

REKONSTRUKSI TAŞAWUF IBN TAIMIYYAH
Tinjauan Epistemologis

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

HAMDAN MAGHRIBI

NIM: 1900029013

PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG

2022

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : **Hamdan Maghribi**
NIM : 1900029013
Judul Penelitian : **Rekonstruksi Taşawuf Ibn Taimiyyah:
Tinjauan Epistemologis**
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam/Taşawuf

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

REKONSTRUKSI TAŞAWUF IBN TAIMIYYAH: Tinjauan Epistemologis

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 18 juli 2022

Pembuat pernyataan,



Hamdan Maghribi

NIM: 1900029011



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website:
<http://pasca.walisongo.ac.id/>

PERSETUJUAN DISERTASI UJIAN TERTUTUP

Nama lengkap : **Hamdan Maghribi**
NIM : 1900029013
Judul Penelitian : **Rekonstruksi Tasawuf Ibn Taimiyyah: Tinjauan
Epistemologis**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Disertasi (Tertutup) pada tanggal 18 agustus 2022 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat Ujian Promosi Doktor.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	tanggal	Tanda tangan
Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag. Ketua Sidang/Penguji	07/09/2022	
Dr. H. Machrus, M.Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	06/09/2022	
Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.Ag. Promotor/Penguji	05/09/2022	
Dr. H. Abdul Muhaya, M.A. Ko-Promotor/Penguji	07/09/2022	
Prof. Dr. H. Muhtar Solihin, M.Ag. Penguji Eksternal	01/09/2022	
Prof. Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag. Penguji 1	06/09/2022	
Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag. Penguji 2	06/09/2022	

NOTA DINAS

Semarang, 05 september 2022

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Hamdan Maghribi**
NIM : 1900029013
Konsentrasi : Studi Islam
Program Studi : Studi Islam
Judul : **Rekonstruksi Tasawuf Ibn Taimiyyah:
Tinjauan Epistemologis**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Desertasi (Terbuka).

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Ko-Promotor,



Dr. Abdul Muhaya, M.A.
NIP: 19621018 199101 1 001

Promotor,



Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A.
NIP: 19570414198203 1 003

ABSTRAK

Judul : **Rekonstruksi Taṣawuf Ibn Taimiyyah:
Tinjauan Epistemologis**
Penulis : Hamdan Maghribi
NIM : 1900029013
Prodi : Studi Islam
Kata Kunci : *Ibn Taimiyyah, Taṣawuf, Ṣūfi, Taṣawuf Salafi*

Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn Taimiyyah (w. 728/1328) adalah ulama abad pertengahan yang masih dibicarakan hingga saat ini; ia disebut bapak spiritual dari radikalisme, bapak revolusi Islam, dan pendobrak kejumudan karena menganggap pintu *ijtihād* selalu terbuka, ia juga menjadi inspirator bagi gerakan Muslim modernis. Hampir tidak ada tema pokok dalam kajian Islam yang tidak dibahas olehnya. Taṣawuf, sebagai salah satu khazanah keislaman tak luput dari bahasannya. Karena kritik tajamnya atas taṣawuf dan Ṣūfi, banyak yang mengatakan bila dia merupakan anti-Ṣūfi dan musuh bebuyutan taṣawuf, namun di saat yang sama, ada yang menyatakan dia adalah penganut ṭarīqah Qādiriyyah yang memiliki silsilah dan *khirqah* bersambung kepada ‘Abd al-Qādir al-Jilānī. Studi ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: (1) Apa saja dinamika taṣawuf Ibn Taimiyyah? (2) Mengapa taṣawuf perlu direkonstruksi menurut Ibn Taimiyyah? Dan (3) Bagaimana konsep dan praktik taṣawuf Ibn Taimiyyah? Permasalahan ini dibahas menggunakan data kepustakaan dan pendekatan teologis-historis yang diperkuat dengan tinjauan sosiologis-antropologis. Analisa data dilakukan dengan *interpretative approach* dan *content analysis* untuk menangkap kritik dan konsep taṣawuf Ibn Taimiyyah.

Kajian ini menemukan bahwa: (1) Ibn Taimiyyah dalam kritik-rekonstruktif taṣawuf tidak hanya mengacu pada teks Ṣūfī otoritatif, tapi juga pada pengalamannya dalam berinteraksi-aktif, diskusi, dan praktik para Ṣūfī zamannya. (2) Menurut Ibn Taimiyyah, dalam ajaran dan praktik taṣawuf, terjadi banyak distorsi dan kontaminasi filsafat serta teologi spekulatif yang membuat taṣawuf menjauh dari konsep awal spiritual Islam. Ibn Taimiyyah tidak pernah memusuhi taṣawuf, ia hanya ingin meletakkan taṣawuf dan praktiknya kembali pada pangkuan *syarī'ah*, yaitu taṣawuf yang berkelindan dengan konsep *imān-islām-ihsān*. (3) Rekonstruksi taṣawuf Ibn Taimiyyah tidak berhenti pada *al-naqd wa al-hadm* (dekonstruksi), tapi juga *al-binā' wa al-insyā'* (rekonstruksi). Ia membongkar pemikiran taṣawuf yang menurutnya berseberangan dengan agama, kemudian meletakkan pondasi bertaṣawuf yang berkelindan dengan al-Qur'ān, Sunnah, dan salaf al-ṣāliḥ. Ia menganalisa lalu merekonstruksi konsep-konsep; *maqāmāt* dan *aḥwāl*, *kasyf*, *ilhām*, *ḥulūl-ittiḥād-waḥdah al-wujūd*, *fanā'*, *walī* dan *wilāyah*, *karāmah* dan *mu'jizat*, *tawassul* dan *wasīlah*, *ziyārah*, *ẓikr* dan *samā'*, dalam konteks dekonstruksi-rekonstruksi, yang melahirkan rekonstruksi taṣawuf bercorak unik dan berbeda dari taṣawuf sunnī maupun falsafi, yang dikenal dengan; neo-sufism, proto-sufism, taṣawuf syar'ī, dan taṣawuf salafī.

ملخص البحث

عنوان البحث	:	ابن تيمية وإعادة بناء التصوف: دراسة إستمولوجية
الإسم	:	حمدان مغربي
رقم الطالب	:	١٩٠٠٢٩٠١٣
القسم	:	الدراسات الإسلامية
الكلمات المفتاحية	:	ابن تيمية، الصوفي، التصوف، التصوف السلفي

أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨) هو تلك الشخصية التي أثارت جدلاً واسعاً على الساحة الإسلامية، وانقسم الناس إلى جانبه سلبياً أو إيجابياً، منهم من يسمونه بالأب الروحي للتطرف، والأب للثورة الإسلامية، وفي نفس الوقت يُعتبر مجدداً لرأيه بانفتاح باب الاجتهاد، وهو أيضاً من الشخصية المركزية للحركات التجديدية في العالم الإسلامي. ليس هناك موضوعات رئيسية في الدراسات الإسلامية لم يناقشها ابن تيمية. وبسبب انتقاداته الحادة للتصوف والفلسفة، يتهم كثيرون بأنه العدو اللدود للتصوف والصوفية، ولكن في نفس الوقت هناك من يدّعي أنه صوفي من أتباع الطريقة القادرية، يتصل سنده وخرقه إلى شيخ الطريقة عبد القادر الجيلاني. ولهذه التهم المختلفة حول ابن تيمية، هذه الرسالة توجّه إلى تحليل آراء ابن تيمية للتصوف والصوفية من خلال فتاويه ومؤلفاته. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن أسئلة: (١) ما هي ديناميكيات تصوف عند ابن تيمية؟ (٢) لماذا يجب إعادة بناء التصوف عند ابن تيمية؟ و (٣) ما هو مفهوم وممارسة ابن تيمية في التصوف؟ هذه الرسالة تستخدم البيانات من مؤلفات ابن تيمية والدراسات الأخرى المتعلقة بابن تيمية والتصوف، وتنهج الرسالة المنهج التاريخي-اللاهوتي،

مؤيدة بالمنهج الاجتماعي-الأنثروپولوجي. وتستخدم الرسالة التأويل الهرمينوطيقي وتحليل المضمون لتحليل البيانات لاستنتاج انتقادات ومفاهيم ابن تيمية للتصوف والصوفية.

ومن نتائج هذه الدراسة أن: (١) ابن تيمية في نقده للتصوف لا يشير فقط إلى النصوص الصوفية الموثوقة، بل يشير أيضًا إلى تجاربه ومناقشاته وممارساته مع صوفية عصره. (٢) وفقًا لابن تيمية، أن في تعاليم التصوف وممارساته، هناك العديد من التحريفات والتشويهات من الفلسفة وعلم الكلام التي تبعد التصوف من مفهوم الإسلام. وباستخدام الأسس المعرفي القرآني، أراد إعادة بناء التصوف وممارسته إلى المسار الصحيح للشريعة، أي التصوف المتشابه مع مفهوم إيمان-إسلام-إحسان. (٣) لا يتوقف ابن تيمية عند النقد (الردود) فحسب، بل يقدم أيضًا مفهوم (الإنشاء/البناء) التصوف المرتبطة بالقرآن والسنة والسلف الصالح. وقد ظهر بأن ابن تيمية لم يكن يعادي التصوف على إطلاقه. فكك فكر التصوف المخالف للدين، ثم أرسى أساسًا للتصوف المشروع. يناقش ابن تيمية موضوع؛ المقامات والأحوال الصوفية، الكشف والإلهام، الخلول-الاتحاد-وحدة الوجود، الفناء، الولي والولاية، الكرامة والمعجزة، التوسل والوسيلة، الزيارة، الذكر والسماع، التي ولدت إعادة بناء التصوف بنمط فريد ومختلف عن كل من التصوف السني والفلسفي، المعروف باسم؛ Proto-sufism، Neo-sufism، والتصوف السلفي.

ABSTRACT

Title : **Ibn Taimiyyah's Reconstruction of Sufism:
An Epistemological Approach**
Name : Hamdan Maghribi
Reg. Number : 1900029013
Study Program : Islamic Studies
Keywords : *Ibn Taimiyyah, Şūfī, Taşawuf, Taşawuf Salafī*

Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn Taimiyyah (d. 728/1328) was a medieval scholar who is still discussed today; He was called the spiritual father of radicalism, the father of the Islamic revolution, to him the door of *ijtihād* is always open, he was also an inspiration for the modernist Muslim movement. There is almost no main theme in Islamic studies that is not discussed by him, Taşawuf as one of the treasures of Islam is also part of his discussion. Because of his sharp criticism of taşawuf and Şūfī, many say that he was the sworn enemy of taşawuf and anti-Şūfī, but at the same time, some claim that Ibn Taimiyyah was a follower of *Ṭarīqah Qādiriyyah* whose genealogy and *khirqah* continued to ‘Abd al-Qādir al -Jilānī. This study is intended to answer the questions: (1) What are the dynamics of Ibn Taimiyyah's taşawuf? (2) Why does taşawuf need to be reconstructed according to Ibn Taimiyyah? And (3) What is Ibn Taimiyyah's concept and practice of taşawuf? This problem is discussed using literature data and a theological-historical approach which is strengthened by a sociological-anthropological review. Data analysis was carried out

using an interpretative approach and content analysis to capture the criticisms and concepts of Ibn Taimiyyah's taṣawuf.

This study shows that: (1) Ibn Taimiyyah in his constructive critique of taṣawuf does not only refer to the authoritative Ṣūfī texts, but also to his experiences in active interactions, discussions, and practices of the Ṣūfis of his time. (2) According to Ibn Taimiyyah, in the teachings and practices of taṣawuf, there are many distortions and contaminations of speculative philosophy and theology that make taṣawuf away from the original concept of Islamic spirituality. Ibn Taimiyyah was never hostile to taṣawuf, he only wanted to put taṣawuf and its practice back into the right path of *syarī'ah*, namely taṣawuf which is intertwined with the concept of *imān-islām-ihsān*. (3) The reconstruction of Ibn Taimiyyah's taṣawuf does not stop at *al-naqd wa al-hadm* (deconstruction) but also presents *al-binā' wa al-insyā'* (reconstruction). He dismantled the thought of taṣawuf which he thought was contrary to religion, then laid the foundation for taṣawuf that was intertwined with the *Qur'ān*, *Sunnah*, and *salaf al-ṣāliḥ*. He discusses *maqāmāt* and *aḥwāl*, *kasyf*, *ilhām*, *ḥulūl-ittiḥād-waḥdah al-wujūd*, *fanā'*, *walī* and *wilāyah*, *karāmah* and *mu'jizat*, *tawassul* and *wasīlah*, *ziyārah*, *ḥikr* and *samā'*, in the context of deconstruction-reconstruction, which gave birth to a reconstruction of taṣawuf with a unique and different pattern from both taṣawuf *sunni* and *falsafī*, known as; neo-Sufism, proto-Ṣufism, taṣawuf *syarī'*, or taṣawuf *salafī*.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K

Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	B
3	ت	T
4	ث	Ṣ
5	ج	J
6	ح	Ḥ
7	خ	Kh
8	د	D
9	ذ	Ẓ
10	ر	R
11	ز	Z
12	س	S
13	ش	Sy
14	ص	Ṣ
15	ض	Ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	Ṭ
17	ظ	Ẓ
18	ع	'
19	غ	Gh
20	ف	F
21	ق	Q
21	ك	K
22	ل	L
23	م	M
24	ن	N
25	و	W
26	ه	H
27	ء	'
28	ي	Y

2. Vokal Pendek

..َ.. = a	كَتَبَ	Kataba
..ِ.. = i	سُئِلَ	su'ila
..ُ.. = u	يَذْهَبُ	Yazhabu

3. Vocal Panjang

ا... = ā	قَالَ	Qāla
إِي = ī	قِيلَ	Qīla
أُ = ū	يَقُولُ	Yaqūlu

4. Diftong

أَيَّ = ai	كَيْفَ	Kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	Ḥaula

Catatan

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya

MOTTO

سئل ابن تيمية: أيهما أنفع للعبد؛ التسبيح أم الاستغفار؟
فأجاب: "إذا كان الشوب نقياً فالبخور وماء الورد أنفع له، وإذا كان دنساً
فالصابون والماء الحار أنفع له... فالتسبيح بخور الأصفياء والإستغفار صابون
العصاة".

الوابل الصيب: ٩٢

الكرامة لزوم الاستقامة

مدارج السالكين، ١٠٦:٢

إن الفقير والغني لا يفضل أحدهما صاحبه إلا بالتقوى، فمن كان أتقى لله كان
أفضل وأحب إلى الله تعالى

فقه التصوف: ٧١

PERSEMBAHAN

Ilā Rūḥ Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah Qaddasa Allāh Rūḥahu yang
membukakan banyak tabir penutup *ẓikr* dan fikirku

Orang tua, istri, dan anak-anakku

Para *Taymiyyan* atas diskusi dan referensinya

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm
Ba'da Tahmīd dan Ṣalawāt

Proses penulisan disertasi ini tidak akan terselesaikan tanpa adanya bimbingan, kritik, saran, diskusi, motivasi dan do'a dari banyak pihak. Untuk itu, penulis menghaturkan *jazākumullāh aḥsan al-jazā'* kepada:

1. Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag-RI) atas beasiswa 5000 doktor, dengannya penulis bisa menjalani proses akademik ini dengan baik.
2. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag., beserta jajarannya.
3. Direktur Pascasarjana, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag; Ketua Prodi Studi Islam Program Doktor, Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag; Sekertaris Studi Islam Program Doktor, Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag; dan seluruh staff program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
4. Rektor UIN Raden Mas Said Surakarta, Prof. Dr. H. Mudofir, S.Ag, M.Pd.; Dekan Fakultas Adab dan Bahasa UIN Surakarta, Prof. Dr. H. Toto Suharto, M.Ag, atas dukungan penuhnya pada proses studi penulis.
5. Promotor, Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A, dan Ko-Promotor, Dr. H. Abdul Muhaya, M.A., atas kesabaran, arahan, bimbingan, motivasi, dan doa tulusnya, sehingga penulisan disertasi ini bisa selesai dengan baik.
6. Kedua orang tua; Drs. H. Shodiq (alm.) dan Hj. Robi'atussa'adah, S.Pd., adik-adikku; Hakam ar Rosyada, Hakim as Shidqi.
7. Istri sekaligus partner, sahabat, kritikus, motivator handal; Alfina Hidayah, BA (Hons)., M.Phil.; anak-anakku; Algazel, Averroes,

- Ayesha. Kesabaran dan kerelaan atas waktu yang menjadi hak mereka yang disisihkan hampir semuanya untuk proses studi ini.
8. Segenap Dosen Pascasarjana Program Doktorat UIN Walisongo atas ilmu dan ketulusannya.
 9. Sahabat, rekan, sejawat, di UIN Raden Mas Said Surakarta, PPM-PIN, islamsantun.org, teman angkatan MORA 2019, atas diskusi, motivasi, dan doanya.
 10. *Ilā rūh* Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah al-Ḥarrānī, guru spiritual dan pembuka banyak tabir yang menutupi *ẓikr* dan fikir penulis.

Kepada mereka, penulis haturkan *jazākumullāh aḥsanal jazā'*. Semoga disertasi ini membawa berkah, manfaat, dan menjadi amal ṣāliḥ bagi kita semua, amin.

Semarang, 18 Juli 2022

Hamdan Maghribi



NIM: 1909029013

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PENGESAHAN	v
NOTA PEMBIMBING	vii
ABSTRAK	ix
TRANSLITERASI	xv
MOTTO	xvii
PERSEMBAHAN	xix
KATA PENGANTAR	xxi
DAFTAR ISI	xxiii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Pertanyaan Penelitian	26
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	27
D. Kajian Pustaka	29
E. Metode Penelitian	36
F. Sistematika Pembahasan	41
BAB II : BIOGRAFI INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL	
IBN TAIMIYYAH	43
A. Ibn Taimiyyah dalam Konteks Sosio-Politik Zamannya	52
B. Profil Intelektual dan Spiritual Ibn Taimiyyah ..	64
C. Ibn Taimiyyah di antara Kawan dan Lawan	85
D. Karya Ibn Taimiyyah	93
BAB III : IBN TAIMIYYAH DAN PARA ŞŪFĪ	103
A. Ibn Taimiyyah dan Şūfi Taşawuf Sunnī	109

1.	Ibn Taimiyyah dan ‘Abd al-Karīm al-Qusyairi ...	109
	a. ‘Abd al-Karīm al-Qusyairī dan Pandangan Taṣawufnya.....	109
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Qusyairī.....	123
2.	Ibn Taimiyyah dan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī	126
	a. ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī dan Pandangan Taṣawufnya.....	126
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Jīlānī.....	138
3.	Ibn Taimiyyah dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī	140
	a. Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Pandangan Taṣawufnya.....	140
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Ghazālī.....	150
B.	Ibn Taimiyyah dan Ṣūfī Taṣawuf Falsafī	163
1.	Ibn Taimiyyah dan Abū Yazīd al-Biṣṭāmī	163
	a. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dan Pandangan Taṣawufnya.....	163
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Biṣṭāmī.....	178
2.	Ibn Taimiyyah dan Abū Manṣūr al-Ḥallāj	181
	a. Abū Manṣūr al-Ḥallāj dan Pandangan Taṣawufnya.....	181
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Ḥallāj.....	196
3.	Ibn Taimiyyah dan Ibn ‘Arabī.....	212
	a. Ibn ‘Arabī dan Pandangan Taṣawufnya.....	212
	b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf Ibn ‘Arabī.....	223

BAB IV : REKONSTRUKSI TAŞAWUF: IBN TAIMIYYAH DAN

RANCANG BANGUN TAŞAWUF SALAFĪ.....	235
A. Taşawuf: Definisi, Sejarah, dan Macamnya	237
1. Asal-Usul Kata Taşawuf.....	238
2. Sejarah Taşawuf.....	245
3. Macam-Macam Şūfi.....	247
4. Definisi Taşawuf menurut Ibn Taimiyyah	256
B. Tema-Tema Pokok dalam Taşawuf	266
1. <i>Maqāmāt</i> dan <i>Aḥwāl</i>	266
a. <i>Maqāmāt</i>	271
1) Taubat.....	271
2) Tawakkal.....	280
3) <i>Zuhd</i>	288
4) <i>Ridā</i>	289
5) Sabar.....	299
6) <i>‘Ubūdiyyah</i>	302
7) <i>Khauf</i> dan <i>Rajā’</i>	306
b. <i>Aḥwāl</i>	309
1) <i>Maḥabbah</i>	309
2) <i>Ma‘rifah</i>	323
2. <i>Kasyf</i> dan <i>Ilhām</i>	338
3. <i>Ḥulūl</i> , <i>Ittiḥād</i> , dan <i>Waḥdah al-Wujūd</i>	342
4. <i>Fanā’</i>	364
5. <i>Walī</i> dan <i>Wilāyah</i>	374
6. <i>Karāmah</i> dan <i>Mu‘jizat</i>	394
7. <i>Tawassul</i> dan <i>Wasīlah</i>	397
8. <i>Żikr</i> dan <i>Samā’</i>	417
C. Ibn Taimiyyah dan Rancang Bangun Taşawuf Salafī	429
1. Fase dalam Taşawuf Salafī.....	431
2. Epistemologi Taşawuf Ibn Taimiyyah	438

BAB V : PENUTUP	451
A. Kesimpulan	451
B. Saran	453
KEPUSTAKAAN	455
LAMPIRAN	505
RIWAYAT HIDUP	535

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ibn Taimiyyah (w. 1328) adalah salah satu figur ulama abad pertengahan yang kontroversial dalam sejarah tradisi intelektual Islam.¹ Jumlah kajian akademisi Barat menempatkan Ibn Taimiyyah pada kajian tokoh teratas, dua kali lipat dari al-Ghazālī yang berada diperingkat dua.² Beberapa peneliti mempertanyakan apakah dia seorang salafi³ atau bukan.⁴ Apapun jawabannya, ia telah ditasbihkan sebagai *'Bapak Revolusi Islam'*,⁵ namun juga disebut dalam *The 9/11*

¹ Jon Hoover, *Ibn Taymiyya: Makers of The Muslim World* (London: Oneworld Academic, 2020), 1.

