segala noda yang berupa mencari pujian dari makhluk, mendapatkan hati mereka, menghindari celaan mereka dan lainnya.

28) *Manzilah Tahzīb wat Taṣfiyah* (persinggahan pembedahan dan pembersihan) yaitu membersihkan ibadah dari segala kebodohan, kebiasaan dan melemahnya hasrat dalam pengabdian kepada Allah. *Manzilah* ini mendidik pengabdian (*khidmah*), keadaan (*ḥāl*) dan tujuan.

29) *Manzilah Istiqāmah* (persinggahan konsistensi) yaitu konsisten dalam menjalankan perintah dan meninggalkan larangan. *Istiqāmah* merupakan kalimat yang mengandung banyak makna, meliputi berbagai sisi agama, yaitu berdiri di hadapan Allah secara hakiki dan memenuhi janji.

Istiqāmah berkaitan dengan perkataan, perbuatan, keadaan dan niat. Orang yang berjalan kepada Allah, pada mulanya dia berada di permukaan yang lebih rendah, lalu dia berjalan menuju tempat yang lebih tinggi, *istiqamah* dalam perjalanannya, agar dia benar-benar sampai ke puncaknya. *Istiqāmah*-nya merupakan penyekat dan batas antara tempat permulaan perjalanannya dan tempat tujuan-nya.

30) *Manzilah Tawakkul* (persinggahan menggantungkan nasib). *Manzilah* menunjukkan posisi *sālik* yang bergantung pada *al-Wakīl* (Dzat Yang

Maha Memelihara). Tawakal ini pada dasarnya adalah mengetahui Allah dengan segala sifat-Nya serta kekuasaan dan kehendak-Nya.⁵²

Menurut Ibn Qayyim, *manzilah* ini merupakan persinggahan yang paling luas dan lengkap di mana semua makhluk, baik yang beriman maupun tidak, baik yang di bumi maupun langit tergantung kepada tawakal.

31) *Manzilah Tafwīḍ* (persinggahan penyerahan) merupakan keluar dan bebas dari segala daya dan kekuatan serta menyerahkan semuanya pada Sang Pemilik, yaitu Allah. *Manzilah* ini lebih luas dari tawakal.

32) *Manzilah Ṣiqah billāh* (persinggahan kepercayaan pada Allah) merupakan hakikat dan inti dari tawakal.

33) *Manzilah Taslīm* (persinggahan ketundukan) adalah tunduk terhadap segala hukum Allah dengan melapangkan dada, membersihkan dosa dan tunduk dengan keputusan dan ketetapan-Nya.

34) *Manzilatuṣ Ṣabr* (persinggahan sabar) yaitu menahan diri dari cemas dan marah, menahan lidah dari keluhan dan menahan anggota badan dari segala kekacauan. Sabar ada tiga, yaitu sabar dalam menjalankan ketaatan, sabar dalam menjauhi kemaksiatan dan sabar atas cobaan Allah.

35) *Manzilah Riḍā* (persinggahan ridha) yaitu ridha atas ketuhanan Allah (mencakup cinta, takut, berharap, kembali dan mengabdikan hanya kepada Allah, tawakal, percaya dan berpegang teguh kepada-Nya) dan kenabian (tunduk dan ikut Rasulullah).

⁵²Salah satu *manzilah* dalam *Madārijus Sālikīn*, yaitu *manzilatuṣ tawakkul* dimasukkan dalam *Majallah al-Manār* (1332 H)

- 36) *Manzilatuh Syukr* (persinggahan syukur). Ridha masuk dalam *manzilah* ini. Syukur didasarkan pada ketundukan *sālik* kepada Allah, cinta kepada-Nya, mengakui kenikmatan-Nya, memuji-Nya dan tidak menggunakan nikmat tersebut untuk sesuatu yang dibenci-Nya.
- 37) *Manzilah Hayā'* (persinggahan sifat malu) adalah malu kepada Allah dalam ketaatan, di mana hati *sālik* selalu berada di hadapan Allah. Malu ini ada sepuluh macam, yaitu karena berbuat salah, keterbatasan diri, pengagungan, kehalusan budi, menjaga kesopanan, merasa hina, karena cinta, karena ibadah, karena kemuliaan dan malu kepada diri sendiri.
- 38) *Manzilatuh Şiqd* (persinggahan jujur) merupakan dasar munculnya semua *manzilah*, yang membedakan mana yang beriman dan tidak, mana yang ahli surga dan neraka dan lainnya. Kejujuran ini mencakup jujur dalam perkataan lisan serta dalam keadaan antara amal hati dan anggota badan atas dasar keikhlasan.
- 39) *Manzilah Īsār* (persinggahan derma) merupakan *manzilah* yang mencakup *jūd* (memberikan sesuatu apa adanya), *sakhā'* (memberikan sesuatu yang lebih banyak dan menyisakan sedikit) dan ihsan.
- 40) *Manzilah Khuluq* (persinggahan budi pekerti), di mana *sālik* mengajak orang lain untuk melakukan kebaikan dan mengajak untuk meninggalkan yang tidak baik, memberikan kemudahan dan pertolongan kepada orang lain serta menghindar dari perdebatan dengan orang bodoh.

- 41) *Manzilah Tawāḍu* (persinggahan kerendahan hati) yaitu merendahkan diri, pasrah dan tunduk di hadapan Allah secara total sebagaimana seorang hamba mengabdikan pada majikannya.
- 42) *Manzilah Futuwwah* (persinggahan kemudaan) yang pada hakikatnya berbuat baik pada manusia, tidak menyakiti mereka, meringankan beban mereka. *Manzilah* ini merupakan hasil dari akhlak yang baik dan juga pelaksanaannya.
- 43) *Manzilah Murū'ah* (persinggahan kewibawaan) adalah menjaga diri dari sifat yang tidak baik seperti sombong, iri, menyakiti, kerusakan, menipu dan lain sebagainya. Kewibawaan ini mencakup lisan (berbicara yang baik dan lembut), akhlak (berbuat baik kepada kawan maupun lawan), harta benda (sedekat dengan yang terbaik), pangkat (memberikan kepada yang membutuhkan), ihsan (tidak pandang bulu) dan meninggalkan (permusuhan, mencari kesalahan, kekurangan dan lainnya). *Manzilah* ini lebih umum dari *futuwwah*.
- 44) *Manzilah Basṭ* (persinggahan pembentangan) yaitu amal dan keadaan lahir *sālik* terbentang berdasarkan ilmu, dan batinnya dipenuhi cinta kepada Allah, dan dengan demikian dia memiliki keindahan lahir dan batin.⁵³
- 45) *Manzilah Irādah* (persinggahan keinginan) yang berkaitan dengan *taqarrub* kepada Allah di mana keinginan taat menyebabkan pahala

⁵³ Setelah *manzilah basṭ* menurut al-Harawī adalah '*azm*'. Namun Ibn Qayyim menempatkannya di awal *manzilah* dengan alasan bahwa '*azm*' adalah dasar bagi persinggahan. Meski demikian, Ibn Qayyim masih menempatkannya di antara *manzilah basṭ* dan *irādah*. Agar tidak terjadi repetisi *manzilah*, penulis tidak menjelaskannya lagi di sini.

dari Allah. Ibn Qayyim menjelaskan bahwa *murīd* (orang yang memiliki *irādah*) ingin menjauhi hal-hal yang berkaitan dengan hawa nafsu dan tabiat manusia yang kurang baik.

46) *Manzilah Adab* (persinggahan tingkah laku baik) yaitu berkumpulnya segala kebaikan di dalam diri seorang hamba. Adab ini berkaitan dengan Allah, rasul dan syari'at-Nya serta adab dengan makhluk-Nya.

47) *Manzilah Yaqīn* (persinggahan kepastian). Dengan *yaqīn* ini, orang-orang yang memiliki makrifat menjadi terhormat, banyak orang yang berlomba karenanya, orang-orang yang beramal berusaha mendapatkannya dan semua isyarat mereka tertuju kepadanya. *Yaqīn* ini adalah puncak derajat orang awam dan menjadi kendaraan bagi orang yang akan menuju kepada Allah. *Yaqīn* ini ada tiga, yaitu '*ilmul yaqīn* (menerima segala perintah dan larangan Allah lewat utusan-Nya), '*ainul yaqīn* (*mukāsyafah* dan *syuhūd* nur Allah) dan '*haqqul yaqīn* (*fanā'* dalam Allah).

48) *Manzilah Uns billāh* (persinggahan kenyamanan). Setelah seseorang menghadirkan hatinya dalam kebaikan, ihsan dan kelembutan, maka ia akan dekat dengan Allah. Dengan kedekatannya tersebut, maka *sālik* akan merasa nyaman. Kenyamanan ini adalah hasil dari tat dan cinta kepada-Nya.

49) *Manzilah Żikr* (persinggahan zikir) yaitu mengingat Allah dengan hati dan menyebut-Nya dengan lisan. *Manzilah* ini merupakan tempat persinggahan orang-orang yang agung, yang di sanalah mereka membekali diri, berniaga dan ke sanalah mereka pulang kembali.

- 50) *Manzilah Faqr* (persinggahan fakir) yaitu *sālik* secara total mengabdikan kepada Allah tanpa menyisakan dirinya sendiri, bagian dan hawa nafsunya, bahwa semua hanya untuk Allah bukan untuk dirinya.
- 51) *Manzilatul Ganī al-‘Ālī* (persinggahan kecukupan) yaitu Allah Yang Maha Kaya dan selain-Nya membutuhkan-Nya di mana hati seseorang selalu tergantung dan ingat Allah.
- 52) *Manzilah Murād* (persinggahan yang diinginkan). *Murīd* (*sālik* dalam *manzilah irādah*) adalah permulaan, dan *murād* adalah puncaknya. Setiap *murid* yang jujur dan benar, maka puncaknya adalah *murād*.
- 53) *Manzilah Ihsān* (persinggahan kemurahan hati) adalah inti, ruh dan kesempurnaan iman dan merupakan puncak *manzilah* sebelumnya.
- 54) *Manzilah ‘Ilm* (persinggahan ilmu pengetahuan) adalah jelasnya dalil dan hilangnya kebodohan. Ilmu ini harus berasal dari al-Qur’an dan al-Hadis, bukan dari hawa nafsu. *Manzilah* ini selalu menyertai *sālik* mulai menginjakkan kakinya di awal jalan hingga ia menginjakkannya di ujung jalan.
- 55) *Manzilah Ḥikmah* (persinggahan kebijaksanaan). Terdiri dari dua bagian, yaitu *‘ilmiyyah* (melihat segala sesuatu tidak lahirnya saja, tapi juga batinnya serta mengetahui segala kaitan sebab akibat, baik dalam penciptaan, perintah, ketentuan dan syara’) dan *‘amaliyyah* (menempatkan sesuatu pada tempatnya).
- 56) *Manzilah Firāsah* (persinggahan ketajaman pemikiran). *Sālik* yang selalu menundukkan pandangan dari hal-hal yang diharamkan, menahan diri dari nafsu, mengisi batinnya dengan pengawasan Allah

dan lahirnya dengan mengikuti As-Sunnah serta biasa memakan yang halal, maka firasatnya tidak akan meleset.

57) *Manzilah Ta'zīm* (persinggahan keagungan). *Manzilah* ini berkaitan erat dengan makrifat. Semakin besar makrifat *sālik*, maka akan semakin dia akan mengagungkan Allah.

58) *Manzilah Sakīnah* (persinggahan ketenangan) merupakan ketentraman dan keamanan yang diturunkan Allah dalam hati hamba ketika terkena musibah. Dengan tenteram dan aman, imannya akan bertambah serta keimanan dan keyakinannya akan semakin kuat.

59) *Manzilatut Ṭuma'nīnah* (persinggahan kedamaian) merupakan jejak dan puncak dari *sakīnah*. Jika *sakīnah* berasal dari ketakutan dan musibah, maka *ṭuma'nīnah* adalah bertambahnya *sakīnah*.

60) *Manzilah Himmah* (persinggahan perhatian yang besar). Kalau *hamm* (kesusahan) adalah awal *manzilah irādah*, maka *himmah* adalah puncaknya. Jika *himmah sālik* selalu bergantung pada Allah dengan pencarian, kejujuran, keikhlasan yang murni, maka itu adalah perhatian yang tinggi (*himmah 'āliyah*).

61) *Manzilah Maḥabbah* (persinggahan cinta) merupakan kehidupan orang yang hidup dan menjadi spirit bagi iman, amal, *maqām* dan *ḥāl*. Cinta tidak bisa dibatasi dengan batasan-batasan tertentu. Sebab batasan-batasan itu justru membuat cinta semakin sulit dideteksi dan tersembunyi. Batasannya adalah keberadaannya. Tidak ada sifat yang lebih pas untuk cinta selain dari kata cinta itu sendiri. Manusia hanya

sekedar bicara tentang sebab, pendorong, tanda, bukti, buah dan hukum-hukumnya.

62) *Manzilah Gīrah* (persinggahan kecemburuan) di mana *sālik* cemburu bila menyia-nyiakan apa yang dimilikinya untuk beribadah kepada selain Allah dan beramal saleh.

63) *Manzilah Syauq* (persinggahan rindu) merupakan jejak *maḥabbah* dan perjalanan hati menuju Allah dalam segala kondisi.

64) *Manzilah Qalaq* (persinggahan keresahan). Keresahan ini ditandai dengan tidak adanya kesabaran dalam kerinduan, namun jika disertai kesabaran, maka itu semata merupakan kerinduan.

65) *Manzilah ‘Aṭsy* (persinggahan haus). Ketika keresahan semakin meningkat, maka hati *sālik* seakan-akan membutuhkan seteguk air karena udara yang sangat panas.

66) *Manzilah Wajd* (persinggahan ekstase) merupakan apa saja yang menghinggapi hati dan ditandai dengan datangnya *maḥabbah*, *syauq*, *ijlāl*, *ta‘zīm* dan yang lainnya. Ada empat rangking (*marātib*) dalam *wajd*, yaitu *tawājud* (taklif dan amal yang berkaitan dengan lahiriah), *mawājīd* (berkaitan dengan batiniah, merupakan hasil dan buah dari *aurād*), *wajd* (hasil dari amal hati seperti cinta dan benci kepada Allah) dan kemudian tingkatan tertinggi adalah *wujud* (puncak *maqām iḥsān*)

- 67) *Manzilah Dahsy* (persinggahan kebingungan) yaitu persaksian hamba yang mengalahkan akal, cinta yang mengalahkan sabar dan keadaan yang mengalahkan ilmu.⁵⁴
- 68) *Manzilah Haimān* (persinggahan kekaguman) yaitu meninggalkan kepaduan karena kagum atau bingung. Orang yang kagum tidak bisa mencegah dirinya kepada *wārid* karena kagum atau bingung. Persinggahan ini lebih tetap dan lebih lama dari *dahsy*.⁵⁵
- 69) *Manzilah Barq* (persinggahan kilat) adalah cahaya yang diletakkan Allah pada hati hamba secara langsung dan kemudian Dia mengajaknya masuk ke jalan. *Manzilah* ini merupakan dasar jalan kewalian (*wilāyah*) yang merupakan warisan kenabian (*nubuwwah*).
- 70) *Manzilah Zauq* (persinggahan rasa spiritual) adalah perasaan langsung baik lahir maupun batin terhadap orang yang pantas maupun tidak. Rasa manisnya iman dan ihsan hanya bisa dirasakan oleh hati.
- 71) *Manzilah Lahz* (persinggahan pandangan spiritual) yaitu pandangan samar seperti mengagungkan dan memuliakan Allah di mana *sālik* tidak membatasi pandangannya kepada Allah karena memuliakannya.
- 72) *Manzilah Waqt* (persinggahan waktu spiritual) adalah apa yang ada di antara dua masa, masa lalu dan masa mendatang. Jika Allah menghendaki seorang hamba menjadi baik, maka Dia akan

⁵⁴ Ibn Qayyim mengatakan bahwa *manzilah dahsy* tidak dibahas dalam al-Qur'an, al-Hadis maupun kajian para *sālik* dan tidak ada yang membahasnya dalam *manāzil* atau *maqāmāt* kecuali keadaan para perempuan ketika melihat Nabi Yusuf as dalam QS. Yusuf/12: 31 (al-Jauziyyah, 2009: 778).

⁵⁵ Ibn Qayyim mengatakan bahwa *manzilah haimān* tidak dibahas dalam al-Qur'an, al-Hadis maupun kajian para *sālik*. *Manzilah* ini menurut Ibn Qayyim tidak dianggap masuk *maqām* perjalanan dan juga *manāzil* jalan yang disinggahi para *sālik* (al-Jauziyyah, 2009: 780).

menolongnya dengan waktu, menjadikan waktu untuk menolong dan membantunya. Begitu juga sebaliknya.

73) *Manzilah Ṣafā'* (persinggahan kemurnian) yaitu membersihkan dan menyucikan dari segala kotoran yang ada pada *sālik*. *Ṣafā'* mencakup ilmu (ilmu yang membersihkan suluk berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis), *ḥal* (merupakan hasil ilmu, semakin bersih ilmu maka *ḥal* juga semakin bersih) dan *ittiṣāl* (koneksi Allah dengan hamba, yaitu membersihkan diri dan perilaku untuk berjalan menuju kepada-Nya).

74) *Manzilah Surūr* (persinggahan kegembiraan) merupakan istilah lain dari keceriaan wajah karena akan menerima sesuatu, yaitu menerima pahala di akhirat nanti.

75) *Manzilah Sirr* (persinggahan kerahasiaan). Allah memasukkan sebagian dari rahasia makrifat, cinta dan iman kepada-Nya ke dalam hati para pengikut rasul, yang membenarkan mereka, yang lebih mementingkan Allah dan had akhirat daripada kaum dan rekan-rekannya. Sementara rahasia ini tidak dimiliki musuh-musuh rasul. Mereka hanya melihat hal-hal yang lahir dan tidak melihat yang batin, sehingga mereka melecehkan dan menghinakan para rasul dan pengikutnya.

76) *Manzilah Nafas* (persinggahan pernafasan). Nafas terjadi setelah *sālik* berpisah dari suatu kondisi yang kurang baik. Nafas adalah keluar dan memisahkan dari sesuatu sehingga seseorang bisa rileks kembali. Seseorang harus mengetahui nikmat yang diberikan Allah. Ketika ia

tidak mengetahuinya beberapa kali, maka ia akan mengetahui manisnya nikmat tersebut.

77) *Manzilah Gurbah* (persinggahan pengasingan). Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang suka sembunyi-sembunyi, miskin, bertakwa dan berbuat kebajikan. Jika mereka tidak tampak, maka mereka tidak dicari, dan apabila mereka tampak, maka mereka tidak dikenali. Mereka keluar dari segala cobaan yang buta dan gelap. Mereka adalah orang-orang asing yang terpuji dan berbahagia karena jumlahnya yang sedikit di tengah manusia yang banyak yang disebut *ghurabā'* (orang-orang yang asing). Mayoritas manusia tidak memiliki sifat-sifat ini. Para pemeluk Islam di tengah manusia adalah orang-orang asing. Orang-orang Mukmin di tengah para pemeluk Islam adalah orang-orang asing. Orang-orang yang memiliki makrifat di tengah orang-orang Mukmin adalah orang-orang asing.

78) *Manzilah Garaq* (persinggahan tenggelam). *Sālik* mengetahui berbagai *manzilah*, *khauf* misalnya, melalui ilmunya. Ketika ia disifati dengan *khauf* dan hatinya dipenuhi dengan *khauf*, maka ia akan diliputi *khauf* dan takut, sehingga ilmunya dalam kondisinya tersebut. Ia juga tidak ingat ilmunya karena didominasi *khauf*.

79) *Manzilah Gaibah* (persinggahan ketiadaan) yaitu ketiadaan *sālik* dari daerah, asal muasal dan tradisinya. Hal ini disebabkan tujuan yang murni dan benar untuk menghilangkan segala hal yang berkaitan dengannya, yaitu apa saja yang tergantung dalam hati, perilaku, pancaindera dan menerobos rintangan yang dilaluinya.

80) *Manzilah Tamakkun* (persinggahan tetap) merupakan *manzilah* di atas *tuma'nīnah*. Hal ini dikarenakan *tuma'nīnah* disebabkan pertengkaran yang kemudian hati menjadi tenang karena ada yang menenangkan, yang terkadang tetap dan terkadang tidak tetap. *Tamakkun* merupakan puncak stabilitas.

81) *Manzilah Mukāsyafah* (persinggahan penyingkapan). *Mukāsyafah* artinya jalinan secara rahasia antara dua batin. Artinya salah satu dari dua orang yang saling mencintai, yang mengetahui batin urusan dan rahasia yang satunya lagi. Jalinan ini terjadi secara lembut dan penuh kasih sayang. Jika seorang hamba sampai ke kedudukan ma'rifat, maka seakan-akan dia dapat melihat sifat-sifat kesempurnaan Allah dan keagungan-Nya, sehingga ruhnyanya merasakan kedekatan yang khusus, berbeda dengan kedekatan yang bersifat indrawi, sehingga seakan-akan dia bisa menyaksikan disingkapkannya hijab antara ruh dan hatinya dengan Tuhan-nya. Hijab tersebut adalah nafsunya, yang disingkap Allah dengan kekuatan-Nya. Dengan begitu dia akan menyembah-Nya seakan-akan dapat melihat-Nya.

82) *Manzilah Musyāhadah* (persinggahan perenungan). *Manzilah* ini merupakan runtuhnya hijab secara pasti. *Musyāhadah* inilah yang meruntuhkan hijab dan bukan merupakan wujud dari keruntuhan hijab itu. Runtuhnya hijab diikuti dengan *musyāhadah*.

83) *Manzilah Mu'āyanah* (persinggahan penglihatan langsung) yaitu melihat Allah secara nyata melalui perbuatan-Nya, bukan Dzat-Nya secara langsung ataupun sifat-Nya.

84) *Manzilah Hayāh* (persinggahan kehidupan). Wahyu merupakan ruh yang menimbulkan kehidupan, bahwa wahyu adalah cahaya yang menghasilkan terang. Wahyu adalah kehidupan ruh sebagai ruh merupakan kehidupan bagi badan. Karena itu siapa yang kehilangan ruh ini, maka dia kehilangan kehidupan yang bermanfaat di dunia dan di akhirat. Hidupnya di dunia seperti kehidupan binatang dan merupakan kehidupan yang sempit, sedangkan di akhirat dia akan mendapatkan neraka Jahannam, tidak mati dan tidak pula hidup.

85) *Manzilah Qabḍ* (persinggahan keadaan terdesak) yaitu sesuatu yang mencegah hati *sālik* untuk merasakan keleluasaan dan kegembiraan serta hatinya tidak bisa berkumpul dengan Allah.

86) *Manzilah Bast* (persinggahan pelepasan) yaitu bentangkan amal dan lahir hamba di atas keharusan ilmu dan menyelimuti batinnya dengan kain cinta. Mereka adalah orang-orang yang mengenakan kain penutup. Mereka membentangkan diri di medan pembentangan. Karena amal dan lahirnya terbentang berdasarkan ilmu, dan batinnya dipenuhi cinta kepada Allah, maka dia memiliki keindahan lahir dan batin.

87) *Manzilah Sukr* (persinggahan mabuk) yaitu istilah yang diisyaratkan kepada keadaan tidak sabar karena kegembiraan dan keriang. Ini merupakan keadaan orang-orang yang jatuh cinta secara khusus.⁵⁶

⁵⁶Qayyim mengatakan bahwa *manzilah sukr* tidak dibahas dalam al-Qur'an, al-Hadis maupun kajian para *sālik*. Ia tidak mengingkari makna istilah ini, tetapi ia tidak setuju penamaan hal yang tidak baik terhadap sesuatu yang dikaitkan dengan Allah (al-Jauziyyah, 2009: 926). Dalam *manzilah* ini, Ibn Qayyim hanya mengkritisi, tetapi tidak memberikan opsi istilah yang lain untuk *sukr*.

- 88) *Manzilah Ṣaḥw* (persinggahan kewaspadaan). Posisinya di atas *sukr*, karena *sukr* adalah *fillāh* dan terpisah sedangkan *ṣaḥw* merupakan *billāh* dan bersambung dengan Allah.
- 89) *Manzilah Ittiṣāl* (persinggahan persambungan) adalah hubungan hamba dengan Allah melalui berpegang teguh kepada Allah, membenarkan tujuan, menyucikan keinginan dan merealisasikan *ḥāl* serta melihat Allah dengan *baṣīrah*-nya
- 90) *Manzilah Infiṣāl* (persinggahan pemutusan). *Sālik* yang sudah dekat dengan Allah harus waspada dengan sesuatu yang dapat menjauhkan dan memisahkan dari Allah. Hal ini disebabkan Allah tidak rela untuk berpisah dengan orang-orang yang mengetahui-Nya dengan makrifat, hatinya bersambung kepada-Nya dengan cinta dan merasa aman dengan-Nya.
- 91) *Manzilah Ma‘rifah* (persinggahan pengetahuan). Tanda ‘*ārif* (yang mempunyai makrifat) ada tiga macam, yaitu cahaya makrifatnya tidak memadamkan cahaya wara’nya, tidak mempercayai batin dari ilmu yang dapat mengalahkan lahir hukum, dan limpahan nikmat Allah tidak merusak tabir hal-hal yang diharamkan Allah. Artinya, hukum syara’ harus tetap dikedepankan dalam makrifat ini.
- 92) *Manzilah Fanā’* (persinggahan binasa). Kefanaan adalah puncak dan akhir kebergantungan, yang berarti merupakan pemutusan dari selain Allah dari segala sisi. Kefanaan merupakan adalah pelenyapan selain Allah secara ilmu, lalu pengingkaran, lalu kebenaran.

93) *Manzilah Baqā'* (persinggahan penyambung hidup). *Baqā'* adalah kekekalan dan keberlangsungan wujud. Ada dua macam *baqā'*: terikat dan tidak terikat. Yang terikat adalah *baqā'* hingga waktu tertentu, sedangkan yang tidak terikat ialah yang abadi secara terus-menerus tanpa ada batas akhirnya. Ketika dimaksudkan sebagai sifat dan kedudukan hamba, maka artinya menjadi umum untuk segala jenis yang membuat hamba menjadi kekal karena sifat-sifatnya, setelah ada kefanaan dalil yang menunjukkan kepada hakikat.

94) *Manzilah Tahqīq* (persinggahan realisasi spiritual) merupakan penyelamatan asosiasi antara hamba dengan Allah, yaitu dengan mengetahui, mencintai dan mengharapkan ridha-Nya, dan segala sesuatu yang mana hamba meminta tolong untuk sampai kepada hal tersebut. Apa yang dibutuhkan hamba dalam suluknya, maka *tahqīq* merupakan penyelamatan dari segala hal yang merusak dan membahayakan serta yang menghalangi antara hati hamba dengan yang dapat menyampaikan pada Allah.

95) *Manzilah Talbīs* (persinggahan penyerupaan) yaitu menampakkan yang berkebalikan dengan yang diharapkan dengan menyebut sesuatu yang bisa membuat salah bahwa itu maksudnya tetapi sebenarnya buka. Penyerupaan ini artinya bahwa Allah menyandarkan perbuatan yang berasal dari kehendak dan ketentuannya pada sebab, zaman dan tempat.

Allah menyerupakan pada *ahlit tafriqah* (orang yang hanya melihat sebab saja, bukan yang membuat sebab) terhadap sebab-sebab

yang ada di alam hingga mereka tidak melihat Allah yang membuat segala perbuatan dan sebab tersebut. Artinya bahwa al-Qur'an dan kitab Allah yang lain menyebutkan bahwa alam semesta berkaitan dengan sebab, tempat dan waktu, putusan berkaitan dengan dalil, hukum dan alasan, pahala dengan taat dan lain sebagainya. *Talbīs* ini berlaku bagi orang yang menyangka bahwa kaitan tersebut independen, padahal Allah yang membuatnya.

96) *Manzilah Wujūd* (persinggahan wujud). Wujud ialah keberuntungan mendapati hakikat sesuatu. Wujud merupakan istilah untuk tiga makna. *Pertama*, mendapati ilmu *ladunnī* (makrifat),⁵⁷ yang memotong ilmu-ilmu kesaksian dalam kebenaran pengungkapan Allah terhadap hamba. *Kedua*, mendapati Allah secara langsung, terlepas dari isyarat. *Ketiga*, mendapati kedudukan ketiadaan rupa karena tenggelam dalam hal yang diutamakan.

97) *Manzilah Tajrīd* (persinggahan abstraksi) yaitu hilangnya *syahid* dengan apa yang disaksikannya dari penyaksiannya. *Sālik* memisahkan dari penyaksian seluruh makhluk. Ia hanya menyaksikan Allah.

98) *Manzilah Tafrīd* (persinggahan ketunggalan) merupakan esensi *tajrīd*. *Tafrīd* berkaitan dengan Tuhan yang disembah, sedangkan *tajrīd* dengan *'ubūdiyyah*.

99) *Manzilah Jam'u* (persinggahan penyatuan) merupakan yang menggugurkan pemisahan, memotong isyarat, menutup mata dari air

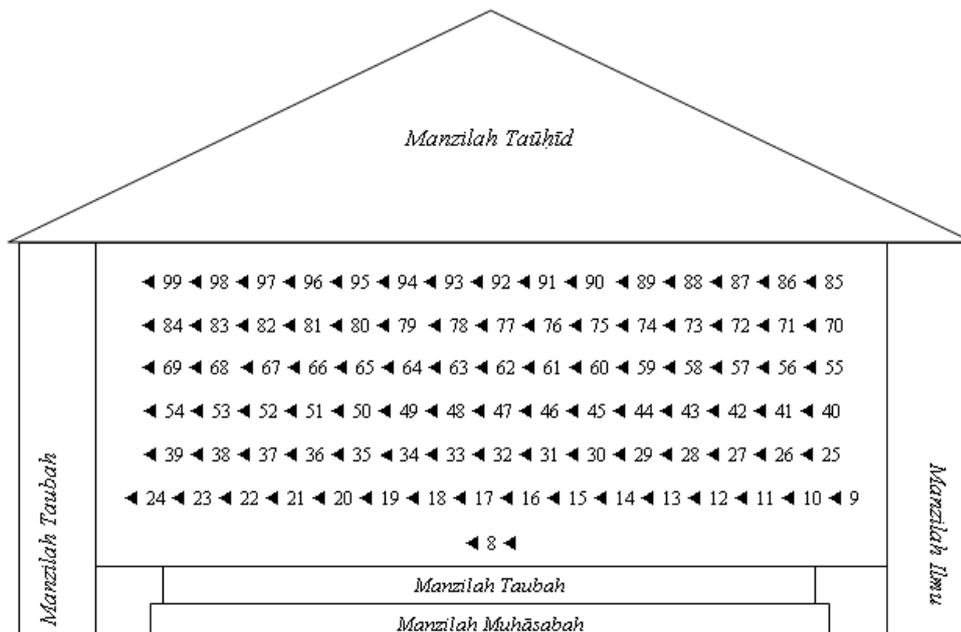
⁵⁷Menurut Ibn Qayyim, ilmu *ladunnī* adalah ilmu yang didukung dalil yang benar, yang datang dari sisi Allah lewat lisan para rasul-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 1005-1006).

dan tanah, setelah ada kebenaran ketetapan, keanekaragaman dan kesaksian yang mendua. Penyatuan ada tiga derajat: penyatuan ilmu, penyatuan wujud dan penyatuan diri.

100) *Manzilah Tauhīd* (persinggahan keesaan). Tauhid adalah membebaskan Allah dari sifat yang baru. Para ulama dan juga para peneliti juga telah memberikan isyarat tentang masalah ini, dengan tujuan untuk meluruskan tauhid. Tauhid merupakan dakwah yang pertama kah diserukan para rasul dan awal persinggahan dalam perjalanan serta kedudukan pertama bagi orang yang sedang berjalan kepada Allah.

Demikian uraian beberapa *manzilah* Ibn Qayyim yang terdiri dari seratus *manzilah*. Penyebutan dan pengurutan di atas bukan sebagai urutan yang wajib dilalui satu per satu, namun seseorang bisa saja melewati beberapa *manzilah* dengan cepat atau pelan. Hal ini didasarkan pada bagaimana *sālik* mengarungi perjalanannya yang berdasarkan pada ketaatan, keadaan hati dan kondisi jalan yang dilaluinya.

Gambar 4.6. Skema *Manzilah* Menurut Ibn Qayyim



4. Dimensi Tasawuf Ibn Qayyim

Tasawuf adalah ajaran (cara dan sebagainya) otak mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah sehingga memperoleh hubungan langsung secara sadar dengan-Nya. Tasawuf, sebagai aspek mistisime dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran adanya hubungan komunikasi manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Tentunya mengetahui definisi sesuatu berbeda dengan mengetahui sesuatu itu sendiri. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *zauqiyyah* manusia dengan Tuhan, yang kemudian memunculkan kesadaran bahwa segala sesuatu adalah kepunyaan-Nya. Segala eksistensi yang relatif dan nisbi tidak ada artinya di hadapan eksistensi Yang Absolut (Solihin, 2001: 15; an-Nābulusī, 1935: 34).

Dilihat dari kajian materinya, Ibn Qayyim membagi tasawuf menjadi dua dimensi, yaitu dimensi ibadah yang mencakup pada ketuhanan dan dimensi istianah yang mencakup pada kehambaan (al-Jauziyyah, 2009: 72). Dalam *Tafsir al-Qayyim* dijelaskan bahwa didahulukannya ibadah atas istianah (minta tolong) dalam surat al-Fatihah termasuk dalam bab mendahulukan *ghāyāt* (tujuan) atas *wasā'il* (sarana).

Karenanya, ibadah adalah tujuan hamba-hamba yang (memang) diciptakan untuknya. Sedang istianah (minta tolong) itu adalah *wasīlah* (sarana) untuk ibadah (al-Jauziyyah, 1988: 66; 2009: 73).

Ibn Qayyim membagi kajian tasawufnya ke dalam tiga dimensi dilihat dari obyeknya, yaitu kepada Tuhan, manusia dan alam. Masing-masing akan dijelaskan sebagai berikut:

a. Dimensi Tuhan

Dalam pandangan ahli tasawuf, Tuhan bukanlah sekedar Dzat yang harus disembah dan ditaati, Tuhan merupakan sumber dari segala kesempurnaan dan keindahan yang tiap saat menjadi pemikiran bagi orang sufi. Sehingga tujuan hidup orang sufi adalah mencari yang indah dan sempurna itu (Aceh: 1984, 103).

Sebelum memulai perjalanan tasawuf, Ibn Qayyim menyebutkan bahwa masalah ketauhidan harus dipelajari dan dibenahi untuk pertama kalinya. Tauhid adalah *maqām* pertama yang harus didahulukan sebagaimana dakwah para utusan Allah dan juga hadis Rasulullah saw.⁵⁸ Oleh karena itu, tidak sah *maqāmāt* maupun *aḥwāl* kecuali dengan *tauḥīd*, di mana tauhid ini adalah kunci dakwah para utusan Allah (al-Jauziyyah, 2009: 112). Tauhid adalah hal pertama dalam Islam dan yang terakhir ketika manusia meninggal. Maka hal ini merupakan kewajiban awal sekaligus akhirnya dan awal perintah juga akhirnya (al-Jauziyyah, 2009: 1014).

⁵⁸Lihat juga hadis al-Bukhāri (2001, II: 104) nomor 1395 dan 1458 (2001, II: 119) dan Muslim (tt., I: 51) hadis nomor 19.

Tauhid menurut Ibn Qayyim adalah mengesakan Allah dari para makhluk (*ifrādul Qadīm ‘an al-muḥdas*) sebagaimana ia kutip dari pernyataan al-Junaid. Dengan definisi ini, maka pengakuan seseorang, *maqām*, *ḥāl* dan pengesaan hamba tidak sah kecuali dengan mengesakan Allah dari para makhluk. Hal ini menafikan para sufi yang mengaku mengesakan Allah, tetapi konsep tasawufnya adalah *ittiḥād* dan *ḥulūl* serta para filosof, penyembah berhala yang menjadikan berhala sebagai perantara kepada Tuhan dan sebagainya (al-Jauziyyah, 2009: 1015).

Konsep tauhid yang berarti *ifrādul Qadīm ‘an al-muḥdas* terbagi menjadi dua, yaitu:

- 1) *Ifrādul Qadīm ‘an al-muḥdas fī al-i’tiqād wa al-khabar* (mengesakan Allah dari para makhluk dalam iktikad dan kabar). *Ifrād* ini terbagi menjadi dua; *pertama* adalah mengesakan Dzāt Allah dari makhluk-Nya; dan *kedua* mengesakan perbuatan, nama dan sifat Allah. Oleh karena itu, konsep *ifrād* ini menafikan golongan *ittiḥādiyyah*, *ḥulūliyyah*, Jaḥmiyyah dan Qadariyyah.
- 2) *Ifrādul Qadīm ‘an al-muḥdas bi al-‘ibādah* (mengesakan Allah dari para makhluk dengan ibadah) yang berupa menyembah kepada Allah, cinta, *khauf*, *rajā’*, *ta’zīm*, *inābah*, tawakal, istianah dan menjadi wasilah kepada Allah.

Kedua *ifrād* di atas adalah tujuan diutusnya para rasul, diturunkannya kitab Allah, diperintahkannya syari’at, diciptakannya

bumi dan langit, surga dan neraka, pahala dan siksa. *Ifrādul Qadīm ‘anil muḥdas* mencakup Dzat, sifat, perbuatan, *iradah*, definisi, cinta, *khauf, rajā’*, tawakal, istianah, sumpah, *naẓar*, taubat, sujud, *ta‘zīm, ijlāl* dan lainnya (al-Jauziyyah, 2009: 1015-1016). Oleh karena itu, penciptaan semua makhluk adalah tujuan dari tauhid itu sendiri.

b. Dimensi Manusia

Manusia merupakan makhluk Allah yang diberi potensi luar biasa. Diantaranya adalah potensi akal dan hati yang tidak dimiliki oleh makhluk lain. Dengan potensi akal, manusia dapat mengelola dan memanfaatkan segala ciptaan Allah. Untuk itulah manusia ditugaskan menjadi pemimpin di bumi. Potensi hati merupakan potensi yang digunakan untuk merasakan apa yang dirasakannya sendiri dan juga dirasakan oleh orang lain. Di samping itu, manusia juga diberi beban (*taklīf*) untuk beribadah kepada Pencipta-nya.

Tugas dan kewajiban manusia adalah menyembah Allah. Allah telah menjadikan ibadah sebagai karakter makhluk-Nya yang paling sempurna dan dekat kepada-Nya.⁵⁹ Di samping itu, Dia juga menjadikan kabar gembira bagi mereka yang menyembah-Nya.⁶⁰ Tingkatan ibadah yang paling tinggi adalah *iḥsān*, yaitu menyembah Allah seakan-akan tidak melihat-Nya dan jika tidak melihat-Nya, maka Dia melihatnya (al-Jauziyyah, 2009: 90-91).⁶¹

⁵⁹Lihat QS. an-Nisā’/4: 172, al-A‘rāf/7: 206, al-Anbiyā’/21: 19-20, al-Furqān/25: 63, al-Jinn/72: 16 dan al-Isrā’/17: 1. Lihat juga Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hadis nomor 2462.

⁶⁰Lihat QS. al-Zumar/39: 17-18, al-Zukhruf/43: 68-69, al-Ḥijr/15: 42 dan an-Naḥl/16: 99-100.

⁶¹Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hadis nomor 50.

Kewajiban beribadah ini sama bagi semua manusia. Ibadah ini harus dilaksanakan hingga ajal menjemput dan wajib beribadah selama ia masih hidup. Siapapun yang mengaku telah sampai pada *maqām* yang membebaskan dari beribadah, maka dia adalah orang yang *zindīq* dan kafir terhadap Allah dan rasul-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 91-92).

Menurut Ibn Qayyim (al-Jauziyyah, 2009: 672), semua posisi manusia di hadapan Tuhannya sama. Yang membedakan hanyalah takwa dan hakikat iman itu sendiri, bukan kekayaan, jabatan, dan lainnya sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Ḥujurāt/49: 13. Orang yang selamat dari siksa dan cobaan Allah adalah orang yang mengikuti petunjuk Allah, selalu menambah ketakwaannya, menempuh jalan yang lurus (*ṣirāṭ al-mustaqīm*), dan selalu mengikuti al-Qur'an dan al-Hadis (al-Jauziyyah, 2009: 27).

Takwa menurut Ibn Qayyim, sebagaimana dikutipnya dari Ṭalq bin Ḥabīb (w.90 H/708 M) adalah amal dengan ketaatan kepada Allah atas cahaya-Nya, dengan mengharap pahala dan meninggalkan maksiat atas cahaya-Nya dengan takut kepada siksa-Nya. Unsur takwa tersebut tercakup dalam iman dan mengharap pahala dari Allah (*iḥtisāb*). Orang yang selalu berpegang teguh kepada ajaran Allah akan terjaga dari perbuatan bidah dan amal yang tidak baik (al-Jauziyyah, 2009: 326-327).

c. Dimensi Alam

Alam dengan segala isinya diperuntukkan untuk ciptaan Allah, baik yang beriman maupun yang tidak. Semua ciptaan Allah ini tidak

sia-sia, semua dapat dimanfaatkan untuk kebutuhan makhluk-Nya. Namun Allah menjanjikan bahwa bagi orang-orang yang memanfaatkan alam dengan baik, maka hasilnya juga akan baik. Begitu juga sebaliknya. Oleh karena itu, prinsip pelestarian dan keseimbangan menjadi hukum Allah di dunia ini.

Alam, dengan segala bagiannya, menurut Ibn Qayyim mempunyai Sang Pembuat (*Ṣāniʿ*), Sang Pencipta (*Fāṭir*) dan Sang Pemilik (*Malīk*). Maka orang yang mengingkari Sang Pembuat (*Ṣāniʿ*), Sang Pencipta (*Fāṭir*) dan Sang Pemilik (*Malīk*) menurut rasio dan fitrahnya adalah orang yang mengingkari wujudnya alam ini. Mengutip dari Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim mengatakan bahwa bagaimana seseorang mencari dalil atas keberadaan Allah sedangkan Dia adalah dalil atas segala sesuatu (*kaif yuṭlabu ad-dalīl ʿalā Man Huwa dalīl ʿalā kulli syaiʿ?*) (al-Jauziyyah, 2009: 62-63).⁶²

Lebih lanjut Ibn Qayyim mengatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini, baik kondisi, detail alam, jumlah galaksi dan bintang yang ada semuanya diketahui Allah (al-Jauziyyah, 2009: 68). Alam ini menuju proses kehancuran, sebagaimana alam adalah makhluk yang tentunya akan hancur ketika sudah sampai pada waktunya (al-Jauziyyah, 2009: 70).

Tujuan diciptakannya alam ini yang berasal dari perbuatan Allah adalah untuk kepentingan makhluk-Nya (*ʿadlan wa ḥikmatan wa raḥmatan wa iḥsānan wa faḍlan*). Oleh karena itu, maka alam harus

⁶²Definisi alam atau makhluk menurut Ibn Qayyim adalah segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*) sebagaimana definisi para teolog Sunni pada umumnya.

dijaga dan dilestarikan agar semuanya bersyukur. Dengan bersyukur, maka bertambahlah keberkahan alam dan menjadi lengkap nikmat yang diberikan Allah (al-Jauziyyah, 2009: 105; al-Gāmidī, 1420 H: 378).

Menjaga kelestarian alam dan menjadikannya warisan yang baik untuk masa depan makhluk yang lain adalah kewajiban makhluk-Nya. Caranya adalah dengan mengaplikasikan dan memanifestasikan nama serta sifat Allah yang terpuji (*asmā'ul ḥusnā*) seperti penyayang (*ar-Raḥīm*), lemah lembut (*al-Ḥalīm*), memberikan makanan bagi hewan dan tanaman (*ar-Razzāq*), menyediakan tempat bagi makhluk (*al-Fattāh*), reboisasi lingkungan (*at-Tawwāb*) dan lain sebagainya (al-Jauziyyah, 2009: 162, 315). Alam sebagai ladang dan tempat kehidupan harus dirawat dengan sebaik-baiknya agar memberikan yang baik bagi makhluk yang menghuninya dan jika tidak, maka yang terjadi adalah sebaliknya (al-Jauziyyah, 2009: 184).

BAB V
REAKTUALISASI PEMIKIRAN TASAWUF
IBN QAYYIM AL-JAUZIYYAH

A. Pengaruh Ibn Qayyim dalam Tasawuf

Ibn Qayyim termasuk seorang tokoh besar dan terkemuka pada masanya. Ia menjadi tokoh utama dan mempunyai kedudukan yang cukup tinggi di antara para ulama. Di samping itu, ia mempunyai anak-anak yang cerdas serta murid-murid yang populer. Hal itu dikarenakan Ibn Qayyim mempunyai sifat yang sangat mulia serta hati yang bersih, pemikiran yang cemerlang, kelapangan dada, kekuatan hafalan yang menakjubkan, bacaan yang luas, dan sangat konsen dalam meletakkan etika berinteraksi dengan sesama, mendiagnosa dan menyembuhkan perandai dengan kepekaan yang cukup tinggi serta jiwa yang sensitif. Itulah yang membuat Ibn Qayyim mendapat pustaka dan keilmuan Islam yang cukup berharga (asy-Syaukānī, t.t, II: 143-144; Ibn Kaṣīr, 1986, XIV: 235-236).

Beberapa murid Ibn Qayyim yang menjadi ulama besar dan memiliki pengaruh ialah (al-Jauziyyah, 2004; as-Sayyid, 2004: 192-200):

1. Burhānuddīn Abū Ishāq Ibrāhīm bin Muḥammad bin Abī Bakr (w.767 H/1365 M), anak Ibn Qayyim yang belajar fiqh dan nahwu (aḏ-Ḍahabī, 1988: 67; as-Sayyid, 2004: 192)

2. Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr Ismā‘īl ‘bin ‘Umar bin Kaṣīr bin Ḍau’ bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Buṣrawī ad-Dimasyqī Imaduddīn Abū al-Fidā’ al-Imām al-Muḥaddiṣ al-Mufasssir al-Ḥāfiẓ al-Bāri‘ (700-774 H/1300-1372 M), *ḥāfiẓ*, mufasssir dan sejarawan.
3. Aṣ-Ṣafadī Khalīl bin Aibak bin ‘Abd Allāh aṣ-Ṣafadī Ṣalāḥuddīn al-‘Allāmah al-Adīb al-Bāri (...-764 H/...-1362 M), ‘seorang *muḥaddiṣ* dan pengarang kitab *al-Wāfi bi al-Wafayāt*
4. Ibn Rajab al-Ḥanbalī ‘Abdurraḥmān bin Rajab bin Abdurraḥmān al-Bagdādī ad-Dimasyqī al-Ḥanbalī Zainuddīn Abū al-Farj (736-795 H/1336-1392 M), pengarang *Syarḥ ‘Ilalit Tirmizī*, *Ẓail Ṭabaqātil Ḥanābilah* dan lainnya
5. As-Subkī ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi bin ‘Alī bin Tamām bin Yūsuf bin Mūsā bin Tamām al-Anṣārī al-Khazrajī Taqiyyuddīn Abūl Ḥasan (683-756 H/1284-1355 M), ahli hadis, mufti dan faqih.
6. Al-Fairūzabādī Muḥammad bin Ya‘qūb bin Muḥammad Abū aṭ-Ṭāhir al-Fairūzabādī asy-Syāfi‘ī Majduddīn (729-817 H/1329-1414 M), ahli hadis, bahasa dan pengarang *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*; dan banyak murid-murid lainnya yang melakukan *riḥlah* ke Damaskus untuk mencari ilmu (*riḥlah ‘ilmiyyah*).

Menurut as-Sayyid (2004: 201-203), beberapa orang seperti Bakr Abū Zaid (1423 H) yang menyatakan bahwa Muḥammad bin Aḥmad az-Ẓahabī

(w. 748 H/1347 M) adalah murid Ibn Qayyim kurang tepat. Hal ini dikarenakan az-Žahabī dalam kitabnya, *al-Mu‘jam al-Mukhtaṣṣ bil Muḥaddiṣīn* (1408H) yang memasukkan Ibn Qayyim di dalamnya tidak lantas bahwa az-Žahabī mengambil darinya. Hal ini dikarenakan *al-Mu‘jam al-Mukhtaṣṣ bil Muḥaddiṣīn* tidak hanya menyebutkan guru az-Žahabī saja tetapi juga semua orang yang menuntut ilmu pada masanya. Jikalau Ibn Qayyim merupakan guru az-Žahabī, maka ia akan dimasukkannya dalam *Mu‘jamusy Syuyūkh al-Kabir* (az-Žahabī, 1408 H).

Ulama yang memuji Ibn Qayyim dalam penguasaannya di berbagai keilmuan dan masalah keagamaan di antaranya adalah:

1. Muḥammad bin Aḥmad az-Žahabī (673-748 H/1275-1347 M) menilai Ibn Qayyim sangat menguasai hadis, baik sanad maupun matannya, nahwu, fiqh dan sangat dikagumi pemikirannya (az-Žahabī, 1988: 269)
2. Ismā‘īl bin ‘Umar Ibn Kaṣīr (700-774 H/1300-1372 M) mengatakan Ibn Qayyim menjadi satu-satunya orang yang menguasai berbagai ilmu pengetahuan dengan segala usaha dan perjuangannya pada siang malam serta banyaknya doa yang ia panjatkan. Ibn Qayyim orang yang bagus dan baik bacaan serta akhlaknya, sangat pengasih, tidak iri dan dengki serta tidak menyakiti orang lain dan mandiri. Di samping itu, Ibn Qayyim sangat banyak beribadah dengan memanjangkan sujud dan ruku’ dalam shalatnya (Ibn Kaṣīr, 1986, XIV: 234-235)

3. ‘Abdurrahmān bin Aḥmad Ibn Rajab al-Ḥanbalī (736-795 H/1336-1392 M) menyatakan bahwa Ibn Qayyim ahli dalam bidang fiqh dan fatwa, tafsir, *uṣūl ad-dīn*, hadis beserta fiqh dan maknanya, detail *istinbāḥ* (deduksi), ilmu kalam, nahwu dan sebagainya. Di samping itu, Ibn Qayyim juga ahli dalam ilmu *sulūk*, kalam, isyarat dan detailnya. Ibn Qayyim juga ahli ibadah, senang bertafakur dan bersosialisasi dengan masyarakat (Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 2005, V: 171-173)
4. Aḥmad bin ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (773-852 H/1372-1448 M) memuji Ibn Qayyim dengan segala pengetahuan dan kemampuannya untuk menguasai semua masalah *khilāfiyyah* dan madzhab salaf. Ibn Qayyim sangat cinta pada Ibn Taimiyyah dan menjadi penyebar dan juru bicara Ibn Taimiyyah dalam tulisan dan keilmuannya (Ibn Ḥajar, 1972, V: 138)
5. Yūsuf bin Tagrī Bardī az-Zāhirī (813-874 H/1410-1469 M) mengatakan bahwa Ibn Qayyim menguasai banyak ilmu, antara yang terdapat dalam tafsir, fiqh, bahasa Arab, hadis, *uṣūl*, *furū‘* dan menjadi murid terbesar Ibn Taimiyyah (az-Zāhirī, t.t, X: 249)
6. ‘Abdul Ḥayy bin Aḥmad Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī (1032-1089 H/1623-1678 M) mengatakan bahwa Ibn Qayyim merupakan orang yang sangat cinta kepada ilmu, tulisan, diskusi, karya dan memiliki serta menghasilkan kitab-kitab yang tidak bisa ditulis oleh yang lain (Ibn al-‘Imād, 1986, VIII: 289)

7. Muḥammad bin ‘Alī asy-Syaukānī (1173-1250 H/1759-1834 M) tidak mengingkari bahwa semua disiplin ilmu dikuasai oleh Ibn Qayyim. Di samping itu, Ibn Qayyim juga mengungguli ulama semasanya, sangat populer di berbagai daerah, luas pengetahuannya tentang madzhab salaf (asy-Syaukānī, t.t, II: 143).

Banyak pendapat yang menyebut Ibn Qayyim, termasuk Ibnu Taimiyah merupakan ulama salaf yang dikategorikan sebagai peletak ajaran tasawuf klasik (*salaf*) setelah al-Gazālī yang telah berhasil melakukan rekonsiliasi konsep tasawuf dengan memadukan antara ajaran hakikat dan syari’at. Keduanya menghasilkan ajaran tasawuf yang menitikberatkan pada ajaran perpaduan antara tarekat, syari’at dan hakikat. Sebagai perintis tasawuf pada zaman klasik, Ibn Qayyim memberikan pengertian tasawuf sebagai jenis tasawuf yang merupakan kelanjutan dari ajaran Islam itu sendiri sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur’an dan Sunnah.

Ibn Qayyim lebih menitikberatkan pada landasan al-Qur’an dan Sunnah sehingga tasawuf yang ada masih tetap dalam pengawasan kedua sumber tersebut; ditambah dengan ketentuan untuk tetap menjaga keterlibatan dalam masyarakat secara aktif. (Khawjah, 1425 H: 12-15).

Meskipun secara umum Ibn Qayyim terlihat kurang setuju dengan tasawuf, namun jelas pemikiran Ibn Qayyim justru merintis kearah kecenderungan tasawuf. Ibn Qayyim mengakui sampai batas tertentu kebenaran klaim tasawuf dan menerima konsep *al-kasyf* (pengalaman

penyingkapan kebenaran Ilahi) kaum sufi, tetapi menolak klaim seolah-olah tidak dapat salah (*al-ma'sūm*) dengan menekankan bahwa kehandalan *al-kasyf* adalah sebanding dengan keberhasilan moral dari kalbu yang sesungguhnya mempunyai tingkatan-tingkatan tak terhingga.

Dari sini menunjukkan bahwa meskipun Ibn Qayyim sangat keras terhadap tasawuf, tetapi beliau masih memandang adanya kebenaran ajaran tasawuf dalam batas-batas tertentu. Sebagaimana dijelaskan di atas, hal itu merupakan sikap Ibn Qayyim yang memberikan apresiasi terhadap tasawuf sebagai ajaran yang berkapasitas *al-ijtihādī* (apabila benar mendapat dua pahala dan jika salah maka mendapat satu pahala) (lihat metode Ibn Qayyim dalam M. al-Mu'tasim bi Allāh, 2009: 14-15).

Dari penjelasan di atas, Ibn Qayyim berpandangan bahwa dalam tasawuf lama masih terdapat unsur baik yang merupakan hasil ijtihad yang tulus untuk ketaatan kepada Allah SWT dan mendekatkan diri kepada-Nya. Selain itu, sebagian kaum sufi ada yang melakukan hal yang bidah karena mengajarkan *waḥdatul wujūd* atau doktrin monisme yang menyimpang dari ajaran Islam. Hal ini sama saja dengan bidang kehidupan lainnya di kalangan kaum Muslim, sebagian berasal dari al-Qur'an dan Sunnah dengan kemungkinan terjadi ijtihad dalam pemahaman dan pengamalannya, sebagian lagi adalah hasil penambahan bidah. Ibn Qayyim, sebagaimana gurunya, memang sangat keras terhadap hal-hal yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah (Syukur, 2012: 42).

Pemikiran tasawuf Ibn Qayyim secara konklusif menyarankan perlunya pembaharuan dan modifikasi tasawuf, serta adaptasi dan penyerapan sebagaimana yang dilakukan oleh tasawuf salaf yang telah berhasil mengelaborasi antara ajaran syari'at dengan tasawuf. Tasawuf yang diharapkan Ibn Qayyim cenderung untuk memperbaharui tingkah laku sufi klasik yang menyimpang dari ajaran Islam murni dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia yang sesuai dengan apa yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah. Hal itu paling tidak merupakan sikap kritis Ibn Qayyim terhadap doktrin sufi gnostik (*al-ma'rifah*) yang memiliki intuisi dengan klaim kebenaran mutlak dan kebal kritik, sebagaimana klaim mereka bahwa *al-'ārif* sudah tidak mempunyai kewajiban melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan (al-Jauziyyah, 2009: 185-186).