² Yossef Rapoport dan Shahab Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times* (Pakistan: Oxford University Press, 2010), 269; Jonathan Porter Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 276-86.

³ Muḥammad Khalīl Harās, *Ibn Taimiyyah al-Salafī* (Ṭanṭā: Al-Maṭba'ah al-Yūsūfiyyah, 1952).

⁴ Maṣṣūr Muḥammad 'Awīs, *Ibn Taimiyyah laisa Salafīyyan* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970).

⁵ Emmanuel Sivan, 'Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution: Medieval Theology & Modern Politics', *Encounter* 60, no. 5 (1983): 41-50.

Commission Report sebagai sumber tradisi panjang ekstrimisme Islam.⁶

Tulisan dan karya Ibn Taimiyyah seringkali dibaca dan dikutip untuk tujuan yang beragam hingga saat ini. Abū Ya‘rib al-Marzūqī⁷ melihat sosok Ibn Taimiyyah sebagai filsuf besar filsafat nominalisme, al-Barīdī menganggapnya sebagai pelopor filsafat fiṭrah,⁸ Fazlur Rahman (w. 1988) menyebut Ibn Taimiyyah sebagai *role model* dalam pandangan modernismenya.⁹

Yūsuf al-Qaraḍāwī mengatakan bila konsep *wasatiyyah*nya terinspirasi oleh Ibn Taimiyyah.¹⁰ Al-Qaraḍāwī menjadikan Ibn Taimiyyah sebagai legitimasi atas keterlibatan politik yang positif dalam masyarakat majemuk,¹¹ hukum pragmatis untuk

⁶ Thomas Kean dan Lee Hamilton, *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States* (New York-London: W.W. Norton & Company, 2004), 362.

⁷ Abū Ya‘rub Al-Marzūqī, *Iṣlāḥ al-‘Aql fi al-Falsafah al-‘Arabiyyah: min Wāqī‘iyyah Aristū wa Aflāṭūn ilā Ismiyyah Ibn Taimiyyah wa Ibn Khaldūn*, 2 ed. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1996).

⁸ ‘Abd Allāh Al-Barīdī, *Ibn Taimiyyah Failasūf al-Fiṭrah: Naḥwa Kabsalah al-Failasūf* (Dammām: Dār Ašar, 2021).

⁹ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford, UK: Oneworld, 2000), 132; Martin Riexinger, ‘Ibn Taymiyya’s Worldview and the Challenge of Modernity: A Conflict Among the Ahl-i-Ḥadīth in British India’, in *Debating*, t.t., 493–517.

¹⁰ Bettina Graf dan Jakob Skovgaard-Petersen, *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi* (New York: Columbia University Press, 2009), 213–38.

¹¹ Mona Hassan, ‘Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya’, in *Times*, t.t., 351–55.

menyeimbangkan manfaat dan *maḍarāt* (kerusakan/bahaya),¹² dan membuat pendekatan yang sangat defensif untuk jihad melawan orang-orang kafir.¹³

Selain itu, kelompok Wahhābī di Arab Saudi,¹⁴ gerakan reformasi agama di Irak,¹⁵ Suriah,¹⁶ Yaman,¹⁷ India,¹⁸ Indonesia,¹⁹ dan Mesir²⁰ abad ke-19 dan awal abad ke-20,²¹ dan fenomena Salafi global

¹² Andrew F March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (New York: Oxford University Press, 2009), 253, 264.

¹³ Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 265–66, 304–5.

¹⁴ Rapoport dan Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*; Peter Mandaville, ed., *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

¹⁵ Itzhak Weismann, 'Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad', *British Journal of Middle Eastern Studies* 36, no. 2 (1 Agustus 2009): 49–97.

¹⁶ David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990); Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyah, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Brill, 2000).

¹⁷ Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003).

¹⁸ Khaliq Ahmad Nizami, 'The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia', *Journal of Islamic Studies* 1 (7 Februari 1990): 120–49; Claudia Preckel, 'Screening Şiddiq Ḥasan Khān's Library: The Use of Ḥanbalī Literature in 19th-Century Bhopal', in *Debating*, t.t., 162–219.

¹⁹ Danial, 'Dimensi Radikalisme dalam Penafsiran Ibn Taimiyah' (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), 236–56.

²⁰ Charles C Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (New York: Russell & Russell, 1968); Hānī Nasīrah, *Matāhah al-Ḥākimiyyah Akḥṭā' al-Jihādīyyin fī Fahmi Ibn Taimiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2015).

kontemporer yang berasal dari Arab Saudi pada 1960-an²² mayoritas merujuk kepada Ibn Taimiyyah sebagai inspirasi dan legitimasi otoritasnya.²³

Membincang Ibn Taimiyyah, tidak bisa lepas dari salafisme, salafi, atau Ḥanābilah; pengikut maḏhab Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241/855), yang hingga saat ini masih menjadi perdebatan baik oleh para *islamicist* (pengkaji Islam di Barat) maupun sarjana Muslim.²⁴ Salafi juga menjadi konsep yang diperebutkan dalam lingkaran kesarjanaan Muslim.²⁵ Sayangnya, narasi salafisme di Barat masih

²¹ Jabir Sani Maihula, *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists* (Mansoura-Mesir: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2021), 7–9; Rā'id Al-Samhūrī, *Naqd al-Khiṭāb al-Salafi: Ibn Taymiyyah Namūzajan* (London: Ṭuwā li al-Ṣaqāfah wa al-Nasyr wa al-ʿIlām, 2010).

²² Quintan Wiktorowicz, 'A Genealogy of Radical Islam', *Studies in Conflict & Terrorism* 28, no. 2 (16 Februari 2005): 207–39; Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's new religious movement* (Oxford: Oxford University Press, USA, 2013); Frederic Wehrey dan Anouar Boukhars, 'Defining Salafism', in *Salafism in the Maghreb* (Oxford University Press, 2019), 5–18; Itzhak Weismann, 'New and Old Perspectives in the Study of Salafism', ed. oleh Henri Lauzière, *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (20 Juni 2021): 22–37.

²³ Maihula, *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists*.

²⁴ Simeon Evstatiev, 'Salafism as a Contested Concept', in *Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021), 172–201. Abdul Hakim Al-Matroudi, *Al-Maḏhab al-Ḥanbalī fī Ḍau' Dirāsāt Istisyrāqīyyah Mu'āṣirah* (Riyād: Maktabah al-Rusyd, 2019).

²⁵ Arrazy Hasyim, *Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafi*, 2 ed. (Jakarta: Maktabah Darus-Sunnah, 2018); Henri Lauzière, *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century* (Columbia University Press, 2015); Henri Lauzière, 'The construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history', *International Journal of Middle East Studies* 42,

didominasi oleh wacana media, kebijakan dan analisa politik. Wacana yang tendensius ini masih bertahan dan melahirkan kesan yang menyesatkan terhadap kajian Islam, khususnya salafi.²⁶ Diskursus intelektual, kalām, fiqh, sejarah, dan budaya dalam Islam yang kaya luput dari fokus kajian Barat.²⁷

Narasi pejoratif tentang salafi yang didominasi oleh isu-isu politik, membuat salafi seringkali diidentikkan dengan paham

no. 3 (2010): 369–89; Yahya M Michot, 'Ibn Taymiyya, Salafism and Mercy', in *Tarihte ve Günümüzde Seleflük*, ed. oleh Ahmet Kavay (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 411–30; Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's new religious movement* (Oxford University Press, USA, 2013); Muḥammad 'Imārah, *Al-Salaf wa al-Salafīyyah* (Kairo: Wazarah al-Awqaf, 2008); Muṣṭafā Ḥilmī, *Al-Salafīyyah: bayna al-'Aqīdah al-Islāmīyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah* (Alexandria: Dār al-Da'wah, 1983); Aḥmad Sālīm dan Amrū Basyūnī, 'Mā Ba'd al-Salafīyyah' (Lebanon: Markaz Namā li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2015); 'Azmī Bisyārah, *Fi al-Ijābah 'an Su'āl: Mā al-Salafīyyah?* (Beirut: Al-Markaz al-'Arabī li al-Abḥās wa Dirāsah al-Siyāsāt, 2018); Rā'id Al-Samhūrī, *Naqd al-Khiṭāb al-Salafi: Ibn Taimīyyah Namūzajan* (London: Ṭuwā li al-Ṣaqāfah wa al-Nasyr wa al-'Ilām, 2010).

²⁶ Evstatiev, 'Salafism as a Contested Concept'.

²⁷ Misalnya dalam mengkaji Ibn Taimiyyah, Rodrigo Adem dalam disertasinya merunut kajian Barat tentang Ibn Taimiyyah yang kemudian ia bagi menjadi dua gelombang; *pertama*, dimulai dari Laoust, Umar Memon, dan Viktor Makari, yang hampir kajian utamanya tentang pandangan politik Ibn Taimiyyah, baru kemudian muncul George Makdisi, Emile Homerin, Thomas Michel, yang beralih ke tema spiritual. Gelombang *kedua*, dimulai dari Yahya Michot dan Hoover, keduanya mengkaji lebih mendalam dengan pendekatan beragama. Diikuti kemudian oleh Binyamin Abrahamov, al-Matroudi, Sheikh, Ajhar, Post, Kazi, Berriah, dll. lihat, Rodrigo Adem, 'The intellectual genealogy of Ibn Taymiya' (The University of Chicago, 2015).

puritanisme, radikalisme²⁸ dan terorisme.²⁹ Narasi yang sama, kemudian, juga distigmakan kepada para tokoh salafi seperti Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim (w. 751/1350).³⁰ Semestinya memahami

²⁸ Camille Mulcaire, 'Assessing al-Qaeda from the Teachings of Ibn Taymiyya', *E-International Relation*, 2013; Rebecca Molloy, 'Deconstructing Ibn Taymiyya's views on suicidal missions', *CTC Sentinel* 2, no. 3 (2009).

²⁹ Michot, 'Ibn Taymiyya, Salafism and Mercy'; Jon Hoover, 'Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism', in *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, ed. oleh Elisabeth Kendall dan Ahmad Khan (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2016), 177–203.

³⁰ Istilah salafi muncul bersama semangat kembali kepada kejayaan masa lalu, terutama tiga abad di permulaan Islam, *ṣalāṣah al-qurūn al-awālī*. Orang-orang yang hidup di zaman tersebut biasa disebut dengan *al-salaf al-ṣāliḥ*, terlebih jika mereka dianggap sebagai imam panutan. Penyebutan salaf mengindikasikan kepada zaman sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn*. Mereka diyakini sebagai imam, pengikut sunnah, serta menjauhi bid'ah. Mereka seringkali disebut dengan *al-salaf al-ṣāliḥ*. Penyebutan ini diinspirasi oleh sebuah teks Hadis yang menyebutkan, "Sebaik-baik umatku adalah yang hidup semasa dengan abadku, lalu abad setelahku, dan abad setelahnya". Teks ini membuat semua kelompok dalam Islam mengklaim mengikuti al-salaf al-ṣāliḥ, terutama kelompok Salafi. Lihat: 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Ḥamīd Al-Atharī, *al-Wajīz fi 'Aqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ* (Riyāḍ: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da'wah wa-al-Irshād, 2001), 15. Rached Ghannouchi, *Al-Qadr 'inda Ibn Taimiyyah* (Beirut: Maghreb Center for Researches & Translation, 1999), 3.

Penggunaan terma salafi sebenarnya sudah dilakukan dengan masif oleh Ibn Taimiyyah. Ia selalu mengaitkan pendapatnya dengan ulama salaf. Sebagai contoh dalam salah satu bukunya *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, kata salaf disebut lebih dari empat puluh kali. Dalam *al-'Aqīdah al-Iṣbahānīyah*, lebih dari tigapuluh kali. Lihat: Ahmad Ibn-'Abd-al-Halim Ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, ed. oleh M. Ḥāmid Al-Qāfi (Kairo: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1950); Ahmad Ibn-'Abd-al-Halim Ibn Taimiyyah, *al-'Aqīdah al-Iṣbahānīyah*, ed. oleh Ibrāhīm Sa'īdī (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1994);

Demikian pula muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyyah (751 H./1349 M, dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn*, terma salafi disebut hingga tujuh puluh kali, dalam *Ighāthah al-Lahfān* dan *al-Ṣawā'iq al-Mursalāh* sebanyak lima puluh kali. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *A'lām*

salafi harus merunut pada kata *salaf* yang secara terminologi berasal dari *al-salaf al-ṣāliḥ*,³¹ yang merujuk pada tiga generasi awal peradaban Islam; sahabat, *tābi'īn*, *tābi' tābi'īn*.³² Secara sederhana, salafi adalah golongan yang menganut manhaj *Salaf* atau *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dengan prinsip memegang sumber rujukan dari al-Qur'ān dan Sunnah, Ijmā' dan salaf al-ṣāliḥ.³³

Dalam diskursus taṣawuf juga terjadi kesalahpahaman serupa, mazhab Ḥanbalī seringkali diidentikkan dengan anti-Ṣūfi.³⁴ Taksonomi taṣawuf hanya berpusat pada dua arus utama; sunnī dan falsafi. Pandangan dan konsep taṣawuf dalam gerakan salafi tidak

al-Muwaqqi'īn, ed. oleh Ḥāmid al-Qafī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973); Ibnu al Qayyim al Jauziyah, 'Ighatsat al-Lahfan fi Mashayid al-Syaithan' (Jeddah: Dar al-Ilmi al-Fawa'id, 2011); Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Ṣawā'iq al-Mursalāh*, ed. oleh 'Alī al-Dakhīl (Riyāḍ: Dār al-Āṣimah, 1998).

³¹ 'Imārah, *Al-Salaf wa al-Salafīyyah*; Ḥilmī, *Al-Salafīyyah: bayna al-'Aqīdah al-Islāmīyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah*; Sālim dan Basyūnī, 'Mā Ba'd al-Salafīyyah'.

³² Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Al-Salafīyyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah lā Mazhab Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998).

³³ Raihan Ismail, *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia* (Oxford: Oxford University Press, 2021); Joas Wagemakers, 'Salafism: Generalisation, Conceptualisation and Categorisation', in *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*, ed. oleh Magnus Ranstorp (Copenhagen: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme, 2020), 21–54; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimīyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimīyyah*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim (Riyāḍ: Maṭābi' al-Riyāḍ, 2004), 33:177; 5:28; Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rab al-Alamin* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 4:90.

³⁴ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world* (Routledge, 2014), ix.

terakomodir dengan memadai, walaupun diakomodir seringkali dikategorikan dalam taṣawuf sunnī/*akhlāqī*. Hal ini tidak tepat, karena secara epistemologis corak sunnī berbeda dengan salafī.³⁵ Konsep yang dibawa oleh para tokoh Salafī; al-Harawī al-Anṣārī (w. 480/1088),³⁶ Ibn Taimiyyah,³⁷ dan Ibn al-Qayyim³⁸ misalnya, memiliki corak dan ciri unik yang berbeda dengan corak taṣawuf sunnī dan falsafī.³⁹

³⁵ Gino Schallenberg, 'Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms', in *Debating*, t.t., 94–122; Yahya Michot, 'Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of Al-Ḥallāj', in *Sufism and Theology*, ed. oleh Ayman Shihadeh (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2007), 123–36; 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Nazariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1967); Muṣṭafā Ḥilmī, *al-Taṣawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-'Aṣr al-Ḥadīṣ* (Alexandria: Dār al-Da'wah, 1983); Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf* (Alexandria: Dār al-Da'wah, 1982).

³⁶ 'Abd Allāh al-Anṣārī Al-Harawī, *Manāzil al-Sāirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).

³⁷ Ahmad Ibn-'Abd-al-Halim Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*, ed. oleh Zuhair Syaṭīq Al-Kabbī (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1993); Ahmad Ibn-'Abd-al-Halim Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyyah*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (Riyāḍ, t.t.), vol. 11.

³⁸ Muḥammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madarij al-salikin* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 2004).

³⁹ Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Nazariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*; Schallenberg, 'Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms'; Ovamir Anjum, 'Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Objectives in Madarij al-Sālikīn', *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, 2010.

Melihat sifat dasar taṣawuf yang spiritualistik-esoterik *vis-à-vis* salafi yang literalis-skriptualis,⁴⁰ tidak mengeherankan bila mayoritas Ḥanābilah memiliki kecenderungan anti-Ṣūfi yang besar.⁴¹ Ada banyak tokoh yang terang-terangan menentang taṣawuf, tapi yang paling mencolok adalah Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Alī Ibn al-Jauzī (w. 597/1201). Ibn al-Jauzī adalah ulama Ḥanbalī yang prolific, tidak hanya menulis tema-tema keislaman tapi juga menulis beberapa karya ‘non-agama’ yang menunjukkan pemikirannya yang fasih dan *sophisticated*.⁴² Kepiawaian ini ia gunakan untuk membela dan menyebarkan maḏhab Hanbalī yang dianutnya.⁴³

Meskipun dengan jelas Ibn al-Jauzī masuk dalam kelompok Ḥanābilah yang anti-Ṣūfi, perlu dicatat bahwa pandangan-pandangan teologis Ibn al-Jauzī cenderung mengarah pada pendekatan rasional

⁴⁰ Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), 1–10.

⁴¹ Muṣṭafā ‘Abd Al-Rāziq dan Louis Massignon, *Al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984); Muḥammad Abū Zahrah, ed., *Usbū‘ al-Fiqh al-Islāmī wa-Mahrajān al-Imām Ibn Taimīyyah (1380/1961: Damascus)* (Kairo: al-Majlis al-A’lā li-Ri’āyat al-Funūn wa-l-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Ijtīmā’iyya, 1963), 84; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

⁴² Muḥammad b. Aḥmad Al-Ḥababī, *Taḏkirat al-Ḥuffāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), 4: 92-6; ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣaṣ wa’l-Muḏakkirīn*, ed. oleh Merlin L Swartz (beirut: Dar el-Machreq Éditeurs, 1971), 36–37; ‘Abd al-Raḥmān b. Syihāb Ibn Rajab, *Kitāb al-Dhail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (Kairo: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1952), 1: 399-432; Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, 11.

⁴³ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ḍail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1: 399-432.

Asy'ariyyah, bahkan Mu'tazilah daripada pendekatan dan pandangan Aḥmad Ibn Ḥanbal.⁴⁴ Sikap egaliter terhadap ragam pandangan teologis ini tidak tampak pada sikapnya terhadap taṣawuf dan para Ṣūfī yang menurutnya adalah pelaku bid'ah.⁴⁵ Memang, Ibn al-Jauzī pada masa mudanya pernah dekat dengan taṣawuf tapi kemudian

⁴⁴ Merlin L Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbar as-Sifat* (Leiden: Brill, 2002), 20–27, 46–47; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣaṣ wa'l-Muḥakkirīn*, 34; Swartz menambahkan bahwa Ibn al-Jauzī dipengaruhi oleh bermacam corak teologi terlebih lagi oleh tulisan-tulisan ulama Hanbali sebelum dia, Ibn 'Aqil (w. 488/1119) George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 28–43.

⁴⁵ Makdisi berpendapat bahwa Ibn al-Jauzī bukanlah anti-sufi, ia hanya menolak praktik tasawuf yang menurutnya menyimpang sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah. (Makdisi, 'The Hanbali School and Sufism.' *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 120–25). Ibn al-Jauzī masuk dalam kategori pembaharu tasawuf (sebagaimana kategori yang penulis bagi dalam penelitian ini). Namun, sebagaimana yang telah penulis sebutkan, pandangan Ibn al-Jauzī dalam *Talbīs Iblīs* merupakan posisi yang sulit untuk memasukkannya dalam kategori pembaharu tasawuf dalam mazḥab Hanbali. (Makdisi, 124–25). Selain itu, Makdisi mengklaim bahwa karena Ibn al-Jauzī menulis biografi banyak tokoh proto-Sufi, maka otomatis dia bukanlah anti-Sufi. Menurut penulis, Ibn Jauzī menulis biografi tokoh Sufi bukan untuk menegaskan sikap dan persetujuannya terhadap tasawuf, tapi lebih kepada bentuk perlawanan terhadap klaim Sufi terhadap dominasi mereka pada dimensi spiritual Islam. Bahwa Aḥmad ibn Ḥanbal juga tokoh-tokoh yang ia sebut dalam biografinya memiliki dimensi zuhd dan spiritual yang tidak menyimpang. (Makdisi, 117). Kategorisasi Ibn al-Jauzī dalam kelompok anti-Sufi ini semakin jelas saat kita membaca sanggahan dan kritiknya terhadap tokoh Ḥanābilah yang sezaman dengannya, 'Abd al-Qādir al-Jilāni yang tampaknya diabaikan oleh Makdisi. (Pascal Held, 'The Ḥanbali School and Mysticism in Sixth/Twelfth-Century Baghdad', *University of Chicago The University of Chicago*, 2016.; Makdisi, 'The Hanbali School and Sufism.' *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 124–25; George Makdisi dan Merlin L Swartz, 'Studies on Islam', in *Hanbalite Islam* (Oxford University Press, 1981), 242.)

menjadi musuh besarnya. Sikap anti-Şūfi ini tampak jelas dalam karyanya, *Talbīs Iblīs*,⁴⁶ yang mendiskusikan bagaimana Setan berupaya mengaburkan makna ibadah dan zuhd dengan praktik yang menyimpang. Lebih dari setengah bagian dari *Talbīs Iblīs* ia gunakan untuk menyerang taşawuf, mengkritik bukan hanya praktiknya tapi juga figur-figur utama Şūfi.⁴⁷ Ibn al-Jauzī juga menulis pengantar singkat dari *Hilyah al-Auliya'*⁴⁸ karya Abū Nu'aim al-Aşfahānī (w. 430/1038). Dalam pegantarnya yang berjudul *Şifāt al-Şafwah*,⁴⁹ Ibn al-Jauzī menguraikan sepuluh alasan mengapa dia memutuskan untuk meringkas karya yang tebal ini. Menurutnya bahwa selain untuk mengurangi ketebalannya, dia mengatakan bahwa karya tersebut banyak memuat cacat karena berisi praktik-praktik bid'ah dalam taşawuf.⁵⁰

Selanjutnya, *Şifāt al-Şafwah* bukanlah satu-satunya teks şūfi klasik yang dibahas oleh Ibn al-Jauzī. Ia juga meringkas *Ihyā' 'Ulūm al-*

⁴⁶ 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* (Kairo: Dār al-Ḥadīş, 1999).