Ibn Qayyim sebagai seorang sufi yang juga tertarik untuk mengkritisi tasawuf dengan meninggalkan akhlak yang tercela dan mengganti dengan akhlak yang terpuji. Seseorang dalam menempuh perjalanan untuk menjadi sufi, menurut Ibn Qayyim tidak seharusnya memasuki suatu tarekat, kemudian berhening-hening dengan guru (*syaiikh*), tidak harus dengan metode khusus. Bagi Ibn Qayyim, ajaran tasawuf itu dapat dilakukan oleh siapa saja, dan kapan saja, tanpa mengenal kekhususan, karena tasawuf yang benar adalah tasawuf sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an dan telah dicontohkan oleh kehidupan Nabi saw dan para sahabatnya. (Ibn Taimiyyah, 2012: 8-9).

Lebih lanjut, Ibn Qayyim dalam bukunya *Madārijus Sālikīn* memberikan uraian terhadap aspek penghayatan esoteris Islam secara wajar, disertai peringatan bahwa esoterisme itu harus tetap terkendali oleh ajaran-ajaran dengan standar syari'at yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Ia menghendaki adanya suatu penghayatan keagamaan esoterisme yang mendalam tetapi aktif melibatkan diri dalam masyarakat (al-Jauziyyah, 1973: 200). Dalam hal ini, seakan-akan tasawuf yang ditawarkan oleh Ibn Qayyim menolak praktik-praktik tasawuf klasik yang ada dalam dunia tarekat, sehingga ritual tasawuf seperti zuhud, uzlah dan zikir perlu dimaknai secara kontekstual terutama di era modern ini.

Dalam perspektif Ibn Qayyim, tasawuf menekankan perlunya pelibatan diri dalam masyarakat secara lebih kuat dari tasawuf klasik. Ajaran tasawuf Ibn Qayyim cenderung untuk menghidupkan kembali aktivitas salafi dan menanamkan sifat positif kepada dunia. Ia berkesimpulan bahwa tasawuf mengharuskan praktik dan pengamalannya tetap dalam kontrol dan lingkungan al-Qur'an dan Sunnah. Tasawuf Ibn Qayyim membuka peluang dibukanya bagi penghayatan makna keagamaan yang lebih dalam yang tak terbatas hanya pada segi lahir belaka, akan tetapi juga dari segi batini secara seimbang (al-Jauziyyah, 2009: 26).

Dalam tasawuf Ibn Qayyim, konsep-konsep tasawuf klasik seperti zuhud, uzlah dan zikir perlu lebih bernilai praktis dan pragmatis sehingga efeknya lebih bisa dirasakan secara positif oleh kehidupan manusia. Menurutnya, uzlah sesekali waktu mungkin ada baiknya dilakukan, jika hal

itu dilakukan untuk menyegarkan kembali wawasan dan meluruskan pandangan yang kemudian dijadikan sebagai titik tolak untuk pelibatan diri dan aktivitas secara lebih lanjut. Kemudian tentang zikir ia menjelaskan bahwa hal tersebut merupakan pengalaman metafisis yang bersifat pribadi dan karena itu tidak berlaku untuk orang lain. Tasawuf ini mengharuskan praktik dan pengalamannya tetap dalam kontrol dan lingkungan ajaran al-Qur'an dan Sunnah (al-Jauziyyah, 2009: 659; 1999, II: 190-191).

Dari beberapa penjelasan di atas, dapat diketahui esensi tasawuf Ibn Qayyim sebenarnya adalah kembali kepada ajaran sufi yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Tasawuf ini menegaskan konsistensinya dengan ajaran Islam yang sah, sebab tasawuf Ibn Qayyim menempatkan tasawuf dan syariat sebagai dua unsur penting dan tak terpisahkan dalam Islam. Tasawuf ini lebih mencerminkan sikap optimis kepada dunia dari pada tasawuf lama yang lebih cenderung pesimis terhadap dunia (al-Jauziyyah, 2009: 896).

Rahman juga mengatakan bahwa:

“Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) told us that when a Sufi becomes absorbed in his divine love and forgets about mankind and even obedience to God, because he enjoys and relishes that love for its own sake, there remains no essential difference between him and a person who becomes similarly absorbed in human love and enjoys and relishes it. Surely this is also true of cognitive Sufism. Ibn Taymiyya's judgment is much harsher. He asserts that when a Sufi divests his mind of all its positive content in order to “devote himself exclusively to God,” as he claims, then the devil comes to inhabit his empty mind and freely does his work there” (Rahman, 203: 108-109).

Tasawuf Ibn Qayyim juga tidak menolak beberapa hal penting, seperti zuhud, uzlah, zikir, tawakal dan *tawāzun*. Hanya saja konsep-konsep tersebut

harus dikompromikan dengan ajaran Islam yang sasaran dan sisi konsep-konsep itu diidentifikasi dengan ajaran-ajaran dogmatis, dan tujuannya kembali dibatasi untuk memperkuat keimanan dalam ajaran-ajaran dogmatis, kesucian moral dan ruhani (al-Jauziyyah, 2009: 715; 1983b: 266).

B. Integrasi Iman, Islam dan Ihsan

Hubungan iman, Islam dan ihsan diibaratkan segitiga sama sisi di mana satu sisi dan sisi lainnya berkaitan erat. Segitiga tersebut tidak akan terbentuk kalau ketiga sisinya tidak saling mengait. Manusia yang bertakwa harus bisa meraih dan menyeimbangkan antara iman, Islam dan ihsan (al-Jauziyyah, 2008b: 52-54).

Dalam prinsip Islam, kehidupan praktis seseorang dinilai berdasarkan penggabungan prinsip iman dan amal secara bersama-sama. Hal ini menunjukkan bahwa keimanan seseorang harus diimplementasikan dalam kehidupan sosial. Nabi Muhammad saw menjelaskan bahwa secara empirik, agama Islam adalah agama yang tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT (*ḥabl minallāh*) saja, melainkan juga menekankan hubungan antar sesama manusia atau alam semesta (*ḥabl minan nās wa ḥabl minal ‘ālam*) (al-Jauziyyah, 2008b: 59-61).

Islam sebagai agama sekaligus sebagai sistem peradaban mengisyaratkan pentingnya konsep kehidupan. Sebagaimana dikemukakan di atas, Ibn Qayyim melihat bahwa Islam membangun konsep kehidupan

yang bertolak dari iman, Islam dan ihsan. Tasawuf yang dikembangkan dalam kehidupan ini untuk memupuk keimanan, bukan untuk menggerusnya. Tasawuf yang demikian dikembangkan dan dilembagakan melalui ajaran-ajaran sufi yang termanifestasi dalam ilmu pengetahuan. Sebagaimana yang terjadi pada masa kejayaan Islam, ilmu pengetahuan menghasilkan kreativitas dalam segala bidang kehidupan. Pada masa itu, hampir semua pengembang dan penemu ilmu pengetahuan adalah orang-orang Islam.

Kreativitas di masa itu memang diupayakan, atau bahkan sistem pendidikan mengoptimalkan perkembangan kreativitas umat Islam. Untuk itulah dalam melakukan konstruksi pengetahuan yang berbasis tasawuf perlu penghayatan dan pemahaman serta pengalaman konsep dasar kehidupan dalam ajaran Islam yakni tentang iman, Islam dan ihsan (al-Jauziyyah, 1991, IV: 156). Berikut ini adalah penjelasannya:

1. Iman

Iman secara etimologi berasal dari *āmana* yang artinya ketenangan jiwa dan tidak adanya kekhawatiran dalam diri (*ṭuma'ninatun nafs wa zawālul khauf*). Dari kata ini, muncullah bentuk *verbal noun* (*maṣdar*) berupa *amn*, *amanah* dan *amān*. Ketika seseorang mempunyai iman, maka ia akan merasa aman karena ia sudah melakukan apa yang sudah menjadi kewajibannya. Secara terminologi, iman di dalam al-Qur'an digunakan untuk mengungkapkan dua hal. *Pertama*, iman digunakan untuk nama bagi serangkaian aturan yang harus dipenuhi dan dilaksanakan oleh seseorang.

Kedua, iman digunakan untuk ketundukan jiwa terhadap kebenaran melalui otentifikasi (*taṣḍīq*), yaitu kesesuaian antara hati, ucapan dan tindakan (ar-Rāgib al-Aṣḥihānī, 1412 H: 90-91).

Orang yang beriman dalam arti kata yang sesungguhnya adalah orang yang benar-benar taat, yang hatinya senantiasa menyebut nama Allah sehingga mampu menimbulkan rasa kagum yang sangat kuat, dan yang sepanjang hidupnya ditentukan oleh suasana hati ketaatan yang mendalam sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Anfāl/8: 2-4. Sifat yang fundamental dari perasaan berdosa dan kekhusukan terhadap Tuhan, kepasrahan yang sepenuhnya terhadap kehendak Tuhan, rasa syukur yang diungkapkan dengan tulus terhadap rahmat yang diterima dari-Nya, semua unsur ini mencirikan keimanan Islam yang paling tinggi yang terwujud dalam perbuatan baik (*sāliḥāt*) (Isutzu, 2006: 250-263).

Dalam al-Qur'an disebutkan dengan pasti bahwa ternyata tidak cukup seseorang dikatakan beriman hanya karena dia percaya akan adanya Allah SWT, Pencipta langit dan bumi beserta isinya. Hal ini dapat dijumpai dalam firman Allah SWT: "*dan jika engkau (Muhammad) bertanya kepada mereka (kaum musyrik), siapa yang menciptakan langit dan bumi? Pasti mereka akan menjawab Allah SWT. Maka bagaimana mereka dapat terpalingskan (dari kebenaran)?*" (Q.S. az-Zukhruf/43: 87). Ayat yang bernada seperti itu cukup banyak dalam al-Qur'an, di mana semuanya menggambarkan bahwa penduduk Makkah yang menentang Nabi saw,

percaya adanya Allah SWT, Tuhan Pencipta langit dan bumi. Namun sama sekali mereka tidak disebut sebagai orang yang beriman, bahkan dengan tegas dikutuk sebagai kaum musyrik. Ini menunjukkan adanya sesuatu yang amat penting, yang harus ada di samping sikap percaya akan adanya Tuhan. Sebabnya adalah, meskipun penduduk Makkah pada waktu itu percaya akan adanya Allah SWT, namun mereka tidak mempercayai Allah SWT itu. Sebaliknya, mereka lebih mempercayai berhala-berhala mereka sehingga mereka meminta pertolongan, perlindungan dan keselamatan kepada berhala-berhala mereka (al-Jauziyyah, 2006: 31-32).

Iman itu tidak cukup hanya percaya adanya Allah SWT, tetapi harus mempercayai Allah SWT itu dalam kualitas-Nya sebagai satu-satunya Tuhan, dan sama sekali tidak memandang adanya kualitas serupa kepada sesuatu apapun yang lain. Sebagai konsekuensinya, seseorang harus mempercayai Allah SWT dengan bersandar sepenuhnya kepada-Nya. Dialah Zat yang wajib disembah dan tempat bergantung, harus optimis, berpandangan positif, menaruh kepercayaan kepada-Nya dan bertawakal kepada-Nya. Iman kepada Allah SWT berarti meyakini bahwa Allah SWT itu ada, membuktikannya dengan ikrar atau selalu berdzikir kepada Allah SWT, mengamalkan semua perintah Allah SWT dan menjauhi semua larangan-Nya (al-Jauziyyah, 1410 H: 201).

Iman sebagai *quwwat ad-dākhiliyyah* (kekuatan dari dalam) membimbing orang terus bertawakal kepada Allah SWT, melakukan *taqarrub* (mendekatkan diri kepada-Nya), *muḥāsabah* terhadap perbuatan

yang sedang dan telah dikerjakan. Tawakal merupakan salah satu rangkaian iman. Oleh karena itu, orang yang benar-benar beriman memiliki keyakinan bahwa dia senantiasa dalam perlindungan Allah SWT. Akibatnya adalah dia merasa mantap dan percaya diri. Ini dilukiskan dalam QS. Āli ‘Imrān/3: 173 bahwa orang yang beriman itu, jika diberi tahu banyak orang yang telah bergabung untuk memusuhi mereka, mereka justru bertambah yakin dan beriman serta berkata “*cukuplah Allah SWT bagi kami sebagai pelindung dan Dia itu adalah sebaik-baik tempat bersandar.*”

Orang yang beriman kepada Allah SWT adalah orang yang kuat batin dan jiwanya. Dia tidak pernah gentar menghadapi hidup dengan berbagai cobaan. Kekuatan orang yang beriman diperoleh karena harapan kepada Allah SWT. Dia tidak akan putus asa karena dia yakin bahwa Dia selalu menyertainya. Karena itulah, dengan penuh sikap menyandarkan diri (tawakal) kepada Allah SWT, orang yang beriman yakin dia tidak maju menghadapi tantangan hidup ini sendirian. Cukuplah Allah baginya, karena Allah SWT adalah sebaik-baik *al-Wakīl* dan tempat bersandar (al-Jauziyyah, 2009: 451-452).

Sementara itu, *taqarrub* merupakan syarat untuk mencapai keterikatan diri kepada Allah SWT (*al-‘alāqah billāh*). Orang yang selalu lekat kepada Allah SWT dan selalu dzikir kepada-Nya akan mampu menggunakan potensi (*quwwah*) secara optimal, tidak akan menimbulkan kealpaan dan tidak akan menyebabkan munculnya mental negatif karena ia berada dalam

naungan ketuhanan. Namun, orang yang jauh dari Tuhan, akan masuk daerah kesuraman dan menjadi orang yang banyak lalainya. Dengan demikian, ketika seseorang telah berada dalam titik *at-taqarrub billāh*, berarti Allah SWT telah memilihnya tidak untuk selain Diri-Nya. Tidak ada lagi yang membatasi antara dia dan Dia. Tiada lagi yang menyibukkannya selain-Nya. Dengan *at-taqarrub*, berbagai rahasia dipikirkan untuknya, sebab *taqarrub* menjadi pintu untuk menyatu dan bersama dengan Allah SWT. *Taqarrub* juga dapat menyebabkan mengetahui Allah SWT, dan Dia akan mendekatinya. Karenanya, ia akan gembira selamanya bersama-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 418; al-Jauziyyah, *al-Rūh*, t.th: 238).

Sedangkan sikap *al-muḥāsabah* adalah sikap seseorang yang meyakini bahwa Allah SWT mengetahui segala pikiran, perbuatan, dan rahasia dalam hati yang membuat seseorang menjadi hormat, takut dan tunduk kepada Allah SWT. Selama *muḥāsabah*, seseorang yang merenung akan memeriksa hati dan gerakannya yang paling tersembunyi dan paling rahasia. Dia meng*hisab* dirinya sendiri tanpa menunggu hingga hari perhitungan. *Muḥāsabah* dalam tasawuf berfungsi sebagai instrumen pengendalian dalam diri setiap manusia, baik pengendalian diri itu dilakukan sebelum, sedang maupun sesudah tindakan. Oleh karena itu, seseorang yang akan melakukan suatu perbuatan atau tindakan, ia harus terlebih dahulu memikirkan dengan cermat, hingga mengetahui perbuatan

atau tindakan yang akan dilakukan betul-betul baik dan bermanfaat atau tidak. Bilamana baik dan bermanfaat, tentu harus segera dilakukan, tetapi jika tidak baik dan tidak bermanfaat, tentu harus segera ditinggalkan (al-Jauziyyah, 2009: 136).

Ketiga konsep iman sebagai *quwwatud dākhiliyyah* tersebut perlu diterapkan dalam proses tasawuf untuk membangun konsep dasar kehidupan yang berbasis karakter Islam. Seorang *sālik* yang memiliki jiwa tawakal dan *taqarrub* kepada Allah SWT serta *muḥāsabah* terhadap perbuatan yang akan, sedang dan sudah diperbuat akan memberikan motivasi dalam menjalankan kewajibannya sebagai sufi yang mempunyai tugas memanusiaikan manusia. *Sālik* yang berjiwa tasawuf memiliki perhatian penuh dalam membina jiwa dan raganya. Apabila ketiga konsep tersebut dilaksanakan dalam membangun tasawuf, maka akan terjalin komunikasi positif yang penuh hikmah dalam mensinergikan antara dunia dan akhirat (al-Jauziyyah, 2009: 306).

Demikian juga dengan bahwa ketiga ajaran sufi yang berkaitan dengan iman sebagai *quwwatud dākhiliyyah* tersebut perlu diterapkan dalam kehidupan dunia untuk membangun konsep dasar kehidupan yang berdasarkan ajaran Islam. Karena dengan menerapkan ketiga hal tersebut akan membentuk *sālik* yang bertanggungjawab dalam urusan duniawi dan ukhrawi. Dengan iman yang kuat dan pengetahuan yang cukup akan melahirkan sikap mental yang ditandai oleh adanya konsistensi yang tinggi.

Ciri konsistensi yang tinggi adalah, *pertama* adanya rasa pengabdian yang tinggi terhadap pekerjaan dan tugas-tugasnya serta tanggung jawab dalam segala urusan baik duniawi maupun ukhrowi. Dalam menghadapi masa depan, seseorang harus memiliki visi normatif idealis yang terjabarkan dalam visi strategik berupa target-target dalam waktu yang telah ditentukan untuk diwujudkan. Dari konsentrasi yang tinggi itu akan muncul sifat lain, yaitu dedikasi tinggi terhadap pekerjaan dan tanggungjawabnya.

Kedua, memiliki sifat jujur. Sifat ini merupakan salah satu turunan dari hati yang penuh dengan iman. Jujur (*ṣidq*) adalah kesesuaian hati dengan apa yang dikabarkan (baik itu perkataan atau perbuatan). Jujur akan terwujud apabila seseorang mampu jujur terhadap diri sendiri. Seseorang yang mampu jujur terhadap orang lain belumlah dapat dijadikan jaminan bahwa ia jujur. Mengapa sesuatu yang sudah diketahui tidak baik tetap dilakukan juga? Karena seseorang telah membohongi dirinya sendiri (ar-Rāḡib al-Aṣṡfihānī, 1412 H: 478). Kejujuran amat sangat diperlukan dalam kehidupan yang penuh dengan persaingan ini. Orang yang tidak jujur dapat dipastikan akan tersingkir dalam persaingan itu. Dalam persaingan, sering kali diperlukan kerja sama. Dalam kerja sama inilah kejujuran sangat diperlukan. Bila seseorang ketahuan tidak jujur sekalipun hanya sekali saja, kemungkinan besar mitra kerjanya tidak akan bersedia bekerjasama dengannya untuk selanjutnya. Termasuk kejujuran adalah keberanian

mengakui bahwa seseorang tidak mampu melakukan suatu pekerjaan bila memang ragu tentang kemampuannya menyelesaikan pekerjaan itu. Pengakuan seperti itu juga merupakan ciri orang yang professional.

Ketiga, memiliki sifat kreatif dan berdaya saing tinggi. Hanya orang yang kreatif yang mampu melakukan inovasi. Orang yang kreatif dengan sendirinya inovatif dan selalu tidak puas dengan status quo. Orang ini selalu gelisah, maka ia selalu mencari dan mencari. Biasanya orang yang seperti itu akan memenangkan persaingan. Dalam dunia yang penuh dengan persaingan, seseorang harus penuh dengan percaya diri yang tinggi. Dalam dunia dewasa ini, persaingan kebahasaan, begitu juga persaingan operasional teknologi merupakan syarat penting yang harus dimiliki oleh setiap orang dalam mempersiapkan diri dalam menghadapi persaingan. Untuk itulah menciptakan *sālik* yang memiliki daya inovasi tinggi sangat diutamakan, agar ajaran-ajaran tasawuf yang dimiliki mampu untuk bertahan dalam menjalankan roda kehidupannya.

Keempat, menghargai waktu dan memiliki kemampuan pengendalian diri yang tinggi. Bagi orang yang beriman kuat dan menghargai waktunya sendiri maupun orang lain tentulah amat mudah. Orang yang telah hidup dengan disiplin yang tinggi akan menghargai waktu (al-Jauziyyah, 1403 H: 218). Untuk itulah dengan tasawuf diharapkan mampu menciptakan manusia-manusia yang menghargai waktu untuk dirinya maupun waktu orang lain. Di samping itu, pengendalian diri yang tinggi juga harus betul-betul tercipta dalam dunia tasawuf. Oleh karena itu, seseorang harus

mempunyai kecerdasan emosional yang tinggi. Karena kecerdasan intelektual tidak dapat ditingkatkan lagi, maka tasawuf harus mampu meningkatkan kecerdasan emosional. Kecerdasan emosi dapat ditingkatkan setingkat malaikat, bahkan lebih dari itu, dapat juga diturunkan setingkat hewan dan bahkan lebih rendah dari pada hewan. Cara terbaik meningkatkan kecerdasan emosional adalah melalui pendidikan yang bercorak tasawuf (Riḍā, 2006: 130).

2. Islam

Islam berasal dari kata *salima* yang berarti menghindarkan segala petaka atau penyakit lahir batin. Secara terminologi, Islam ada dua arti. *Pertama*, posisinya di bawah iman, yaitu mengakui dengan perkataan sehingga jiwanya terjamin dari segala hukuman kufur. *Kedua*, posisinya di atas iman, yaitu mengakui dengan perkataan, meyakini dalam hati, merealisasikan dalam perkataan dan berserah diri kepada Allah terhadap semua aturan-Nya (ar-Rāgib al-Aṣḥānī, 1412 H: 421; 423).

Usaha menjadikan Islam, dengan sumber utamanya al-Qur'an dan Sunnah, sebagai dasar bagi pengembangan tasawuf telah dilakukan sejak zaman klasik. Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber normatif Islam memandang bahwa manusia memiliki potensi fisik biologis, intelektual, spiritual dan sosial. Al-Qur'an juga menginformasikan aspek spiritual dan jiwa manusia memiliki kecenderungan untuk diperlakukan secara halus, adil, demokratis, manusiawi, menyenangkan, menarik, menggairahkan,

memotivasi, tidak membosankan, mencerahkan dan sebagainya. Berbagai kecenderungan kejiwaan tersebut harus digunakan sebagai pintu gerbang untuk memasukkan pengajaran, nilai-nilai, wawasan, pengalaman, ketrampilan dan sebagainya terhadap *sālik*. Para ulama klasik secara implisit telah melihat pentingnya pembentukan jiwa bagi umat Islam, sehingga mereka menganjurkan kepada para *sālik* untuk menggali dan mengkaji nilai-nilai yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dengan pentingnya nilai-nilai tersebut, para *sālik* berusaha menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai-nilai tasawuf dan keutamaannya (Sells, 1996: 29-46). Misalkan menafsirkan ayat yang berkenaan dengan derajat orang yang beriman dan berilmu pengetahuan, perintah membaca dan menulis, pengajaran Tuhan kepada Nabi Adam hingga kepada nabi-nabi penerusnya dan sebagainya secara tidak langsung telah berbicara tentang pembentukan jiwa.

Tasawuf sebagai sebuah system adalah proses membina, mengembangkan dan mengarahkan potensi dasar ruhani dan jasmani berdasarkan nilai-nilai normatif ajaran Islam. Islam sendiri memandang manusia merupakan suatu kesatuan integral antara jiwa dan raga, jasmaniah dan ruhaniah. Tasawuf pada hakikatnya ingin mengembangkan dan mengarahkan kedua dimensi tersebut secara berimbang (*tawāzun*). Berdasarkan pemikiran yang demikian, makna tasawuf yang Islami adalah berupaya untuk merealisasikan pesan-pesan langit dalam kehidupan di bumi. Jadi, dalam menciptakan kondisi tasawuf yang *sacral-*

transcendental, yakni tasawuf yang berbasis karakter Islami atau yang memanusiaakan manusia yang secara fisiologis perlu melihat tujuan hidup manusia itu sendiri, melalui paradigma tasawuf.

Tujuan hidup manusia, menurut konsep tasawuf Ibn Qayyim adalah untuk menyembah atau mengabdikan diri kepada Allah SWT, beribadah supaya menjadi orang yang bertakwa dan menjalankan agama yang lurus sesuai dengan petunjuk al-Qur'an dan al-Hadis. Secara lebih detail, dapat dideskripsikan bahwa tujuan tasawuf adalah terciptanya kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat, dengan jalan mempertajam kesalehan sosial lewat *al-amr bil ma'rūf* dan mengembangkan *sense of belonging* melalui *nahyul munkar* dalam rangka membentuk jiwa dan raga (al-Jauziyyah, 2009: 895-896).

Sebagaimana disebutkan di atas, tasawuf Ibn Qayyim menghendaki bahwa potensi-potensi diri manusia benar-benar dibina, diarahkan dan dikembangkan sedemikian rupa secara harmonis dan integratif. Dengan demikian, manusia benar-benar menjadi makhluk ciptaan Tuhan yang telah dicita-citakan oleh Sang Pencipta, sebagai khalifah di muka bumi. Di samping manusia memiliki pengetahuan tentang agama, Tuhan, ibadah, akhlak dan sebagainya, yang paling penting dalam tasawuf adalah menciptakan manusia-manusia yang beragama (al-Jauziyyah, 2009: 900).

Dalam tataran praktis, Ibn Qayyim menganjurkan tasawuf dilakukan untuk mengisi jiwa dengan nilai-nilai al-Qur'an dan al-Hadis, dan juga mengisi hati agar bisa memperteguh potensi keimanan serta memberikan

kebebasan kepada manusia untuk menjadi manusia yang disiplin. Perlu diketahui, dalam jiwa manusia terdiri dari tiga unsur yakni daya pikir yang disebut akal yang berpusat di kepala, daya rasa yang berpusat di kalbu, dan daya nafsu yang berpusat di perut. Ketiga domain jiwa tersebut dalam dunia tasawuf harus betul-betul dibina, diarahkan dan dikembangkan secara seimbang yang mengarah kepada pendekatan diri terhadap Sang Maha Pencipta, sehingga akan terciptalah manusia yang berjiwa bersih dengan didasari hati nurani yang mulia dan mampu mengekang hawa nafsunya (al-Jauziyyah, 2009: 900).

Tasawuf sangat dibutuhkan untuk membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total. Tasawuf Ibn Qayyim bertumpu pada basis keharmonisan dan kesatuan dengan totalitas alam. Dengan demikian perilaku kaum sufi tampak sebagai manifestasi cinta dan kepuasan dalam segala hal, yang intinya adalah berproses untuk tetap mengikuti tuntunan agama dengan memberikan keteladanan kepada umat, berproses menuju perbaikan diri dan pribadi yang pada gilirannya akan mencapai puncak *ma'rifatullāh*, yakni Sang Khaliq sebagai ujung terminal perjalanan manusia di dunia (al-Jauziyyah, 2009: 407).

Untuk mencapai derajat *ma'rifatullāh*, *sālik* tidak hanya menggunakan kemampuan indrawi dan akal pikiran, tetapi juga hati atau melalui penyucian jiwa, yang dalam konteks sufistik disebut sebagai *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) guna memperoleh hidayah (petunjuk Allah). Supaya hati berkembang menjadi hati yang baik, hati itu harus diisi dengan

kebaikan. Tuhan adalah kebaikan tertinggi. Oleh karena itu, supaya hati menjadi baik, maka Tuhan harus selalu terbawa berada di hati. Bila demikian, maka hati itu akan menjadi baik. Untuk itulah manusia perlu melakukan *tazkiyatun nafs* dengan cara senantiasa *zikrullāh* yang merupakan ketaatan yang paling utama (*afḍalut ṭā'āt*) dan menjalankan ibadah-ibadah *maḥḍah*, seperti shalat wajib dan sunnah, puasa wajib dan sunnah, membaca al-Qur'an, suka beramal melalui zakat, infaq, sedekah dan sebagainya (al-Jauziyyah, 1429 H,: 213; 2009: 661).

Ẓikrullāh adalah suatu kondisi tatkala orang ingat dan berserah diri pada Tuhan. Muslim yang terbaik adalah yang senantiasa berdzikir kepada Allah SWT di manapun ia berada, dan dalam kondisi apapun, agar manusia tidak melupakan Allah SWT di manapun berada dan supaya dalam hati seseorang tidak diisi oleh setan. Di sinilah perlunya *sālik* senantiasa berdzikir dalam rangka *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) (al-Jauziyyah, 2009: 667; al-Jauziyyah, 1994, II: 332).

Perilaku kehidupan seperti inilah yang sering disebut sebagai jalan hidup para sufi. Rukun Islam yang dewasa ini hanya dipahami dari kulit luarnya saja, sehingga banyak yang mengamalkannya tetapi masih kurang meresap di dalam hati dan belum mampu merubah perilaku sehari-hari yang kurang baik, di antaranya adalah: *pertama*, tentang shalat. Dalam QS. Ṭāhā/20: 14 Allah SWT memerintahkan “*dirikanlah shalat agar kamu mengingatku*”. Allah SWT berfirman QS. al-‘Ankabūt/29: 45:

“*sesungguhnya shalat dapat mencegah perbuatan keji dan munkar*”. Dari kedua ayat tersebut, apabila shalat sebagai suatu kewajiban semata, maka shalat kurang mampu membentuk manusia-manusia yang betul-betul ingat kepada Allah SWT, sehingga tidak mampu merubah perilaku pelaku shalat kepada perilaku yang lebih baik. Namun apabila shalat dipahami sebagai sebuah kebutuhan hidup, maka seseorang dalam menjalankan ibadah shalat dengan niat yang tulus ikhlas, serta ketundukan hati yang mendalam, pikiran, dan emosi yang *khuḍū‘*, khusyu dan konsentrasi penuh *tawajjuh* dengan *al-Ḥaqq*. Shalat yang model inilah yang menurut Ibn Qayyim adalah shalat yang disertai dengan *iqāmah* sehingga shalatnya mampu benar-benar mengingat Allah SWT dan mampu merubah perilaku seseorang ke arah perilaku yang lebih baik. Untuk itulah tasawuf yang ada perlu mengarahkan kepada produknya untuk menciptakan manusia-manusia yang bukan hanya manusia yang mengerti shalat, akan tetapi menciptakan manusia-manusia yang melakukan shalat; yang menginternalisasikan nilai-nilai makna shalat dalam hati (al-Jauziyyah, 2009: 371-372; al-Gazālī, t.t, I: 150; Sells, 1996: 12-13).

Kedua, tentang puasa. Dalam sebuah hadis Nabi saw dinyatakan: bahwa banyak orang yang berpuasa itu tidak lain hanya akan mendapatkan lapar dan dahaga. Isyarat Nabi saw dewasa ini banyak sekali dipraktikkan oleh generasi Muslim karena mereka kurang menghayati dan memahami makna puasa sebenarnya. Untuk itu, dunia tasawuf harus mampu

menanamkan penghayatan dan pemahaman makna puasa yang sebenarnya. Puasa yang benar pada hakikatnya adalah melatih kesadaran diri dan mempertajam kepekaan rohaniah manusia akan kehadiran Tuhan pada dirinya baik di waktu berdiri, duduk, berbaring dan kapanpun, di manapun, serta dalam situasi apapun. Ia melatih untuk sadar bahwa Allah SWT selalu hadir bersama kehidupan manusia, mengawasi dan melihat semua perbuatan manusia. Inilah sebenarnya tujuan dari ibadah puasa, yakni takwa kepada Allah SWT dengan merasakan kedekatannya kepada-Nya. Di samping itu, puasa pada dasarnya untuk memperbaiki kualitas diri manusia. Dilihat dari definisinya, para ahli fikih biasanya mengartikan puasa sebagai upaya “menahan diri” dari kedua nafsu, yakni nafsu perut (lapar dan dahaga), dan nafsu seksual sejak terbitnya fajar hingga terbenamnya matahari. Definisi ini kelihatannya sederhana, akan tetapi apabila ditelaah lebih jauh, sebenarnya mengandung makna yang sangat dalam (al-Jauziyyah, 2009: 287; 661).

Dalam berpuasa, seseorang harus mengendalikan diri dari nafsu perut, yakni lapar dan dahaga. Lapar dan dahaga dapat menguatkan kecerdasan dan memperbaiki pikiran dan kesabaran. Nabi saw bersabda: *“jadikan perutmu lapar dan hatimu haus dan badanmu lemah, akan membuka peluang hatimu melihat Allah SWT di dunia ini.”* Lapar dan dahaga sebenarnya penderitaan bagi jasad, tetapi lapar dan dahaga mencerahkan hati dan menyucikan jiwa serta membimbing ruh pada kehadiran Allah. Untuk itulah, bagi seorang sufi senang menjalankan puasa, karena baginya

makan untuk hidup, bukannya hidup untuk makan sebagaimana yang dilakukan oleh kebanyakan orang awam. Nabi Adam as dan Hawa jatuh dari surga Allah SWT lantaran makan sebutir makanan yang di larang untuk dimakan. Keduanya terbuang jauh dari kedekatan dengan *al-Ḥaqq*. Puasa adalah jalan *sālik* untuk bermujahadah kepada Allah SWT, dan buahnya adalah *musyāhadah*. Oleh karena itu, puasa adalah ibadah di mana tidak ada yang mengetahui kecuali orang yang berpuasa dan Allah sendiri (Sells, 1996: 13).

Ketiga, tentang haji. Allah SWT mewajibkan ibadah haji bagi orang yang mampu, bukan hanya sekedar ritual yang rutin untuk dilakukan dalam sekali seumur hidupnya, namun sebagai ibadah paripurna (lengkap), yang memerlukan penghayatan dan pemahaman yang sempurna juga. Pada dasarnya, ibadah haji merupakan ibadah murni untuk bertemu dengan Allah SWT dalam situasi dan kondisi sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim as dan Nabi Muhammad saw. Haji yang demikian itu merupakan ibadah haji yang melalui *mujahādah* hingga bisa sampai tingkat *musyāhadah*. Seorang yang berhaji tujuannya untuk mendapatkan *musyāhadah* kepada Allah SWT, maka hajinya mabrur sehingga setelah pulang ke rumahnya dia akan mampu memperbaiki kualitas dirinya serta lingkungannya (al-Jauziyyah, 2009: 661; 1394 H: 180; Sells, 1996: 14).

3. Ihsan

Kebaikan dalam Al-Qur'an yang diungkapkan ihsan selalu berkaitan dengan hasanah, yaitu segala sesuatu yang dianggap menyenangkan berupa

nikmat yang diperoleh manusia dalam jiwa, badan dan situasinya. Kebaikan ini mencakup yang rasional, empirik dan nafsu. Ihsan terbagi menjadi dua, *pertama* memberikan kenikmatan atau kebaikan kepada orang lain; dan *kedua* adalah berbuat baik kepada dirinya sendiri. Oleh karena itu, maka orang yang berbuat baik kepada orang lain, maka ia juga secara tidak langsung berbuat baik kepada dirinya sendiri (QS. al-Isrā'/17: 7).

Begitu juga segala sesuatu yang ada di dunia ini pada dasarnya diciptakan dalam kebaikan (QS. as-Sajdah/32: 7) dan semuanya didesain untuk kebaikan (QS. an-Nahl/16: 90). Posisi ihsan berada di atas adil karena adil adalah memberikan yang seharusnya sedangkan ihsan memberikan lebih banyak dan lebih baik. Adil adalah sebagai kewajiban yang memang harus dilakukan, sedangkan ihsan adalah kesunnahan dan tidak setiap orang bisa melakukannya (ar-Rāgib al-Aṣfihānī, 1412 H: 236-237).

Ihsan merupakan ajaran tentang penghayatan akan adanya Tuhan dalam hidup dan kehidupan, melalui penghayatan diri yang sedang menghadap dan berada di depan Tuhan ketika beribadah. Ihsan juga merupakan suatu pendidikan dan latihan untuk mencapai kesempurnaan iman dan Islam dalam arti sepenuhnya (*kāffah*), sehingga ihsan merupakan puncak tertinggi dari keislaman seseorang. Ihsan ini baru tercapai kalau sudah dilalui dua tahapan sebelumnya, yakni iman dan Islam. Orang yang mencapai derajat ihsan ini disebut *muḥsin*. Dalam kehidupan sehari-hari,

ihsan tercermin dalam bentuk akhlak yang mulia (*al-akhlāq al-karīmah*) yang menjadi misi utama diutusny nabi Muhammad saw ke dunia (al-Jauziyyah, 2006: 19).

Kriteria kemuliaan akhlak yang merupakan cerminan dari prinsip ihsan juga dituntut untuk memenuhi konsep dasar yang tercermin dari makna ihsan. Makna ihsan mengandung dua ajaran yang menjadi pangkal kebaikan, yakni *murāqabah* dan *musyāhadah*. Dzat Allah SWT adalah bukanlah material, sehingga kedekatan pada Allah SWT adalah kedekatan batin, intuitif dan pencapaian hubungan eksistensial dengan Dia. Dengan pertimbangan ini, maka hatilah yang berperan utama dalam pendekatan manusia dengan Allah SWT. Hubungan sukarela yang ditegakkan antara hati manusia dengan Allah SWT sebagai sarana adalah *zikrullāh* (al-Jauziyyah, 2009: 684-688, al-Jauziyyah, 2003: 60)

Muraqabah dalam arti sederhana adalah senantiasa merasa diawasi Allah SWT. Perasaan *murāqabah* ini muncul dari kedekatan dengan Allah SWT yang dimanifestasikan dengan dzikir. Dengan kata lain, seseorang akan dapat meningkatkan kualitas amalnya dengan menghadirkan Allah SWT di dalam hatinya. Hakikat *murāqabah* adalah kesadaran pengawasan oleh Allah SWT yang menjaga diri setiap manusia, dan selalu menaruh perhatian kepada-Nya. Kondisi ini telah menjadi kondisi batin seseorang akibat buah makrifat kepada-Nya serta menghasilkan berbagai amalan lahiriah dan kondisi batiniah dalam beramal saleh.

Dari hakikat *murāqabah*, menurut Ibn Qayyim ada lima hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, pengawasan oleh Allah SWT. Sebagai hamba Allah SWT, seseorang harus menyadari bahwa Dia selalu mengawasi dirinya, baik lahiriah maupun batiniahnya. *Kedua*, selalu menaruh perhatian kepada-Nya. Sebagai hamba, seseorang harus senantiasa menyadari bahwa dirinya selalu diawasi oleh-Nya. Maka dari itu, *sālik* harus berusaha bermujahadah terus menerus untuk menaruh perhatian kepada-Nya sehingga tidak ada waktu sedikitpun untuk tidak berdzikir, beramal dan berdo'a kepada-Nya (al-Jauziyyah, 2009: 418).

Ketiga, sebagai seorang hamba yang sudah menaruh perhatian kepada pengawasan Allah SWT, maka dia harus selalu menjaga kondisi batinnya agar tetap stabil walaupun dihadapkan dengan ujian dan tantangan. Bahkan dia selalu mengatakan di dalam hatinya bahwa semua itu datang dari Allah SWT dan kembali kepada-Nya, serta semuanya yang tahu baiknya adalah Allah SWT. *Keempat*, kesadaran bahwa dirinya senantiasa merasa diawasi oleh Allah Swt sebagai buah dari makrifat dengan Allah SWT. Seseorang yang makrifat kepada Allah SWT melalui dua jalan, *pertama* dengan jalan *bil burhān* (melalui keterangan) yang diberikan oleh Allah SWT melalui kitab suci-Nya atau dengan memikirkan *sunnatullah*; dan *kedua* melalui jalan *bil 'iyān* (melalui lubuk hati yang paling dalam) yang diberikan oleh Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya yang saleh. *Kelima*, membuahakan amaliah lahiriah dan kondisi batiniah dalam beramal saleh dan memilih yang lebih baik (al-Jauziyyah, 2009: 419).

Sedangkan *musyahādah* adalah kelanggengan seseorang dalam melihat *al-Haqq* dengan mata hati karena kebersihan hatinya melalui *tazkiyatun nafs*, *tazkiyatur rūḥ* dan *tazkiyatul asrār*. Terdapat dua macam *musyāhadah*, *pertama*, adalah *musyāhadah* akibat dari iman yang sempurna (*ṣiḥḥatul yaqīn*), dan yang *kedua* adalah *musyāhadah* akibat dari cinta yang membara terhadap kekasih (*maḥabbah*) dikarenakan seseorang mencapai suatu tingkat di mana seluruh wujudnya terserap dalam memikirkan kekasihnya dan dia tidak melihat yang lainnya. Hal ini terjadi karena intensitas kerinduannya kepada Allah SWT.

Seseorang yang sudah mencintai sesuatu tidak akan melihat yang lainnya dikarenakan intensitas kerinduannya kepada Allah SWT. Seseorang yang sudah mencintai sesuatu tidak akan memperhatikan selain-Nya. Ketika pecinta memalingkan matanya dari makhluk, maka dia pasti melihat Pencipta dengan hatinya. Dalam situasi seperti inilah seseorang memperoleh tingkat makrifat, satu situasi di mana seseorang seakan-akan menyaksikan Allah SWT dengan seluruh ekspresinya atau melalui mata hatinya. Secara mendetail dapat disaksikannya keadaan Allah SWT, sehingga lahir juga rasa cinta kasih atau *maḥabbah* melalui ruh dan akhirnya dapat dipandang oleh *sirr*, dengan demikian bertemulah atau *musyāhadah* seseorang dengan yang dicarinya, yakni Allah SWT (al-Jauziyyah, 2009: 647).

Murāqabah dan *musyāhadah* tidak akan diperoleh seorang *sālik*, apabila di hatinya terdapat penyakit hati karena penyakit-penyakit hati merupakan penghalang cahaya Ilahi ke dalam hatinya. Pada saat itu, ia menyadari bahwa hatinya telah tertutup dari cahaya Ilahi. Untuk menghadapi hawa nafsu, seseorang perlu membungkusnya dengan *riyāḍah* (pelatihan), *ta'lim* (pengajaran), berakhlak yang baik serta memahami dan menghayati segenap janji Allah SWT. Begitu pula *murāqabah* dan *musyāhadah* ini tidak mungkin diperoleh, kecuali dengan banyak berzikir dan bertafakur karena keduanya merupakan jalan yang membawa seseorang sampai kepada *aḥsanul murāqabah* dan *musyāhadah* (al-Jauziyyah, 2009: 419).

Untuk inilah, Ibn Qayyim menganjurkan tasawuf itu seharusnya mengutamakan pembinaan hati. Dalam pandangan al-Gazālī, hati memiliki dua makna, yakni, *pertama* adalah daging yang berbentuk sanubari, yang terdapat di bagian kiri dada, di mana di dalamnya terdapat rongga yang berisi darah hitam. Dalam rongga itulah terletak sumber atau pusat ruh. Hati dalam makna pertama ini juga dimiliki semua binatang, baik yang masih hidup maupun sudah mati. Makna *kedua* adalah sesuatu yang amat halus (*laṭīfah*), tidak kasat mata dan tidak dapat diraba, inilah yang disebut al-Gazālī sebagai *qalb*. Hati dalam makna yang kedua inilah yang untuk mengenal, mengetahui dan mengerti tentang sesuatu. Ia juga sebagai pihak yang diajak bicara yang dikenakan sanksi, cercaan dan objek yang akan

dimintai pertanggung jawaban. Untuk itulah al-Gazālī membedakan antara hati dalam makna pertama dengan *qalb*. Dalam pandangan al-Gazālī hati dalam makna pertama dapat diraba, dilihat oleh indra penglihatan. Sementara *qalb* tidak dapat diraba dan dilihat oleh indra penglihatan (al-Gazālī, t.t, III: 3). Maka untuk itulah Ibn Qayyim melihat tasawuf yang memanusiakan manusia adalah tasawuf yang lebih mengutamakan pembinaan hati (al-Jauziyyah, 2009: 457).

Terkait dengan ihsan dalam tasawuf, Ibn Qayyim membagi derajat ihsan kedalam tiga bagian, yaitu:

- a. Ihsan dalam tujuan, dengan mengarahkan sisi ilmu, menguatkan hasrat, dan membersihkan perilaku (*ḥāl*) yang kurang baik. Dengan kata lain, ihsan dalam tujuan ini dilakukan dengan tiga cara:

Pertama: Mengarahkan ilmu, yaitu mengikuti ilmu dan keharusan-keharusannya serta terbebas dari hal-hal keduniaan, sehingga tidak ada tujuan kecuali yang diperbolehkan ilmu. Yang dimaksudkan mengikuti ilmu di sini ialah mengikuti perintah dan ketentuan syariat.

Kedua: Menguatkan hasrat, atau menyertai tujuan dengan hasrat yang bisa memberikan dorongan, sehingga tidak ada kelemahan atau tidak bersemangat.

Ketiga: Membersihkan keadaan. Artinya, keadaan pelakunya harus bersih dari noda dan kotoran, yang menunjukkan tujuannya yang kotor. Karena keadaan menunjukkan tujuan. Jika keadaannya bersih, berarti tujuannya juga bersih.

- b. Ihsan dalam berbagai keadaan, yaitu menutupinya dari segala sisi, dan membenahi kenyataan. Menutupi keadaan dari segala sisi artinya menutupinya agar tidak diketahui manusia menurut kesanggupan, tidak memperlihatkan keadaan kecuali ada alasan, kebutuhan atau kemaslahatan yang jelas. Memperlihatkan keadaan kepada orang tanpa ada alasan-alasan ini, bisa mengakibatkan dampak yang kurang baik. Misalnya *riyā'*, *'ujub*, sombong, terkesan berlebihan dan sombong dimata orang lain, apalagi jika mereka maling, perampok dan pencemburu bisa membahayakan diri dan hartanya. Membenahi keadaan dalam kenyataan artinya berusaha membenahi dan meluruskan perilakunya. Karena perilaku itu bisa dicampuri yang *ḥaqq* dan yang *bāṭil*. Sementara tidak ada yang bisa membedakan antara yang *ḥaqq* dan *bāṭil* ini kecuali orang yang memiliki ilmu dan ma'rifat.
- c. Ihsan dalam waktu, yaitu tidak menghilangkan waktu yang ada, tidak menghadirkan seseorang dalam hasrat dan menjadikan hijrah hanya kepada Allah semata. Tidak menghilangkan waktu yang ada artinya tidak menyia-nyiakannya. Tidak menghadirkan seseorang dalam hasrat (keinginan) artinya tidak menggantungkan hasrat kepada seseorang selain Allah, karena yang seperti ini termasuk syirik dalam pandangan orang yang berjalan kepada Allah. Siapa pun yang berjalan kepada Allah secara lurus dan ikhlas, maka dia adalah orang yang berhijrah

kepada-Nya. Dia tidak boleh terlewatkan dari hijrah ini, dia harus bergabung hingga dapat bersua Allah.

Allah mempunyai dua hak hijrah atas setiap hati, dan sekaligus ini merupakan kewajiban bagi hamba, yaitu:

- Hijrah kepada Allah dengan tauhid dan ikhlas, kepasrahan dan cinta, rasa takut, harapan dan ubudiah.
- Hijrah kepada Rasul-Nya, dengan cara patuh, tunduk dan taat kepada beliau, pasrah kepada hukum beliau, menerima hukum yang lahir maupun yang batin.

Orang yang hatinya tidak memiliki dua macam hijrah ini, maka hendaklah dia segera sadar, lalu meneliti kembali imannya sejak awal, kembali ke belakang untuk mencari cahaya, sebelum ada penghalang antara dirinya dan iman itu (al-Jauziyyah, 2009: 684-688).

Dari pembagian ihsan di atas, posisi hati harus berisi nilai-nilai ihsan supaya berkembang menjadi hati yang baik. Jika hati seseorang sudah berisi nilai-nilai ke-*ihsan*-an kepada Allah SWT, orang itu secara keseluruhan akan berada dalam kendali dan pengawasan (*murāqabah*) Allah SWT dan pada akhirnya mencapai puncak ma'rifat terhadap Allah SWT (*musyāhadah*). Inilah hakikat tasawuf yaitu tatkala tasawuf sudah mampu menciptakan manusia-manusia yang telah merasa sepenuhnya dikenalkan dan diawasi oleh Allah SWT. Bila konsep ini dipahami, maka

tidak ada kemungkinan lain selain mengerahkan segenap usaha tasawuf untuk menanamkan nilai-nilai ihsan di dalam hati. Bila hati sudah dipenuhi ihsan, Allah SWT telah bertahta di hati, maka isi hati itu hanyalah Allah SWT. Dengan sendirinya, ingatan orang itu hanya kepada Allah SWT dan tidak pernah lepas dari Allah SWT. Keadaan inilah yang disebut dengan *murāqabah*. Jadi ihsan itu adalah *murāqabah* dan buah dari *murāqabah* adalah *musyāhadah* (al-Jauziyyah, 2009: 786; al-Jauziyyah, 1417 H: 219).

Sementara agar tasawuf senantiasa menanamkan rasa dekat kepada Allah SWT dan senantiasa berada dalam kondisi *murāqabah*, menurut Ibn Qayyim dapat dioperasikan dengan menjauhi dosa besar dan meninggalkan dosa kecil, rumusan singkat yang biasa dilakukan kaum sufi yakni, *pertama*, taubat, yaitu berhenti berbuat dosa besar maupun kecil, *kedua*, mengerjakan perintah wajib, *ketiga*, mengerjakan perintah sunnah, *keempat*, selalu dzikir di luar amal-amal wajib dan sunnah dan *kelima* tinggalkan perkara yang syubhat (al-Jauziyyah, 2009: 146).

Apabila ketiga konsep dasar dalam ajaran Islam, yakni iman, Islam dan ihsan diterapkan, maka setidaknya ada lima hal yang harus dijadikan karakter. *Pertama*, menekankan pada pencarian, penguasaan jiwa dan raga atas dasar ibadah kepada Allah SWT. *Kedua*, pencarian, penguasaan jiwa dan raga merupakan suatu proses yang berkesinambungan. *Ketiga*, dalam pencarian dan penguasaan jiwa dan raga sangat menekankan pada nilai-nilai akhlak mulia, yang berarti tasawuf bukan bebas nilai, tetapi bebas dinilai sehingga mengkritisi atau menilai kesufian itu merupakan salah satu

akhlak terpuji. *Keempat*, pengakuan akan potensi dan kemampuan individu untuk berkembang dalam suatu kepribadian, yang berarti bahwa Islam mengakui eksistensi potensi manusia yang dapat dikembangkan seoptimal mungkin untuk menjalankan tugas hidupnya sebagai hamba Allah SWT dan khalifah-Nya di muka bumi. *Kelima*, pengamalan tasawuf atas dasar tanggung jawab kepada Tuhan dan masyarakat manusia sehingga pengembangan tasawuf tidak akan menimbulkan malapetaka, tetapi justru dapat mendapatkan kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia.

C. Formulasi Tasawuf Ibn Qayyim dalam Kehidupan Modern

Sikap yang paling populer dalam tasawuf klasik ekstrim yang tampaknya sulit diterima oleh Islam adalah sikap isolatif yang merupakan bentuk sikap pengingkaran dunia secara total dan sikap penyatuan antara hamba dengan Tuhannya sehingga para pelaku sufi banyak meninggalkan syari'ah. Dengan kondisi demikian, implikasi tasawuf Ibn Qayyim dalam konteks kekinian tak lain merupakan langkah korektif, antisipatif, preventif atau kuratif terhadap kemungkinan tersebut. Dengan implikasi yang demikian, maka tasawuf Ibn Qayyim diharapkan dapat memenuhi kapasitas sebagai penghayatan keagamaan yang berpotensi menjawab persoalan makna dan tujuan hidup sejati yang selama ini dicari dan dirindukan oleh banyak manusia yang berorientasi jangka panjang. Untuk itulah Ibn Qayyim menawarkan beberapa konsep tasawuf, seperti zuhud, uzlah, *at-tawāzun*, zikir dan tawakal, demi mewujudkan kehidupan hakiki.

1. Pemikiran Tentang Zuhud

Secara etimologis, kata zuhud berarti *ragiba 'an syai' wa tarakahū* yang artinya “tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya.” *Zahada fī ad-dunyā*, berarti “mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah” (Rāgib al-Aṣfihānī, 1412 H: 384). Zuhud secara terminologis adalah meninggalkan dunia karena didasarkan pengetahuan tentang kehinaannya jika dibandingkan dengan nilai akhirat (al-Kalābāzī, t.t: 93-94). Sementara itu, zuhud menurut Ibn Qayyim adalah memelihara seseorang dari godaan-godaan dunia ini dan motif yang kuat terhadap perasaan dosa yang menyertainya. Untuk itulah, kezuhudan merupakan kedudukan mulia yang merupakan dasar bagi keadaan yang diridhai, serta martabat tinggi yang merupakan langkah pertama bagi *sālik*, ridha serta tawakal kepada Allah SWT (al-Jauziyyah, 2009: 379; al-Jauziyyah, t.th, *Ḥādī*, 68-69).

Kata zuhud sudah ada sejak zaman Rasulullah saw masih hidup. Istilah zuhud yang tumbuh berikutnya berarti kesederhanaan, kesahajaan dan penuh tawakal kepada Allah SWT. Hidup zuhud sebagaimana direpresentasikan Rasulullah saw dan para sahabatnya membekas pada sebagian kehidupan kaum muslimin generasi berikutnya yang lebih mementingkan mencari kehidupan ukhrawi dan meninggalkan duniawi (Ibn Mājah, 2009, V: 225).

Pada abad I dan II H, sikap zuhud muncul sebagai protes terhadap gaya hidup yang khas di saat umat Islam menikmati kehidupan dunia yang penuh kemewahan dan euforia kemenangan hegemoni pemerintahan yang meluas. Zuhud juga sebagai reaksi atas gaya hidup hedonistik pejabat-pejabat berkuasa pada waktu itu, terutama pada masa dinasti Umayyah dan Abbasiyyah yang bertentangan dengan pedoman religius, kesalehan dan kesederhanaan para *khulafā'ur rāsyidīn*. Untuk menjadi sufi, seorang *sālik* harus terlebih dahulu menjadi zahid. Dengan demikian, tiap sufi adalah zahid, tetapi sebaliknya tidak setiap zahid merupakan sufi. Mistisisme pada waktu itu menjadi ciri dari mereka yang dikenal dengan sebutan *zuhhād* (orang-orang zuhud), *nussāk* (ahli ibadah), *qurrā'* (ahli baca). Mereka menjauhkan diri dari hingar bingar gemerlap dunia dan ketegangan politik pada waktu itu. Sejak saat itu zuhud menyebar luas di kalangan masyarakat (al-Kalābāzī, t.t: 27).

Pemikiran Ibn Qayyim mencoba menggabungkan tasawuf dengan ilmu syari'at, untuk mendapatkan pemahaman keagamaan yang lurus, pemikiran yang tegak dan akhlak yang mulia. Konsep zuhud yang dibahas dalam kitab *Madārijus Sālikīn*, merupakan penjelasan (*syarḥ*) dari konsep zuhud yang dikemukakan oleh Abū Ismā'īl al-Harawī dalam kitab *Manāzilus Sā'irīn*. Namun, visi yang paling mendasar dari konsep zuhud versi Ibn Qayyim adalah mengembalikan konsep zuhud dan praktik kesufiannya berdasarkan teladan *salafus ṣāliḥīn* yang berpijak pada al-

Qur'an dan al-Hadis. Konsep zuhud versi Ibn Qayyim lebih mengarah kepada konsep tasawuf positif.¹

Ibn Qayyim menyatakan bahwa dengan mengkaji konsep zuhud secara ilmiah berdasarkan hujjah dan teladan *salafus ṣāliḥīn*, maka seseorang memiliki cakupan makna zuhud yang lebih luas dan lebih tepat dari pada mengkaji konsep zuhud berdasarkan pendapat pribadinya sendiri. Pernyataan Ibn Qayyim juga didukung dalam literatur yang berkembang saat ini. Konsep zuhud yang ditawarkan oleh kaum sufi klasik dirasa kurang menguntungkan, karena semuanya berkaitan dengan pandangan pesimis terhadap kehidupan dunia.

Pemaparan Ibn Qayyim mengenai definisi tentang zuhud dalam kitab *Madārijus Sālikīn*, banyak mengutarakan pengertian zuhud yang telah dikemukakan para ulama' sufi sebelumnya. Secara garis besar, ia mengambil kesimpulan dari beberapa definisi zuhud, seperti yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyyah, yaitu meninggalkan apa-apa yang tidak bermanfaat untuk kepentingan akhirat. Bagi Ibn Qayyim pengertian inilah yang dinilai paling komprehensif tentang arti zuhud (Ibn Taimiyyah, 1407 H, 50-51; al-Jauziyyah, 2009: 379).