⁴⁷ Ibn al-Jawzī, 166–398.

⁴⁸ Aḥmad b. 'Abd Allāh Al-Aşfahānī, *Hilyah al-Awliyā'*, ed. oleh Sa'īd Sa'd Al-Dīn Al-'Arabī Al-Iskandarī (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 2001).

⁴⁹ 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī Ibn al-Jawzī, *Şifāt al-Şafwah*, ed. oleh 'Abd Al-Raḥmān dan Ḥayāt Al-Lādiqī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001).

⁵⁰ Ibn al-Jawzī, 5–9.

Dīnnya al-Ghazālī (w. 505/1111) yang ia beri judul *Minhāj al-Qāṣidīn*.⁵¹ Dalam pendahuluan ringkasan ini dia mengkritik taṣawuf dan mengatakan bahwa banyak praktif Ṣūfī yang rusak (*maḥāsīd*). Hal ini dijelaskan panjang-lebar dalam *Talbīs Iblīs* yang kemudian dijadikan referensi utama dalam *Minhāj al-Qāṣidīn*.⁵² Sikap anti-kompromi dengan taṣawuf ini yang kemudian penulis kategorikan Ibn al-Jauzī pada kelompok Ḥanābilah yang anti-Ṣūfī.⁵³

Meskipun para penganut maḥab Ḥanbalī secara garis besar anti-Ṣūfī, namun tak dipungkiri ada dari mereka yang kompromistis terhadap taṣawuf bahkan menjadi tokoh Ṣūfī. Salah satu tokoh

⁵¹ ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Al-Jauzī, *Minhāj al-Qāṣidīn wa Muḥīd al-Ṣādīqīn*, ed. oleh Kāmil Muḥammad Al-Kharrāṭ (Damaskus: Dār al-Taūfiq, 2010).

⁵² Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qudāmah Al-Maqdisī, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn*, ed. oleh Muḥammad Wahbī Sulaimān dan ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Balatjī (Beirut: Dār al-Khair, 1994), 14–15.

⁵³ Kesimpulan ini berdasarkan setidaknya pada dua poin utama; pertama, sikap anti-sufi Ibn al-Jauzī bisa terlihat dari penyebutan berulang -dalam konteks yang negatif- figur-figur utama dalam tasawuf seperti al-Muḥāsibī (w. 243/857), al-Junaid (w. 297/910), al-Makkī dan al-Ghazālī (w. 505/1111). Figur-figur tersebut bukan hanya dilihat sebagai pemuka tasawuf tapi juga sebagai punggawa tradisional Islam, ‘meremehkan’ mereka secara tidak langsung juga tidak menganggap kredibilitas mereka sebagai ulama. Hal ini juga menjadi paradoks karena pada saat yang sama Ibn al-Jauzī juga tidak sungkan mengutip dan memasukkan figur-figur tersebut dalam karya-karyanya. Kedua, perbedaan antara sikap anti-sufi Ibn al-Jauzī dan pendekatan pembaharuan tasawuf yang diangkat oleh Ibn Taimiyyah yang meski mengkritik sebagian praktik tasawuf tapi memberi hormat tinggi pada figur-figur tersebut di atas, bahkan memasukkan beberapa dalam kelompok sufi yang *ṣiddīqīn* Hans Daiber, ‘The Creed (‘Aqīda) of the Hanbalite Ibn Qudāma al-Maqdisī’, in *From the Greeks to the Arabs and Beyond* (Leiden: BRILL, 2021), 159–88.

Ḥanābilah yang paling menonjol dalam hal ini adalah Abū Ismā'īl 'Abd Allāh Anṣārī (w. 480/1088).⁵⁴ Lahir di Herat (Afghanistan saat ini), sejak kecil, Anṣārī menunjukkan bakat cukup besar, dia menguasai banyak cabang keilmuan Islam. Meskipun pada awalnya merupakan penganut mazḥab Syāfi'ī yang menjadi mazḥab mayoritas muslim di Herat saat itu, ia kemudian berpindah ke mazḥab Ḥanbalī. Ada ungkapan Anṣārī yang terkenal, "Mazḥab Aḥmad adalah Mazḥab yang Terbaik (*mazḥab Aḥmad, aḥmad mazḥab*)."⁵⁵ Hubungan Anṣārī dengan mazḥab Ḥanbalī tidak sebatas fiqh saja tapi juga pada pandangan teologis, hal ini terlihat dari sanggahan-sanggahan Anṣārī pada kecenderungan rasional dalam ilmu kalām;⁵⁶ baik dari

⁵⁴ Serge de Laugier de Beaurecueil, *Khawādja 'Abdullāh Anṣārī (396-481H./1006-1089): mystique Hanbalite* (Librairie Orientale, 1965); A G Ravan Farhadi, 'The hundred grounds of 'Abdullah Ansari of Herat (d. 448/1056): the earliest mnemonic Sufi manual in Persian', in *The Heritage of Sufism*, ed. oleh Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999); A G Ravan Farhadi, *'Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master* (Curzon Press, 1996).

⁵⁵ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ẓail 'alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1:51.

⁵⁶ Swartz menunjukkan bahwa Ibn al-Jauzī dipengaruhi oleh banyak mutakallim, tetapi yang paling berpengaruh adalah Ibn 'Aqīl (w. 488/1119), yang, meskipun memiliki dedikasi tinggi kepada ilmu kalam untuk waktu yang cukup lama, menjauhinya di kemudian hari. Namun, tidak demikian halnya dengan Ibn al-Jauzī, yang tetap berkomitmen pada 'reformasi' mazḥab Ḥanbalī menuju teologi yang lebih 'rasional', yang pada gilirannya menimbulkan kemarahan dari sesama Ḥanābilah. (Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Quṣaṣ wa'l-Muzakkirīn*, 36–37; Makdisi, *Ibn 'Aqīl: Religion and Culture in Classical Islam*, 28–43).

Asy'ariyyah maupun Mu'tazilah,⁵⁷ yang membuatnya cukup khawatir karena Asy'ariyyah merupakan mazhab kalam yang dominan dan berkuasa di wilayah timur Khurāsān saat itu.⁵⁸

Terlepas dari komitmen kuat Anṣārī terhadap mazhab Ḥanbalī dalam teologi dan fiqh, dia juga punya komitmen dan dedikasi tinggi pada taṣawuf yang dia pelajari dari sejumlah Ṣūfī secara khusus, bahkan di bawah bimbingan seorang sufi 'ekstatik' al-Kharaqānī (w. 481/1089).⁵⁹ Hal ini diperkuat dengan fakta bahwa ia menulis sejumlah karya; baik dalam bahasa Arab maupun Persia, yang dikhususkan untuk membahas tema-tema taṣawuf. Dalam bahasa Arab dia menulis *ʿIlal al-Maqāmāt* (kecacatan maqām-maqām tasawuf) dalam *Manāzil al-Sā'irīn*⁶⁰ (tempat peristirahatan para musafir). Karya ini sangat menarik, karena meskipun membahas *hāl* (keadaan seorang sālik dalam proses penyucian hati) dan *maqām* (stasion/tingkatan)

⁵⁷ Uraian dan kritik Anṣārī terhadap ilmu kalam bisa dilihat di 'Abd Allāh al-Anṣārī Al-Harawī, *Ẓamm al-Kalām wa Ahluhu*, ed. oleh 'Abd Allāh bin Muḥammad bin Uṣmān Al-Anṣārī (Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Aṣariyyah, 1998).

⁵⁸ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ẓail 'alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1: 50-68; Farhadi, 'The hundred grounds of 'Abdullah Ansari of Herat (d. 448/1056): the earliest mnemonic Sufi manual in Persian', 4-13; Alexander D Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 136-37.

⁵⁹ Farhadi, *Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*, 13-15; Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 136.

⁶⁰ Al-Harawī, *Manāzil al-Sāirīn*.

dalam taṣawuf klasik, ia merekonstruksinya dengan menggunakan istilah *manzilah/manāzil* (tempat istirahat) dan memberikan interpretasi yang unik tentang urutan dan cara merealisasikannya.⁶¹ Dalam bahasa Persia, ia menulis sebuah karya biografi Ṣūfī *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* (tingkatan para Ṣūfī) seperti pendahulunya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412/1021)⁶² dan menulis risalah tentang perjalanan spiritual berjudul *Ṣād Maidān*, serta menyusun zikr dan rangkaian doa berjudul *Munājāt*.⁶³

Dengan demikian, meskipun Anṣārī sangat terpengaruh dengan maḏhab Ḥanbalī yang esoterik, hal ini tidak menghalanginya untuk berselancar dalam dunia esoterik taṣawuf. Dalam pengertian ini ia menjadi contoh penganut Ḥanābilah yang juga seorang Ṣūfī.⁶⁴

Selain Ṣūfī dan anti-Ṣūfī, tulisan ini mengajukan kategori ketiga, yaitu pembaharu taṣawuf dalam maḏhab Ḥanbalī yang diwakili oleh

⁶¹ Held, ‘The Ḥanbalī School and Mysticism in Sixth/Twelfth-Century Baghdad’; Farhadi, ‘*Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*, 75–97; Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 137.

⁶² Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, ed. oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

⁶³ Farhadi, ‘*Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*, 43–72; Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 138; Beaucueuil, *Khawādja ‘Abdullāh Anṣārī (396-481H./1006-1089): mystique Hanbalite*, 40–45.

⁶⁴ Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naḏariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*, 100–103.

Ibn Taimiyyah. Bisa jadi hal ini akan mengejutkan karena dalam banyak kajian, Ibn Taimiyyah nyaris selalu diasosiasikan dengan corak anti-Şūfi dalam literatur sejarah intelektual Islam, meskipun banyak bukti dan fakta menjelaskan sikap Ibn Taimiyyah yang tidak sepenuhnya menentang taşawuf.⁶⁵

Mirip dengan Anşārī, Ibn Taimiyyah juga kritis terhadap para penganjur ilmu kalām, khususnya Asy'ariyyah yang merupakan faksi teologi paling kuat dan dominan di Damaskus saat itu.⁶⁶ Ia menulis sejumlah karya berkaitan dengan hal ini, di antaranya adalah *al-'Aqīdah al-Ḥamawīyyah*⁶⁷ dan *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyyah*⁶⁸ yang karenanya ia dituduh sebagai *mujassimah* (antropomorfis) dan karenanya (juga beberapa tuduhan lain) beberapa kali di penjara hingga wafatnya.⁶⁹

⁶⁵ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taşawwuf*; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyya*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsīm dan Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān (Riyād: Maṭābi' al-Riyād, t.t.), vol. 11.

⁶⁶ Makdisi dan Swartz, 'Stud. Islam', 256–62.

⁶⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Fatwā al-Ḥamawīyyah al-Kubrā*, ed. oleh Ḥamd ibn 'Abd al-Muḥsin Al-Tuwaijri (Riyād: Dār al-Şamī'i, 2004).

⁶⁸ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyyah*, ed. oleh Asyraf ibn 'Abd al-Maqşūd Abū Muḥammad (Riyād: Aḍwā' Al-Salaf, 1999).

⁶⁹ Donald P. Little, 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya', *International Journal of Middle East Studies* 4, no. 3 (1973): 31–37; Abdul Hakim Al-Matroudi, 'The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation', *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, 2006, 13–30; Muḥammad Barā' Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah*:

Dari uraian sebelumnya terlihat bahwa dalam mazhab Ḥanbalī terdapat dua posisi; yang memilih jalan taṣawuf dan atitesisnya. Faktanya, kajian-kajian *Taymiyyan Studies* meletakkan Ibn Taimiyyah pada kedua posisi ini.⁷⁰ Sebagian besar melihatnya sebagai Ḥanbalī anti-Ṣūfī yang senada dengan Ibn al-Jauzī karena kritiknya yang tajam terhadap praktik Ṣūfī tertentu. Namun, ada juga pandangan sebagian peneliti yang menyimpulkan bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang Ṣūfī, bahkan George Makdisi mengemukakan bila Ibn Taimiyyah adalah seorang pengikut ṭarīqah Qādiriyyah.⁷¹ Meskipun pendapat

al-Tadāfu' al-'Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qadā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī (Kairo: Markaz Tafakkur li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2018); Sherman A Jackson, 'Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus', *Journal of Semitic Studies* 39, no. 1 (1994): 41–85; Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aşruhu wa Ārā'uhu wa Fiqhuhu* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabī, 1991).

⁷⁰ Al-Ṭablāwī Maḥmūd Sa'ad, *Al-Taşawwuf fi Turaş Ibn Taimiyyah* (Kairo: Al-Hai'ah al-Mişriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1984); Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taşawwuf*; Ṭarīq al-Sayyid Muşţafā Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Şūfī* (Riyāq: Dār Ibn al-Jauzī, 2020); Anjum, 'Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Objectives in Madārij al-Sālikīn'; 'Ādil Al-Syu'aibī, *Ibn Taimiyyah Şūfiyyan* (Beirut: Dār al-Rayyāḥīn, 2018); 'Abdul Ḥafīz ibn Mālik 'Abdul Haq Al-Makkī, *Mauqif Aimmah al-Ḥarakah al-Salaḥiyyah min al-Taşawwuf wa al-Şūfiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2001); Gavin Picken, 'The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism', in *Fundamentalism in the Modern World 2*, ed. oleh Ulrika Martensson Jennifer Bailey Priscilla Ringrose Asbjorn Dyrendal (London: I. B. Tauris, 2011), 237–67; George Makdisi, 'Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadariya Order', *The American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118–29. Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān Al-'Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Şūfiyyah* (Riyāq: Dār al-Minhāj, 2008); Aḥmad ibn Muḥammad Banānī, *Mauqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taşawwuf wa al-Şūfiyyah* (Saudi Arabia: Umm al-Qurā, 1986).

⁷¹ Makdisi, 'Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadariya Order'.

Makdisi ini lemah dan sulit untuk dipertahankan,⁷² pendapat yang mengatakan bahwa Ibn Taimiyyah anti-Şūfi juga lemah. Oleh karenanya, penulis menempatkan Ibn Taimiyyah dalam kategori ketiga, yaitu pembaharu taşawuf.⁷³

⁷² Kesimpulan Makdisi ini sulit untuk dipertahankan karena mendasarkan pendapatnya pada asumsi bahwa Ibn Taimiyyah disebut dalam mata rantai transmisi (*al-silsilah*) dengan menggunakan jubah sufi (*al-khirqah*) (Makdisi 1974: 118–29; 1979: 120–3; 1981: 249–50). Meskipun Makdisi berupaya menguatkan bukti ini, tapi pembahasan yang lebih esensial, yaitu pandangan Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf atau konsep tasawuf Ibn Taimiyyah dari karya-karyanya luput dari pembahasan Makdisi. Dia hanya mengutip karya Laoust dalam hal ini (ibid: 128–9). Tulisan-tulisan Ibn Taimiyyah sendiri tentang tasawuf jelas lebih kaya, orisinal dan informatif daripada sumber sekunder dari para pengkaji Ibn Taimiyyah. Selain itu, ada dua kritik utama terhadap perspektif Makdisi yang penulis ajukan: *pertama*, ia sepenuhnya mengandalkan sumber-sumber yang didedikasikan untuk subjek yang sedang dibahas. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Ibn Taimiyyah, atau siapa pun dalam hal ini, disebutkan dalam rantai pemakaian jubah sufi. *Kedua*, walaupun pendapat Makdisi ini kita terima, tidak berarti *khirqah* menjadi tanda seseorang itu sufi atau bukan (lih. van Ess 1999: 30-1). Komentar serupa bisa diajukan untuk menanggapi pernyataan Makdisi bahwa Ibn Qudāmah juga seorang Sufi (Makdisi 1970; 88–96; 1974: 123–6; 1979: 118–19, 122; 1981: 250). Tidak kuatnya indikasi tasawuf pada Ibn Qudāmah didukung oleh fakta bahwa ia merangkum *Ihyā'*nya al-Ghazālī dengan judul *Mukhtaşar Minhāj al-Qāşidīn*, yang dengan jelas menunjukkan afirmasinya kepada pandangan-pandangan Ibn al-Jauzī yang anti-sufi.

⁷³ Fazlur Rahman menyebutnya dengan neo-sufism Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979). 'Abd al-Qādir Maḥmūd menyebutnya dengan Sufi-salafi. Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Şūfiyyah fī al-Islām: Maşādiruhā wa Nażariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*. Muştafā Ḥilmī menyebutnya dengan Şūfi-syar'ī. Ḥilmī, *al-Taşawwuf wa al-Ittijāh al-Salafi fī al-'Aşr al-Ḥadīş*.

Kategori ini berdasarkan pada karya-karya⁷⁴ Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf yang sebagian besar telah dihimpun dalam *Majmū' Fatāwā*.⁷⁵ Dalam dua jilid *Majmū' Fatāwā*; khususnya jilid sepuluh dan sebelas, sebagaimana karyanya yang lain, terstruktur dengan baik dan menunjukkan kedalaman dan keluasan pengetahuannya tentang objek yang dikaji.⁷⁶ Saat ditanya tentang konsep *faqr* (miskin) dan *ghinā* (kaya) misalnya, manakah di antara keduanya yang paling dekat di sisi Allāh, ia menjawab, kedekatan kepada Allāh tidak diukur dari miskin maupun kaya seorang hamba, tapi dari *taqwā*,

⁷⁴ Ibn Taimiyyah berpegang teguh pada kaidah ilmiah yang objektif dalam menjelaskan taṣawuf dalam para Ṣūfī, dalam karya-karyanya dia selalu mencantumkan referensi yang otentik dan kredibel dalam tema yang ia bahas. Ia juga menguasai tema tersebut dengan mendalam dan luas. Ibn Taimiyyah melihat dan membaca buku-buku mereka, mendengar penjelasan-penjelasan mereka, baru kemudian memberi kritik dan komentar. Hidup pada masa tersebut, ketersediaan referensi masih sangat sulit namun demikian Ibn Taimiyyah bisa mendapatkannya; baik karya-karya para Ṣūfī maupun sanggahan-sanggahan terhadap mereka. Setidaknya -dalam tema taṣawuf- Ibn Taimiyyah mengutip tidak kurang dari empatpuluh tiga karangan para Ṣūfī (lihat tabel dalam lampiran), dan menulis lebih dari tigapuluh buku -baik panjang maupun pendek-. Lihat, Badr ibn Sa'īd Al-Ghāmīdī, *Masrad al-Dirāsāt 'an Ibn Taimiyyah wa 'Ulūmih: ma'a Laṭā'if fi Sīratih* (Riyāḍ: Markaz al-Bayān, 2017); Al-'Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*. Hisyām ibn Sa'd ibn Muḥammad ibn Al-'Ubailī, *Ṣabt al-Kutub wa al-Rasā'il fi Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Riyāḍ: Dār al-Maimān, 2014).

⁷⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

⁷⁶ Ibn Taimiyyah dalam memulai pembahasan tentang tasawuf tidak terlepas dari referensi primer teks-teks tasawuf karya para sufi yang populer saat itu. Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*; 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah* (Mansoura-Mesir: Dār al-Wafā', 2000).

sebagaimana yang telah dijelaskan dalam al-Qur'ān. Jawaban yang menunjukkan posisi epistemologis yang jelas, yaitu setiap pendapat selalu ia sandarkan pada al-Qur'ān, Sunnah, dan *al-salaf al-ṣāliḥ*.⁷⁷

Ibn Taimiyyah memulai pembahasan taṣawuf dengan memberi penjelasan etimologi taṣawuf, sejarah, dan perkembangannya.⁷⁸ Lalu, berdasarkan konteks praktik Ṣūfī pada masanya, Ibn Taimiyyah mendiskusikan taṣawuf secara terstruktur dengan mengutip langsung teks-teks Ṣūfī otoritatif, baru kemudian memberikan pendapat dan analisisnya. Ia juga memberikan penghormatan besar kepada para Ṣūfī yang menurutnya adalah Ṣūfī sejati (*ṣiddīqūn*),⁷⁹ yang dalam ungkapan Ibn Taimiyyah disebut sebagai, 'Orang-orang terbaik setelah para Nabi'.⁸⁰

Dalam karya-karyanya, Ibn Taimiyyah menggambarkan bahwa para Ṣūfī telah melakukan *ijtihād* dalam rancang-bangun konsep taṣawuf mereka. Ibn Taimiyyah tampaknya menyiratkan bahwa objek yang dibahas dalam taṣawuf adalah masalah *ijtihādī*; sebagaimana fiqh. Namun, Ibn Taimiyyah juga memberi catatan bahwa

⁷⁷ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*; Th. Emil Homerin, 'Ibn Taimiyya's Al-Ṣufiyya Wa-Al-Fuqarā', *Arabica* 32 (1985): 219–44.