¹Sikap seorang sufi yang bersikap positif terhadap dunia, dalam menghayati konsep keagamaan yang mendalam, seorang sufi tetap aktif melibatkan diri dalam kehidupan masyarakat. Konsep tasawuf yang menekankan motif moral dan penerapan metode dzikir serta *murāqabah* (konsentrasi kerohanian), guna mendekatkan diri kepada Tuhan. Tetapi sasaran dan isi konsentrasi itu, disejajarkan dengan doktrin salafi yang bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa, sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah.

Memang sulit untuk menilai seseorang dalam memiliki sikap zuhud atau tidak. Dalam kaitan ini, Ibn Qayyim memberi syarat ada enam hal yang harus dihindari bagi seorang zahid. Seseorang tidak layak dikatakan bersikap zuhud, kecuali menghindari enam hal: harta, rupa, kekuasaan, manusia, nafsu, dan hal-hal selain Allah. Makna menghindari hal-hal tersebut bukan berarti menolak hak milik, akan tetapi tidak adanya keterikatan (kecenderungan) hati pada hal-hal tersebut (al-Jauziyyah, 2009: 380).

Ibn Qayyim menyandarkan pengertian di atas dari kisah teladan para nabi terdahulu. Misalnya Nabi Sulaiman as dan Nabi Dawud as adalah orang yang paling zuhud pada zamannya, tetapi dua nabi Allah ini memiliki harta, kekuasaan dan istri yang tidak dimiliki orang selain mereka. Nabi Muhammad saw adalah orang yang paling zuhud. ‘Alī bin Abī Ṭālib, ‘Abdurrahmān bin ‘Auf, az-Zubair dan Usmān termasuk orang-orang yang zuhud, tapi mereka mempunyai harta yang melimpah. Begitu pula al-Ḥasan bin ‘Alī, ‘Abdullāh bin al-Mubārak, al-Laiṣ bin Sa’d, yang semuanya merupakan imam orang-orang zuhud, namun mereka juga kaya raya (al-Jauziyyah, 2009: 380).

Pola konsep zuhud di atas mengindikasikan bahwa Ibn Qayyim menginginkan praktik kehidupan zuhud tidak bertentangan dengan koridor syari’at. Zuhud itu bisa saja bersama dengan orang yang memiliki kekayaan dan tidak selalu identik dengan kemiskinan. Sedangkan zuhud

yang disyari'atkan adalah meninggalkan hal-hal yang berlebihan yang membuatnya tidak bisa menaati Allah dan Rasul-Nya (al-Jauziyyah, 1999: 13).

Ibn Qayyim menekankan untuk tidak terpesona dengan cara ibadah yang dilakukan oleh banyak orang yang mengaku zuhud, namun ajarannya menyimpang dari ajaran Rasulullah saw dan para sahabatnya. Sikap zuhud yang berlebih-lebihan juga akan hanya mendatangkan sikap takabur dan menjadi riya. Sikap zuhud seperti itu muncul karena kurangnya ilmu pengetahuan tentang hakikat zuhud, sehingga mereka merasa benar terhadap apa yang telah mereka lakukan. Oleh karena itu, bukanlah suatu hal yang perlu dibanggakan sebab membanggakan zuhud itu, adalah sikap zuhud itu sendiri (al-Jauziyyah, 2009: 381).

Ibn Qayyim memandang aktualisasi konsep zuhud akan berlaku sepanjang zaman. Penegasan ini berangkat dari banyak statemen ulama' yang berbeda pendapat memandang masalah zuhud. Apakah konsep zuhud ini masih memungkinkan diaktualisasikan pada zaman sekarang atau tidak. Seperti yang dikemukakan Abū Ḥafṣ dan dikutip Ibn Qayyim, zuhud tidak berlaku kecuali dalam hal-hal yang halal. Sementara di dunia saat ini sudah tidak ada yang halal, yang berarti tidak ada lagi zuhud. Tapi pendapatnya ini disanggah banyak kalangan, karena di dunia ini masih ada yang halal, meskipun yang haram lebih banyak. Seandainya di dunia tidak ada yang halal, maka justru keadaan ini lebih mendorong kepada zuhud, yang harus diterima layaknya orang yang terpaksa menerimanya, seperti keterpaksaan

memakan bangkai. Dengan demikian, sikap zuhud sebuah keniscayaan bagi setiap pribadi Muslim dalam menggapai ridha Tuhan. Karenanya, sikap zuhud akan menjadi benteng dari segala tantangan zaman (al-Jauziyyah, 2009: 382).

Ditinjau dari tingkatan-tingkatan zuhud, Ibn Qayyim dalam kitab *Madārijus Sālikīn*, membagi tingkatan zuhud menjadi tiga tingkatan yaitu: *Pertama*, zuhud dalam perkara syubhat, artinya meninggalkan hal-hal yang meragukan, apakah sesuatu halal ataukah haram dalam pandangan seorang hamba. Tentunya orang yang bisa meninggalkan syubhat adalah orang yang sudah meninggalkan hal yang diharamkan. *Kedua*, zuhud dalam perkara yang berlebihan walaupun halal. Artinya hanya mengambil sesuai kebutuhan saja, baik sandang, pangan, papan dan lainnya. *Ketiga*, zuhud dalam zuhud, artinya tidak menganggap zuhud itu sebagai suatu yang perlu dibanggakan. Ibn Qayyim menjelaskan orang yang hatinya dipenuhi *maḥabbah* pada Allah bahwa dunia yang ditinggalkan karena-Nya berhak untuk dijadikan suatu ibadah (*qurbān*). Hal ini dikarenakan dunia yang sangat hina tidak bisa disamakan dengan Allah. Oleh karena itu, orang yang benar-benar zuhud akan malu jika dunia yang ditinggalkannya karena Allah dijadikan alasan untuk menjadi zuhud; ia akan fana dari zuhudnya sebagaimana ia fana dari dunia (al-Jauziyyah, 2009: 383-386).

Konsep zuhud versi Ibn Qayyim lebih cenderung sebagai gerakan moral (akhlak) Islam, artinya sikap yang harus dimiliki oleh seluruh umat Islam dalam menghadapi dunia materi ini, tidak ada sikap keterikatan hati

dengan dunia materiil. Implementasi sikap zuhud ini adalah kehidupan yang sederhana, integratif, inklusif, dan aktif dalam berbagai kehidupan dunia ini, sebagaimana yang telah dicontohkan Rasulullah saw dan para sahabatnya.

Sejarah lahirnya konsep zuhud itu sendiri tidak lepas dari upaya gerakan protes sosial. Dalam pengertian ini, rumusan konsep zuhud berbeda-beda sesuai dengan konteks sosialnya. Setting sosial kehidupan Ibn Qayyim pada periode pertengahan, yakni akhir abad XIII hingga pertengahan abad XIV M, di mana umat Islam sedang dilanda krisis multidimensional. Kehidupan pemerintah (kerajaan) yang hedonistik dan terpecah belah, hingga degradasi intelektualitas masyarakat. Imbasnya, pemikiran umat Islam mengalami kebekuan (jumud), karena maraknya paham taklid, khurafat, dan bid'ah. Dalam konteks historis dan sosiologis, zuhud dalam posisi ini sebagai bentuk protes atas ketimpangan sosial (al-Jauziyyah, 2009: 382).

Pada abad XIX dan XX M yang dikenal sebagai zaman modern, tentunya kondisi dan situasinya berbeda-beda dengan masa sebelumnya. Secara kontekstual, peran yang dimainkan umat Islam masa kini, baik secara individual maupun secara kolektif, berbeda dengan masa sebelumnya, sehingga rumusan konsep zuhud perlu disesuaikan dengan konteksnya.

Misalnya, Iqbal (1953: 46) sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur (1997: 115-116) berpandangan bahwa dunia adalah sesuatu yang *ḥaqq*.

Manusia sebagai khalifah Allah “teman kerja” (*co-worker*) Allah harus aktif membangun “kerajaan dunia” karena Tuhan belum selesai menciptakan alam ini. Manusia yang harus menyelesaikannya (lihat juga Shihab, 1996: 279-280). Sejalan dengan pemikiran itu, Hossein Nasr (1980: 36-38) menandakan agar seseorang mempunyai keseimbangan antara ilmu dan amal; kontemplasi dan aksi.

Hal di atas diperkuat dengan pemikiran Fazlur Rahman (1984: 193) sebagaimana dikutip Amin Syukur (1997: 125-126) yang mempunyai pandangan sangat positif terhadap dunia. Dia menolak pandangan negatif dan menjauhkan diri dari dunia. Manusia harus aktif dan berfikir terhadap dunia. Bahkan ia mencita-citakan tasawuf yang cenderung menumbuhkan aktivisme terhadap dunia. Hamka (1971: 35) sebagai ulama Indonesia, sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur (1997: 130-131), mempunyai pandangan yang positif pula terhadap dunia dan zuhud merupakan sikap jiwa yang tidak ingin dan tidak demam terhadap harta, serta tidak terikat oleh materi. Harta boleh dimiliki tetapi diperuntukkan pada hal-hal yang bermanfaat. Dia menyatakan bahwa manusia harus menciptakan keseimbangan antara kebutuhan jasmani dan rohani. Antara materi dan non materi. Lebih dari itu, manusia sebagai penduduk dunia harus mempunyai aktifitas terkait dengan dunia dan kemaslahatannya.

Pemikiran Ibn Qayyim tentang makna zuhud, lebih mendorong sebagai usaha-usaha untuk perbaikan hidup manusia, menanamkan sikap positif kepada dunia dan berani menghadapi kenyataan hidup dan

tantangan kemajuan zaman. Sikap zuhud ini memotivasi manusia untuk menggunakan materi-materi duniawi secara proporsional, tidak berlebihan, mendorong zahid menghindari perbuatan haram, hal-hal yang *syubhat* dan bersikap sederhana dalam hal-hal yang halal. Karena bagi seorang zahid materi dan aktifitas duniawi dipandang sebagai sarana untuk meraih ridha Allah, mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Dengan demikian, pemikiran zuhud Ibn Qayyim dalam kitab *Madārijus Sālikīn* sarat dengan motif moral (akhlak), menekankan seorang zahid aktif dan inklusif dalam realitas kehidupan sosial.

Di sisi lain, pemikiran zuhud Ibn Qayyim dalam kitab *Madārijus Sālikīn*, tidak murni independen. Hal ini dikarenakan kitab *Madārijus Sālikīn* merupakan penjelasan (*syarḥ*) kitab *Manāzilus Sā'irīn* karya Abū Ismā'īl al-Harawī. Dalam sub tema zuhud, Ibn Qayyim tidak mengemukakan term zuhud dengan redaksinya sendiri. Ibn Qayyim hanya mengulas term zuhud dari pendapat-pendapat para ulama sebelumnya, terlebih term zuhud dalam pandangan karya Abū Ismā'īl al-Harawī. Meskipun demikian, tidak mengurangi nilai dan kualitas pemikiran Ibn Qayyim dalam bidang tasawuf (al-Jauziyyah, 2009: 379).

Pemikiran Ibn Qayyim dalam kitab *Madārijus Sālikīn*, tidak menyebutkan istilah etos secara eksplisit, apalagi menguraikan istilah itu. Meskipun demikian, konsep pemikiran tentang zuhud yang digagasnya memberi makna lebih luas dan menekankan perlunya seorang zahid untuk melibatkan diri dalam masyarakat secara lebih kuat. Membangun makna

konsep zuhud yang inklusif pada kehidupan dunia ini juga ditekankan Ibn Qayyim. Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan secara eksplisit, ada konsep tentang zuhud yang lebih moderat dibanding dengan konsep tasawuf lama, yaitu memandang aktivitas duniawi secara positif yang mengarah pada etos kerja manusia modern yang tinggi (al-Jauziyyah, 2009: 382).

Alasan penulis menyimpulkan seperti itu, karena dalam literatur yang berkembang sebagaimana yang diungkapkan Sudirman Tebba, bahwa sikap zuhud tidak berarti hidup miskin atau enggan bekerja sehingga hidup melarat. Dalam konteks pekerjaan, zuhud itu berarti mengerjakan pekerjaan halal, kemudian hasilnya tidak dihambur-hamburkan dalam perbuatan maksiat. Selain menjauhi pekerjaan *syubhat* dan haram, zuhud juga menghendaki manusia untuk memenuhi kewajiban, termasuk mencari nafkah untuk kelangsungan hidup bagi diri sendiri maupun keluarga. Dilihat dari sisi ini, zuhud justru mengandung etos kerja yang tinggi. Karenanya, zahid seharusnya senantiasa bekerja keras. Dengan kerja keras dan sikap profesional, kebahagiaan dunia dan akhirat dapat diraih (Tebba, 2004: 142-143).

Yang dimaksud dengan etos kerja manusia modern dalam penelitian ini adalah totalitas kepribadian diri, serta cara manusia modern memandang, meyakini, dan memberikan sebuah makna, mendorong dirinya untuk bertindak dan meraih hasil secara optimal yang terwujud dalam bentuk kerja. Adapun maksud manusia modern di sini adalah

manusia yang mampu berpikir logis serta menggunakan berbagai pengetahuan dan teknologi untuk meningkatkan kualitas hidup serta mampu bertanggungjawab atas perbuatannya.

Dengan demikian, etos kerja manusia modern dalam pengertian ini menyangkut akan akhlak dalam pekerjaan. Untuk bisa menimbang bagaimana akhlak seseorang dalam bekerja, sangat tergantung dari cara melihat arti kerja dalam kehidupan, cara bekerja dan hakikat bekerja. Dalam Islam, iman selalu berkaitan dengan amal saleh. Dengan kata lain, kerja yang merupakan representasi amal tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan dan kapasitas iman seseorang. Sebagai sikap hidup yang mendasar dalam menghadapi kerja, maka etos kerja manusia modern pada dasarnya juga merupakan cerminan dari pandangan hidup yang berorientasi pada nilai-nilai ketuhanan, akan menjadi dasar bagi pengembangan spiritualisme yang sangat diperlukan sebagai pembentuk kepribadian, yang menentukan kualitas eksistensi dalam hidup manusia.

Dengan menelaah pemikiran zuhud Ibn Qayyim sebagaimana telah dikemukakan di atas, tampak bahwa secara eksplisit ia tidak menyebutkan istilah etos kerja. Namun secara implisit tipe zuhud yang di kemukakan mendorong seorang zahid memiliki karakter etos kerja yang tinggi. Maka, dapat ditarik kesimpulan bahwa karakteristik pemikirannya tentang zuhud relevan dengan prinsip etos kerja yang sangat tinggi sebagai ciri dari manusia modern. Oleh karena itu, corak pemikiran zuhud menurut Ibn Qayyim tergolong konsep neo-tasawuf, yaitu tasawuf yang cenderung

untuk mendorong aktivisme ortodoks (berpegang teguh pada dasar agama) dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia.

Hal tersebut didukung oleh Fazlur Rahman sebagaimana dikutip Amin Syukur yang tidak setuju dengan pola sikap sufi yang pesimisme dan isolasisme, karena jauh dari ajaran al-Qur'an. Tujuan utama al-Qur'an ialah tegaknya tata sosial yang bermoral, adil dan dapat bertahan di muka bumi. Kesucian seseorang bukan karena keterasingan dari dunia dan proses sosial, tetapi berada dalam gerakan menciptakan sejarah (Rahman, 1992: 163; lihat juga Syukur, 1997: 126).

Misalnya tarekat Sanusiyah di Afrika Utara. Tarekat ini, merupakan tarekat yang ketat dengan disiplin kesufian, tetapi aktif dalam medan perjuangan hidup, baik di bidang sosial maupun politik, dan ekonomi. Anggotanya diajari ilmu-ilmu yang berkaitan dengan tasawuf, juga diajari dan dilatih mempergunakan senjata dan berekonomi (bertani dan berdagang) (Syukur, 1997: 127-128).

Tarekat Syāziliyyah mengajarkan para pengikutnya untuk bekerja keras di siang hari, kemudian berdzikir dan berdo'a pada malam hari. Tarekat ini mengajarkan bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup dirinya dan keluarganya, sekaligus membangun masyarakatnya (Tebba, 2004: 74; Ardani, 2005: 73-74).

Sejalan dengan konsep ajaran Islam yang menganjurkan umatnya selalu memiliki etos kerja yang tinggi, bekerja keras untuk mencapai prestasi yang optimal merupakan kebutuhan yang tidak dapat dielakkan,

bagi setiap manusia dalam kesuksesannya. Kesuksesan lahiriah akan ditentukan oleh ada tidaknya etos kerja, sedang kesuksesan jiwa sangat ditentukan oleh ada tidaknya sikap dan nilai spiritualnya. Karena kesuksesan tidak dapat diraih tanpa bersusah payah.

Pentingnya menjaga keseimbangan mental dengan penghayatan zuhud secara benar, menjadi suatu yang tidak dapat dipungkiri. Hal ini lebih-lebih bila disadari bahwa zaman modern saat ini, menyebabkan manusia modern makin sarat dengan pemujaan kreasi pengetahuan teknologi, materialistis, gaya hidup hedonistik dan jauh dari dimensi spiritual. Hossein Nasr sebagaimana dikutip Amin Syukur, inti dari *way of life* dalam Islam adanya keseimbangan kontemplasi dan aksi, yaitu *ma'rifatullāh* dan amal shalih serta orientasi pada aspek batin dan aspek lahir yang ada dalam diri manusia. Begitu juga dengan menyandarkan pada keteladanan Nabi Muhammad saw yang mengintegrasikan antara jasmani dan rohani, lahir dan batin (Syukur, 1997: 121-122).

Pada hakikatnya dunia bukanlah tercela, tapi yang tercela adalah perbuatan manusia. Hal ini ditegaskan oleh al-Munāwī sebagaimana dikutip oleh 'Abd al-Qādir Īsā, dunia tidaklah tercela karena dirinya sendiri. Dunia adalah ladang akhirat yang menghantarkan manusia menuju surga atau neraka. Barang siapa memanfaatkan dunia dengan menjaga peraturan-peraturan syariatnya, maka dunia tersebut akan menolongnya untuk mencapai akhirat (surga). Oleh karena itu, dikatakan, jangan engkau bersandar pada dunia, karena dia tidak kekal bagi seseorang. Dan

janganlah engkau meninggalkannya, karena akhirat tidak akan didapat kecuali dengannya (Īsā, 2010: 247).

Namun, jika dunia ini didominasi oleh hawa nafsu, keinginan untuk meraih kesenangan, kelalaian, serta kehidupan jauh dari kehidupannya, akan tercela dalam keadaan bagaimanapun. Sebenarnya anjuran zuhud di dunia merupakan teguran, agar tidak selalu mementingkan duniawi, sehingga mengabaikan urusan akhirat. Semua itu dimaksudkan agar manusia berada pada derajat yang terbaik disisi Tuhannya, sebagai balasan apa yang telah mereka kerjakan di dunia (al-Jauziyyah, 2010: 33).

Dari uraian di atas, tampak bahwa konsep zuhud Ibn Qayyim mempunyai hubungan erat dengan etos kerja manusia modern yang tinggi. Dikatakan demikian, karena corak konsep zuhud yang dikemukakan Ibn Qayyim berhubungan dengan sikap positif dan aktif terhadap dunia. Dengan mengklasifikasikan perilaku zuhud dengan meninggalkan hal-hal yang haram, syubhat (samar antara dan haram), dan hal-hal yang mubah yang berlebihan, agar manusia mampu memaksimalkan aktivitasnya sebaik mungkin beraktivitas yang mempunyai nilai-nilai manfaat dan berguna, yang memiliki orientasi untuk kepentingan akhirat. Zahid dilarang mengisolasi diri dan eksklusif dari kehidupan ini. Sebaliknya mereka wajib bekerja keras, mencari bekal hidup di dunia dan hasilnya diperuntukkan untuk kebaikan. Dunia ini tempat berkiprah dengan amal shalih, yang hasilnya akan dipetik di akhirat kelak. Kiprah mereka di atas dunia, sejalan dengan hasilnya akan dipetik di akhirat kelak. Kiprah mereka

di atas dunia, sejalan dengan fungsi kekhalifahannya yang mempunyai tugas untuk memakmurkan, menegakkan kebenaran dan keadilan, motivator dan dinamisor pembangunan di atas muka bumi.

2. Pemikiran Tentang Uzhlah

Tasawuf merupakan salah satu dari dimensi batiniyah dari ajaran Islam yang menurut kebanyakan kaum sufi berangkat dari ajaran *al-ihsan*. Pada mulanya tujuan tasawuf adalah hendak zuhud dari dunia fana. Tasawuf sudah banyak yang berubah dari tujuan asalnya setelah terkontaminasi dengan ajaran-ajaran dari agama dan budaya lain, baik berupa adat, peribadatan kultural dan esensi, maupun bentuknya. Hal tersebut bukanlah merupakan ajaran yang digariskan dalam agama Islam. Ajaran Islam adalah ajaran yang menjunjung semangat perjuangan, semangat berkorban, dan bekerja keras serta bermasyarakat dalam kehidupan nyata.

Uzhlah pada mulanya berarti mengasingkan diri dari orang ramai dengan tujuan melatih diri untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Dalam kondisi kekinian uzlah bermakna mengasingkan hati dan jiwa dari keramaian dunia. Uzhlah sering dipraktikkan dalam bentuk *khalwat*. Dalam uzlah diharuskan bersih secara lahir dan batin, serta niat utamanya adalah ikhlas hanya karena Allah SWT. Untuk dapat beruzlah dengan tepat, seseorang seharusnya mempunyai pengetahuan agama untuk memantapkan tauhidnya, agar tidak tergoda oleh bisikan-bisikan setan (al-Jauziyyah, 2009: 617).

Dalam berkhawat dan beruzlah hendaknya seseorang membebaskan diri dari ruang yang bebas dari orang lain. Artinya bukan berarti pergi ke tempat-tempat yang tidak dihuni manusia seperti ke gua, dan hutan belantara akan tetapi ke masjid atau rumahnya sendiri untuk mendidik egonya, sehingga memungkinkan perkembangan spiritualnya dengan ikhlas, akhirnya mampu menjadi benteng atas dosa dan kesalahan sendiri serta terjaga kebersihan jiwanya. Begitu juga bagi orang yang ber-uzlah hendaknya menjauhkan hati dari pikiran tentang sesuatu yang termasuk dalam alam dunia, dari kejahatan dan ego serta mengunci hatinya dari semua kesombongan, kebanggaan, marah, iri hati, tanpa tenggang rasa, caci maki, dan lain semacamnya. Dalam berkhawat dan ber-uzlah, menyelam kedalam samudra jiwa untuk menemukan mutiara kebenaran yang akan membawa seseorang ke permukaan mutiara kebijakan dan samudra rahmat. Untuk itulah uzlah harus dilakukan dengan pemanfaatan ilmu dan memahami masyarakat, karena setelah seseorang berhasil dalam ber-uzlah, dia mempunyai tanggung jawab moral untuk pemberdayaan terhadap masyarakatnya dengan memperbaiki kondisi masyarakat, sementara batinnya berkhidmah dan bergaul dengan Allah SWT (Shihab, 2005: 171-172).

Dalam perspektif Ibn Qayyim, uzlah adalah menjauhi sifat-sifat yang tidak terpuji dan bertujuan mengubah sifat-sifat tersebut, bukan untuk menciptakan jarak yang sejauh-jauhnya dari suatu tempat. Gerakan uzlah muncul di kalangan kaum Muslim yang menganut ajaran sufi, menurut Ibn

Qayyim bermula dari adanya perang saudara, politik dan perkembangan hukum. Manifestasi yang paling dini dari kondisi ini adalah isolasi yang sangat bersifat individual dan sikap hidup uzlah yang puritan. Terjadinya perang saudara dan politik serta perkembangan hukum yang gersang akan makna batin inilah yang pada akhirnya memunculkan formulasi hadis-hadis yang sangat isolatif. Hadis-hadis yang seperti ini di samping mencerminkan suatu sikap politik juga menunjukkan suatu watak spiritual yang keras.

Selanjutnya Ibn Qayyim mengemukakan sebuah hadis yang terdapat pada karya al-Bukhārī pada *Kitābul Jihād* dalam *Ṣaḥīḥul Bukhārī*, Nabi saw seolah-olah menyarankan agar “pergi memencilkan diri ke gua di atas gunung.” Munculnya formulasi hadis-hadis seperti ini, merupakan suatu bukti yang nyata sekali mengenai bertambah kuatnya gerakan sufi dan semangat universal dari Ahl as-Sunnah. Namun dengan kekuatan yang sama berkembang pula hadis-hadis yang sifatnya seakan-akan bertentangan dengan hadis-hadis tentang ajaran uzlah. Misalnya hadis-hadis yang dengan tegas menyerukan agar mencari nafkah dan mengutuk pengabdian diri kepada kesalehan semata-mata (al-Jauziyyah, 2009: 998).

Pemahaman terhadap hadis-hadis Nabi saw tersebut, pada abad II dan III H, setidaknya ada dua golongan besar kaum muslimin yakni kelompok tasawuf dan kelompok ulama’ ortodoks. Untuk memperkuat pendiriannya, para sufi merumuskan pernyataan-pernyataan, yang terkadang sangat beragam dan secara historis benar-benar khayal, yang mereka kaitkan

kepada Nabi saw. Kesemuanya itu melebih-lebihkan kesederhanaan Nabi saw dalam penolakan dunia dan uzlah dalam mengadakan konsentrasi ruhani untuk kemantapan iman dalam meningkatkan ketaqwaan kepada Allah SWT. Begitu juru para ulama ortodoks mengecam para ahli uzlah yang keterlaluan yang dilakukan oleh para sufi dan penyingkiran diri dari kehidupan duniawi, di samping menekankan kelebihan seorang ulama' dari pada ahli uzlah (al-Jauziyyah, 1993: 270).

Adapun hadis yang melarang uzlah adalah sebagaimana diriwayatkan al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya (1422 H, IX: 47):

عن ابن عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَيْئًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»

Artinya:

“Dari Ibnu ‘Abbās ra dari Nabi saw bersabda: “Barang siapa melihat sesuatu dari pemimpinnya yang tak disukainya, hendaklah ia bersabar terhadapnya, sebab barang siapa yang memisahkan diri sejenak dari jama'ah kemudian mati, maka dia mati dalam keadaan jahiliyah.”

Sedangkan yang memperkuat uzlah adalah hadis riwayat Imām Aḥmad bin Ḥanbal (2001, XIII: 381-382):

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " يُهْلِكُ أُمَّتِي هَذَا الْحَيُّ مِنْ فُرَيْشٍ " قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: " لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَلُوهُمْ "

Artinya:

“Dari Abū Hurairah dari Nabi sab bersabda: “Umatku akan binasa oleh sekelompok orang dari bangsa Quraisy.” Para sahabat berkata: “Lalu apa yang engkau perintahkan kepada kami wahai Rasulullah?” Beliau bersabda: “Yaitu jika orang-orang telah meninggalkan mereka”

Menurut Ibn Qayyim, hadis-hadis yang dikemukakan oleh kedua kelompok tersebut dapat diterima, sepanjang berkaitan dengan kebenaran-kebenaran verbal mereka, sebagai penemuan-penemuan, tidak ada alasan untuk menolak kedua bagian itu sebagai hal yang sama sekali tidak benar dengan pemikiran, bahwa hal-hal yang mereka kaitkan kepada Nabi saw keseluruhannya asing baginya. Apa yang disebut hadis duniawi itu, penekanan pelaksanaan yang nyata secara realitas berada dalam hubungan sosial, jelas merupakan bagian dari sisi al-Qur'an itu sendiri. Begitu juga, hadis-hadis sufi yang sesekali menanggalkan selubungnya yang berlebihan dan beraneka ragam, sama-sama mencontohkan kehidupan Nabi saw dan ajaran al-Qur'an dengan penekanan kesucian jiwa dan kehidupan batin merupakan anjuran dalam al-Qur'an (al-Jauziyyah, 2009: 78-79).