⁷⁸ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*; Ibn Taimiyyah, *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyya*.

⁷⁹ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*; Sa'ad, *Al-Taṣawwuf fī Turās Ibn Taimiyyah*.

⁸⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11: 9-10.

keberhasilan para Ṣūfi dalam berijtihad sangat variatif, tak sedikit akhirnya terjebak dalam praktik bid'ah. Dalam hal ini dia mencontohkan Abū Manṣūr al-Ḥallāj (w. 309/922) yang mendapat penolakan dari mayoritas tokoh Ṣūfi, termasuk gurunya sendiri, al-Junaid al-Baghdādī (w. 292/910). Saat menjelaskan pemikiran al-Ḥallāj Ibn Taimiyyah merujuk pada -salah satunya- *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* karya al-Sulamī (w. 412/1021), yang sekali lagi menunjukkan keakrabannya dengan tradisi dan literatur Ṣūfi.

Ibn Taimiyyah menutup pembahasan taṣawuf dengan menggambarkan keadaan dimensi mistik Islam pada masanya, lalu mengklasifikasikan Ṣūfi ke dalam tiga kategori: 'Sufi sejati' (*ṣūfiyyah al-ḥaqāiq*); 'Sufi duniawi' (*ṣūfiyyah al-arzāq*) dan 'Sufi pencitraan/penampilan' (*ṣūfiyyah al-rasm*).⁸¹ Meskipun Ibn Taimiyyah menilai dua kelompok terakhir dengan nada pejoratif, menarik untuk dicatat bahwa dia juga mengakui bahwa ada Ṣūfi yang benar-benar mengalami realitas iman dan berhasil dalam ijtihād mereka.⁸²

Ibn Taimiyyah mempelajari taṣawuf dari sumbernya langsung lalu menarik kesimpulan dari analisa mendalam yang independen, dia mengakui bahwa ada Ṣūfi yang tidak hanya melakukan ijtihād tetapi juga berhasil mencapai realitas mistik dan spiritual iman, dan

⁸¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

⁸² Ibn Taimiyyah, 11: 10-11.

akhirnya, penolakannya terhadap aspek taṣawuf tertentu adalah karena dia menganggap adanya hal-hal inovatif (*bid'ah*) di dalamnya. Jelas bahwa Ibn Taimiyyah tidak menolak taṣawuf *an sich*, melainkan menolak praktik tertentu yang dia yakini bertentangan dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Atas dasar inilah, penulis memasukkan Ibn Taimiyyah dalam kategori pembaharu taṣawuf dalam maḏhab Ḥanbalī.

Pandangan dan sikap Ibn Taimiyyah ini yang kemudian menarik penulis untuk menggali lebih dalam tentang rekonstruksi taṣawuf yang ditawarkan oleh Ibn Taimiyyah, apa saja konsep taṣawuf yang dia anggap sebagai *bid'ah*, bagaimana kritiknya terhadap para Ṣūfī sebelumnya dan para Ṣūfī zamannya, serta apakah Ibn Taimiyyah memilik konsep tasawufnya sendiri atau hanya mengikuti *ṭarīqah* Ṣūfī para Ḥanābilah sebelumnya.

Kajian tentang hubungan taṣawuf dan Ibn Taimiyyah sudah cukup banyak. Adalah Fazlur Rahman yang merasa perlu untuk memberi wadah pada corak taṣawuf salafi -di luar taṣawuf sunni dan falsafi- yang kemudian ia sebut dengan neo-sufisme.⁸³ Menurut

⁸³ Pembahasan lebih lanjut tentang Neo-Sufisme bisa dilihat di, John O Voll, 'Neo-Sufism: Reconsidered Again', *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines* 42, no. 2-3 (2008): 314-30; Suprpto, 'Neo-Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taimiyah terhadap Taṣawuf', in *Antologi Kajian Islam: Tinjauan tentang Filsafat, Tasawwuf, Institusi, Pendidikan, Qur'an, Hadits, dan Hukum*, ed. oleh

Rahman, neo-sufisme bisa ‘memurnikan’ kembali praktik-praktif taṣawuf yang sudah banyak menyimpang dari ajaran Islam. Neo-sufisme menekankan moral spiritual yang tidak hanya berpusat pada *ḥabl min Allāh* tapi juga *ḥabl min al-nās*. Taṣawuf tidak sekedar kenikmatan spiritual yang individualistik, namun juga memiliki makna positif dalam aktivitas kemanusiaan.⁸⁴ Neo-sufisme menekankan dan menghidupkan doktrin Salafī dan sikap positif terhadap dunia.⁸⁵ Ibn Taimiyyah -dalam batas tertentu- juga menerima doktrin *kasyf* (pengalaman Ṣūfī dalam menangkap kebenaran Tuhan) dari para Ṣūfī atau inspirasi intuitif mereka. Ibn Taimiyyah juga menyatakan telah mengalami *kasyf*, tentunya dalam konsep dan definisi salafī.⁸⁶

Berbeda dengan Rahman, Muṣṭafā Ḥilmī dan ‘Abd al-Qādir Maḥmūd menamakan posisi Ibn Taimiyyah dengan nama *taṣawuf*

Toha Hamin (Surabaya, 1999); Julia Day Howell, ‘Sufism and neo-sufism in Indonesia today’, *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 2012; Rex S O’Fahey dan Bernd Radtke, ‘Neo-sufism reconsidered’, *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 70 (1993): 52; J Spencer Trimingham, *The sufi orders in Islam* (Oxford University Press, 1998).

⁸⁴ Rahman, *Islam*, 195.

⁸⁵ Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, 130.

⁸⁶ Ovamir Anjum, ‘Sufism without Mysticism? “Ibn Qayyim al-Ġawziyyah’s Objectives in Madārīḡ al-sālīkīn’, in *Shadow*, t.t., 161–188.

salafi.⁸⁷ Tipologi yang juga diikuti oleh al-Wāsitī, al-Ba'labakkī dan Ibn al-Qayyim.⁸⁸ Namun, baik Rahman, Muṣṭafā Ḥilmī, maupun Abd al-Qādir Maḥmūd meski membahas hubungan taṣawuf dengan Ḥanābilah, khususnya Ibn Taimiyyah, ketiganya -juga para pengkaji Ibn Taimiyyah dan tasawuf-⁸⁹ membahas pandangan dan sikap Ibn Taimiyyah terhadap tasawuf; Ṣūfī atau anti-Ṣūfī, kritiknya kepada para Ṣūfī dan praktik taṣawuf, belum menyentuh konsep Ibn Taimiyyah dalam taṣawuf; *maqāmāt*, *aḥwāl*, *fanā'*, *kasyf*, *ma'rifah*, *ḥubb*, *zīkr-wirid*, dan tema-tema taṣawuf lainnya.

⁸⁷ Ḥilmī, *al-Taṣawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fi al-'Aṣr al-Ḥadīṣ*; Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf*; Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fi al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*.

⁸⁸ Untuk pembahasan lebih lanjut tentang corak salafi dalam taṣawuf, lihat: Gavin Picken, 'The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism', in *Fundamentalism in the Modern World 2*, ed. oleh Ulrika Martensson Jennifer Bailey Priscilla Ringrose Asbjorn Dyrendal (London: I. B. Tauris, 2011), 237–67; George Makdisi, *The Hanbali School and Sufism* (Mouton: The Hague, 1974); Muḥammad Aḥmad Darnīqah, *A'lām al-Ḥanābilah al-Mutaṣawwifah* (Tripoli: Al-Mu'assasah al-Ḥadīṣah li al-Kitāb, 2013); 'Abd al-Ḥafīẓ Al-Makkī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah al-Ṣūfiyyah* (Rawalpindi: Dār al-Khalīl, 2010); 'Ādil Kāẓim 'Abd Allāh, *Mawqif 'Ulamā' Ahl al-Sunnah min Ibn Taimiyyah* (Beirut: Dār Wādī al-Salām, 2007).

⁸⁹ Al-Syu'aibī, *Ibn Taimiyyah Ṣūfiyyan*; Al-'Arīfī, *Mawqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*; Banānī, *Mawqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah*; Sa'ad, *Al-Taṣawwuf fi Turās Ibn Taimiyyah*; Arjan Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi* (Brill, 2020); Anjum, 'Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Objectives in Madārīj al-Sālikīn'; Aḥmad Muḥammad Balqīs, *Ibn Taimiyyah al-Ṣūfī* (Cairo: Markaz Tafakkur, 2017); Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*.

Berbeda dari kajian dan penelitian terdahulu tentang Ibn Taimiyyah dan Taşawuf, penelitian ini melihat hubungan Ibn Taimiyyah dan taşawuf dari perspektif epistemologis;⁹⁰ asal-asul dan sumber taşawuf menurut Ibn Taimiyyah, metode dan pendekatannya terhadap taşawuf, serta implikasi teoritis dan praktis atas taşawuf. Penelitian ini tidak berhenti pada perdebatan posisi Ibn Taimiyyah yang Şūfi atau anti-Şūfi, tapi juga menganalisa lebih jauh tentang dekonstruksi Ibn Taimiyyah juga rekonstruksi yang ia bangun atas taşawuf dengan menganalisa teks-teks Ibn Taimiyyah juga konteks dinamika taşawuf Ibn Taimiyyah dengan para Şūfi juga praktik taşawuf di zamannya. Penelitian ini kemudian menganalisa dan menjelaskan dekonstruksi Ibn Taimiyyah dan rekonstruksinya atas taşawuf, termasuk konsep dan praktik taşawuf yang diamalkan dan anjurkan Ibn Taimiyyah, baik melalui tulisan; seperti dalam *al-Kalim*

⁹⁰ Epistemologi merupakan asas tentang cara bagaimana materi pengetahuan diperoleh dan disusun menjadi satu tubuh pengetahuan yang utuh. Epistemologi membahas secara mendalam setiap proses yang terlibat dalam upaya untuk memperoleh pengetahuan. Epistemologi merupakan teori pengetahuan yang diperoleh melalui proses metode keilmuan yang objektif. Lihat, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, dan Matthias Steup, ed., *A Companion to Epistemology*, 2 ed. (New Jersey, USA: Wiley-Blackwell, 2009); Sven Bernecker dan Duncan Pritchard, ed., *The Routledge Companion to Epistemology* (London: Routledge, 2011). Setidaknya ada tiga hal penting yang diperoleh dan tercermin dalam pembahasan saat menggunakan pendekatan ini; asal-usul taşawuf, metode pendekatan taşawuf, dan implikasi teoritis dan praktis taşawuf Ibn Taimiyyah.

al-Ṭayyib,⁹¹ *al-Istiqāmah*,⁹² dan *al-Tuḥfah al-ʿIrāqīyyah*,⁹³ juga kesaksian dan penuturan para muridnya atas hal tersebut dalam karya-karya mereka seperti; *Madārij al-Sālikīn*⁹⁴ dan *al-Wābil al-Ṣayyib*⁹⁵ karya Ibn al-Qayyim, *Risālah al-Sulūk*⁹⁶ karya al-Baʿlabakkī, juga *Min al-Taṣawwuf al-Munḥarif ilā Taṣawwuf Ahl al-Aṣar*⁹⁷ karya al-Wāsiṭī. Atas dasar inilah, penelitian ini diberi judul *Rekonstruksi Taṣawwuf Ibn Taimīyyah: Tinjauan Epistemologis*.

B. Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan uraian di atas, kajian dalam penelitian ini akan dibatasi pada tiga pertanyaan utama; *Pertama*, apa saja dinamika

⁹¹ Aḥmad ibn ʿAbd al Ḥalīm Ibn Taimīyyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*, ed. oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn Al-Albānī (Riyāḍ: Maktabah al-Maʿārif li al-Nasyr wa al-Tauzīʿ, 2001).

⁹² Aḥmad ibn ʿAbd al Ḥalīm Ibn Taimīyyah, *Al-Istiqāmah*, ed. oleh Muḥammad Rasyād Sālim (Riyāḍ: Jāmiʿah al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd, t.t.).

⁹³ Aḥmad ibn ʿAbd al Ḥalīm Ibn Taimīyyah, *Al-Tuḥfah al-ʿIrāqīyyah fī al-Aʿmāl al-Qalbiyyah*, ed. oleh Yaḥyā ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Hunaidī (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2000).

⁹⁴ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Madārij al-Sālikīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004).

⁹⁵ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Rafʿ al-Kalim al-Ṭayyib*, ed. oleh ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥasan Qāʿid (beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2019).

⁹⁶ Arjan Post, 'A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Baʿlabakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālah al-Sulūk)', *Journal of Sufi Studies* 5, no. 2 (2016): 156–87.

⁹⁷ ʿImād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Riḥlah al-Imām Ibn Syaikh al-Ḥizāmīn min al-Taṣawwuf al-Munḥarif ilā Taṣawwuf Ahl al-Ḥadīṣ wa al-Aṣar*, ed. oleh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Aḥmad (Beirut: Dār al-Basyāʿir al-Islāmiyyah, 2005).

taṣawuf Ibn Taimiyyah?; *kedua*, mengapa menurut Ibn Taimiyyah taṣawuf perlu direkonstruksi dan bagaimana?; dan *ketiga*, bagaimana konsep dan praktik taṣawuf Ibn Taimiyyah?. Rumusan ini akan dibatasi pada karya dan fatwa-fatwa Ibn Taimiyyah,⁹⁸ referensi para Ṣūfi yang dikutip olehnya dalam membahas taṣawuf, juga karya para muridnya; seperti al-Wāṣiṭī, Ibn Qayyim al-Jauziyyah,⁹⁹ al-Žahabī,¹⁰⁰ al-Ba’labakkī,¹⁰¹ dan *circle* Taymiyyan Ṣūfi.¹⁰² Lalu menganalisa teks-teks tersebut agar pembacaan terhadap Ibn Taimiyyah dan taṣawuf bisa didudukkan pada tempat yang semestinya.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk; *pertama*, memperoleh pemahaman terhadap dinamika taṣawuf Ibn Taimiyyah. *Kedua*, untuk

⁹⁸ Penulis juga akan membahas secara singkat pandangan dan taṣawuf para pemuka *Ḥanābilah* sebelum masa Ibn Taimiyyah dengan merujuk pada dua buku berikut; Al-Makkī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah al-Ṣūfiyyah*; Darnīqah, *A’lām al-Ḥanābilah al-Mutaṣawwifah*.

⁹⁹ Muḥammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-’Alil fī Masā’il al-Qaḍā’ wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta’lil* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1978).

¹⁰⁰ Muḥammad ibn Aḥmad Al-Žahabī, *Žail Tāriḫ al-Islām* (Riyāḍ: Dār al-Mughnī li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1988); Muḥammad ibn Aḥmad Al-Žahabī, *Kitāb Taḥkirat al-Huffāz* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1998).

¹⁰¹ Risalah ini telah di taḥqīq oleh Arjan Post, lihat Post, ‘A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba’labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)’.

¹⁰² Arjan Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī* (Brill, 2020).

memperoleh pemahaman tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi rekonstruksi taṣawuf Ibn Taimiyyah dan bagaimana rekonstruksi tersebut dilakukan; dan yang *ketiga*, untuk mengetahui sistematika pemikiran dan praktik taṣawuf Ibn Taimiyyah.

Analisa ini akan penulis perkuat dengan literatur yang mengkaji kehidupan spiritual Ibn Taimiyyah dan juga penelitian dan kajian yang berkelindan dengan taṣawuf. Dengan mengetahui kronologi dan genealogi taṣawuf sebelum dan pada masa Ibn Taimiyyah serta menganalisa literatur yang berkelindan dengannya, akan tampak konsep taṣawuf yang dibangunnya, apakah Ibn Taimiyyah seorang Ṣūfi, anti-Ṣūfi, atau justru Ṣūfi pembaharu dalam Ḥanābilah.

Secara umum, penelitian menganalisa pandangan Ibn Taimiyyah terhadap taṣawuf yang seringkali disalahtafsirkan baik oleh pemuja maupun pembencinya. Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk memberi pemahaman yang utuh tentang taṣawuf dalam pandangan Ibn Taimiyyah.

Penelitian ini diharapkan mampu memberi manfaat bagi perkembangan khazanah keilmuan Islam kedepan; baik secara langsung berupa rekonsiliasi dan harmonisasi antara kedua kubu; Ṣūfi-salafi dan secara tidak langsung berupa inventaris khazanah keislaman, khususnya dalam bidang taṣawuf. Diharapkan kemudian

melahirkan kajian-kajian lanjutan yang dialogis untuk memperkaya dinamika pemikiran Islam.

D. Kajian Pustaka

Sejak pertama kali tampil dalam panggung sejarah dunia, Islam telah didekati dengan dua corak pendekatan yang saling bersaing dan bertentangan secara diametrik; yaitu apologetik dan polemik.¹⁰³ Yang pertama berupaya untuk melestarikan dan menyebarkan ajaran, menjelaskan apa Islam 'yang seharusnya' sambil memberikan pembelaan-pembelaan dari serangan dan kritik terhadap kebenaran mutlak Islam. Yang kedua, sebaliknya, mewakili upaya untuk mendestruksi Islam beserta ajarannya. Dialektika keduanya berlanjut sengit hingga Abad Pencerahan. Ketegangan keduanya masih terasa hingga kini meski dengan intensitas yang berbeda, yang diperburuk lagi dengan adanya kejadian 11 September 2001.

Namun demikian, era modern telah menampilkan pendekatan yang ketiga; pendekatan akademik, yang mengeksplorasi dan mengkaji Islam dengan perspektif non-partisan, disertai ragam

¹⁰³ Untuk pembahasan lanjut tentang tiga corak pendekatan ini, lihat: Majid Daneshgar dan Aaron W Hughes, *Deconstructing Islamic Studies* (Ilex Foundation, 2020).

konteks; sejarah, agama, hukum, filsafat, dimana Islam dan studi Islam diartikulasikan.¹⁰⁴

Kajian-kajian ilmiah tentang Taṣawuf dan Ibn Taimiyyah juga tidak terlepas dari tiga corak pendekatan ini. Untuk itu, dalam mengkaji pemikiran taṣawuf Ibn Taimiyyah, penelitian ini membagi literatur terkait ke dalam tiga kategori; apologetik, polemik, dan akademik. *Corak apologetik* diantaranya diwakili oleh ‘Abdul Ḥafīz al-Makki,¹⁰⁵ Hisyam Kabbani,¹⁰⁶ Aḥmad Muḥammad Balqīs,¹⁰⁷ ‘Ādil al-Syu’aiḇi,¹⁰⁸ Muḥammad Faṭḥurrahmān,¹⁰⁹ dan Rāsyid ‘Abdul Karīm.¹¹⁰ Meski dengan beragam pendekatan, namun mereka seragam dalam

¹⁰⁴ Kajian yang membahas khusus tentang hal ini diantaranya; Carl W Ernst and Richard C Martin, *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Univ of South Carolina Press, 2012); Aaron W Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Equinox, 2015); Juliane Hammer, “Introduction,” *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (February 6, 2016): 25–27; Matt Sheedy, *Identity, Politics and the Study of Islam. Current Dilemmas in the Study of Religions* (Equinox Publishing Limited, 2018); Majid Daneshgar, *Studying the Qur’ān in the Muslim Academy* (Oxford University Press, 2019).

¹⁰⁵ ‘Abdul Ḥafīz ibn Mālik ‘Abdul Haq Al-Makki, *Mauqif Aimmah al-Ḥarakah al-Salaḥiyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 2001).

¹⁰⁶ Muhammad Hisham Kabbani, ‘The Naqshbandi Sufi tradition guidebook of daily practices and devotions’ (Washington, D.C.: ISCA, 2004).

¹⁰⁷ Aḥmad Muḥammad Balqīs, *Ibn Taimiyyah al-Ṣūfi* (Cairo: Markaz Tafakkur, 2017).

¹⁰⁸ ‘Ādil Al-Syu’aiḇi, *Ibn Taimiyyah Ṣūfiyyan* (Beirut: Dār al-Rayyāḥīn, 2018).

¹⁰⁹ Muḥammad Faṭḥurrahman, *Risālah Muhimmah fī Bayān Wujūb Sulūk al-Ṭariqah al-Mu’tabarah* (Tasikmalaya: Al-Mawāhib, 2019).

¹¹⁰ Rāsyid ‘Abd Al-Karīm, *Ma’a Ibn Taimiyyah: Ḥitwārāt Fikriyyah* (Riyāḍ: Markaz Dalā’il, 2020).

menampilkan taṣawuf dalam kerangka epistemologi Ibn Taimiyyah. Ibn Taimiyyah digambarkan sebagai sosok yang afirmatif terhadap pandangan-pandangan taṣawuf dan mengkritik secara objektif-konstruktif pemikiran taṣawuf. Kritiknya tidak tertuju pada taṣawuf secara keseluruhan, tapi hanya beberapa konsep yang dipopulerkan oleh tokoh-tokoh Ṣūfī -khususnya taṣawuf falsafi- saat itu yang berseberangan dengan epistemologi Salafi; seperti Ibn ‘Arabī dan al-Ḥallāj.

Corak yang kedua, yaitu pendekatan polemik, diwakili oleh Ṣāib Abd al-Ḥamīd¹¹¹ dan ‘Alī al-Syu‘aibī,¹¹² ciri dari pendekatan ini, seringkali tidak mencantumkan referensi dan melepas konteks sejarah dan geo-politik fatwa Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf. Akhirnya yang muncul adalah tulisan yang pejoratif dan tuduhan-tuduhan sempit tanpa landasan ilmiah objektif.¹¹³ Adapun yang ketiga,

¹¹¹ Ṣāib ‘Abd al-Ḥamīd, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa ‘Aqā’iduhu* (Beirut: Al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Naṣr, 2002); Ṣāib ‘Abd al-Ḥamīd, *Ibn Taimiyyah fi Ṣūratihī al-Ḥaqīqīyah* (Beirut: Al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Naṣr, 1997).

¹¹² ‘Alī Al-Syu‘aibī, *Ḥaqā’iq Tārīkhīyah wa Dīnīyah ‘an Ibn Taimiyyah* (Dār al-Syurūq, 2015).

¹¹³ Corak ini bisa dilihat dari referensi-referensi berikut: Maḥmūd al-Sayyid Ṣabīḥ, *Akḥṭā’ Ibn Taimiyyah fi Ḥaqq Rasūl Allāh wa Ahlī Baytihī* (Qum: Dār Zayn al-‘Ābidīn, 2010); Abū Muḥammad Al-Nu‘aymī, *Ibn Taimiyyah wa Manhajuhu fi al-Ḥadīṣ* (Qum: Al-Jāmi‘ah al-Muṣṭafā al-‘Ālamiyyah, 2000); Ja‘far Al-Subḥānī, *Ibn Taimiyyah: Fikran wa Manhajan* (Teheran: Mu‘assasah al-Imām al-Ṣādiq, 2011); Sa‘īd Abd al-Laṭīf Fawdah, *Al-Kāsyif al-Ṣaghīr ‘alā ‘Aqāid Ibn Taimiyyah* (Amman: Dār al-Rāzī, 2000); ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Qāsim Al-Bilādī, *Al-Rudūd al-Sittah ‘Alā Ibn*

pendekatan akademik. Setidaknya, dalam catatan penulis dimulai dari Henri Laoust,¹¹⁴ George Makdisi,¹¹⁵ Yahya Michot,¹¹⁶ Ovamir Anjum,¹¹⁷ Jon Hoover,¹¹⁸ Emrah Kaya,¹¹⁹ al-‘Arīfī,¹²⁰ Banānī,¹²¹ Muṣṭafā al-Bakrī,¹²² dan Gavin Picken.¹²³ Laoust menyimpulkan bahwa Ibn Taimiyyah tidak menolak taṣawuf, bahkan menurut Makdisi Ibn Taimiyyah

Taimiyyah, ed. oleh Maḥmūd Al-Gharīqī (Bahrain: Dār Ḥifẓ al-Turās al-Baḥrānī, 2011); Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ya‘qūbī, *Fatāwā Ibn Taimiyyah fī al-Mizān* (Gujarat: Markaz Ahl al-Sunnah Barakāt Riḍā, 2003); Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ya‘qūbī, *Ibn Taimiyyah laysa Syaikh al-Islām* (Jordan: Dār al-Quṭb Aḥmad Bāzayd, 2020); Muḥammad ‘Abd al-Syāfī Al-Qūṣā, *Ibn Taimiyyah fī al-Mizān* (Kairo: Maktabah Jazīrah al-Ward, 2015).

¹¹⁴ Henri Laoust, ‘Ibn Taymiyya’, *Encyclopédie de l’Islam* 3 (1971): 978; Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimiyya: canoniste ḥanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328, Recherches d’archéologie, de philologie et d’histoire*, vol. 10 (l’Institut français d’archéologie orientale, 1939).

¹¹⁵ Makdisi, ‘Ibn Taimiyya: a Sufi of the Qadariya Order’; George Makdisi, *Law and traditionalism in the institutions of learning of medieval Islam* (Verlag nicht ermittelbar, 1971); Makdisi, ‘The Hanbali school and sufism’.

¹¹⁶ Yahya Michot, *Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. Nouvelle Série*, t.t.; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extremisms* (Beirut: Albouraq, 2012).

¹¹⁷ Anjum, ‘Sufism without Mysticism? “Ibn Qayyim al-Ġawziyyah’s Objectives in Madāriġ al-sālikin’.

¹¹⁸ Jon Hoover, ‘Ibn Taymiyya’, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. oleh David Thomas, vol. 4 (London: Brill, 2019), 824–78.

¹¹⁹ Emrah Kaya, ‘A comparative study: epistemology and theology of Ibn al-‘Arabī and Ibn Taymiyya’ (University of Nottingham, 2016).

¹²⁰ Al-‘Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*.

¹²¹ Banānī, *Mauqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah*.

¹²² Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*.

¹²³ Picken, ‘The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism’.

adalah seorang Ṣūfī yang bersanad kepada ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī.¹²⁴ Makdisi mengutip Ibn ‘Abd al-Hādī -menurut Makdisi adalah murid langsung dari Ibn Taimiyyah- dalam karyanya *Bad’u al-‘Ulqah bi Lubs al-Khirqah*¹²⁵ berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan Universitas Princeton. Namun demikian, setelah ditelusuri, ternyata Makdisi dibingungkan antara Muḥammad Ibn ‘Abd al-Hādī (744/1343), murid langsung Ibn Taimiyyah dengan Yūsuf Ibn ‘Abd al-Hādī (w. 909/1504) yang berjarak hampir dua abad dengan Ibn Taimiyyah (w. 728/1328).¹²⁶ Ada Binyamin Abrahamov¹²⁷ meneliti pandangan Ibn Taimiyyah terhadap *waḥdat al-wujūdnya* Ibn ‘Arabī. Abrahamov menyimpulkan bahwa Ibn Taimiyyah menentang keras *waḥdat al-wujūd* karena dianggap telah menyimpang dari teks dan pemahaman *al-salaf al-ṣāliḥ*. Meski demikian, Ibn Taimiyyah tidak serta merta menolak Ibn ‘Arabī, ia juga mengapresiasi pandangan taṣawufnya yang tidak bertentangan teks dan *al-salaf al-ṣāliḥ*. Yahya Michot¹²⁸ mengkaji Ibn Taimiyyah dan pandangannya terhadap

¹²⁴ Pendapat ini yang sekarang menjadi pendapat mayoritas peneliti Ibn Taimiyyah yang memberi klaim hubungan langsung Ibn Taimiyyah dengan tarekat Qadiriyyah dan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī

¹²⁵ Yūsuf Ibn ‘Abd Al-Hādī, ‘Bad’ al-‘Ulqah bi Lubs al-Khirqah’, in *Lubs al-Khirqah fi al-Sulūk al-Ṣūfī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002).

¹²⁶ Untuk membuktikan hal ini lihat Ibn ‘Abd Al-Hādī.

¹²⁷ Binyamin Abrahamov, *Ibn al-‘Arabi and the Sufis* (Anqa Publishing, 2014).

¹²⁸ Yahya Michot, “Ibn Taymiyya’s Commentary on the Creed of Al-Hallāj,” in *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, 1st ed. (Edinburgh University Press,

akidah dan taṣawufnya al-Ḥallāj,¹²⁹ Alexander Knysh¹³⁰ meneliti Ibn ‘Arabi dan membahas dalam bab khusus kritik Ibn Taimiyyah terhadap Ibn ‘Arabi.¹³¹ Masyharuddin,¹³² dalam buku yang mulanya adalah disertasi di IAIN Sunan Kalijaga membahas kritik Ibn Taimiyyah dengan cukup mendalam, hanya saja tidak membahas konsep dan rekonstruksi taṣawuf Ibn Taimiyyah yang diperjelas oleh para muridnya, khususnya Ibn Qayyim al-Jauziyyah.

Dari pendekatan model ketiga ini, penulis menemukan dua kesimpulan yang saling bertentangan; yang menyimpulkan bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang anti-Ṣūfī, seperti; Fritz Meier¹³³ dan M. Abdul Haq Ansari,¹³⁴ dan kubu yang menyatakan bahwa Ibn Taimiyyah apresiatif terhadap taṣawuf secara objektif, seperti;

2005); Yahya Michot and Ibn Taymiyya, “Against Extremisms,” *Beirut: Albouraq Editions*, 2012.

¹²⁹ Michot, ‘Ibn Taymiyya’s Commentary on the Creed of Al-Ḥallāj’.

¹³⁰ Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*.

¹³¹ Knysh.

¹³² Masyharuddin, *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancangan Bangun Tasawuf* (Surabaya: JP Books, 2007).

¹³³ Fritz Meier, ‘Das sauberste über die vorbestimmung Ein stück Ibn Taymiyya’, *Saeculum* 32, no. 1 (1981): 74–89.

¹³⁴ Ibn Taymiyya and Muhammad ‘Abdul-Haqq Ansari, *Ibn Taimiyyah Expounds on Islam* (Virginia: The Institute of Islamic and Arabic Sciences in America (IIASA), 2000), Muhammad ‘Abdul Haq Ansari, ‘Ibn Taymiyyas Criticism of Sufism’, *Islam and Modern Age* 15 (1984); Muhammad Abdul Haq Ansari, ‘Ibn Taimiyyah and Sufism’, *Islamic Studies* 24, no. 1 (1985): 1–12; Muhammad Abdul Haq Ansari, ‘Sufism and Shari’ah’, *London: The Islamic Foundation*, 1986.

Thomas Michel,¹³⁵ Jon Hoover,¹³⁶ Arjan Post,¹³⁷ Yasir Kazi,¹³⁸ Carl Sharif,¹³⁹ Shahab Ahmed,¹⁴⁰ dan para peneliti lain yang menganalisa karya taṣawuf dari murid-murid Ibn Taimiyyah.¹⁴¹ Meski demikian, mereka tidak sampai pada kesimpulan bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang Ṣūfi bersanad pada ṭarīqah sebagaimana Makdisi.

Berangkat dari kajian pustaka di atas, penelitian ini menggunakan pendekatan akademik dalam menganalisa karya dan fatwa Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf, juga literatur taṣawuf yang dijadikan rujukan oleh Ibn Taimiyyah dalam membahas taṣawuf.

¹³⁵ Thomas Michel, 'Ibn Taymiyya's Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of 'Abd al-Qādir al-Jīlānī', *Hamdard Islamicus* 4, no. 2 (1981): 3–12.

¹³⁶ Hoover, *Ibn Taymiyya: Makers of The Muslim World*.

¹³⁷ Post, "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of Al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat Al-Sulūk)"; Arjan Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi* (Leiden: Brill, 2020).

¹³⁸ Yasir Kazi, 'Reconciling Reason and Revelation in the Writing of Ibn Taymiyya (728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Dar' al-Ta'arud' (Yale University, 2013).

¹³⁹ Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation, Ibn Taymiyya on Reason and Revelation* (Leiden: Brill, 2019).

¹⁴⁰ Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, *Ibn Taymiyya and His Times* (Pakistan: Oxford University Press, 2010)

¹⁴¹ Lihat misalnya, Ovamir Anjum, "Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim Al-Jawziyyah's Objectives in Madārij Al-Sālikīn," *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim Al-Jawziyyah*, 2010; Caterina Bori, "Ibn Taymiyya Wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle.," in *Ibn Taymiyya and His Times*, 2010, 23–52. Sirriyeh, *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kualitatif dengan pengumpulan data berdasarkan pada bahan-bahan kepustakaan atau *library research*.¹⁴² Jenis penelitian ini digunakan karena status hubungan antara Ibn Taimiyyah dengan taṣawuf belum jelas, keduanya kompleks dan dinamis. Penelitian ini menggunakan pendekatan teologis-historis yang diperkuat dengan tinjauan sosiologis-antropologis dalam menganalisa teks-teks yang diteliti. Teks tersebut nantinya tidak terbatas pada tema taṣawuf *an sich*, tetapi juga pada tema lain yang berkelindan dengan persoalan taṣawuf.¹⁴³ Sumber primer dari penelitian ini penulis bagi menjadi dua kategori; pertama referensi primer yang berkaitan dengan pemikiran Ibn Taimiyyah terhadap taṣawuf. Sumber primer kedua, adalah referensi teks-teks Ṣūfī otoritatif yang dijadikan kutipan oleh Ibn Taimiyyah dalam fatwa dan tulisannya tentang taṣawuf.¹⁴⁴ Sedangkan sumber sekunder diambil dari literatur yang berasal dari penelitian

¹⁴² Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2012), 234; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penulisan Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), 4.

¹⁴³ Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi agama: normativitas atau historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

¹⁴⁴ Lihat, Al-'Arīfi, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfīyyah*.

tentang pemikiran Ibn Taimiyyah, khususnya yang ada kaitan dengan taṣawuf.¹⁴⁵

Fokus dalam Penelitian ini adalah pandangan dan konsep yang berupa kritik, analisa, dan rekonstruksi taṣawuf Ibn Taimiyyah, serta dinamika yang menyertainya. Agar fokus penelitian ini tetap terjaga, tulisan ini menggunakan data literatur yang telah penulis sampaikan pada pembahasan sumber data di atas agar memiliki tingkat akurasi tinggi. Pengumpulan Data dalam penelitian ini jenisnya adalah studi dokumentasi. Dalam proses ini, penulis akan memanfaatkan teknologi informasi yang sudah berkembang saat ini; berupa *e-book*, *e-journal*, aplikasi *maktabah syāmilah*, dan aplikasi lainnya yang menunjang.

Dalam analisa data, akan dilakukan interpretasi terhadap teks atau yang biasa disebut dengan *interpretative approach*.¹⁴⁶ Oleh karenanya, teori Wilhem Dilthey (w. 1911) tentang *Geisteswissenschaften* atau ilmu tentang kemanusiaan (*human*

¹⁴⁵ Beberapa di antaranya adalah; Michot dan Taymiyya, 'Against Extremisms'; Th E Homerin, 'Ibn Taimīya's Al-Ṣufiyya Wa-Al-Fuqarā', *Arabica* 32 (1985): 219–44; Balqīs, *Ibn Taimiyyah al-Ṣūfī*; Al-Syu'aibī, *Ibn Taimiyyah Ṣūfiyyan*; Anjum, 'Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Objectives in Madārij al-Sālikin'.

¹⁴⁶ Kaelan, *Metode Penulisan Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010).

science)¹⁴⁷ akan digunakan dalam membaca teks-teks yang memuat pandangan Ibn Taimiyyah terhadap taṣawuf, untuk mengungkap sisi lain dari tampilan teks yang terbatas. Dilthey bertolak dari pendirian bahwa untuk memahami teks, penafsir harus menempatkan diri dalam konteks kehidupan penulis teks yang dianalisa, yang terdiri dari; masyarakat, budaya, sejarah. Hermeneutika Dilthey bertujuan untuk memberi justifikasi rasional atas ilmu-ilmu tentang manusia dan masyarakat. Ia menggunakan logika dan penalaran untuk membenarkan kesahihan sesuatu agar diterima secara rasional. Dilthey ingin ‘mengetahui orang lain secara benar’, bukan lagi ‘mengetahui orang lain secara benar itu mungkin’. Tidak hanya menggunakan interpretasi data, Dilthey juga mewajibkan penggunaan riset historis dalam interpretasinya.¹⁴⁸

¹⁴⁷ F. Budi Hardiman, ‘Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida’ (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 63–96; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

¹⁴⁸ Menurut Dilthey, makna teks harus ditelusuri dari maksud subyektif pengarangnya. Baginya, hermeneutika adalah teknik memahami ekspresi tentang kehidupan yang tersusun dalam bentuk tulisan. Oleh karenanya, ia menekankan pada peristiwa dan karya-karya sejarah yang merupakan ekspresi dari pengalaman hidup masa lalu. Untuk memahaminya, penafsir harus memiliki kesamaan penghayatan yang intens dengan pengarang. Dilthey membagi riset historis menjadi tiga bagian; *Erlebnis* (pengalaman/penghayatan), *Ausdruck* (ungkapan), dan *Verstehen* (pemahaman). Dilthey menjelaskan hubungan antara penghayatan para pelaku sosial dan ungkapan-ungkapan mereka serupa dengan hubungan antara dunia mental pengarang dan teks yang ditulisnya. Hubungan ini adalah model

Tulisan ini akan menganalisa teks Ibn Taimiyyah; khususnya yang berkaitan dengan taṣawuf, dengan membaca konteks sejarah dan budaya yang menyertainya. di samping itu, riset sejarah seputar dinasti Mamlūk, Ilkhanite, Khanqah, Qāḍī al-Quḍāt, dan catatan-catatan sejarah yang melingkupi masa Ibn Taimiyyah akan dijadikan bagian dari data untuk menganalisa kritik, pandangan, dan kosep Ibn Taimiyyah tentang Ṣūfī dan taṣawuf, agar ditemukan kevalidan yang objektif (*objectively valid*). Tulisan ini juga menggunakan analisis isi (*content analysis*)¹⁴⁹ untuk menangkap konsep-konsep taṣawuf Ibn Taimiyyah.

keterkaitan antara dunia batiniah dan lahiriah. Penghayatan merupakan suatu hal dalam dunia batiniah, sedangkan ungkapan adalah hal yang terdapat dalam dunia lahiriah. Menjembatani keduanya, menurutnya bisa melalui re-experiencing. Menurutnya, untuk memahami teks, tidak cukup berimajinasi atau hanya membayangkan diri seolah berada dalam posisi pengarang, penafsir juga wajib melakukan investigasi dokumen-dokumen sejarah. Lihat, Palmer, *Hermeneutics: Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*; Hardiman, 'Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida'.

¹⁴⁹ Analisis isi digunakan untuk menganalisis semua bentuk komunikasi; surat kabar, berita radio, iklan televisi maupun bahan-bahan dokumentasi yang lain. Hampir semua disiplin ilmu sosial bisa menggunakannya sebagai metode penelitian. Metode ini banyak dipakai untuk menggambarkan karakter isi dari sebuah pesan; pesan pada situasi berbeda (sosial, politik), metode ini juga bisa dipakai untuk melihat pesan dari pembaca, pendengar, atau pemirsa media yang berbeda. Tidak hanya melihat gambaran pesan, analisis ini juga digunakan untuk menarik kesimpulan sebab dari munculnya pesan. Fokusnya bukan deskripsi dari pesan, tapi mengapa pesan tersebut muncul dalam bentuk tertentu. Syarat dari penggunaan analisis isi adalah tersedianya bahan atau data dokumen (manuskrip, naskah, rekaman, dll). Lihat, Klaus Krippendorff, *Content analysis: An introduction to its methodology* (Sage publications, 2018), 15; Noeng Muhadjir, 'Metode Penelitian

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pemahaman, penulis memetakan pembahasan dalam tulisan ini kedalam beberapa bab sebagai berikut:

Pada bab pertama, akan dikemukakan latarbelakang penelitian ini ditulis. Bagian ini menjelaskan secara ringkas respon dan hubungan Ḥanābilah dengan taṣawuf yang diperdebatkan. Selain itu dalam bab ini juga dijelaskan tentang metodologi yang digunakan.

Pada bab kedua, menelusuri biografi intelektual dan spiritual Ibn Taimiyyah serta genealogi tasawuf sebelum dan pada masa Ibn Taimiyyah, juga menelusuri taṣawuf dan dinamikanya, akar perdebatan antara para Ṣūfi dan Ibn Taimiyyah.

Bab ketiga, mengkaji pendapat Ibn Taimiyyah tentang para Ṣūfi; baik Sunnī maupun Falsafi yang banyak dikutip dalam tulisan dan fatwanya.

Bab keempat, menganalisa rekonstruksi taṣawuf Ibn Taimiyyah tentang pokok-pokok pembahasan taṣawuf; *maqāmāt* dan *aḥwal*, *ma'rifah*, *kasyf*, *ilhām*, *walāyah*, *karāmah*, *fanā*, *baqā*, *waḥdah al-wujūd*, *ḥulūl*, *ittihād*, dan *fanā'*. Di akhir bab akan dibahas rancang bangun taṣawuf salafi yang diajukan oleh Ibn Taimiyyah.

Kualitatif Edisi IV', Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, 77-78; Kimberly A. Neuendorf, *The Content Analysis Guidebook*, ed. oleh SAGE, 2 ed. (Los Angeles, 2016).

Yang terakhir, bab kelima, adalah penutup yang berisi kesimpulan, saran, serta harapan kedepan dari hasil penelitian.

BAB II

BIOGRAFI INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL IBN TAIMIYYAH

Tanggal Lahir	Senin, 10 Rabī' al-Awwal 661/22 Januari 1263
Tempat Lahir	Ḥarrān
Tanggal Wafat	Senin, 20 Zū al-Ḥijjah 728/26 September 1328
Tempat Wafat	Damaskus

Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad ibn al-Khiḍr ibn 'Alī ibn 'Abd Allāh ibn Taimiyyah¹ lahir di saat masyarakat Muslim mengalami masa yang kacau penuh ketidakpastian politik.² Lahir di kota Ḥarrān (sekarang

¹ Diriwayatkan oleh al-Ḥabībī, kakek Ibn Taimiyyah yang kelima, Muḥammad ibn Khiḍr melakukan perjalanan haji, saat sampai pada gerbang Taimā' melihat seorang gadis, setelah sampai ke rumah dari perjalanan haji dia mendapati istrinya telah melahirkan seorang bayi perempuan. Kemudian dia berkata, "yā Taimiyyah! Yā Taimiyyah. Sejak saat itulah keturunannya dijuluki dengan Ibn Taimiyyah. Lihat, Muḥammad ibn Aḥmad Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, ed. oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān dan Muḥammad 'Uzayr Syams (Riyāḍ: Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm, 2019), 4. Menurut riwayat lain, kakeknya yang kelima mempunyai ibu seorang *dā'iyah* yang masyhur bernama Taimiyyah, dan keturunannya dinisbatkan kepada Taimiyyah ini. Namun menurut murid-murid Ibn Taimiyyah, pendapat pertama adalah yang paling masyhur dan terkuat. Ia juga dijuluki dengan Abū al-'Abbās dan diberi gelar *Taqī al-Dīn* dan *Syaikh al-Islām*.