Dalam menyikapi hadis-hadis yang seakan-akan terjadi kontradiksi, Ibn Qayyim menyarankan untuk memahami hadis tersebut dengan mengembalikan pada kondisi sosio-kultural masyarakat Arab ketika hadis tersebut disampaikan oleh Rasulullah saw kepada para sahabat. Hal ini dikarenakan Rasulullah saw dalam menyampaikan suatu hadis tidak jarang melihat kepada siapa hadis tersebut disampaikan. Misalkan tentang anjuran Rasulullah saw kepada salah satu seorang sahabatnya yang pola hidupnya lebih menekankan pada pola hidup keduniaan dan mengesampingkan akhirat, maka Rasulullah saw menganjurkan orang tersebut dengan mengisi jiwanya dengan nilai-nilai ruhani melalui jalan uzlah demi perbaikan kualitas imannya. Sementara bagi kelompok ahli sufi yang hidupnya hanya

mementingkan kehidupan eskatologi semata, maka tidak jarang Rasulullah saw menganjurkan kepada mereka untuk mengimbangi dengan kehidupan dunia dengan cara mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan keluarganya. Dengan demikian dalam menyikapi suatu hadis yang kelihatan bertentangan satu sama lainnya, diperlukan untuk melihat *asbābul wurūd* hadis tersebut (Shihab, 1989: 8-9).

Dengan memahami hadis Nabi saw secara historis sosiologis sebagaimana yang dianjurkan oleh Ibn Qayyim, *sālik* akan mampu memahami makna uzlah yang sebenarnya yang telah dilakukan oleh Rasulullah saw pada waktu memberi kebenaran yang mutlak. Dalam masalah uzlah, dengan konsep tasawuf ini, Ibn Qayyim sepakat dengan apa yang diajarkan oleh al-Gazālī, dengan idenya, bahwa untuk memperoleh kejernihan tentang diri dan masyarakat sekitar, orang tidak ada salahnya melakukan pengasingan diri begitu rupa, sehingga dia untuk beberapa hari tidak terlibat dalam kehidupan nyata. Dengan begitu diharapkan dia akan mampu merenung tentang diri dan masyarakatnya sejujur-jujurnya. Alasannya adalah untuk memperkuat keimanan dalam ajaran-ajaran dogmatis, kesucian moral dan ruhani. Hanya saja dengan konsep tasawuf ini, Ibn Qayyim mengancam keras kegiatan uzlah yang ekstrim dengan mengasingkan diri yang dilandasi penolakan terhadap kehidupan duniawi atau menyumpahahi dengan kejelekan (al-Jauziyyah, t.t, III: 235). Oleh karena itu, uzlah bisa dilakukan beberapa hari saja untuk merenung dan

melakukan kontemplasi guna menyelesaikan dan memberikan solusi atas permasalahan sosial dan masyarakat.

Ibn Qayyim memandang uzlah yang ekstrim justru akan merugikan *sālik*. Misalkan seorang *sālik* melakukan uzlah tidak semata-mata karena hendak melepaskan diri sementara dari kenyataan hidup sehari-hari untuk membuat konsentrasi ruhani demi menemukan kebenaran mutlak, tetapi karena memang hendak menempuh hidup pasif dan tak mau tahu masalah kemasyarakatan. uzlah memang sesekali ada baiknya, jika hal itu dilakukan untuk penyegaran kembali wawasan dan meluruskan pandangan yang kemudian dijadikan titik tolak untuk pelibatan diri dan aktif dalam masyarakat. Untuk itulah uzlah tidak perlu menuntut pelaksanaan fisik seperti mengasingkan diri ke gunung, yang diperlukan adalah suatu sikap kesungguhan batin dalam melibatkan masalah secara jujur, dengan sementara melakukan perenggangan dari kenyataan sehari-hari, kemudian membuat penilaian yang sifatnya untuk introspeksi terhadap diri sendiri (as-Salafi, 2005: 235).

Ibn Qayyim berbeda pandangannya tentang uzlah dengan kaum sufi klasik. Ibn Qayyim menghendaki suatu penghayatan keagamaan esoteris yang mendalam tetapi dengan tidak melakukan pengasingan diri (uzlah), melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat. Dalam *Madārijus Sālikīn*, dikatakan bahwa untuk menjadi seorang sufi, seseorang tidak harus memasuki suatu tarekat, kemudian berhening-hening dengan guru (*mursyid*), tidak harus dengan menyepi (uzlah) dan tidak harus dengan

metode khusus dalam menempuhnya. Baginya ajaran tasawuf itu dapat dilakukan oleh siapa saja, dan kapan saja tanpa mengenal kekhususan. Karena tasawuf yang benar menurut Ibn Qayyim sebagaimana yang sudah dicontohkan dan dipraktekkan dalam kehidupan Rasulullah saw dan para sahabatnya (al-Jauziyyah, 2009: 71-72).

Dari pemikiran Ibn Qayyim tersebut, dapat dipahami, bahwa Ibn Qayyim mengutamakan tasawuf yang bercorak *akhlāqī*. Mengembalikan manusia sebagaimana fitrahnya sebagai makhluk sosial yang hidup terintegrasi dengan manusia bahkan makhluk Tuhan lainnya. Manusia tidak akan mampu berakhlak tanpa bersosialisasi dengan manusia lain. Oleh karena itu ia menolak corak tasawuf yang berlebihan maknanya, seperti doktrin *waḥdatul wujūd*, *ittiḥād* dan *ḥulūl*. Menurutnya doktrin-doktrin ini, sangat potensial untuk cenderung syirik atau politeisme yang jelas bertentangan dengan ajaran *tauḥīd* dalam ajaran Islam.

3. Pemikiran Tentang Keseimbangan

Sebagai sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh, Islam memberi tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoteris (*ẓāhir*) dan esoteris (*bāṭin*) sekaligus. Namun dalam kenyataannya, tidak sedikit kaum Muslim yang penghayatan keislamannya lebih menitikberatkan pada aspek lahiriah, lalu disebut *ahluz ẓawāhir*, begitu juga yang lebih menekankan pada yang batiniyah, lalu disebut dengan *ahlul bawāṭin*. Kaum yang tergolong kelompok lahiriah biasanya dalam memahami dan

menghayati makna keagamaan lebih menekankan pada aspek hukum atau syari'at, yang pada akhirnya mereka disebut sebagai kaum syari'ah. Sementara itu, mereka yang menekankan dalam memahami dan menghayati makna-makna keagamaan pada aspek-aspek batin, mereka tergolong pada kelompok batiniyah (tasawuf).

Dalam sejarah pemikiran Islam, antara kedua kelompok tersebut sering terjadi ketegangan dan perseteruan paradigmatis dalam memahami dan menghayati makna-makna teks keagamaan. Di satu sisi, ada yang menitikberatkan pada aspek esoterik atau batini, di sisi yang lain lebih menekankan pemahaman dan penghayatan makna teks keagamaan pada aspek eksoteris atau makna lahiriah. Mereka masing-masing menuduh lawannya sebagai pembuat bidah, penyelewengan dari agama, dan sesat, atau penghayatan keagamaan mereka tidak sempurna. Menghadapi kenyataan yang demikian, ulama menguras pemikirannya, bagaimana agar kedua orientasi keagamaan ini tidak menghasilkan kepincangan yang menyalahi prinsip ekuilibrium (*tawāzun*) dalam Islam, tetapi justru antara keduanya dapat berjalan secara integral dalam penghayatan dan pengalaman keagamaan seorang Muslim. Maka muncullah upaya-upaya untuk mengadakan rekonsiliasi antara keduanya.

Upaya mengintegrasikan antara kelompok tasawuf dan syari'at dimulai sejak pada pertengahan abad IX M dengan aktivitas al-Kharrāz dan al-Junaid (w. 297 H/910 M) sebagai penggeraknya yang terkenal sebagai pembaharu tasawuf klasik. Al-Kharrāz memperkenalkan konsep

“subsistensi” atau “survival” (*baqā*). Dalam konsep ini, kehidupan diartikan oleh al-Kharrāz dengan suatu yang positif, yakni kehidupan merupakan suatu perkembangan kerohanian, karenanya Tuhan menganugerahkan kepada manusia pemulihan dirinya sendiri. Sedangkan pembinaaan dapat meleburkan kekurangan-kekurangan manusia, berdasarkan kehidupan manusia hidup dalam atau terus hidup bersama Tuhan. Sementara itu, al-Junaid menuntut untuk menentang pihak-pihak yang anti akan hukum atau syari’at dan kebebasan dalam praktik sufi dengan mengemukakan prinsip, bahwa ilmu pengetahuan (ilmu) memiliki prioritas di atas pengetahuan tentang batin (makrifat) dan memiliki prioritas di atas kebenaran (al-Jauziyyah, 2009: 945).

Al-Kalābāzī, penulis *at-Ta’arruf li Mazhab Ahlit Taṣawwuf*, mengemukakan asal-usul tasawuf moderat dengan struktur ide-idenya yang konsisten, bahkan cenderung menunjang Sunnah. Gerakan yang dilakukan oleh al-Kalābāzī, diikuti oleh al-Qusyairī (w. 465 H/1073 M) yang menulis kitab *ar-Risālat al-Qusyairiyyah*, berisi ide-ide mewujudkan suatu rekonsiliasi tasawuf dan ilmu ketuhanan yang sesuai dengan al-Qur’an dan Sunnah (lihat al-Kalābāzī, t.t). Gerakan rekonsiliasi antara syari’at dan tasawuf memuncak pada abad V H dengan lahirnya pemikiran *hujjatul* Islam, al-Gazālī (450-505 H/1058-1111 M). Dalam sejarah pemikiran Islam, al-Gazālī tercatat sebagai ulama yang telah berhasil dengan cemerlang dalam mengadakan rekonsiliasi antara ajaran syari’at dan

tasawuf dan juga yang terkenal dengan perpaduan antara syari'ah, makrifat dan hakikat. Keberhasilan rekonsiliasi ajaran tasawuf dan syari'at yang dilakukan oleh al-Gazālī tercermin dalam karya monumentalnya, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*. Dalam karyanya ini, al-Gazālī ingin menghidupkan pengalaman-pengalaman ilmu agama dengan pendalaman spiritualitas tasawuf. Praktek tasawuf tidak untuk mengabaikan syari'at. Akan tetapi justru sebaliknya, untuk menghidupkan dan menggairahkan pengalaman nilai-nilai syari'at. Melalui usaha pemikiran al-Gazālī ini, tasawuf dapat dijadikan sarana mengarungi kedalaman iman, menghidupkan gairah dan ketaatan serta ketekunan beribadah bagi para penganut tasawuf (Syukur, 1997: 133-134).

Walaupun Ibn Qayyim mengkritisi sangat tajam terhadap pemikiran-pemikiran al-Gazālī, terutama tentang konsep uzlahnya, akan tetapi ia mengikuti jejak al-Gazālī dalam mereformasi tasawuf. Menurut Ibn Qayyim, al-Gazālī telah meletakkan dasar-dasar integrasi syari'ah dan tasawuf. Ia menerima pengesahan metode pengalaman sufi, meskipun ia dan mazhabnya dengan keras menyerang upacara-upacara agama, praktik-praktik penyembahan kubur dan pemujaan-pemujaan para wali yang dilakukan sufi serta mengecam keras ajaran-ajaran mistis tentang panteisme (monisme) serta ajaran *waḥdatul wujūd* Ibn 'Arabī (al-Jauziyyah, 2009: 818).² Kesamaan antara al-Gazālī dan Ibn Qayyim

²Lihat pengkafiran ajaran Ibn 'Arabī dalam karya al-Biqā'ī (w. 885 H), *Tanbīhul Gabī ilā Takfīr Ibnīl 'Arabī* (t.t) dan *Tahzīrul 'Ibād min Ahlil 'Inād bi Bid'atil Ittiḥād* (t.t)

terletak pada integrasi ajaran lahir dan batin, antara bentuk formal dan moral, antara syari'at dan hakikat, keseimbangan esoteris dan eksoteris dalam Islam.

Dalam pandangan sufime Ibn Qayyim, konsepsi agama Islam mencakup konsep iman, Islam dan ihsan yang ketiga-tiganya secara ideal merupakan satu kesatuan yang tak boleh dipisah-pisahkan dalam rangka mencapai kesempurnaan keislaman seseorang. Atau dengan kata lain, Islam sebagai suatu sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh, telah memberikan tempat kepada jenis penghayatan keagamaan eksoteris serta esoteris sekaligus. Kadang kala iman secara tersendiri disebut dalam wahyu sebagai ciri seseorang atau golongan, dan Islam, yakni pelaksanaan perbuatan-perbuatan luar, secara pasti dianggap menyatu dalam iman. Iman dan Islam atau iman dan ihsan serta Islam dan ihsan kadang-kadang disejajarkan dalam hal-hal tertentu, hal demikian menunjukkan iman itu merupakan keadaan keyakinan yang lebih mendalam, seperti yang telah dikatakan, membenarkan, mengakui, dan melakukan perintah-perintah Tuhan. Sedangkan Islam dan ihsan menunjukkan perilaku luar, jika dipahami secara organis berhubungan satu sama lain (al-Jauziyyah, 2009: 684-685).

Ketika ketiga ajaran dalam Islam itu dikaitkan dengan tiga unsur yang dimiliki oleh manusia, yakni lahiriah (*zahīrah*) dan batiniyah (*sarīrah*) dan hati nurani (*damīrah*), maka masing-masing memerlukan ajaran Islam

untuk memperbaiki dan memperindahkannya, sebagaimana pandangan Ibn ‘Aṭā’illāh as-Sakandarī (740-709 H/1339-1398 M) yang dikutip oleh Dahlan Tamrin dalam karyanya *Taṣawwuf ‘irfānī* menyatakan bahwa lahiriah manusia supaya menjadi indah maka memerlukan ajaran Islam, sedangkan hati nurani manusia supaya menjadi indah memerlukan ajaran iman, sedangkan hati nurani manusia supaya menjadi indah memerlukan ajaran ihsan (Dahlan, 2010: 8).

Selanjutnya Dahlan mengandaikan jika ketiga ajaran Islam itu menjadi sebuah keilmuan, maka ajaran tentang iman itu menjadi ilmu tauhid, teologi, atau ilmu kalam, ajaran tentang Islam menjadi ilmu fiqh, ilmu syari’at dan ilmu hukum, sementara ajaran tentang ihsan itu menjadi ilmu etika, akhlak dan ilmu tasawuf. Dan masing-masing keilmuan tersebut tujuan akhirnya adalah untuk *ma’rifatullāh* (mengetahui Allah SWT). Untuk itulah dalam diri manusia yang terdiri dari aspek lahir dan aspek batin harus disatukan dalam menuju jalan kepada yang Maha Hakiki (Dahlan, 2010: 9)

Dalam pandangan Ibn Qayyim, tekanan terhadap salah satu dari dua aspek esoteris ataupun eksoteris secara berlebihan akan menghasilkan kepincangan yang menyalahi prinsip *tawāzun* dalam Islam. Sebagai agama yang sangat menekankan keseimbangan, Islam memanasifestasikan dirinya dalam kesatuan syari’at dan tasawuf. Pentingnya menjaga kesatuan syari’at dan tasawuf adalah karena tuntutan adanya kenyataan bahwa segala sesuatu

di alam ini, termasuk manusia, mempunyai aspek lahiriah dan aspek batiniah. Untuk itulah tasawuf Ibn Qayyim melihat hakikat dunia ini terdiri dari dua aspek, yakni aspek lahir dan aspek batin. Ini sesuai dengan sifat Tuhan di dalam al-Qur'an, Allah menyebut diri-Nya dengan az-Zāhir dan al-Bāṭin, sebagaimana firman-Nya: “*Dia adalah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin*” (QS. al-Ḥadīd/57: 3). Karena Tuhan adalah Yang Lahir dan Yang Batin, maka segala sesuatu yang ada di alam ini memiliki aspek lahir dan aspek batin. Mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini adalah mengingkari kodrat manusia, yang secara hakiki selalu cenderung untuk tidak hanya memenuhi kebutuhan lahiriah saja. Namun demikian, tujuan akhir kehidupan manusia adalah kembali pada Allah SWT dan kepada-Nya yang menyatakan bahwa Dia adalah sumber segala sesuatu dan tempat kembali. “Sesungguhnya kita adalah milik Allah SWT dan kepada-Nya kita akan kembali” (QS. al-Baqarah/2: 156) (al-Jauziyyah, 2008a: 287).

Dalam pandangan Ibn Qayyim, perjalanan yang harus ditempuh oleh manusia adalah perjalanan dari yang lahir menuju yang batin, dari pinggir lingkaran eksistensi ke pusat yang transenden. Perjalanan ini akan sampai pada tujuannya dengan selamat bila dilakukan dengan memadukan kedua jalan, yakni jalan syari'at dan tarekat. Perjalanan melalui syari'at dan tarekat akan membawa manusia kepada tujuannya yakni *ḥaqīqah*. Menurut Ibn Qayyim, tidak tepat jika para sufi klasik menganggap kehidupan di

dunia sebagai penghalang untuk mengetahui Allah SWT dan seorang *sālik* harus meninggalkan kehidupan duniawi kalau ingin sampai pada *maqām ma‘rifatillāh*. Hal ini dapat menyebabkan mereka bersikap pasif terhadap kehidupan dunia, sehingga Ibn Qayyim mengecam mereka yang memperlakukan hidup zuhud dan uzlah ekstrim yang meninggalkan kehidupan dunia sama sekali. Tasawuf Ibn Qayyim menuntut untuk bersikap positif dan aktif dalam mengisi kehidupan di dunia ini.

Tasawuf yang ditawarkan oleh Ibn Qayyim ini tidak menutup diri dari perkembangan dunia dan peradaban manusia, tetapi justru sangat menekankan pentingnya pelibatan diri dalam masyarakat secara intensif yang disebut spiritualisme sosial (*rūḥāniyyah ijtimā‘iyyah*). Ibn Qayyim menghendaki sikap hidup yang benar dalam tasawuf, yakni *at-tawāzun* (keseimbangan dalam duniawi dan ukhrawi). Untuk itulah tasawuf Ibn Qayyim mengharuskan adanya prinsip *tawāzun* (ekuilibrium) antara aspek lahir dan aspek batin dalam memahami dan menghayati makna keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini bertujuan setiap Muslim agar mendapatkan apa yang dicita-citakan yakni bahagia di dunia dan di akhirat. Tujuan tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip yang ada dalam al-Qur’an yang menyatakan bahwa: “*Dan langit pun ditinggalkan oleh-Nya, diletakkan oleh-Nya (prinsip) keseimbangan. Agar janganlah kamu (manusia) melanggar (prinsip) keseimbangan itu*” (QS. ar-Raḥmān/55: 7-8).

Apabila diperhatikan firman Allah SWT yang berhubungan dengan prinsip-prinsip keseimbangan itu dengan penciptaan langit, dapat diketahui bahwa prinsip keseimbangan merupakan *sunnatullāh* untuk seluruh jagat raya. Melanggar prinsip keseimbangan menurut Ibn Qayyim merupakan suatu dosa kosmis, sebab melanggar hukum Allah SWT yang menguasai jagad raya. Dengan demikian kehidupan spiritual Islam haruslah berjalan pada prinsip tawazun antara penghayatan esoteris dan penghayatan eksoteris. Barang siapa yang melanggar prinsip itu atau condong pada salah satu dari kedua prinsip saja berarti telah melanggar *sunnatullāh* dan tentunya akan terjadi ketidakseimbangan dalam kehidupan agamanya (al-Jauziyyah, 2009: 207-208).

4. Pemikiran Tentang Zikir

Zikir artinya adalah menjaga sesuatu, juga bisa bermakna sesuatu yang melalui lisan (Ibn Manzūr, 1414 H, IV: 308). Menurut al-Aṣḥfihānī, zikir bisa diartikan sikap jiwa yang mungkin digunakan untuk menghafalkan pengetahuan yang ia dapat. Bisa juga diartikan usaha menghadirkan kembali yang ia dapat atau hadirnya sesuatu dalam hati atau perkataan. Zikir ini ada dua, zikir *bil qalb* dan zikir *bil lisān*. Keduanya juga terbagi menjadi dua macam, *zikr ‘an nisyān* (zikir dari lupa) dan *zikr ‘an gair nisyān* (zikir tidak karena lupa). Yang terakhir ini adalah dikarenakan seseorang selalu ingat sehingga tidak lupa (ar-Rāgib al-Aṣḥfihānī, 1412 H: 328)

Ẓikrullāh adalah menyebut asma Allah Swt dan menyaksikan keindahan wajah yang menjadi kekasih-Nya. Bagi seseorang yang membiasakan berdzikir, maka ia akan senantiasa mengingat Allah SWT dalam benak dan qalbunya (Arberry, 2000: 107). Dalam ajaran tasawuf, *ẓikrullāh* menjadi *wasīlah* untuk mengonsentrasikan seluruh pikiran serta kesadaran hanya semata-mata ditujukan kepada Allah SWT. Dengan kata lain, *ẓikrullāh* menjadi *wasīlah* untuk mengadakan renungan batin, yang dalam ajaran mistik pada umumnya disebut semedi atau meditasi.

Secara sederhana, zikir memang bisa dipahami sebagai perbuatan selalu menyebut asma Allah, dengan hitungan sebelas, tiga puluh tiga, sembilan puluh sembilan, seratus enam puluh lima, bahkan ada yang sampai ribuan. Zikir bukan hanya mengucapkan lafal Allah di manapun *sālik* berada, tetapi merupakan aktivitas mental, bukan hanya aktivitas mulut belaka. Meski demikian, dapat difahami bahwa zikir dalam bentuk aktivitas mulut adalah permulaan dari zikir sebagai aktivitas mental. Dalam kehidupan sehari-hari seperti shalat, perjalanan, perkataan, pekerjaan, semuanya apabila dihubungkan dengan ridha Allah SWT, maka pada hakikatnya adalah wujud dari zikir itu sendiri. Hal ini terkait dengan ajaran al-Qur'an kepada manusia untuk senantiasa berbuat dan bertindak secara nyata (al-Jauziyyah, 667-669).

Islam bukan hanya agama wacana dan teori, melainkan lebih menekankan kepada tindakan dan amal nyata. Inilah yang disebut dengan *ẓikrul 'amaliyyah* sebagai manifestasi kesalehan sosial dan moral dalam

kehidupan sehari-hari. Agar bisa sampai kepada *zikrul 'amaliyyah* ini, seseorang harus melakukan zikir ritual/lisan terlebih dahulu. Jika hal ini dilakukan, maka Allah SWT akan menjadikan hati dan jiwa manusia bersih dan suci. Pada saat yang bersamaan, lahirlah kepekaan sosial dalam diri manusia. Bukan malah sebaliknya, manusia melakukan ritual zikir hanya ingin dipuji dan dielu-elukan oleh orang lain. Untuk itulah, banyak para sufi terkemuka memandang zikir atau mengingat Allah SWT sangat penting untuk membersihkan dan mensucikan hari (al-Jauziyyah, 2009: 659-660).

Dalam tasawuf, dzikir merupakan saka guru tarekat. Dalam hal ini al-Gazālī, sebagaimana dikutip Simuh, mengatakan “zikir adalah rukun yang paling kokoh bagi jalan menuju kepada Allah SWT Yang Maha Tinggi. Bahkan dzikir merupakan saka guru bagi tarekat. Seseorang tidak akan sampai kepada Allah SWT, kecuali dengan zikir yang terus-menerus. Oleh sebab itulah, zikir dalam tasawuf harus dilakukan dengan cara khusus sesuai dengan petunjuk guru yang telah berpengalaman (*al-mursyid*).” Bahkan setelah berkembangnya gerakan tarekat, dzikir baru sah dilakukan atas petunjuk guru *ṣaḥīḥ* atau *mursyid* (Simuh, 2002: 99).

Dalam sejarahnya, zikir dan *wirid* mempunyai kaitan yang sangat erat. Menurut Ibn Qayyim, orang-orang berkumpul secara pribadi untuk membaca al-Qur'an dengan suara keras pada abad VIII M, kemudian zikir yang telah diserukan oleh ayat-ayat al-Qur'an ini lalu berkembang menjadi upacara ritual terperinci selama berabad-abad (al-Jauziyyah, 2009: 312).

Khususnya pada tarekat-tarekat sufi di Afrika, istilah wirid telah resmi menggantikan zikir. Wirid dan zikir itu bukan menunjukkan bahwa berarti membaca Kitab Suci, melainkan pernyataan-pernyataan keagamaan dengan kata-kata yang pendek, yang biasanya mengandung sembilan puluh sembilan *al-asmā' al-ḥusnā* yang diulang-ulang dengan menggunakan alat yang biasa disebut tasbeḥ.

Dampak zikir yang terjadi pada waktu itu, menurut Ibn Qayyim telah menyimpang dari hakikat dan tujuan dzikir yang telah digariskan oleh Allah SWT dan Rasulullah saw. Kondisi seperti inilah yang pada akhirnya, menginspirasi Ibn Qayyim untuk berjihad dan mengkonstruksi suatu teknik dan metode zikir sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Teknik dan metode dzikir yang Ibn Qayyim tawarkan adalah dzikir yang konsentrasinya diidentifikasi dengan ajaran ortodoksi Islam dan tujuannya dibatasi kembali untuk memperkuat keimanan dalam ajaran dogmatis, kesucian moral dan ruhani (al-Jauziyyah, 2009: 313; al-Jauziyyah, 2008a: 44-45).

Lebih lanjut, Ibn Qayyim dengan konsep tasawufnya menganjurkan zikir yang dilakukan oleh para sufi seharusnya dikembalikan dengan metode zikir yang dilakukan oleh Rasulullah saw dan para sahabatnya, yakni dengan memperbanyak membaca dan memahami al-Qur'an, berdiskusi tentang tema-tema keislaman dan membaca kalimat *aṭ-ṭayyibah* secara lengkap tidak sepotong-potong (kalimat tunggal), serta tujuannya

bukan untuk mencari kekuatan ghaib tetapi untuk keteguhan keimanan kepada Allah SWT.

Metode zikir yang ditawarkan oleh Ibn Qayyim terinspirasi dari metode zikir yang pernah ditawarkan oleh Ibn Taimiyyah, dan menjadi pijakan bagi kaum sufi. Ibn Qayyim memberikan penjelasan lebih lanjut dari Ibn Taimiyyah bahwa zikir dalam kalimat lengkap dan bermakna membuat seseorang lebih terjamin dari segi imannya karena kalimat serupa itu adalah aktif, menegaskan makna dan sikap tertentu yang positif dan baik. Sedangkan zikir dengan lafal tunggal belumlah tentu demikian. Ibn Taimiyyah kemudian memperluas lingkungan makna dan semangat zikir kepada Allah SWT itu sehingga meliputi semua aktifitas manusia yang membuatnya dekat kepada Allah SWT, mempelajari ilmu, mengamalkan serta menjalankan *amrul ma'rūf* dan *nahyul munkar* (al-Jauziyyah, 2009: 660-662).

Al-Qur'an secara jelas memerintahkan kaum beriman agar memperbanyak berdzikir dan bertasbih (Q.S. Āli 'Imrān/3: 41). Dengan berdzikir yang benar, al-Qur'an menjanjikan ketenangan hati (QS. ar-Ra'd/13: 28). Jika kesibukan hidup di dunia modern membutuhkan liburan dan hiburan sebagai keseimbangannya, maka zikir dapat berfungsi sebagai rekreasi spiritual. Sebagaimana yang terjadi di majlis dzikir di Kairo, para peserta dzikir melantunkan ayat-ayat al-Qur'an, *tahlīl*, *taḥmīd*, *takbīr*, *basmalah*, *istigfār* dan lain-lainnya, yang diiringi dengan irama sesuai dengan budaya hidup, sehingga para pesertanya nampak memperoleh

pencerahan rekreasi spiritual seusai zikir bersama-sama. Begitu juga yang terdapat di Indonesia, dengan jama'ah zikirnya, para pesertanya merasa mendapatkan ketenangan hidup di alam modern ini melalui rekreasi spiritual setelah mengikuti zikir tersebut.