² Untuk kajian latar belakang politik pada masa Ibn Taimiyyah, lihat, Robert Irwin, *The Middle East in the middle ages: the early Mamluk sultanate 1250–1382* (London and Sydney: Southern Illinois University Press, 1986); Linda Northrup, 'The Bahrī Mamlūk sultanate, 1250–1390', in *The Cambridge History of Egypt: Volume 1: 640–1517*, ed. oleh Carl F Petry, vol. 1, *The Cambridge History of Egypt* (Cambridge:

tenggara Turki berbatasan dengan Suriah) pada tahun 661/1263,³
Keluarga Ibn Taimiyyah melarikan diri ke Damaskus pada tahun

Cambridge University Press, 1998), 242–89. Tentang serangan Mongol atas Syria pada 700/1300, lihat, Reuven Amitai, ‘The Mongol Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties’, in *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. oleh A Levanoni dan M Winter (Leiden: Brill, 2004), 21–41. Tentang latar belakang sosio-budaya, lihat, Jonathan Berkey, ‘Culture and Society during the Late Middle Ages’, in *The Cambridge History of Egypt: Volume 1: 640–1517*, ed. oleh Carl F Petry, vol. 1, *The Cambridge History of Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 375–411. Dan tentang kehidupan beragama pada masa Ibn Taimiyyah, lihat, Donald P. Little, ‘Religion under the Mamluks’, *The Muslim World* 73, no. 3–4 (Oktober 1983): 165–81. Rā’id Al-Samhūrī, “Al-Mukhtalif” fi al-Fikr al-Islāmī: Muqārabah Tārīkhiyyah Taḥlīliyyah fi Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Mukhtalaf al-Dīnī al-Qarīb wa al-Ba’id’ (International Islamic University Malaysia, 2021).

³ Sumber terlengkap dan otoritatif atas biografi Ibn Taimiyyah adalah, ‘Alī ibn Muḥammad Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*, ed. oleh Muḥammad ‘Uzair Syams dan ‘Alī ibn Muḥammad Al-‘Imrān (Riyāḍ: Dār ‘Atā’at al-‘Ilm, 2019); Ibn ‘Abd Al-Hādī, *Al-‘Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*. Biografi Ibn Taimiyyah ditulis oleh tujuhbelas ulama yang sezaman dan bertemu-interaksi dengannya; baik murid maupun sahabatnya. Ini adalah fakta yang jarang ditemukan pada referensi biografi seorang tokoh Muslim abad pertengahan. Biografinya juga ditulis oleh sepuluh ulama sezaman yang tidak bertemu langsung dengannya. Uniknya, para penulis biografi Ibn Taimiyyah berasal dari ragam mazhab fiqh yang empat; empat dari Ḥanafīyyah, tujuh dari Mālīkiyyah, duapuluh delapan dari Syāfi’iyyah, dan sebelas dari Ḥanābilah. Dari para penulis biografi tersebut ada yang menulis biografi Ibn Taimiyyah dalam lebih dari satu buku. Secara garis besar, selama tujuh abad, dari abad ke tujuh hingga abad ke empat belas hijriyah, biografi Ibn Taimiyyah telah ditulis sebanyak delapanpuluh delapan biografi yang ditulis oleh enampuluh empat ulama. Lihat, Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*. Untuk referensi penting lainnya tentang biografi Ibn Taimiyyah, lihat, Al-Žahabī, *Kitāb Taẓkirat al-Huffāz*; Muḥammad ibn Aḥmad Al-Žahabī, *al-‘Ilām bi-wafayāt al-a’lām*, 1993; Abū al-Fidā’ Ismā‘il Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ed. oleh Riyāḍ ‘Abd al-Ḥamid Murād dan Muḥammad Ḥassān ‘Ubaid (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2010); Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ib Ibrāhīm Al-Khar‘ān, *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah kamā Rawāhā Tilmīzudu Ibn Kaṣīr fi Kitābihi: al-*

667/1269 sebelum pasukan Mongol maju ke Barat, yang pada saat itu telah mencapai gerbang Suriah utara ketika Ibn Taimiyyah masih berusia enam tahun. Sebagian besar Syria terpecah dan dipimpin oleh para Amir yang lemah, yang sudah pasti akan kalah saat Mongol datang menyerang, sementara Mesir -karena jarak, secara umum masih aman dari ancaman Mongol- berada di bawah kekuasaan dinasti Bahārī Mamlūk.⁴

Bidāyah wa al-Nihāyah (Riyāḍ, 2021); Abū Bakr ibn ‘Abd Allāh ibn Aibak Al-Dawādārī, *Kanz al-Durar wa Jamī‘ al-Gharar*, ed. oleh Ulrich Hermann et al. (Kairo: Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyyah al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Āsar, 1982); Ibn Rajab, *Kitāb al-Zail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*; Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Khallikān dan Iḥsān ‘Abbās, *Wafayāt al-A’yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān* (Dār Ṣādir, t.t.); Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A’yān al-Mī’an al-Šāminah* (Hyderabad: Dāirah al-Ma‘arif al-‘Usmāniyyah, t.t.); Muḥammad b ‘Alī al-Shawkānī, ‘al-Badr al-Ṭālī’ bi Maḥāsin man ba’d al-Qarn al-Sābi’ (Maṭba‘at al-sa‘āda Cairo, 1930). Untuk diskusi yang cukup detil tentang referensi Arab klasik tentang biografi Ibn Taimiyyah, lihat, Little, ‘The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya’, 313–18. Untuk kajian kontemporer, lihat, Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Ārā’uhu wa Fiqhuhu*; ‘Azīz Al-‘Aẓmah, *Ibn Taymiyyah* (Beirut: Riad El-Rayyes Books Ltd., 2000). Juga, Caterina Bori, ‘A new source for the biography of Ibn Taymiyya’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67, no. 3 (Oktober 2004): 321–48; Adem, ‘The intellectual genealogy of Ibn Taymiyya’; Henri Laoust, ‘La biographie d’ibn Taimiyya d’après Ibn Katīr’, *Bulletin d’études orientales* 9 (1942): 115–62; Khaled El-Rouayheb, ‘From Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Ḥanbalī Sunni Scholars’, in *Times*, t.t., 269–318. ‘Alī ibn Ḥasan al-Ḥalabī Al-Aṣarī, *‘Asyru Rasā’il Ḥaula Syakhṣiyyah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Turāshuhu al-‘Ilmī* (Ammān: Al-Dār al-Aṣariyyah, 2022). Muzzammil Ahmad dan Ian Greer, ‘Shāh Walī Allāh in Defence of Ibn Taymiyyah’, *Islamic Studies* 61, no. 1 (31 Maret 2022): 25–44.

⁴ Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022); Irwin, *The Middle East in the middle ages: the early Mamluk sultanate 1250–1382*; Amitai, ‘The Mongol

Setelah melarikan diri dari Ḥarrān, keluarga Bani Taimiyyah menetap di kawasan penganut mazhab Ḥanbalī di Damaskus, di mana ayah Ibn Taimiyyah menjabat sebagai direktur madrasah Sukkariyyah yang beraliran Ḥanbalī. Di madrasah inilah kemudian Ibn Taimiyyah menerima pendidikan utamanya dalam agama di bawah asuhan dan bimbingan pamannya, Fakhr al-Dīn ibn Taimiyyah (w. 622/1225), dan kakeknya Majd al-Dīn ibn Taimiyyah (w. 653/1255), keduanya merupakan ulama Ḥanbalī otoritatif saat itu.⁵ Meskipun Ibn Taimiyyah belajar dengan sejumlah besar ulama (termasuk sejumlah wanita)⁶ selama belajar, kecerdasan dan ketajaman pikirnya membuat para gurunya tidak banyak mempengaruhi pemikirannya.⁷ Setelah ayahnya wafat, ia menggantikan posisinya sebagai direktur madrasah Sukkariyyah dan mulai memberi kuliah umum pada usia

Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties'; Northrup, 'The Bahrī Mamlūk sultanate, 1250-1390'.

⁵ Mar'ī ibn Yūsuf al-Karmī Al-Ḥanbalī, Muḥammad Al-Baitār, dan Muḥammad Khalīl Harās, *Ṣalāsah Kutub fī Tarjamah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Doha: Dār al-Imām al-Bukhārī, 2016); 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Al-Barrāk, *Al-Mansūr min Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Syazarātun Mustalatun min Ghairi Mazānnihā* (Riyāḍ: Dār al-Muḥaddiṣ, 2022); Al-Khar'ān, *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah kamā Rawāhā Tilmīzudu Ibn Kaṣīr fī Kitābihi: al-Bidāyah wa al-Nihāyah*; Al-Ghāmidī, *Masrad al-Dirāsāt 'an Ibn Taimiyyah wa 'Ulūmih: ma'a Laṭā'if fī Sīratih*.

⁶ Abdul Hakim Al-Matroudi, 'Ibn Taymiyyah's Evaluation of Istihsan in the Hanbali School of Law', *Islamic Studies* 47, no. 2 (2008): 200; Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam* (Oxford: Interface Publications Ltd., 2007), 99–100.

⁷ Adem, 'The intellectual genealogy of Ibn Taymiya', 456–67.

duapuluh satu tahun. Setahun kemudian, mulai mengajar rutin tafsir al-Qur'an di Masjid Umayyah yang terkenal di Damaskus. Dan beberapa tahun kemudian, mengajar di Madrasah Hanbaliyyah di Damaskus pasca kematian salah satu guru di madrasah tersebut. Pada saat bersamaan, ia ditawari posisi *qāḍī al-quḍāt* (hakim agung) yang bergengsi dan didambakan banyak kalangan ulama, namun ia tolak.⁸ Selain dasar yang kuat dalam fiqh Hanbalī, Ibn Taimiyyah juga mempelajari dan menguasai mazhab lain dari sumber otoritatif masing-masing mazhab saat itu. Ia tidak pernah mendiskusikan masalah hukum hanya kepada ulama dalam satu mazhab saja. Bahkan banyak dari kawan diskusi dan lawan debat Ibn Taimiyyah yang lintas mazhab justru mendapatkan pengetahuan tentang mazhab mereka dari Ibn Taimiyyah.⁹

Selain cemerlang dalam fiqh, Ibn Taimiyyah juga memiliki dasar yang tak kalah baiknya dalam ḥadīṣ, tafsir, filsafat, taṣawuf, dan ilmu kalām.¹⁰ Dengan pergaulan yang luas dan keakrabannya

⁸ Abū Zahrah, *Usbū' al-Fiqh al-Islāmī wa-Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah* (1380/1961: Damascus), 718.

⁹ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10; Adem, 'The intellectual genealogy of Ibn Taymīya', 467–80.

¹⁰ Ḥasan al-Syāfi'ī mengatakan bahwa Mazhab Hanbalī dalam Ilmu Kalām terbagi dalam tiga corak utama; *pertama* corak rasional-teologis, corak yang kaku-ekstrim, dan corak moderat. Corak moderat inilah yang dianut oleh Imam Ahmad

terhadap ragam keilmuan Islam, tak heran bila Ibn Taimiyyah juga dijuluki mutakallim,¹¹ filsūf,¹² Şūfi,¹³ mufassir,¹⁴ muḥaddiṣ,¹⁵ dan faqīh.¹⁶

yang kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taimiyyah. Lihat, Ḥasan Maḥmūd Al-Syāfi, *Al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), 79–81.

¹¹ M. Sait Özerarli, 'The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn', in *Ibn Taymiyya and His Times* (New York: Oxford University Press, 2010), 78–100.

¹² Al-Barīdī, *Ibn Taimiyyah Failasūf al-Fiṭrah: Naḥwa Kabsalah al-Failasūf*; Abdul Hakim Ajhar, *Ibn Taimiyyah wa Isti'nāf al-Qaul al-Falsafī fi al-Islām* (Kairo: Al-Dār al-Baiḍā' al-Markaz al-Şaqāfi al-'Arabī, 2004); Al-Marzūqī, *Iṣlāḥ al-'Aql fi al-Falsafah al-'Arabiyah: min Wāqī'iyah Aristū wa Aflāṭūn ilā Ismiyyah Ibn Taimiyyah wa Ibn Khaldūn*; Aḥmad Muḥammad Sālim, *Al-Falsafah fi Fikr Ibn Taimiyyah: Jadāl al-Naṣ wa al-Tārikh* (Riyād: Kitāb al-Majallah al-'Arabiyah, 2014); Abdul Hakim Ajhar, 'The Forgotten Rational Thinking in the Ḥanbalite Thought With Special Reference to Ibn Taymiyya', *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14 (2014): 137–54. Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Failasūf al-'Arab wa al-Mu'allim al-Şānī* (Kairo: Hindāwī, 2012), 92. Serajul Haque, 'Ibn Taymiyyah: A Life and Works', in *A History of Muslim Philosophy*, ed. oleh Ed M M Sharif, vol. 2 (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1966), 796–819.

¹³ Al-Syu'aibī, *Ibn Taimiyyah Şūfiyyan*; Balqīs, *Ibn Taimiyyah al-Şūfi*; Ḥilmī, *Ibn Taimiyyah wa al-Taṣawwuf*; Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*; 'Abd al-Mun'im Al-Ḥafīfī, *al-Mausū'ah al-Şūfiyyah: A'lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn 'alaih wa al-Ṭuruq al-Şūfiyyah* (Kairo: Dār al-Rasyād, 1992), 88.

¹⁴ Sāmī Muḥammad Hisyām Ḥarīz, *Ibn Taimiyyah Mufasssiran wa Muqaddimatuhu fi Uṣūl al-Tafsīr* (Ammān: Dār al-Bidāyah, t.t.); Jon Hoover, 'What would Ibn Taymiyyah make of intertextual study of the Qur'an? The challenge of the isrā'iliyyāt', in *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, ed. oleh Holger M. Zellentin (London: Routledge, 2019).

¹⁵ Aḥmad Muḥammad Al-Ulaimī, *Ibn Taimiyyah Muḥaddiṣan* (Dār Ibn Ḥazm, 2002).

¹⁶ Yahya Michot menyimpulkan dalam banyak kajiannya bila Ibn Taimiyyah adalah pembaca terpenting filsafat setelah al-Rāzī dalam dunia muslim sunnī. Dia juga mengatakan bila Ibn Taimiyyah merupakan pembaca yang cerdas atas karya-karya al-Ghazālī. Lihat, Yahya Michot, 'An Important Reader of Al-Ghazālī: Ibn Taymiyya', *The Muslim World* 103, no. 1 (2013): 131–60; Yahya Michot, 'Vanités Intellectuelles...L'impasse Des Rationalismes Selon Le Rejet De La Contradiction D'ibn Taymiyyah', *Oriente Moderno* 19 (2000): 599.

Ibn Taimiyyah juga seorang ahli debat ulung yang tangguh dan berani, yang dengan keluasan pengetahuannya menjadi jaminan bila dia jarang -tidak pernah- kalah dalam debat.¹⁷

Ibn Taimiyyah merupakan intelektual publik *par excellence* yang kedua kakinya menjejak dan mencengkeram kuat ke dalam realitas sosial dan politik saat itu.¹⁸ Keberaniannya dalam menyatakan pendapat, meski berbeda dengan mayoritas empat mazhab, ditambah dengan reputasi kejujuran dan kepribadian yang memiliki karakter kuat,¹⁹ integritas moral yang tinggi, membuatnya memiliki banyak pengagum dari kalangan masyarakat awam maupun elit politik dan intelektual. Namun demikian, sifatnya yang tegas, lugas, dan *straight forward* atas segala hal membuatnya dimusuhi banyak kalangan dan sering terlibat dalam kontroversi yang tak berkesudahan. Dia akrab dengan penjara karena keteguhan dalam memegang pandangan-pandangannya. Selama enampuluh lima tahun hidupnya, tidak

¹⁷ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10.

¹⁸ Jaan S. Islam dan Adem Eryiğit, *Islam and the State in Ibn Taymiyya* (London: Routledge, 2022).

¹⁹ Ibn Taimiyyah memiliki karakter yang kuat, sehingga tidak ada celah bagi lawannya untuk menyerangnya secara *ad hominem*.

kurang dari sembilan kali diadili, tujuh kali dipenjara selama kurang lebih enam tahun.²⁰

Ibn Taimiyyah dikenal memiliki banyak murid dan pengikut, bahkan mungkin sulit ditemukan seorang ulama zamannya yang memiliki murid dan pengikut sebanyak Ibn Taimiyyah;²¹ saat ia berada antar Mesir dan Syam, saat di Mesir; Alexandria dan Kairo yang padat dengan kegiatan mengajar, menulis berfatwa, dan berdebat, bahkan jihād melawan penjajah Mongol menjadi salah satu sebab Ibn Taimiyyah memiliki banyak murid dan pengikut.²² Di antara murid-muridnya²³ yang terkenal adalah al-Wāsiṭī (711),²⁴ Ibn

²⁰ Little, 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya', 313; Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qadā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Rasā'il min al-Sijn li Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Muḥammad Al-'Abduh (Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 1986).

²¹ Muḥammad ibn Aḥmad Al-Şāliḥ, *Ummah fi Rajul Al-Imām al-Mujaddid Ibn Taimiyyah*, 1995, 176.

²² Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aşruhu wa Ārā'uhu wa Fiḥuhu*, 525; Muḥammad Abū Zahrah et al., *Khams Tarājīm Mu'āşirah li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh 'Alī Muḥammad Al-Imrān (Mekkah: Dār Salaf, 2018); Abū Zahrah, *Uşbū' al-Fiḥ al-Islāmī wa-Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah* (1380/1961: Damascus).

²³ Ibn Nāşir al-Dīn Al-Dimasyqī, *al-Radd al-Wāfir 'alā Man Za'ama bi anna Musammā Ibn Taimiyyah Syaikh al-Islām Kāfir*, ed. oleh Zuhair Al-Syāwisy (Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1991), 80,163,132,145,91,122; 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-'Imād, *Syażarāt al-Żahab fi Akhbār man Żahab* (Beirut: Dār Ibn Kaşir, 1986), 6:117-163, 196,197,231; Al-Dānī ibn Munīr Āli Zahwī, *Jalā' al-'Ainain bi Muḥākamah al-Aḥmadain: Ibn Taimiyyah-Ibn al-Haitamī* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aşriyyah, 2006), 49-69.

Qayyim al-Jauziyyah (751),²⁵ Muḥammad ibn ‘Abd al-Hādī (744),²⁶ Ibn Kaṣīr (774),²⁷ al-Ẓahabī (748),²⁸ Ibn Mufliḥ (763),²⁹ dan Ibn Qudāmah al-Maqdisī (771).³⁰

²⁴ Seorang syaikh Sūfī dari mazḥab Syāfi‘ī, menulis beberapa karya tentang tasawuf. lihat, Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī*. ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Miftāḥ Ṭariq al-Auliya’*, ed. oleh Muḥammad ibn Nāṣir Al-‘Ajmī (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1999); ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Al-Taṣkirah wa al-I’tibār wa al-Intiṣār li al-Abrār fi Manāqib Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh ‘Adnān Abū Zaid (Beirut: Dār Nawādir, 2007); ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Bāsyūrah al-Nuṣūṣ fi Hatki Astār al-Fuṣūṣ*, ed. oleh ‘Adnān Abu Zaid (Beirut: Dār al-Nawādir, 2007); Al-Wāsiṭī, *Riḥlah al-Imām Ibn Syaikh al-Ḥizāmāin min al-Taṣawwuf al-Munḥarīf ilā Taṣawwuf Ahl al-Ḥadīṣ wa al-Aṣār*; ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *al-‘Imādiyyāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010); ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Qawā’id fi al-Sulūk ilā Allāh Ta‘ālā aw al-Siyar ‘alā al-Minhāj min Kalām al-Imām al-‘Arīf ‘Imād al-Dīn al-Wāsiṭī*, ed. oleh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Aḥmad (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, t.t.); ‘Imād al-Dīn Al-Wāsiṭī, *Madkhal Ahl al-Fiqh wa al-Lisān ilā Maidān al-Maḥabbah wa al-‘Irḥān*, ed. oleh Walīd ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Al-‘Alī (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2002).

²⁵ Murid yang paling dekat dengan Ibn Taimiyyah, menemaninya bahkan sampai ke penjara. Banyak mewarisi ilmunya, menulis banyak buku yang menjelaskan pemikiran Ibn Taimiyyah khususnya dalam bidang *a’māl al-qulūb* (tasawuf), lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raf’ al-Kalim al-Ṭayyib*; Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madarij al-salikin*; Y.Tzvi Langermann, ‘Ibn al-Qayyim’s Kitāb al-Rūḥ: Some Literary Aspects’, in *Debating*, t.t., 125–145. Caterina Bori dan Livnat Holtzman, ‘A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah’, ed. oleh Caterina Bori dan Livnat Holtzman, *Oriente Moderno monograph series* 90, no. 1 (2010); Caterina Bori dan Livnat holtzman, ed., *‘Alimūn fi al-Dill: Maqālāt fi al-Fikr al-Fiqhīy wa al-‘Aqādiy li Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, penerj. oleh ‘Amrū Basiyūnī (Beirut: Dār al-Rawāfid, 2022).

²⁶ Murid Ibn Taimiyyah yang ahli dalam ilmu ḥadīṣ, meski hidupnya tidak panjang, hanya empat puluh tahun, para sejarawan mengatakan “seandainya dia berumur panjang, pasti akan menjadi ulama yang luar biasa. Lihat, Ibn ‘Abd Al-Hādī, *Al-‘Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

²⁷ Murid Ibn Taimiyyah dari mazḥab Syāfi‘ī, ahli dalam fiqh, tafsīr, dan ḥadīṣ. Lihat, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. oleh Sāmī ibn

A. Ibn Taimiyyah dalam Konteks Sosio-Politik Zamannya

Keterlibatan Ibn Taimiyyah secara langsung untuk pertama kali dalam politik terjadi pada tahun 693/1294, ketika seorang Kristen bernama Assāf al-Naṣrānī dituduh secara terbuka menghina Nabi Muḥammad, sebuah pelanggaran yang dapat dihukum berdasarkan hukum Islam saat itu. Ibn Taimiyyah³¹ mengangkat kasus ini ke wakil sultan (*nā'ib al-sultān*), yang kemudian memanggil Assāf ke

Muḥammad Al-Salāmah (Riyāḍ: Dār Ṭībah, 1999); Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010.

²⁸ Murid Ibn Taimiyyah yang bermaḥab Syāfi'ī, menulis banyak buku tentang sejarah termasuk biografi Ibn Taimiyyah. Lihat, Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. oleh Syu'aib Al-Arnaūṭ dan Basyār Ma'rūf, 3 ed. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985); Al-Ḍahabī, *Taḏkirah al-Ḥuffāz*; Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ḍahabī, *Tarjamah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Khālid ibn Sulaimān ibn 'Alī Al-Rub'ī (Damaskus: Al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2013); Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Mesir: Avand Danesh LTD, 2005).

²⁹ Zahwī, *Jalā' al-'Ainain bi Muḥākamah al-Aḥmadain: Ibn Taimiyyah-Ibn al-Haitamī*, 59; Ibn al-'Imād, *Syaḏarāt al-Ḍahab fī Akhbār man Ḍahab*, 8:340; Al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'an al-Ṣāminah*, 4:261.

³⁰ Ibn Qudāmah, *Rauḍah al-Nāẓir wa Junnah al-Munāẓir* (Riyāḍ: Jā'mi'ah al-Imām Muḥammad Ibn Sa'ūd, 1998); Al-Maqdisī, *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāṣidīn*. Zahwī, *Jalā' al-'Ainain bi Muḥākamah al-Aḥmadain: Ibn Taimiyyah-Ibn al-Haitamī*, 54–55.

³¹ Ibn Taimiyyah mendatangi wakil sultān bersama dengan Zain al-Dīn al-Fāriqī, seorang ulama Ahl al-Ḥadīṣ, keduanya menghadap wakil sultān di Damaskus, 'Izz al-Dīn Aybak al-Ḥamawī dan memintanya untuk mendatangkan dan menghakimi Assāf. Datanglah Assāf bersama Amīr 'Alī 'Alī dan mereka berdua dipukuli oleh para demosntran yang geram atas pelecehan Assāf terhadap Nabi. Atas dasar kerumunan massa yang tidak terkontrol ini kemudian Ibn Taimiyyah dan al-Fāriqī ditahan atas tuduhan tersebut. Kemudian keduanya dibebaskan, Assāf meminta maaf secara terbuka dan menyatakan keislamannya, namun saat melakukan perjalanan ke Ḥijāz dia dibunuh oleh anak saudaranya. Lihat, Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

persidangan.³² Beberapa tahun kemudian, pada 698/1299, Ibn Taimiyyah menulis salah satu pernyataan akidahnya yang paling terkenal, *al-Fatwā al-Ḥamawīyyah al-Kubrā*, yang menentang teologi Asy'arī dan *kalām* pada umumnya.³³ Lawan Ibn Taimiyyah dari kalangan *mutakallim* menuduhnya berakidah antropomorfisme (*mujassimah/tajsīm*) karena buku ini, dimana ia dipanggil untuk dinterogasi dan investigasi di rumah seorang hakim dari mazhab Syāfi'ī, Jalāl al-Dīn ibn 'Umar al-Qazwīnī (w. 739/1338).³⁴ Setelah meninjau teks *al-Ḥamawīyyah* dan penjelasan rinci dari Ibn

³² Lihat, Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 17:665-666; Muhammad Khalid Masud, 'Reading Ibn Taymiyya's al-Ṣārīm: Hermeneutic Shifts in the Definition of Blasphemy', in *Freedom of Expression in Islam* (London: I.B. Tauris, 2021), 75-100.

³³ Adem, 'The intellectual genealogy of Ibn Taymiyya', 483-533; Jon Hoover, 'Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation (Ta'wīl) of God's Attributes', in *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. oleh Ayman Shihadeh dan Jan Thiele (Leiden: Brill, 2020), 195-230.

³⁴ Untuk diskusi tentang tuduhan tajsīm atas Ibn Taimiyyah (juga Ibn al-Qayyim), lihat, Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018); Livnat Holtzman, 'Accused of Anthropomorphism: Ibn Taymiyya's Miḥan as Reflected in Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Al-Kāfiya Al-Shāfiya', *The Muslim World* 106, no. 3 (2016): 561-87; Ibrāhīm Al-Kūrānī, 'Tanbih al-Uqūl 'alā Tanzih al-Ṣūfiyyah min I'tiqād al-Tajsīm wa al-'Ainiyyah wa al-Ittiḥād wa al-Ḥulūl', in *Irsyād Žawī al-Uqūl ilā Barā'ah al-Ṣūfiyyah min al-Ittiḥād wa al-Ḥulūl: 'Asyr Rasā'il Turāšīyyah Nādirah*, ed. oleh Aḥmad Farīd Al-Mazidī (Kairo: Dār al-Žikr, 2007), 353-76. 'Alā' al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bukhārī Al-Ḥanafī, *Muljimah al-Mujassimah*, ed. oleh Sa'īd Fūdah (Beirut: Dār al-Žakhā'ir, t.t.); Jamīl Ḥalīm Al-Ḥusainī, *Al-Suqūṭ al-Kabīr al-Mudawwī li al-Mujassim Ibn Taimiyyah al-Ḥarrānī* (Beirut: Dār al-Masyārī, 2016).

Taimiyyah selama investigasi, dia dibebaskan dari semua tuduhan dan diizinkan untuk melanjutkan mengajar dan memberi fatwa.

Peristiwa-peristiwa politik yang terjadi pada tahun-tahun berikutnya membuat Ibn Taimiyyah mengambil peran aktif dalam politik, diplomatik, bahkan militer dalam beberapa kesempatan.³⁵ Selama invasi Mongol ke Damaskus pada 699/1300, Ibn Taimiyyah menjadi salah satu juru bicara handal yang dikirim oleh Mamlūk untuk melakukan negosiasi dengan Ghāzān dari dinasti Ilkhān, pemimpin invasi Mongol.³⁶ Berkat gaya diplomasinya yang baik, Ibn Taimiyyah bisa membebaskan banyak tawanan; baik Muslim maupun

³⁵ Ḥākīm Al-Muṭairī, *Ibn Taimiyyah wa Ma'rakah al-Ḥurriyyah: Ru'yah Fikriyyah Siyāsīyyah li Muwājahah al-Ḥamalāt al-Ṣalībiyyah* (Dār Sawāniḥ, 2022); Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah* (New Delhi: Adam Publisher and Distributors, 2020).

³⁶ Untuk diskusi lebih lanjut tentang pandangan politik Ibn Taimiyyah, lihat, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Naqd Kalām al-Sy'rah wa al-Qadariyyah* (Riyāḍ: Dār al-Maktabah Riyad al-Hadisah, 1986); Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waḥīfah al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.); Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah*, ed. oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019); Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Public Duties in Islam: The Institution of the Ḥisbah*, penerj. oleh Muhtar Holland (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1406). Qamaruddin Khan, *Ibn Taimiyyah wa Fikruhu al-Siyāsī*, penerj. oleh Aḥmad Mubārak Al-Baghādī (Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1985).

Kristen,³⁷ dia juga berhasil membuat deklarasi perdamaian dengan Mongol.³⁸

Masih di tahun itu, ia mengambil bagian dalam sebuah ekspedisi di bawah komando Mamlūk melawan Syī'ah dari Kasrawān,³⁹ yang dituduh bekerja sama dengan bangsa Mongol dan

³⁷ Untuk diskusi sikap Ibn Taimiyyah dan non-Muslim, khususnya umat Kristen, lihat, Uriya Shavit, 'Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating al-walā wa-al-barā (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice', *Islam and Christian-Muslim Relations* 25, no. 1 (2014): 67–88; Thomas Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih* (Delmar, NY: Caravan, 1984).

³⁸ Abū Zahrah, *Usbū' al-Fiqh al-Islāmī wa-Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah* (1380/1961: Damascus), 718.

³⁹ Ibn Taimiyyah berprinsip untuk taat pada pemerintah. Meski sering diadili dan dipenjara berkali-kali tidak pernah ada catatan sejarah yang menunjukkan bila Ibn Taimiyyah menggerakkan pengikutnya untuk memberontak. Perang dan perlawanan yang dia gelorakan adalah untuk melawan penjajah Mongol, bukan pemerintahan yang sah. Hal ini seringkali disalahfahami oleh kaum radikal-ekstrimis yang menggunakan fatwa anti-Mongol untuk legalitas aksi teror mereka. Lihat, Al-Samhūrī, "Al-Mukhtalif" fī al-Fikr al-Islāmī: Muqārabah Tārikhiyyah Taḥlīliyyah fī Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Mukhtalaf al-Dīnī al-Qarīb wa al-Ba'īd', 129; Hoover, 'Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism'; Maihula, *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists*; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule* (Oxford, UK: Interface Publications, 2006). Al-Samhūrī, *Naqd al-Khiṭāb al-Salafī: Ibn Taymiyyah Namūzajan*; Muḥammad Ḥāfiẓ Diyāb, *Naqd al-Khiṭāb al-Salafī* (Kairo: Ru'yah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2016). Baber Johansen, 'A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law"', in *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, ed. oleh Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs, dan Bernard G Weiss (London: I. B. Tauris, 2008), 259–93. Molloy, 'Deconstructing Ibn Taymiyya's views on suicidal missions'; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Qā'idah fī al-Inghimās fī al-'Aduww wa Hal Yubāḥ Fihā?*, ed. oleh Abū Muḥammad Asyraf bin 'Abd Al-Maqṣūd (Riyāḍ: Aḍwa' Al-Salaf, 2002). Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The history of an idea* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 84.

tentara salib untuk menyerang umat Islam. Tak lama kemudian, dalam menghadapi invasi Mongol kedua, Ibn Taimiyyah ditugaskan untuk memotivasi penduduk agar meningkatkan pertahanan dan perlawanan, dia melakukan perjalanan jauh ke Kairo untuk memohon kepada sultan Mamlūk, al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn (memerintah 709–741/1310–1341), untuk mengirim pasukan ke Suriah. Ibn Taimiyyah juga ikut dalam pertempuran Syaḡḡab pada 702/1303, yang dimenangkan oleh pihak Mamlūk. Ia juga berpartisipasi dalam perang melawan invasi Mongol ketiga pada 704/1305.⁴⁰

Setelah keterlibatan politik, Ibn Taimiyyah kembali pada aktifitas menulis, berfatwa, dan berdebat. Pada suatu kesempatan selama periode ini, ia memimpin aksi penghancuran batu keramat yang dimuliakan oleh para Ṣufī di masjid Naranj. Dia juga bersurat kepada Naṣr al-Manbijī (w.719/1319), salah satu pengikut utama taṣawuf Ibn ‘Arabī (w.638/1240) di Damaskus, di mana dia dengan

⁴⁰ Maiy binti ‘Abd Allāh Syaḡātah, *Al-Mughūl fī Kitābāt Ibn Taimiyyah: Dirāsah Tārikhiyyah* (Saudi Arabia: Aṭwār, 2021); Denise Aigle, ‘The Mongol Invasions of Bilād Al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyyah’s Three “Anti-Mongol” Fatwas’, *Mamlūk Studies Review* 11, no. 2 (2007): 89–120; Denise Aigle, ‘A Religious Response to Ghazan Khan’s Invasions of Syria: The Three “Anti-Mongol” Fatwas of Ibn Taymiyya’, in *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History* (Leiden: Brill, 2015), 283–305; Reuven Amitai-Preiss, ‘Ghazan, Islam and Mongol tradition: a view from the Mamlūk sultanate’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59, no. 1 (1996): 1–10; Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*.

santun namun tegas mengkritik paham *ittiḥādīyyah* dan *ḥulūl*.⁴¹ Selang beberapa waktu kemudian, lawan-lawan Ibn Taimiyyah mengajukan keberatan dan membuat tuduhan seputar akidahnya, kali ini atas dasar fatwa keduanya yang ditulis dalam *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyyah*.⁴² Dua sidang⁴³ diadakan, kedua belah pihak dihadapkan langsung di kediaman gubernur Damaskus; pada sidang pertama, pengikut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, penganut Asy'ariyyah, menilai bila *al-Wāsiṭīyyah* sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah. Namun demikian, hakim dari mazḥab Syāfi'ī, Najm al-Dīn ibn Aṣrā (w. 723/1322)⁴⁴ membuka kembali kasus fatwa *al-Wāsiṭīyyah*, dan persidangan ketiga diadakan atas perintah sultan berdasarkan laporan ini. Dewan sidang tidak memutus salah Ibn Taimiyyah, namun mengasingkannya ke Kairo atas kasus ini selama beberapa

⁴¹ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, ed. oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 1:161-183; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:452-479.

⁴² Jackson, 'Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus', 49-51; Merlin L Swartz, 'A Seventh-Century (A.H.) Sunnī Creed: The 'Aqīdah Wāsiṭīya of Ibn Taymiya', *Humaniora Islamica* 1 (1973): 91-131; Henri Laoust, *La Profession de foi d'ibn Taymiyya: La Wāsiṭīyya* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1986).

⁴³ Untuk detil persidangan Ibn Taimiyyah di Damaskus, termasuk siapa saja aktor yang berperan dalam persidangan. Lihat, Jackson, 'Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus'; Little, 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya'.

⁴⁴ Jackson, 'Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus', 46; Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqādī fi Zūrūf al-Sīyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*.

bulan kemudian. Setelah kedatangannya di Kairo, Ibn Taimiyyah dipanggil ke hadapan persidangan lainnya. Dewan sidang terdiri dari para pejabat tinggi Mamlūk dan empat hakim kepala (*qāḍī*) di Mesir. Dewan memutusnya bersalah atas tuduhan menyebarkan pandangan antropomorfik dan menjatuhkan hukuman penjara di *qal'ah* (benteng) Kairo. Setelah delapan belas bulan pengasingan, Ibn Taimiyyah dibebaskan tetapi tidak diizinkan untuk kembali ke Suriah.⁴⁵

Di Kairo, Ibn Taimiyyah terus melancarkan kritik atas keyakinan dan praktik keagamaan yang dia anggap bid'ah. Sikapnya ini kemudian membuatnya kembali menghadapi persidangan. Kali ini, pada tahun 707/1308, dari seorang syaikh Ṣūfī berpengaruh dari ṭarīqah Syāzīliyyah, Ibn Aṭā' Allāh al-Iskandarī/al-Sakandarī (w. 709/1309) dan Ṣūfī terkemuka lainnya, Karīm al-Dīn al-Āmulī (w. 710/1310 atau 1311).⁴⁶ Yang dipermasalahkan adalah penentangan keras Ibn Taimiyyah terhadap praktik *tawassul* (atau *istighāthah*), praktik taṣawuf yang diterima secara luas oleh para Ṣūfī dan mayoritas umat Islam saat itu.

⁴⁵ Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fi Zūrūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*.

⁴⁶ Yāsīn.

Ibn Taimiyyah menyatakan bila *tawassul* dilarang, karena dia melihat dalam praktiknya terdapat bentuk *syirk* (penyembahan berhala) yang halus. Dia takut bila praktik ini (pemujaan berlebihan kepada para ulama yang dianggap suci), jika dilanjutkan akan mengalihkan prioritas ibadah umat Muslim. Setelah penentangan ini, Ibn Taimiyyah dibawa ke hadapan hakim mazhab Syāfi'ī di Kairo dan diminta untuk *tabayyun* (klarifikasi) atas pandangannya tentang *tawassul*. Hakim tidak melihat ada kesalahan dalam argumentasinya, ia dibebaskan, namun ditahan dahulu selama beberapa bulan dan kemudian secara resmi diberi izin untuk kembali ke Suriah.⁴⁷

Satu tahun kemudian, pada 708/1309, Rukn al-Dīn Baybars al-Jāshankīr (w. 709/1310), seorang murid dari syaikh Naṣr al-Manbijī, diangkat menjadi sultan.⁴⁸ Keberpihakan sultan baru dengan para Ṣūfī yang secara langsung ditentang oleh Ibn Taimiyyah menyebabkan babak baru penghakiman terhadapnya. Ibn Taimiyyah ditangkap dan diasingkan ke Alexandria, di mana ia dipenjarakan selama tujuh bulan di menara istana sultan. Selama periode ini, ia menulis beberapa karya penting, terutama *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*

⁴⁷ Yāsīn; Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qur'ūn*.

⁴⁸ Dia hanya bertahta sekitar sepuluh bulan dan duapuluh empat hari yang berakhir dengan penangkapan dan eksekusi terhadapnya di bawah perintah Sultān al-Nāṣir Muḥammad.

(bantahan atas ahli logika)⁴⁹ buku yang digambarkan Wael Hallaq sebagai “salah satu serangan paling menghancurkan yang pernah dilancarkan terhadap sistem logika yang dijunjung tinggi oleh filsuf Yunani awal, para komentatornya, dan pengikut mereka dari kalangan Muslim”⁵⁰ yang tema utamanya merupakan pusat kritik Ibn Taimiyyah terhadap metode filosofis dan teologis yang ia tuduh telah melahirkan “kontradiksi” antara akal dan wahyu yang ia bantah dalam *Dar’ Ta’āruḍ*.⁵¹

Pada tahun berikutnya, Ibn Taimiyyah dibebaskan dari tahanannya di Alexandria dan diijinkan kembali ke Kairo, di mana ia mengajar dan menulis selama tiga tahun sampai 712/1313 hingga dia kembali ke Damaskus untuk berperang melawan penjajahan Mongol. Pada tahun yang sama, gubernur Damaskus yang baru diangkat menawarkan Ibn Taimiyyah untuk dipromosikan ke jenjang akademis tertinggi, namun ditolaknyanya. Saat inilah kemudian, para

⁴⁹ Wael B Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1993); Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn*, ed. oleh ‘Abd al-Ṣamad Syaraf al-Dīn Al-Kubbī (Beirut: Mu’assasah al-Rayyān, 2005); Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists’ models of textual communication* (Routledge, 2013).

⁵⁰ Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, xi.

⁵¹ Muḥammad al-Sayyid Al-Jalaynid, *Dar’ Ta’āruḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1988); Binyamin Abrahamov, ‘Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition’, *The Muslim World* 82, no. 3-4 (1992): 256-73.

pendukungnya menganggapnya sebagai seorang mujtahid yang independen. Pada tahun ini pula, ia mulai berinteraksi dengan murid terdekatnya, Ibn al-Qayyim (w.751/1350), yang banyak menemani tahun-tahun terakhirnya, menulis, menjelaskan, dan menertibkan karya-karya Ibn Taimiyyah.⁵²

Menjelang 718/1318, pengadilan atas Ibn Taimiyyah kembali diadakan, kali ini berkaitan dengan fatwa Ibn Taimiyyah yang berseberangan dengan *ijmā'* (konsensus) dari empat mazhab, termasuk mazhab Ḥanbalī sendiri tentang *ṭalāq*. Dia menganggap, tiga ucapan *ṭalāq* dalam satu waktu hanya dianggap satu kali bertentangan dengan pendapat mayoritas yang mengatakan *ṭalāq* sudah jatuh tiga kali saat itu juga.⁵³ Atas kejadian ini, sultan kemudian melarang Ibn Taimiyyah untuk mengeluarkan fatwa dan mengadakan dua kali pengadilan atas fatwa Ibn Taimiyyah ini untuk penyelidikan lebih lanjut, yaitu pada 718/1318 dan yang lain pada 719/1319. Ibn

⁵² Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 11.

⁵³ Untuk detil pembahasan ini, lihat, Yossef Rapoport, 'Ibn Taymiyya on Divorce Oaths', in *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. oleh Ed Michael Winter dan Amalia Levanoni (Leiden: Brill, 2004), 191–217; Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya: canoniste hanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, 10:422–34; Al-Matroudi, 'The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation'; Carolyn Baugh, 'Ibn Taymiyya's Feminism? Imprisonment and the Divorce Fatwās', in *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, ed. oleh Ednan Aslan, Marcia Hermansen, dan Elif Medeni (Frankfurt: Peter Lang, 2013), 181–96.