5. Pemikiran Tentang Tawakal

Tawakal adalah membebaskan hati dari ketergantungan kepada selain Allah SWT, dan menyerahkan segala keputusan hanya kepada-Nya (Syukur, 2006: 97). Sifat ini merupakan buah keimanan, karena seorang mukmin harus meyakini bahwa segala urusan harus diserahkan kepada Allah SWT, dan ridha atas segala kehendak-Nya. Mereka tidak takut menghadapi masa depan, dan tidak “kaget” dengan segala kejutan. Seorang yang bertawakal hatinya menjadi tenteram karena yakin akan keadilan dan rahmat-Nya. Oleh karena itu, Islam menetapkan iman harus diikuti dengan sifat tawakal sebagaimana firman Allah SWT QS. al-Mā'idah/5: 23 dan QS. at-Tagābun/64: 13.

Dalam konsep tasawuf Ibn Qayyim, tawakal harus disertai ikhtiar, tidak disebut tawakal kalau “terjun bebas” tanpa disertai usaha. Tawakal yang tidak disertai dengan usaha dikecam keras oleh Nabi Muhammad saw, sebagaimana yang telah dilakukan oleh seorang Baduwi yang telah melepaskan untanya di depan masjid dengan dalih bertawakal kepada Allah SWT. Melihat hal ini, Rasulullah saw langsung memerintahkan agar orang Baduwi tersebut mengikat untanya tersebut, sebagaimana sabda Nabi saw: *“ikatlah dan kemudian bertawakallah”* (HR. at-Tirmizī, Ibnu Mājah dan at-

Ṭabrānī). Rasulullah saw dan para sahabatnya telah memberikan contoh ikhtiar dalam berbagai lapangan, dan beliau pun berdo'a agar dijauhkan dari sifat malas dan lemah. Di samping itu, kita pun diperintah untuk memahami *sunnatullāh* (hukum alam, sebab akibat) (al-Jauziyyah, 2009: 456).

Dalam tawakal ini, Al-Gazālī dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūmuddīn* (t.t, IV: 265) mengatakan:

وَقَدْ يَظُنُّ أَنَّ مَعْنَى التَّوَكُّلِ تَرْكُ الْكَسْبِ بِالْبَدَنِ وَتَرْكُ التَّدْبِيرِ بِالْقَلْبِ وَالسُّقُوطُ عَلَى
الْأَرْضِ كَالْحَرِيقَةِ الْمُلقَاةِ وَكَاللَّحْمِ عَلَى الْوَضْمِ وَهَذَا ظَنُّ الْجُهَّالِ فَإِنَّ ذَلِكَ حَرَامٌ فِي
الشَّرْعِ

Artinya:

“Ada yang mengira bahwa makna tawakal adalah meninggalkan usaha gerak lahiriah atau meninggalkan perencanaan dalam hati, hingga jatuh ke bumi, bagaikan secarik kain yang tergeletak. Itulah sangkaan orang-orang yang bodoh, yang dalam syari'at, diharamkan.”

Hakikat mengenai tawakal adalah agar manusia percaya dan yakin bahwa sebab-sebab yang lahir tidak membatalkan kehendak Allah SWT. Manusia diwajibkan bekerja sebagaimana diperintahkan oleh syari'at, serta menyerahkannya kepada Allah SWT. Para sahabat Rasulullah saw senantiasa bekerja dalam hidupnya demi mencukupi nafkah keluarganya, namun mereka semua tetap tergolong orang-orang yang bertawakal kepada Allah SWT. Salah seorang sufi, al-Qusyairī mengatakan:

وَأَعْلَمُ أَنَّ التَّوَكُّلَ مَحَلُّهُ الْقَلْبُ وَالْحَرَكَةُ بِالظَّاهِرِ لَا تُنَافِي التَّوَكُّلَ بِالْقَلْبِ بَعْدَمَا تَحَقَّقَ
الْعَبْدُ أَنَّ التَّقْدِيرَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِنْ تَعَسَّرَ شَيْءٌ فَبِتَقْدِيرِهِ وَإِنْ أَتَّفَقَ شَيْءٌ فَبِتَّيْسِيرِهِ

Artinya:

“Ketahuilah bahwa letak tawakal itu ada di hati, sedang gerak-gerik lahiriah tidak bertentangan dengan tawakal dalam hati. Setelah manusia yakin bahwa takdir berasal dari Allah SWT, maka jika ada sesuatu yang menjadi sulit, hal itu adalah takdir-Nya, dan jika ada sesuatu yang menjadi ringan, itu karena Allah SWT” (al-Qusyairī, tt: 299).

Tawakal merupakan salah satu dari beberapa *maqāmāt* yang harus dilalui oleh *sālik* dalam rangka menuju kepada Allah SWT. Seorang Muslim hendaknya senantiasa bertawakal kepada Allah SWT. Segala urusan dan masalah-masalah baik dunia maupun akhirat harus dipasrahkan kepada Allah SWT, dengan catatan setelah berikhtiar. Kalau belum berikhtiar sama sekali kemudian sudah berniat tawakal, maka hal itu adalah tidak pada tempatnya. Tawakal merupakan kondisi batin yang erat kaitannya dengan amal dan hati yang ikhlas, yaitu keikhlasan hati hanya semata-mata karena Allah SWT dan mempercayakan diri kepada-Nya. Segala keinginan, niat dan usaha hanya karena dan untuk Allah SWT semata (al-Jauziyyah, 2009: 452-455).

Konsep al-Qur’an mengenai tawakal kepada Allah SWT, menurut Ibn al-Qayyim telah diselewengkan oleh para sufi ke dalam suatu doktrin ekstrim penolakan dunia dan suatu kebebasan rasa dengki dari “sebab-akibat” alamiah. Walaupun dengan perbedaan pendapat tentang pengertiannya yang persis, namun selalu ada ikhtilaf di kalangan para sufi.

Misalnya dalam kisah berikut: Mālik bin Dīnār dan Muḥammad bin Wāsi‘, dua orang sufi abad II H/ VIII M, berbeda pendapat mengenai masalah ikhtiar untuk memiliki harta. Mālik lebih memilih agar seseorang memiliki sebidang tanah, yang di atasnya dia dapat tinggal dan bebas dari orang lain, sementara Ibnu Wāsi‘ lebih menyukai agar seseorang itu bila di memiliki makanan, maka dia tidak mengetahui dari mana santapan berikutnya akan datang. Untuk itulah Amin Syukur (2012: 147-148) dalam bukunya *Menggugat Tasawuf*, menyayangkan sikap tawakal yang dilakukan para zahid dengan menyerahkan diri sebulat-bulatnya kepada kehendak Allah SWT. Menurutnya, dengan konsep tawakal para zahid tidak memikirkan hari esok, baginya cukup apa yang ada pada hari ini. Bahkan, sungguh pun ada padanya makanan, ia tak mau makanan, karena ada orang yang lebih berhajat pada makanan, ia tak mau makan, karena ada orang yang lebih berhajat pada makanan itu daripada dia sendiri. Ia bersikap seperti telah mati (al-Jauziyyah, 2009: 455).

Menurut Ibn Qayyim, doktrin tawakal secara langsung mengarahkan kepada konsep sentral tasawuf mengenai hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Sedemikian jauh ide-ide tawakal dan cinta kepada Tuhan dipegangi, pertumbuhan mereka kepada kemuliaan merupakan hasil perkembangan-perkembangan dalam kehidupan intelektual dan spiritual masyarakat. Ide tawakal kepada Allah SWT menonjol dalam al-Qur’an, tanpa mengesampingkan dan tanpa bertentangan dengannya. Menurut Ibn Qayyim, Tuhan berbuat melalui “sebab-akibat”. Dari sini jelaslah bahwa

tawakal dan orang-orang yang bertawakal adalah mereka yang juga memperhatikan sebab suatu perkara dan melakukan persiapan sebaik-baiknya. Dalam hal ini, cinta kepada Tuhan yang ideal, jika diperlukan, terdapat pada pengorbanan semua harta milik yang bersifat duniawi, dikemukakan oleh al-Qur'an secara berulang-ulang, walaupun demikian, cinta dalam hal ini tidak disebut sebagai suatu emosi murni, yang hanya dikembangkan di dalam hati, melainkan memiliki tendensi perbuatan pelaku yang menentukan.

Dalam pandangan tasawuf Ibn Qayyim, tawakal erat kaitannya dengan rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, hasilnya diserahkan kepada Allah SWT. Hanya Allah SWT yang dapat mengetahui dengan pasti apa yang akan terjadi. Oleh karena itu, manusia harus menyerahkan kepada keputusan dan ketentuan Allah SWT. Akan tetapi bagi kaum sufi pengertian tawakal itu tidak cukup hanya sekedar menyerahkan diri seperti itu. Sebagaimana biasanya para sufi dalam mengartikan ajaran agama lebih jauh dan mendalam. Bagi kaum sufi, tawakal diartikan dengan menyerahkan secara total dan bulat segala sesuatunya kepada kekuasaan Allah SWT. Mereka tidak meminta, tidak menolak, tidak menduga-duga atas keputusan dan ketentuan Allah SWT. Untuk itulah mereka menerima semua nasibnya itu dengan dipasrahkan pada kekuasaan Allah SWT. Sikap seperti inilah yang dicari dan diusahakan oleh mereka, agar jiwa mereka tenang, berani, dan ikhlas dalam hidupnya walaupun apapun yang dihadapi atau dialami.

Tawakal merupakan salah satu aspek dari unsur-unsur iman. Iman yang sempurna harus didasari ilmu, maka tawakal tidak akan tercapai tanpa melalui pengetahuan tertentu sebagai landasannya. Pengetahuan dalam konteks ini adalah keyakinan dan pembenaran. Apabila penerimaan itu berdasarkan alasan-alasan yang kuat, maka ia menjadi kepastian dan keyakinan. Dalam hal ini, pengetahuan yang menjadi dasar tawakal adalah pengetahuan tentang ke-Esa-an Allah SWT. Untuk itulah setelah melewati *maqām* tawakal untuk kesempurnaan keimanannya perlu ditingkatkan pada *maqām* ridha. Dalam *maqām* ini ia tidak akan menentang cobaan dari Tuhan, tetapi bahkan menerimanya dengan senang hati. Ia tidak minta masuk surga dan tidak pula minta dijauhkan dari neraka. Di dalam hatinya tidak ada benci, yang ada hanyalah perasaan senang. Ketika malapetaka turun, hatinya merasa senang dan di dalamnya bergelora rasa cinta kepada Tuhan. Di sinilah ia telah dekat dengan Tuhan dan ia pun akhirnya ia sampai ke ambang pintu melihat Tuhan dengan mata hatinya, untuk selanjutnya ia akan bersatu dengan Tuhan (al-Jauziyyah, 2009: 457-459).

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa bab yang telah dibahas tentang pemikiran tasawuf Ibn Qayyim dan reaktualisasinya dalam pengembangan tasawuf, dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama tentang pemikiran tasawuf Ibn Qayyim. Ibn Qayyim telah melakukan beberapa kritik terhadap praktek tasawuf yang dianggapnya sudah menyimpang. Kritik tersebut berupa aliran teologi para sufi yang meniadakan sifat Allah dan melakukan takwil atas teks keagamaan, memprioritaskan ibadah dan *sulūk* daripada mengembangkan dan belajar ilmu, tidak bersandar kepada al-Qur'an dan al-Hadis serta melakukan taklid kepada para *masyāyikh* walaupun mereka salah dalam ajarannya.

Berangkat dari kritik tersebut, Ibn Qayyim kemudian menyerukan ijtihad dalam bidang tasawuf dengan merujuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis. Ijtihad ini juga merupakan seruan untuk memerangi bidah dan khurafat kaum sufi yang berupa pengkultusan *syaiikh*, melakukan sintesis ajaran Islam dan agama lain, memasukan tradisi filsafat dan faham-faham teologis yang menyimpang. Ibn Qayyim mengajak melakukan terobosan yang baru (*update*) ajaran tasawuf agar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Konsep tasawuf Ibn Qayyim ada enam, yaitu kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis, memprioritaskan ilmu daripada ibadah sunnah, melakukan ijtihad agar ajaran tasawuf tidak taklid kepada para

masyāyikh, melakukan kontekstualisasi ajaran tasawuf sesuai waktu dan tempat (*zamān wa makān*) agar difahami umat Muslim sepanjang waktu, tidak mengasingkan diri dari kehidupan sosial dan menjadikan rangkaian *sālik* dalam perjalanan menuju kepada Allah (*sair ilāllāh*) tidak wajib berurutan (*tartīb gair mustahiqq*), tetapi opsional (*mustahsan*).

Kedua, kontribusi pemikiran tasawuf Ibn Qayyim dalam mengembangkan tasawuf. Ibn Qayyim melihat Islam membangun konsep kehidupan bertolak dari iman, Islam dan *ihsān*. Tasawuf yang dikembangkan dalam kehidupan ini untuk memupuk keimanan, bukan untuk menggerusnya. Tasawuf yang demikian itu, dikembangkan dan dilembagakan melalui ajaran-ajaran sufi yang termanifestasi dalam ilmu pengetahuan. Sebagaimana yang terjadi pada masa kejayaan Islam, ilmu pengetahuan menghasilkan kreativitas dalam segala bidang kehidupan. Pada masa itu hampir semua pengembang dan penemu ilmu pengetahuan adalah orang-orang Islam.

Hal tersebut menyebabkan Ibn Qayyim sampai pada kesimpulan bahwa kreativitas di masa itu memang diupayakan, atau bahkan sistem pendidikan mengoptimalkan perkembangan kreativitas umat Islam. Untuk itulah dalam melakukan konstruksi pengetahuan yang berbasis tasawuf perlu penghayatan dan pemahaman serta pengalaman konsep dasar kehidupan dalam ajaran Islam yakni tentang iman, Islam dan *ihsān*.

Pemikiran Ibn Qayyim tentang makna zuhud, lebih mendorong sebagai usaha-usaha untuk perbaikan hidup manusia. Menanamkan sikap positif kepada dunia. Berani menghadapi kenyataan hidup dan tantangan

kemajuan zaman. Sikap zuhud memotivasi manusia bagaimana menggunakan materi-materi duniawi secara proporsional, tidak berlebihan, mendorong *zāhid* menghindari perbuatan haram, hal-hal yang *syubhat* serta bersikap sederhana dalam hal-hal yang halal. Karena bagi seorang *zāhid*, materi dan aktifitas duniawi dipandang sebagai sarana untuk meraih ridha Allah, mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Dengan demikian, pemikiran zuhud sarat dengan motif moral (akhlak) dan menekankan bahwa seorang zahid harus aktif dan inklusif dalam realitas kehidupan sosial.

Dalam uzlah, Ibn Qayyim menghendaki suatu penghayatan keagamaan esoteris yang mendalam tetapi dengan tidak melakukan pengasingan diri dari kehidupan sosial, melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat. Untuk menjadi seorang sufi, seseorang tidak harus memasuki suatu tarekat, kemudian berhening-hening dengan guru (*mursyid*), tidak harus dengan menyepi (*'uzlah*) dan tidak harus dengan metode khusus dalam menempuhnya. Baginya ajaran tasawuf itu dapat dilakukan oleh siapa saja, dan kapan saja tanpa mengenal kekhususan. Karena tasawuf yang benar menurut Ibn Qayyim sebagaimana juga yang terdapat dalam kehidupan Rasulullah saw dan para sahabatnya.

Prinsip-prinsip keseimbangan (*tawāzun*) merupakan *sunnatullāh* untuk seluruh jagad raya. Oleh karena itu, Ibn Qayyim menganggap bahwa melanggar prinsip keseimbangan merupakan suatu dosa kosmis, sebab melanggar hukum Allah SWT yang menguasai jagad raya. Dengan demikian, kehidupan spiritual Islam haruslah berjalan pada prinsip

tawāzun antara penghayatan esoteris dan penghayatan eksoteris. Barang siapa yang melanggar prinsip itu atau condong pada salah satu dari kedua prinsip saja berarti telah melanggar *sunnatullāh* dan tentunya akan terjadi kepincangan dalam hidup keagamaannya.

Melalui zikir, Ibn Qayyim memberi penjelasan yang menarik. Beliau menjelaskan bahwa zikir dalam kalimat lengkap dan bermakna maka seseorang lebih terjamin dari segi imannya karena kalimat serupa itu adalah aktif, menegaskan makna dan sikap tertentu yang positif dan baik. Sedangkan zikir dengan lafal tunggal belumlah tentu demikian. Lingkungan makna dan semangat zikir kepada Allah SWT sangat luas sehingga meliputi semua aktifitas bukannya pasifis manusia yang membuatnya dekat kepada Allah SWT seperti mempelajari ilmu dan mengamalkan serta menjalankan *amrul ma'rūf* dan *nahyul munkar*.

Dalam pandangan tasawuf Ibn Qayyim, tawakal erat kaitannya dengan rencana dan usaha. Apabila rencana sudah matang, hasilnya diserahkan kepada Allah SWT. Hanya Dia yang dapat mengetahui dengan pasti apa yang akan terjadi. Oleh karena itu, manusia harus menyerahkan kepada keputusan dan ketentuan Allah SWT. Bagi kaum sufi, pengertian tawakkal itu tidak cukup hanya sekedar menyerahkan diri seperti itu, sebagaimana biasanya para sufi dalam mengartikan ajaran agama lebih jauh dan mendalam. Bagi kaum sufi dalam mengartikan tawakkal dengan menyerahkan secara total dan bulat segala sesuatunya kepada kekuasaan Allah SWT. Mereka tidak meminta, tidak menolak, tidak menduga-duga atas keputusan dan ketentuan Allah SWT. Untuk itulah mereka menerima

semua nasibnya itu dengan dipasrahkan pada kekuasaan Allah SWT. Sikap seperti inilah yang dicari dan diusahakan oleh mereka, agar jiwa mereka tenang, berani, dan ikhlas dalam hidupnya walaupun apapun yang dihadapi atau dialami.

B. Kritik dan Saran

Penelitian yang dilakukan oleh penulis membahas banyak tentang konsepsi serta kontribusi pemikiran tasawuf Ibn Qayyim dalam membangun tasawuf. Berbagai uraian mendalam tentang corak tasawuf Ibn Qayyim serta karakteristiknya telah mengantarkan pada pemetaan pemikirannya yang berpusat pada al-Qur'an dan al-Hadis dalam segala teori dan praktek tasawuf. Mempelajari tasawuf bukanlah mempelajari para tokoh tasawuf itu sendiri, tetapi mempelajari asal usul ajaran tasawuf yang berasal dari al-Qur'an. Seperti kajian sufi yang lain, Ibn Qayyim juga membahas tentang banyak *manzilah*, namun konsep tersebut tidak banyak dibahas di sini secara mendetail. Kajian secara spesifik tentang relasi Ibn Qayyim dan konfrontasinya dengan para sufi semasanya juga hanya dibahas sekilas untuk mengetahui pemikiran Ibn Qayyim.

Oleh karena itu, maka kajian tasawuf Ibn Qayyim yang sangat luas dan tidak terlalu tergesa-gesa sebagaimana gurunya, Ibn Taimiyyah, layak dijadikan penelitian lanjutan. Penelitian tersebut tentunya tidak hanya mengupas tasawufnya saja, tetapi juga aspek epistemologi dan ontologi secara mendalam agar diketahui sketsa pemikiran Ibn Qayyim secara mendalam. Bagi para pengkaji tafsir al-Qur'an dan syarah Hadis,

pemikiran Ibn Qayyim tentang tasawuf cocok untuk dijadikan kajian dengan corak sufistiknya (*laun ṣūfī* atau *isyārī*). Bagi para pengkaji teologi, paparan madzhab Ibn Qayyim juga bisa dikaji lebih mendalam. Konsep tauhid, iman, Islam, *qaḍā*, *qadar*, eskatologis dan sebagainya sangat banyak dikaji. Kajian etika tasawuf, pendidikan akhlak, esensi ibadah, filsafat kehidupan dan pemikiran-pemikiran salaf banyak tertuang dalam pemikiran Ibn Qayyim. Dengan demikian, maka pemikiran tasawuf Ibn Qayyim hanya satu dari bidang yang dikaji dalam penelitian ini.[]

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbās, ‘Iwaḍullāh Ḥamzah, 2013, *Tazkiyatun Nafs ‘inda Ibn Qayyim al-Jauziyyah (691-751)*, Tesis Magister, Sudan: Universitas Islam Umm Dormān
- ‘Abd al-Maujūd, Ṣalāh ad-Dīn ‘Alī, 2006, *The Biography of Imām ibn al-Qayyim raḥimahū Allāh*, Riyadh: Maktaba Dar-us-salam
- Abrori, Ahmad, 2005, “Tarekat Sammāniyyah: Sejarah Perkembangan dan Ajarannya,” dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu’tabarāh di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II, 181-215
- ‘Afīfī, Abūl ‘Alā, 1963, *at-Taṣawwuf: aṣ-Ṣaurah ar-Rūḥiyyah fī al-Islām*, t.tp: Dārul Ma‘ārif, Cet. I
- ‘Alwānī, Ruqayyah Ṭāhā Jābir al-, 1425 H, “Manhaj Ibn Qayyim al-Jauziyyah fī Tazkiyatun Nafs,” *Majallah Jāmi‘ah Umm al-Qurā li ‘Ulūmiyy Syarī‘ah wa al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Adābuhā*, 19(31), 157-204
- ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī Ibn Ḥajar al-, 1972, *ad-Durar al-Kāminah fī A’yānil Mi‘ah aṣ-Ṣāminah*, India: Majlis Dā’iratul Ma‘ārif al-‘Uṣmāniyyah, Cet. II
- Abū Zaid, Bakr bin ‘Abdullāh, 1423 H, *Ibn Qayyim al-Jauziyyah: Ḥayātuhū Āṣāruhū Mawāriduhū*, Riyadh: Dārul ‘Āṣimah, Cet. II
- Aceh, Abubakar, 1989, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf*, Solo: Ramadhani, Cet. IV
- Ahmed, Akbar S., 1992, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, New York: Routledge
- Ahsan, Sayed, 1981, “Ibnu Qayyim al-Jauziyyah,” *Islam and the Modern Age*, 12(4), New Delhi: Zakir Husain Institut of Islamic Studies
- ‘Alī, Muḥammad Amān bin ‘Alī Jāmī, 1408 H, *Ṣifāt al-Ilāhiyyah fīl Kitāb was Sunnah an-Nabawiyyah fī Ḍau’il Isbāṭ wat Tanzīh*, Madinah: al-Majlis al-‘Ilmī bil Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, Cet. I
- Almond, Ian, 2004, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*, New York: Routledge
- Anjum, Ovamir, 2010, “Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Ġawziyyah’s Objectives in “Madāriġ al-Sālikīn,” dalam Caterina Bori dan Livnat Holtzman, *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*, Roma: Oriente Moderno 90:1

- Anjum, Tanvir, 2006, "Sufism in History and its Relationship with Power," *Islamic Studies*, 45(2), 221-268
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, 1984, *Sufism and Shari'ah: A Study of Syaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester: The Islamic Foundation
- Arberry, A.J., 2008, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York: Routledge
- Ardani, Moh., 2005, "Tarekat Syādziliyyah: Terkenal dengan Variasi Hizbnya," dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet, II, 57-88
- Arif, Syamsuddin, 2013, "Ibn Qayyim al-Jawziyya in the Land Below the Wind: An Ideological Father of Radicalism of A Popular Sufi Master?," dalam Birgit Krawietz dan Georges Tamer (eds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law*, Berlin: Walter de Gruyter, 220-249
- Arikunto, Suharsimi, 2002, *Prosedur Suatu Penelitian: Pendekatan Praktek. Edisi Revisi Kelima*, Jakarta: Rineka Cipta
- Badawī, 'Abdurrahmān, 1987, *Syaṭaḥātuṣ Ṣūfiyyah*, Kuwait: Wakālatul Maṭbū'āt
- Bagdādī, Ismā'īl bin Muḥammad al-, 1951, *Hadiyyatul 'Ārifīn Asmā'ul Mu'allifīn wa Āsārul Muṣanniḥīn*, Beirut: Dār Iḥyā'ut Turāṣ al-'Arabī
- Bahresy, Husen, 1990, *Tasawuf Murni Moral Islam Menuju Pembangunan dan Hidup Bahagia dengan Landasan al-Qur'an dan al-Hadis*, Surabaya: al-Ihsan
- Bahri, Media Zainul, 2010, *Tasawuf Mendamaikan Dunia*, Jakarta: Erlangga
- Bakhtiar, Amsal, 2005, "Tarekat Qādiriyyah: Pelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam," dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet, II, 26-56
- Barīkān al-, 1415 H, "at-Taṣawwuf fī Mīzāni an-Naql wa al-'Aql," *Majallah al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, 41, 152-169
- Barowi, Ahmad, 2015, *Konsep Ibadah Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Perspektif Tasawuf (Studi Tasawuf dalam Kitab Madārij as-Sālikīn)*, Disertasi, UIN Walisongo Semarang
- Basyūnī, Ibrāhīm, 1969, *Nasy'atut Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dārul Ma'ārif
- Bhat, Abdur Rashid, 1997, "Shah Wali-ul Allah Dehlvi: An Analysis of His Sufism," *Islam and the Modern Age*, 28(3), 260-275

- Biqā'ī, Ibrāhīm bin 'Umar al-, t.t *Tahzīrul 'Ibād min Ahlil 'Inād bi Bid'atil Ittiḥād*, (ed. 'Abdurrahmān al-Wakīl), Makkah: 'Abbās Aḥmad al-Bāz
- Biqā'ī, Ibrāhīm bin 'Umar al-, t.t *Tanbīhul Gabī ilā Takfīr Ibn al-'Arabī*, (ed. 'Abdurrahmān al-Wakīl), Makkah: 'Abbās Aḥmad al-Bāz
- Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl al-, 2001, *al-Jāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallā Allāh 'Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, (ed. Muḥammad bin Zuhayr bin Nāṣir an-Nāsir), t.tp: Dār Ṭūqin Najāh, Cet. I
- Burckhardt, Titus, 1984, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, diterj. Azyumardi Azra dari *An Introduction to Sufi Doctrine*, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya
- Chittick, William C., 2008, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications
- Corbin, Henry, 2008, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, New York: Routledge
- Dahlan, Tamrin, 2010, *Tasawuf Irfani*, Malang: UIN Maliki Press
- Dahlawī, Aḥmad bin 'Abdurrahīm, 1404 H, *al-Inṣāf fī Asbābil Ikhtilāf*, (ed. 'Abdul Fattāḥ Abū Guddah), Beirut: Dār an-Nafā'is, Cet. II
- Damami, Mohammad, 2000, *Tasawuf Positif (Dalam Pemikiran HAMKA)*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru
- Dimyātī, Abū Bakr bin Muḥammad Syaṭā ad-, t.t, *Kifāyatul Atqiyā' wa Minhājul Aṣfiyā'*, Semarang: Maktabatul 'Alawiyah
- Elmore, Gerald, "New Evidence on the Conversion of Ibn Al-'Arabī to Ṣūfism," *Arabica*, 45(1), 50-72
- _____, 1997, "New Evidence on the Early Life of Ibn al-'Arabī," *Journal of the American Oriental Society*, 117(2), 347-349
- Fairūzabādī, Muḥammad bin Ya'qūb al-, 2005, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (ed. M. Nu'aīm al-'Arqasūsī), Beirut: Mu'assasatur Risālah, Cet. VIII
- Fakhry, Majid, 1994, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, Cet. II
- Fathurrahman, Oman, 2005, "Tarekat Syattāriyah: Memperkuat Ajaran Neosufisme," dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabar di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II, 151-179
- Fauzān, Ṣāliḥ bin Fauzān al-, 1408 H, "Ḥaḳīqatut Taṣawwuf wa Mauqifus Ṣūfiyyah min Uṣūlil 'Ibādah wad Dīn," *Majallah al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, 22, 143-167

- Frank, Tamar, 1984, "Taṣawwuf Is... ": On a Type of Mystical Aphorism," *Journal of the American Oriental Society*, 104(1), 73-80
- Gāmidī, Musfir bin Sa'īd al-, 1420 H, "al-Iḥsān: Ahammiyyatuhū, Aqsāmuhū, Šamrātuhū, *Majallah al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, 58, 349-378
- Gazālī, Muḥammad bin Muḥammad al-, t.t, *Ihyā' 'Ulūmiddīn*, Beirut: Dārul Ma'rifah, Vol. I dan Vol. II
- Geoffroy, Éric, 2010, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, (translated by Roger Gaetani), Indiana: World Wisdom
- Gurāb, Maḥmūd Maḥmūd al-, 1981, *Syarḥ Kalimātiṣ Ṣūfiyyah wa ar-Radd 'alā Ibn Taimiyyah min Kalāmisy Syaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibnīl 'Arabī*, Damaskus: Dārul Ma'rifah, Cet. II
- Hadi, 'Abdul Tawwab 'Abdul, 1986, *Lambang-lambang Sufi di Dalam al-Qur'an*, diterj. 'Afif Muhammad dari *ar-Ramziyyah aṣ-Ṣūfiyyah fīl Qur'an*, Bandung: Pustaka, Cet. I
- Haikal, Ḥusain, t.t., *Ḥayāh Muḥammad Ṣallā Allāh 'alaihi wa Sallama*, t.tp: t.p
- Ḥājjī Khalīfah, Muṣṭafā bin 'Abdullāh, 1941, *Kasyfuṣ Ḍunūn 'an Asāmīl Kutub wa al-Funūn*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah
- Hamka, 1988, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, Cet. XII
- Hamzah Ya'kub, 1983, *Etika Islam Pembinaan Akhlaqlkarimah (Suatu Pengantar)*, Bandung : Diponegoro
- Harawī, 'Abdullāh bin Muḥammad al-, 1988, *Manāzilus Sā'irīn*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah
- Harun Nasution, 1983, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Heck, Paul. L, 2006, "Mysticism as Morality: The Case of Sufism," *The Journal of Religious Ethics*, 34(2), 253-286
- Helfer, James S., 1967, "In Defense of Al-Ḥallādj," *Journal of the American Academy of Religion*, 35(2), 138-148
- Hetina, Meir, 2007, "Where East Meets West: Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics," *International Journal of Middle East Studies*, 39(3), 389-409
- Hitti, Philip K., 1946, *History of the Arabs*, London: McMillan, Cet. III
- Hoffman, Valerie J., 1995, "Eating and Fasting for God in Sufi Tradition," *Journal of the American Academy of Religion*, 63(3), 465-484

- Ibn ‘Abdil Barr, Yūsuf bin ‘Abdullāh, 1994, *Jāmi‘ Bayānil ‘Ilm wa Faḍlihī*, Saudi Arabia: Dār Ibnul Jauzī, Cet. I
- Ibn ‘Ajībah, Aḥmad bin Muḥammad, 1419 H, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīril-Qur’ān al-Majīd*, (e. A. ‘Abdullāh al-Qurasyī Ruslān), Kairo: Ḥasan ‘Abbās Zakī
- Ibn ‘Ali, Taqīyuddīn Aḥmad, 1326 H, *an-Nail*, Mesir: t.p, Vol. IV
- Ibn ‘Arabī, Muḥyiddīn Muḥammad bin ‘Alī, 1999, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, (ed. A. Syamsuddīn), Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. I, Vol. I
- Ibn ‘Asākīr, ‘Alī bin al-Ḥasan, 1995, *Tārīkh Dimasyq*, (ed. ‘Amr bin Garāmah al-‘Amrawī), Beirut: Dārul Fikr
- Ibn al-‘Imād, ‘Abdul Ḥayy bin Aḥmad, 1986, *Syāzrātuz Ḥāhab fī Akhbār Man Ḥāhab*, Beirut: Dār Ibn Kašīr, Cet. I
- Ibn al-Jauzī, ‘Abdurraḥmān bin ‘Alī, 2001, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dārul Fikr, Cet. I
- Ibn Badrān, ‘Abdul Qādir bin Aḥmad, 1985, *Munādamatul Aḥlāl wa Musāmaratul Khiyāl*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, Cet. II
- Ibn Kašīr, Ismā‘īl bin ‘Umar, 1986, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, Beirut: Dārul Fikr, Vol. XIV
- _____, t.t., *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, Beirut: Dārul Fikr, Juz IV
- Ibn Khaldūn, ‘Abdurraḥman bin Muḥammad bin Muḥammad, 1988, *Dīwānul Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkhil ‘Arab wa al-Barbar wa Man ‘Aṣarahum min Zawāsy Sya’n al-Akbar*, Beirut: Dārul Fikr, Cet. II
- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad, 1900, *Wafayātul A’yān wa Anbā’ Abnā’ az-Zamān*, (ed. Iḥsān ‘Abbās), Beirut: Dāruṣ Ṣādir, Vol. II
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, 2009, *Sunan Ibn Mājah*, (ed. Syu‘aib al-Arnā’uṭ, et.al), Beirut: Dārur Risālah al-‘Ālamiyyah, Cet. I
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram bin ‘Ali, 1414 H, *Lisānul ‘Arab*, Dār Ṣādir, Beirut
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, ‘Abdurraḥmān bin Aḥmad, 2005, *Ḥail Ṭabaqātil Ḥanābilah*, Riyadh: Maktabatul ‘Abīkān, Cet. I
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad bin ‘Abdul Ḥalīm, 1407, *az-Zuhd wa al-Wara’ wa al-‘Ibādah*, (eds. Ḥammād Salāmah dan Muḥammad ‘Uwaiḍah), Yordania: Maktabatul Manār, Cet. I

- _____, 1995, *Majmū‘ul Fatāwā*, (ed. ‘Abdurrahmān bin Muḥammad bin Qāsim), Madinah: Mujamma‘ul Malik Fahd li Ṭibā‘atil Muṣḥaf asy-Syarīf, Vol. XIX
- _____, 2012, *al-‘Ubūdiyyah*, (ed. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Sa‘īd bin Ruslān), al-Mansoura: Dārul Gadd al-Jadīd
- Īsā, ‘Abduh Gālib Aḥmad, 1992, *Maḥmūmat Taṣawwuf*, Beirut: Dārul Jīl, Cet. I,
- Isfirāyīnī, ‘Abdul Qāhir bin Ṭāhir, 1977, *al-Farq baina al-Firaq wa Bayānul Firqah an-Nājiyyah*, Beirut: Dārul Āfāq al-Jadīdah, Cet. II
- Izutsu, Tosihiko, 2006, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īman and Islām*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust
- Jauharī, Ismā‘īl bin Ḥamād al-, 1987, *aṣ-Ṣiḥāḥ Tājul Lughah wa Ṣiḥāḥul ‘Arabiyyah*, (ed. Aḥmad ‘Abdul Gafūr ‘Aṭār), Beirut: Dārul ‘Ilm lil Malāyīn, Cet. IV
- Jauziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-, 1332 H, “Manzilatul Tawakkul,” *Majallah al-Manār*, 294-302
- _____, 1394 H, *Ṭarīqul Hijratain wa Bābus Sa‘ādatain*, Kairo: Darus Salafiyyah, Cet. II
- _____, 1403 H, *Rauḍatul Muḥibbīn wa Nuzhatul Musytāqīn*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah
- _____, 1410 H, *Tafsīr Ibnul Qayyim*, (ed. Ibrāhīm Ramaḍān, et.al), Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, Cet. I
- _____, 1417 H, *Matnul Qaṣīdah an-Nūniyyah*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, Cet. II
- _____, 1429 H, *ad-Dā’ wa ad-Dawā’*, Jeddah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, Cet. I
- _____, 1973, *al-Fawā’id*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. II
- _____, 1983, *Asmā’ Mu’allafāt Syaikhil Islām Ibn Taimiyyah*, (ed. Ṣalāḥuddīn al-Munjid), Beirut: Dārul Kitāb al-Jadīd, Cet. IV
- _____, 1983b, *Rauḍatul Muḥibbīn wa Nuzhatul Musytāqīn*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah
- _____, 1988, *Tafsīrul Qayyim*, Beirut: Dārul Fikr

- _____, 1989, *Iddatuṣ Ṣābirīn wa Żakhīratuṣy Syākirīn*, Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, Cet. III
- _____, 1991, *I'lāmūl Muwaqqi'īn 'an Rabbil 'Ālamīn*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I
- _____, 1993, *al-Furūsiyyah*, (ed. Masyhūr bin Ḥasan), Arab Saudi: Dārul Andalus, Cet. I
- _____, 1994, *Zādul Ma'ād fi Hady Khairil 'Ibād*, Beirut: Mu'assasatur Risālah, Cet. XXVII
- _____, 1998, *Zādul Ma'ād*, terj. Ahmad Sunarto dan Ainur Rofiq, Jakarta: Robbani Press
- _____, 1999, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib minal Kalim aṭ-Ṭayyib*, (ed. Sayyid Ibrāhīm), Kairo: Dārul Ḥadīṣ, Cet. III
- _____, 2003, *Iddatuṣ Ṣābirīn wa Żakhīratuṣy Syākirīn*, (ed. Ḥāmid Aḥmad aṭ-Ṭāhir), Kairo: Dārul Fajr lit Turās, Cet. I
- _____, 2006, *Ṭarīqul Hijratain wa Bābus Sa'ādaitain*, Mesir: Maktabah 'Ibād ar-Raḥmān, Cet. I
- _____, 2008a, *Asmā'ullāh al-Ḥusnā*, (ed. M. Aḥmad 'Īsā), al-Mansoura: Dārul Gadd al-Jadīd, Cet. I
- _____, 2008b, *Miftāḥ Dārus Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyah Ahlil 'Ilm wa al-Irādah*, al-Mansoura: Dārul Gadd al-Jadīd, Cet. I
- _____, 2009, *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, (ed. M. al-Mu'taṣim billāh al-Bagdādī), Beirut: Dārul Kitāb al-'Arabī
- _____, 2010, *Igāṣatul Luhfān min Maṣāyidisy Syaiṭān*, (ed. Ḥāmid Aḥmad aṭ-Ṭāhir), Kairo: Dārul Fajr lit Turās
- _____, t.t, *ar-Rūḥ*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah
- _____, t.t, *at-Tibyān fi Aqsāmīl Qur'an*, Beirut: Dārul Ma'rifah
- _____, t.t, *Badāi'ul Fawā'id*, Beirut: Dārul Kitāb al-'Arabī
- _____, t.t, *Ḥādīl Arwāḥ ilā Bilādil Afrāḥ*, Kairo: Maṭba'atul Madanī
- _____, t.t, *Miftāḥ Dāris Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyatil 'Ilm wa al-Irādah*, Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah

- Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad al-, 1983, *Kitābut Ta’rīfāt*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. I
- Kalābāzī, Muḥammad bin Abū Ishāq al-, t.t, *at-Ta’arruf li Mazhab Ahlit Taṣawwuf*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah
- Kāsyānī, ‘Abdurrazzāq al-, 1992, *Mu’jam Iṣṭilāḥātuṣ Ṣūfiyyah*, (ed. ‘Abdul ‘Āl Syāhīn), Kairo: Dārul Manār, Cet. I
- Keeler, Annabel, 2006, “Ṣūfī tafsīr as a Mirror: al-Qushairī the murshid in his Laṭā’if al-ishārāt,” *Journal of Qur’anic Studies*, 8(1), 1-21
- Khān, Muḥammad Ṣadīq, 2007, *at-Tāj al-Mukallal min Jawāhir Ma’āsiriṭ Ṭirāz al-Ākhir wa al-Awwal*, Qatar: Wizāratul Auqāf wasy Syu’ūn al-Islāmiyyah, Cet. I
- Khaṭīb al-Bagdādī, Aḥmad bin ‘Alī al-, 1417 H, *Tārīkh Bagdād wa Żuyūluḥū*, (ed. Muṣṭafā ‘Abdul Qādir ‘Aṭā), Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. I
- Khawjah, Luṭfullāh bin ‘Abdul ‘Azīm, 1425 H, “Manhaj fī Dirāsatiṭ Taṣawwuf,” *Majallah al-Bayān*, 12-15
- Krawietz, Birgit, 2006, “Ibn Qayyim al-Jawziyyah: His Life and Works,” *Mamluk Studies Review*, 10(2), 20-64
- Krippendorff, Klaus, 2004, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology Second Edition*, London: Sage Publication
- Krisyān, Rawān Yūnis, 2006, “Mafsadātul Qulūb ‘indal Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah,” *Hadyul Islām*, 50(2), 128-132
- Langerman, Y. Tzvi, 2013, "Ibn Qayyim’s Kitab ar-Rūḥ: Some Literary Aspects," dalam Birgit Krawietz dan Georges Tamer (eds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law*, Berlin: Walter de Gruyter, 125-145
- Madjid, Nurcholis, 1995, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina
- Maḥmūd, ‘Abdul Ḥalīm, 1988, *Qaḍīyyatut Taṣawwuf al-Munqiz min aḍ-Ḍalāl*, Kairo: Dārul Ma’ārif, Cet. III
- Mansur, Laily, 1996, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, Jakarta: Raja Grafindo
- Massignon dan Muṣṭafā ‘Abdurrazziq, 1984, *At-Taṣawwuf*, Beirut: Dārul Kitāb al-Lubnānī
- Melchert, Christopher, 1996, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.,” *Studia Islamica*, 83, 51-70

- Melchert, Christopher, 2001, "The Ḥanābila and the Early Sufis," *Arabica*, 48(3), 352-367
- Michot, Yahya, 2007, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj," dalam Ayman Shihadeh, *Sufism and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 123-136
- Mojaddedi, Jawid A., 2000, "Legitimizing Sufism in al-Qushayri's "Risala", *Studia Islamica*, 90, 37-50
- Mu'taṣim bi Allāh, Muḥammad al-, 2009, "Tarjamah Ibn Qayyim al-Jauziyyah Raḥimahū Allāh," dalam Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, (ed. M. al-Mu'taṣim billāh al-Bagdādī), Beirut: Dārul Kitāb al-'Arabī, 10-15
- _____, 2009, "Tarjamah Ṣāhib Manāzilīs Sā'irīn," dalam Muḥammad bin Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārijus Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, (ed. M. al-Mu'taṣim billāh al-Bagdādī), Beirut: Dārul Kitāb al-'Arabī, 16-20
- Mubārakfūrī, 'Ubaidullāh bin Muḥammad 'Abdussalām al-, 1984, *Mir'atul Mafātīḥ Syarḥ Misykātīl Maṣābīḥ*, India: Idāratul Buḥūṣ al-'Ilmiyyah wad Da'wah wa al-Iftā', Cet. III, Vol. IV
- Muhadjir, Noeng, 2002, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi IV*, Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin
- Mulkan, Abdul Munir, 2000, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, Yogyakarta: UII Press, Cet. I
- Mulyati, Sri (ed.), 2005, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabarrah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II
- Mulyati, Sri, 2005, "Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah: Tarekat Temuan Tokoh Indonesia Asli," dalam dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabarrah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II, 253-290
- Nābulusī, Sulaimān Fāris an-, 1935, "at-Taṣawwuf al-Islāmī," *Majallah ar-Risālah*, 81, 34-40
- Nafi, Basheer M., 2002, "Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī," *Die Welt des Islams*, 42(3), 307-355
- Nakhjuwānī, Ni'matullāh bin Maḥmūd an-, 1999 H, *al-Fawātīḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātīḥ al-Gaibiyyah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*, Mesir: Dār Rikābī, Cet. I

- Nāṣirī, Māhir Kāmil Nāfi‘ an-, 2014, “an-Naz‘ah aṣ-Ṣūfiyyah fir Rasm al-‘Irāqī al-Ḥadiṣ, *Majallah Jami'ah Babilul 'Ulum al-Insaniyyah*, 22(5), 1221-1252
- Nasr, Seyyed Hossein, 1980, *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks
- _____, 1994, *Traditional Islam in the Modern World*, New York: Columbia University Press
- Nīsābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj an-, t.t, *Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naqlil 'Adl 'anil 'Adl ilā Rasūlillāh Ṣallā Allāh 'Alaiḥ wa Sallam*, (ed. M. Fu'ād 'Abdul Bāqī), t.t, Beirut: Dār Iḥyā'ut Turāṣ al-'Arabī
- Ohlander, Erik S., 2008, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhood*, Leiden: Brill
- Picken, Gavin, 2005, “Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm,” *Journal of Qur'anic Studies*, 7(2), 101-127
- Qāsyānī, Kamāluddīn 'Abdurrazzāq al-, 1981, *Iṣṭilāḥātūṣ Ṣūfiyyah*, (ed. M. Kamāl Ibrāhīm Ja'far), Kairo: al-Ha'iah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil Kitāb
- Qazwīnī, Aḥmad bin Fāris, 1979, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (ed. 'Abdussalām M. Hārūn), Beirut: Dārul Fikr, Vol. III
- Qusyairī, 'Abdul Karīm bin Hawāzin al-, t.t, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Dārul Ma'ārif
- _____, t.t, *Laṭā'iful Isyārāt*, (ed. Ibrāhīm al-Basyūnī), Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, Cet. III
- Rāgib al-Aṣfihānī, al-Ḥusain bin Muḥammad ar-, 1412 H, *al-Mufradāt fī Garībil Qur'ān*, (ed. Ṣafwān 'Adnān ad-Dāwūdī), Beirut: Dārul Qalam, Cet. I
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press
- _____, 1984, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press
- _____, 1985, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, diterj. Ahsin Muhammad dari *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Bandung: Pustaka
- _____, 1992, *Membuka Pintu Ijtihad*, diterj. Anas M., Bandung: Pustaka
- _____, 1994, *Islamic Methodology in History*, Delhi: Adam Publishers and Distributions, Cet. I

- _____, 2003, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld Publications
- Rāzī, Muḥammad bin Abū Bakr ar-, 1999, *Mukhtāruṣ Ṣiḥāḥ*, (ed. Yūsuf asy-Syaikh Muḥammad), Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, Cet. V
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd, 1332 H, “Ḥaqīqatut Taṣawwuf wa Makānuhū fīsy Syar‘i,” *Majallah al-Manār*, 161-185
- _____, 2006, *Tārīkhul Ustāz al-Imām asy-Syaikh Muḥammad ‘Abduḥ (1266-1323 H=1849-1905)*, Kairo: Dārul Faḍīlah, Cet. II, Vol. I
- Rif‘i, Bachrun dan Hasan Mud‘is, 2010, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. I
- Rosenthal, Franz, 1988, “Ibn ‘Arabī between “Philosophy” and “Mysticism”:
“Sūfism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other,” fa-inna at-taṣawwuf wa-t-tafalsuf yatajāwarāni wa-yatazāwarāni,” *Oriens*, Vol. 31, Leiden: Brill, 1-35
- Rustom, Muhammed, 2007, “Approaches to Proximity and Distance in Early Sufism,” *Mystics Quarterly*, 33(1), 1-15
- Saḥmarānī, As‘ad, 1987, *at-Taṣawwuf Mansya’uhū wa Muṣtalaḥātuhu*, Berut: Dārūn Nafā’is
- Sajarah, Wiwi Siti, 2005, “Tarekat Naqsyabandiyah: Menjalin Hubungan Harmonis dengan Kalangan Penguasa,” dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenai dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu’tabarāh di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II, 89-116
- Sakhāwī, Muḥammad bin ‘Abdurraḥman as-, t.t, *aḍ-Ḍau‘ al-Lāmi‘ li Ahlil Qarnis Sābi‘*, Beirut: Mansyūrāt Dār Maktabatil Ḥayāh
- Salafī, Muḥammad bin Ḥusain, 2005, *Rauḍatul Muḥibbīn fī Ramaḍān*, t.tp: Maktabatut Taqwā, Cet. I
- Salafī, Muḥammad Luqmān as-, 1409 H, “Syaikhul Islām Ibn Taimiyyah Ḥāmil Rāyatul Kitāb was Sunnah,” *Majallah al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, 24, 203-232
- Ṣalāḥuddīn, Muḥammad bin Syākir bin Aḥmad, 1974, *Fawātul Wafayāt*, (ed. Iḥsān ‘Abbās), Beirut: Dār Ṣādir, Cet. I
- Sam‘ānī, ‘Abdul Karim bin Muḥammad as-, 1962, *al-Ansāb*, Hyderabad: Majlis Dā’iratul Ma‘ārif al-‘Uṣmaniyyah, Cet. I
- Sands, Kristin Zahra, 2006, *Sūfī Commentaries on The Qur’ān In Classical Islam*, New York: Routledge

- Sayyid, Jamāl bin Muḥammad as-, 2004, *Ibn Qayyim wa Juḥūduhū fī Khidmatis Sunnah an-Nabawiyyah wa 'Ulūmuhā*, Madinah: 'Imadatul Bahts al-'Ilmi bil Jami'ah al-Islamiyyah
- Schallenbergh, Gino, 2013, "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms: Fear and Hope," dalam Birgit Krawietz dan Georges Tamer (eds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law*, Berlin: Walter de Gruyter, 94-122
- Schimmel, Annemarie, 2000, *Dimensi Mistik dalam Islam*, diterj. Sapardi Djoko dari *Mystical Dimension of Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj and the Theological Writings*, New York: Paulist Press
- Shihab, Quraish, 1989, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Antara Pamahaman Tekstual dan Kontekstual*, Mizan, Bandung
- _____, 1996, *Wawasan al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan, Cet. XIII
- _____, 2005, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. I
- Silvers, Laury, 2004, "Theoretical Sufism in the Early Period: With an Introduction to the Thought of Abū Bakr al-Wāsiṭi (d. ca. 320/928) on the Interrelationship between Theoretical and the Practical Sufism," *Studia Islamica*, 98, 71-94
- Simuh, 2002, *Sufisme Jawa*, Yogyakarta: Bentang
- Solihin, 2001, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia
- Subkī, Tāj ad-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin Taqī ad-Dīn as-, 1413 H, *Ṭabaqātusy Syāfi'iyyah al-Kubrā*, (ed. Mahmūd M. aṭ-Ṭanāḥī dan 'Abdul Fattāh M. al-Ḥulw), t.tp: Hajar liṭ Ṭibā'ah, Cet. II
- Sugiyono, 2005, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta
- Sulamī, Muḥammad bin al-Ḥusain as, 1998, *Ṭabaqātuṣ Ṣūfiyyah*, (ed. Muṣṭafā 'Abdul Qādir 'Aṭā), Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I
- Sunanto, Musyrifah, 2005, "Tarekat Khalwatiyah: Perkembangannya di Indonesia," dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet. II, 114-149

- Suyūṭī, ‘Abdurrahmān bin Abī Bakr as-, 1967, *Husnul Muḥāḍarah fī Tārīkh Miṣr wa al-Qāhirah*, (ed. M. Abūl Faḍl Ibrāhīm), Mesir: Dār Iḥyā’il Kutub al-‘Arabiyyah, Cet. I
- Syaibānī, Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-, 2001, *Musnadul Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Mu’assasatur Risālah, Cet. I
- Syaibī, Kāmil Muṣṭafā, 1982, *aṣ-Ṣilah baina at-Taṣawwuf wa at-Tasyayyu’*, Beirut: Dārul Andalus, Cet. III
- Syāmī, Ṣāliḥ Aḥmad asy-, 2005, *Al-Muḥazzab min Madārijis Sālikīn li al-Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, Damaskus: Dārul Qalam, Cet. I
- Syamsuri, 2005, “Tarekat Tijāniyyah: Tarekat Eksklusif dan Kontroversial,” dalm dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Mu’tabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana, Cet, II, 217-252
- Syarafuddīn, ‘Abdul ‘Azīm ‘Abdussalām, 1984, *Ibnul Qayyim al-Jauziyyah: ‘Aṣruḥū wa Manhajuhū wa Ārā’uhū fī al-Fiqh wa al-‘Aqā’id wa at-Taṣawwuf*, Kuwait: Dārul Qalam, Cet. III
- Syāṭibī, Abū Ishāq asy-, 1332 H, “al-Bāṭiniyyah wa Gulātul Mutaṣawwifah,” *Majallah al-Manār*, 273-293
- Syaubakī, Maḥmūd Yūsuf asy-, 2002, “Maḥmūd Taṣawwuf wa Anwā’uhū fīl Mīzān asy-Syar‘ī,” *Majallah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah*, 10(2), 355-428
- Syaukānī, Muḥammad bin ‘Alī asy-, t.t, *al-Badr aṭ-Ṭālī‘ bi Maḥāsini Man Ba’dal Qarn as-Sābi‘*, Beirut: Dārul Ma‘rifah
- Syibl, ‘Alī bin ‘Abdul ‘Azīz asy-, 2002, *al-Aṣbāt fī Makhṭūṭāt al-‘Immah: Syaikhil Islām Ibn Taimiyyah wa al-‘Allāmah Ibnul Qayyim wa al-Ḥāfiẓ Ibn Rajab*, Riyadh: Maktabatul Malik Fahd al-Waṭaniyyah
- Syukur, Amin, 1997, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____, 2001, “Masa Depan Tasawuf,” dalam Amin Syukur dan Abdul Muhayya, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 34-47
- _____, 2003, *Tasawuf Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I
- _____, 2012, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. III
- Ṭabānah, Badawī, t.t, “al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn,” dalam al-Gazālī, Muḥammad bin Muḥammad, *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*, Semarang: Karya Toha Putra

- Ṭabarī, Aḥmad bin ‘Abdullāh at-, 1996, *ar-Rauḍ an-Naḍrah fī Manāqibil ‘Asyrah*, Beirut: Dārul Garb al-Islāmī, Cet. I
- Taftāzānī, Abul Wafā al-Ganīmī at-, 1979, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dāruṣ Ṣāqāfah, Cet. III
- Taji-Farouki, Suha, 2007, *Beshara and Ibn ‘Arabi A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*, Oxford: Anqa Publishing
- Tanūkhī, ‘Izzuddīn at-, 1933a, “Falsafatut Taṣawwuf wa Ta’šīruḥā fīs Ṣāqāfah al-‘Arabīyyah,” *Majallah aš-Ṣāqāfah as-Sūriyyah*, 2, 26-28
- _____, 1933b, “Nusyū’ut Taṣawwuf,” *Majallah aš-Ṣāqāfah as-Sūriyyah*, 3, 6-11
- Tebba, Sudirman, 2004, *Orientasi Sufistik Cak Nur: Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa*, Jakarta: Paramadina
- Tirmizī, Muḥammad bin Īsā bin Saurah at-, 1975, *Sunanut Tirmizī*, (ed. Ibrāhīm ‘Uṭwah ‘Iwaḍ), Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cet. II, Vol. IV
- Titscher, Stefan, dkk., 2009, *Metode Analisis Teks dan Wacana*, diterj. Gazali dari *Methods of Text and Discourse Analysis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I
- Trimingham, J. Spencer, 1971, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: The Clarendon Press
- van Bruinessen, Martin and Julia Day Howell (eds.), 2007, *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, New York: I.B. Tauris
- Weismann, Itzhak, 2001, *Taste Of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill
- Yaḥṣūbī, ‘Iyāḍ bin Mūsā al-, 1998, *Ikmālul Mu‘lim bi Fawā’id Muslim*, Mesir: Dārul Wafā’, Cet. I, Vol. I
- Yunus, Mahmud, 1990, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung
- Yusuf, Ali Anwar, 2003, *Studi Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi*, Bandung: Pustaka Setia
- Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad az-, t.t, *Tājul ‘Arūs min Jawāhiril Qāmūs*, t.tp: Dārul Hidāyah
- Žahabī, Muḥammad bin Aḥmad az-, 1408 H, *Mu‘jamusy Syuyūkh al-Kabīr li az-Žahabī*, Ṭā’if: Maktabatuṣ Ṣiddīq, Cet. I
- _____, 1985, *Siyar A‘lāmin Nubalā’*, Beirut: Mu’assasatur Risālah, Cet. III

_____, 1998, *Taẓkiratul Ḥuffāz*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. I

_____, 2003, *Tārīkhul Islām wa Waḥayātul Masyāhīr wa al-A‘lām*, (ed. Basysyār ‘Awwād Ma‘rūf) Tunis: Dārul Garb al-Islāmī, Cet. I

Zāhirī, Yūsuf bin Tagrī Bardī az-, t.t, *an-Nujūm az-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah*, Mesir: Dārul Kutub

Zed, Mestika, 2008, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. I

Ziriklī, Khairuddīn bin Mahmūd az-, 2002, *al-A‘lām*, t.tp: Dārul ‘Ilm lil Malāyin, Cet. XII