Taimiyyah dibebaskan setelah dua penyidikan ini, tetapi pada pengadilan ketiga, yang diadakan pada 720/1320, ia diputuskan membangkang karena tidak mematuhi perintah sultan untuk menahan diri dari memberi *fatwa*. Pada penutupan sidang ketiga ini, Ibn Taimiyyah ditangkap dan dipenjarakan kembali selama lima bulan di benteng Damaskus. Selama enam tahun setelah dibebaskan dari penjara pada 721/1321, ia terus mengajar dan menulis dan juga dilaporkan telah terlibat beberapa kali dalam politik dan kehidupan keagamaan publik baik di Suriah maupun Mesir.⁵⁴

Pada 726/1326, Ibn Taimiyyah kembali ditangkap, dicabut haknya untuk mengeluarkan *fatwa*, dan ditahan kembali di Damaskus, di mana ia tinggal selama dua tahun penuh. Masalah kali ini adalah risalahnya *al-Risālah fī Ziyārat al-Qubūr wa al-Istinjād bi al-Maqbūr*⁵⁵ (Risalah tentang ziarah ke kuburan dan memohon bantuan dari yang dikubur), di mana ia menyerang dan mengkritik praktik ziyārah kubur yang menyipang, mendatangi kuburan *auliyā'* untuk melakukan *tawassul* melalui mereka.⁵⁶ Kali ini, Ibn Taimiyyah menghadapi laporan dan tuduhan dari dua tokoh yang lebih

⁵⁴ Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fī Zurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*.

⁵⁵ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Ziyārah al-Qubūr wa al-Istinjād bi al-Maqbūr*, ed. oleh Tim Editor Penerbit (Tanta: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 1992).

⁵⁶ Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (Leiden, The Netherlands: Brill, 1998), 168–94.

berpengaruh; hakim ketua dari mazhab Mālikī Taqī al-Dīn al-Ikhnā'ī (w. 750/1349) dan hakim ketua mazhab Syāfi'ī 'Alā' al-Dīn al-Qūnawī (w. 729/1329), pengikut tasawuf Ibn 'Arabī.⁵⁷

Lima bulan setelah dekrit sultan atas pencabutan hak Ibn Taimiyyah atas semua sarana untuk menulis, pada 20 Zū al-Qa'da 728/ 26 September 1328, Ibn Taimiyyah wafat dalam selnya di Damaskus.⁵⁸ Meski mendapat penentangan yang amat kuat dari para ulama istana, Ibn Taimiyyah begitu disayang oleh sebagian besar penduduk Damaskus, yang melihatnya sebagai seorang ulama dengan integritas pribadi yang kuat, ketelitian dalam beragama, dan keberanian tak kenal takut dalam menghadapi bahaya sosial dan

⁵⁷ sebuah oposisi gabungan yang bisa menjelaskan kenapa Ibn Taimiyyah dihukum cukup lama atas tuduhan ini. Dalam penahanan ini, Ibn Taimiyyah terus menulis dari benteng Damaskus, menghasilkan, di antara karya-karya lain, sebuah risalah di mana ia melancarkan serangan dan kritik terhadap al-Ikhnā'ī dan menguraikan pandangannya tentang mengunjunginya dan berdoa di kuburan para *walī*. Atas risalah ini, al-Ikhnā'ī mendorong sultan untuk memerintahkan agar Ibn Taimiyyah dicabut semua haknya atas kepemilikan kertas, tinta, dan pena. Lihat, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Ikhnā'īyyah aw al-Radd 'alā al-Ikhnā'ī*, ed. oleh Aḥma ibn Mūnis Al-'Anzī (Jeddah: Dār al-Kharrāz, 2000); Yahya Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le livre du samā' et de la danse (Kitāb al-samā' wa l-raḡṣ) Compilé par le Shaykh Muḥammad Al-Manbijī* (Paris: J. Vrin, 1991); Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988).

⁵⁸ Ibrāhīm ibn Aḥmad Al-Fayānī, *Nubẓah 'an Ākhir Ḥayāti Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Muḥibb al-Dīn Al-Khaṭīb (Kairo: Al-Maktabah al-Islāmī li Iḥyā'i al-Turās, 2003).

politik terbesar semasa hidupnya.⁵⁹ Memang, banyak diriwayatkan bahwa sejak kematiannya hingga penguburannya, “kehidupan normal di Damaskus benar-benar terhenti”.⁶⁰ Setelah pemakamannya, yang dihadiri oleh sejumlah besar penduduk kota, termasuk sejumlah besar wanita,⁶¹ Ibn Taimiyyah dimakamkan di pemakaman Şūfi di Damaskus, di mana makamnya -untuk semua ketidaksetujuannya atas praktik ziyārah- masih dihormati sampai hari ini.

B. Profil Intelektual dan Spiritual Ibn Taimiyyah

Dalam pendahuluan sudah dijelaskan keluasan dan kedalaman pengetahuan Ibn Taimiyyah yang tidak hanya dalam ilmu-ilmu berbasis teks-hukum, ḥadīṣ, al-Qur’ān, dan literatur biografi Nabi, Sahabat, dan generasi awal, tetapi juga dalam ilmu-ilmu rasional kalām dan filsafat, di mana kedua tulisannya menunjukkan

⁵⁹ Mehdi Berriah, ‘Mobility and Versatility of the ‘ulamā’ in the Mamluk Period: The Case of Ibn Taymiyya’, in *Professional Mobility in Islamic Societies (700-1750): New Concepts and Approaches*, ed. oleh Mohamad El-Merheb dan Mehdi Berriah (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021), 98–130; Ibn ‘Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durrīyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

⁶⁰ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ḍail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2:405-407; Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010; Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu’ al-‘Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā’ wa al-Mujtama’ al-Mamlūkī*.

⁶¹ Ibn ‘Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durrīyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 167; Al-Khar’ān, *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah kamā Rawāhā Tilmūzudu Ibn Kaṣīr fi Kitābihi: al-Bidāyah wa al-Nihāyah*; Al-Barrāk, *Al-Mansūr min Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Syaḍarātun Mustalatun min Ghairi Mazānnihā*.

keakraban yang mendalam.⁶² Ibn Taimiyyah juga banyak membaca karya-karya dalam tradisi Şūfi, termasuk karya-karya para tokoh seperti Sahl al-Tustarī (w. 283/896), al-Junaid al-Baghdādī (w. ca. 297/910), Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386/996),⁶³ Abū al-Qāsim al-Qusyairī (w. 465/1073), al-Ghazālī (w. 505/1111), dan Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (w. 632/1234), belum lagi dua Şūfi Ḥanābilah; ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (w. 481/1089) dan ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 561/1166).⁶⁴ Dalam banyak karyanya, Ibn Taimiyyah seringkali mengungkapkan kekaguman yang besar terhadap tokoh-tokoh Şūfi tersebut, berulang kali menyebut mereka dengan julukan pujian seperti *syaikhunā* (syaikh kami), meski demikian, dia tetap mengkritik sistem mistik spekulatif Ibn ‘Arabī dan yang semisal, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 673/1274), serta ‘Abd al-Ḥaqq ibn

⁶² Untuk studi yang lebih mendalam tentang keluasan, orisinalitas, dan kualitas sintesis pemikiran dan metodologi Ibn Taimiyyah, lihat, Shahab Ahmed, ‘Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses’, *Studia Islamica* 87 (t.t.): 67–124; ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Al-Qarnī, *Manhaj Ibn Taimiyyah al-Ma’rifī: Qirā’ah Taḥlīliyyah li al-Nasq al-Ma’rifī al-Taimī* (London: Takween, 2014); Fahd ibn Sa’īd ibn Ibrāhīm Al-Muqrin, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fī Bayān al-Radd ‘alā al-Bida’ wa al-Radd ‘Alaihā* (Beirut: Dār al-Lu’lu’ah, 2014); Yūsuf Samrīn, *Naẓariyyah Ibn Taimiyyah fī al-Ma’rifah wa al-Wujūd* (Riyāḍ: Markaz al-Fikr al-Gharbī, 2020).

⁶³ Penulis buku *Qūt al-Qulūb* yang menjadi salah satu buku favorit Ibn Taimiyyah dalam *a’māl a-qulūb*.

⁶⁴ Karyanya yang berjudul *futūḥ al-ghaib* disyarḥ oleh Ibn Taimiyyah. Lihat, Michel, ‘Ibn Taymiyya’s Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ‘Abd al-Qādir al-Jilānī’; Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Futūḥ al-Ghaib* (Damaskus: Dār al-Qādirī, 2005).

Sab'īn (w. 669/1271), 'Afif al-Dīn al-Tilmisānī (w. 690/1291), dan para sufi lainnya, seperti 'Umar ibn 'Alī ibn al-Fāri (w. 632/1235), yang banyak mengadopsi pandangan metafisik serupa.⁶⁵

Terlepas dari kemandirian intelektualnya, Ibn Taimiyyah tetap mempertahankan afiliasinya dengan mazhab Ḥanbalī sepanjang hidupnya, sebuah afiliasi yang menyiratkan pandangan teologis (*aqīdah*) dan juga pendekatan terhadap *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*.⁶⁶ Dalam hal *fiqh*, Ibn Taimiyyah mengikuti dengan seksama prinsip-prinsip derivasi hukum yang dicontohkan oleh pendiri mazhab, Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241/855), dibandingkan dengan mazhab-mazhab hukum lainnya, mana yang paling selaras dengan praktik *fiqh* dan semangat

⁶⁵ Lihat, Th. Emil Homerin, 'Sufism in Mamluk Studies: A Review of Scholarship in the Field', in *Ubi sumus? Quo vademus?* (Göttingen: V&R Unipress, 2013), 187–210; Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 87–112; Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*, 5-14, 24-39; Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitāb Iqtīdā' Aṣ-Ṣirāṭ Al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb Al-Jahīm* (The Hague: Mouton, 1976). Sikap dan kritik Ibn Taimiyyah atas para Ṣūfi ini; baik sunni maupun falsafi akan dibahas lebih dalam pada bab ketiga.

⁶⁶ Lihat, Yūsuf Aḥmad Al-Badawī, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiyyah* (Beirut: Dār al-Nafāis li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2019); 'Abd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ ibn Ṣāliḥ Al-Maḥmūd, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Asyā'irah* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1995); Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz 'Alī Maṣṣūr, *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taimiyyah*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Naṣr li al-Ṭibā'ah al-Islāmiyyah, 1985); Al-Matroudi, 'The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation'.

komunitas awal Muslim (*salaf al-ṣāliḥ*).⁶⁷ Corak Fiqh mazḥab Ḥanbalī yang menekankan pada kepatuhan terhadap teks-teks (*nuṣūṣ*) yang diwahyukan (Al-Qur’ān dan Sunnah) dan otoritas *salaf al-ṣāliḥ*, dan sikap yang relatif lebih berhati-hati terhadap penggunaan analogi (*qiyās*) dalam pengambilan hukum tampak dalam produk fatwa dan karya Ibn Taimiyyah.⁶⁸

Secara keseluruhan, pemikiran Ibn Taimiyyah memiliki preferensi yang kuat kepada metodologi *ahl al-ḥadīṣ* daripada *ahl al-ra’yi*, ia memuji metodologi Mālik di Hijaz daripada fuqahā’ Irak.⁶⁹ Di beberapa tempat, dia memuji mazḥab Ḥanbalī karena kepatuhan yang ketat terhadap al-Qur’ān, Sunnah, dan pendapat para Salaf.⁷⁰ Dia juga melihat mazḥab Ḥanbalī yang tidak banyak berbeda pendapat

⁶⁷ ‘Alī Maṣṣūr, *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taimiyyah*; Khālīd ibn ‘Abd al-‘Azīz Al-Sa’īd, *Ibn Taymiyyah wa Qānūn al-Ḥanābilah: baina al-Ta’aṣṣūr wa al-Ta’šīr* (Riyāḍ: Dār al-Taḥbīr, 2018); ‘Umar Farrūkh, *Ibn Taimiyyah al-Mujtahid: Baina Aḥkām al-Fuqahā’ wa Ḥājāt al-Mujtama’* (Beirut: Dār Lubnān, 1991).

⁶⁸ Al-Matroudi, ‘The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation’, 32–35; Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Arā’uhu wa Fiqhuhu*; ‘Alī Maṣṣūr, *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taimiyyah*.

⁶⁹ Al-Matroudi, ‘The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation’, 44; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 20:294-396.

⁷⁰ Al-Matroudi, ‘The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation’, 41.

(*ikhtilāf*) di kalangan mazhab dibanding para penganut mazhab fiqh lainnya.⁷¹

Kecenderungan Ibn Taimiyyah dalam fiqh dan uṣūl fiqh ini juga dia terapkan dalam pendekatannya terhadap tafsīr al-Qur’ān,⁷² juga kepada kalām,⁷³ filsafat⁷⁴ dan tasawuf.⁷⁵ Prinsip sentral dari pemikiran hukum Ibn Taimiyyah yang juga tercermin dalam teologinya adalah gagasan bahwa teks wahyu (*naṣ*) yang otentik tidak akan pernah bertentangan dengan analogi hukum yang sah (*qiyās*). Dengan kata lain, tidak mungkin ada konflik antara wahyu dan akal di bidang aturan hukum seperti halnya tidak ada konflik seperti itu di ranah

⁷¹ Al-Matroudi, 41.

⁷² Jane Dammen McAuliffe, ‘Ibn Taymiya: Treatise on the Principles of Tafsir’, in *Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, ed. oleh John Renard (Berkeley: University of California Press, 1998), 35–43; Farid Suleiman, ‘Ibn Taymiyas Theorie Der Koranexegese’, in *Koranexegese Als »Mix and Match« Zur Diverität Aktueller Diskurse in Der Tafsir-Wissenschaft*, ed. oleh Abbas Poya (Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2017), 15–43; Ḥarīz, *Ibn Taimiyyah Mufasssiran wa Muqaddimatuhu fi Uṣūl al-Tafsir*.

⁷³ Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Al-Barīkān, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fi Taqrīr ‘Aqidah al-Tauḥīd* (Riyāḍ, 2004).

⁷⁴ Al-Marzūqī, *Iṣlāḥ al-‘Aql fi al-Falsafah al-‘Arabiyyah: min Wāqī’iyah Aristū wa Aflātūn ilā Ismiyyah Ibn Taimiyyah wa Ibn Khaldūn*; Georges Tamer, ‘The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought’, in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, ed. oleh Birgit Krawietz dan Georges Tamer (Boston: de Gruyter, 2013), 329–374.

⁷⁵ Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf*; Sa‘ad, *Al-Taṣawwuf fi Turās Ibn Taimiyyah*; Anjum, ‘Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah’s Objectives in Madārij al-Sālikīn’.

teologi. Kontradiksi apa pun yang tampak antara akal dan wahyu dalam ranah hukum tentu disebabkan oleh analogi yang tidak sehat, penggunaan teks yang tidak autentik, salah tafsir, atau penerapan yang salah dari teks yang otentik.⁷⁶

Meskipun Ibn Taimiyyah adalah penganut setia mazhab Ḥanbalī dan metodologi Aḥmad ibn Ḥanbal, ia meyakini bahwa aliran ini dalam perkembangan selanjutnya telah sampai pada posisi yang salah dalam beberapa masalah tertentu. Akibatnya, ia berusaha kemudian untuk merevisi beberapa hasil *ijtihād* mazhab Ḥanbalī.⁷⁷ Kemandirian dan kemerdekaan intelektual Ibn Taimiyyah dan sikapnya yang terbuka untuk merevisi pendapat yang dipegang -bila terbukti lemah- secara luas di dalam mazhabnya sendiri, kemudian, membuat otoritas mazhab Ḥanbalī lainnya mengkritik tajam sejumlah pendapatnya.⁷⁸ Sebagai contoh, rumusan *ṭalāq* tiga yang

⁷⁶ Al-Matroudi, 'The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation', 27–30; Yossef Rapoport, 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention', in *Times*, t.t., 193–99; Yasir Kazi, 'Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)' (Yale University, 2013); Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya Reason Revel*.

⁷⁷ Al-Matroudi, 'The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation', 56–57, 189–190; Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya: canoniste hanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, 107–77–78; Al-Sa'īd, *Ibn Taymiyyah wa Qānūn al-Ḥanābilah: bainā al-Ta'aṣṣur wa al-Ta'šīr*.

⁷⁸ Bori, 'Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle.', 33–36.

disebutkan di atas, di mana Ibn Taimiyyah menjadi penganut mazhab Ḥanbalī pertama yang berpendapat bahwa rumusan tiga kali diucapkan dalam satu kali tidak menghasilkan perceraian “*ṭalāq tiga*” yang tidak dapat dibatalkan. Meski mendapat gelombang penentangan yang massif, beberapa ulama kemudian bahkan mengadopsi fatwa Ibn Taimiyyah tentang masalah ini.⁷⁹

Dalam aqīdah, Ibn Taimiyyah melihat tiga generasi pertama (*salaf al-ṣāliḥ*) sebagai satu-satunya standar untuk menilai keyakinan yang benar, baik dalam hal doktrin substantif Salaf dan dalam hal metode mereka dalam memahami teks. Ibn Taimiyyah tidak pernah mengutuk kalām (sebagaimana juga terhadap Tasawuf), dalam pengertian penalaran yang disiplin tentang masalah-masalah teologis secara langsung; melainkan, ia membedakan antara *kalām sunnī* dan *kalām bid‘ī*, yaitu, antara cara berpikir ortodoks dan heterodoks tentang kebenaran agama.⁸⁰ Motivasi utama Ibn Taimiyyah dalam penentangannya terhadap kalām adalah pandangannya bahwa

⁷⁹ Baugh, ‘Ibn Taymiyya’s Feminism? Imprisonment and the Divorce Fatwās’; Rapoport, ‘Ibn Taymiyya on Divorce Oaths’; Sara Verskin, *Barren Women* (Berlin: De Gruyter, 2020); Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005); Mohammad Abdul Awal, ‘Three divorces at one instance with special reference to the fatawa of Ibn Taymiyyah’ (University of Birmingham, 1998).

⁸⁰ Al-Maḥmūd, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Asyā’irah*; Sāmī ibn Ṣāliḥ Al-Samīrī, *Mafātīḥ al-Ḥikah wa al-Kalām: Baḥṣun fī al-Umūr al-‘Āmmah baina Ibn Taimiyyah wa Mukhālīfih* (Kairo: Mu’assasah al-‘Ulūm li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2022).

spekulasi kalām akan memecah belah umat, mazḥab kalam seringkali berbeda pendapat tentang poin-poin doktrin karena perbedaan gagasan mereka. Ibn Taimiyyah, dalam hal tertentu, ingin mengatasi perpecahan antar mazḥab dengan menyatukan kembali komunitas Muslim pada platform teologis yang terintegrasi berdasarkan pada pemahaman dan pendekatan Salaf.

Ibn Taimiyyah juga meneliti dengan cermat doktrin-doktrin para filsuf; dengan tujuan untuk menyangkalnya, juga untuk memahami asal-usulnya. Dia menulis kritik keras atas logika Aristoteles, *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn*,⁸¹ saat dipenjara di Alexandria. Dia juga dengan tegas menganjurkan penalaran analogis (*qiyās*) para fuqahā’ Muslim atas silogisme Aristoteles,⁸² yang telah menjadi bagian tak terpisahkan dari ilmu kalam melalui karya al-Ghazālī. Ibn Taimiyyah juga menganjurkan metode definisi dengan deskripsi (*wasf*) para fuqahā’ di atas metode filosofis atas definisi berdasarkan genus dan perbedaan spesifik (*ḥadd*). Ibn Taimiyyah adalah seorang

⁸¹ Ibn Taimiyyah, *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn*.

⁸² Maḥmūd Mādī, dalam hal ini menyimpulkan bahwa, “Ibn Taimiyyah menginginkan agar seorang Muslim berfikir dengan akalinya dan tidak membiarkan Plato atau Aristoteles atau Plotinus berfikir untuknya” lihat, Maḥmūd Mādī, *Juz’ūr ‘Ilm al-Istighrāb: Waqfah ma’a al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn li Ibn Taimiyyah* (Alexandria: Dār al-Da’wah, 1996), 5–6; ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-‘Azīz Al-Hadlaq, *Al-Hādī wa al-Hāzī: Ibn Taymiyyah Jallād al-Ḥikmah al-Maṣlūbah* (Riyāḍ: Maktabah al-Yusr, 2008), 11.

filsof nominalis (yang moderat),⁸³ menolak untuk menyesuaikan realitas ontologis dengan konsep abstrak di luar pikiran.⁸⁴

Teologi positif Ibn Taimiyyah ini juga disebut dengan teologi rasional al-Qur’ān.⁸⁵ Dengan mempertimbangkan kebangkitan dan penyebaran teologi rasionalistik yang semakin dipengaruhi oleh istilah dan kategori filosofis, Ibn Taimiyyah menetapkan dirinya sendiri sebagai ‘pengawas’ mazhab Asy’ariyyah dengan mereformulasi pandangan mereka dalam framework rasional alternatif.⁸⁶ Mendalami warisan intelektual peradaban Islam dan akrab dengan berbagai gerakan dan wacananya, Ibn Taimiyyah, tampaknya telah “dipengaruhi oleh kritik al-Asy’arī terhadap Mu’tazilah, al-Ghazālī terhadap para filsof, dan Ibn Rusyd terhadap Asy’ariyyah.”⁸⁷ Ibn Taimiyyah menyadari dengan sepenuhnya perubahan yang telah

⁸³ Kügelgen dan Anke, ‘The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya’s Struggle for and against Reason’, in *Debating*, ed. oleh Birgit Krawietz dan Georges Tamer (Berlin: De Gruyter, 2013), 306; Al-Marzūqī, *Iṣlāḥ al-‘Aql fi al-Falsafah al-‘Arabīyyah: min Wāqī’iyah Aristū wa Aflātūn ilā Ismiyyah Ibn Taimiyyah wa Ibn Khaldūn*.

⁸⁴ Diskusi lanjut tentang tema ini bisa dilihat, Maḥmūd Ya’qūbī, *Ibn Taimiyyah wa al-Manṭiq al-Arīṣṭī: al-Uṣūl al-Tajribiyyah li Naqd al-Manṭiq al-Masysyā’ī* (Aljazair: Dīwān al-Maṭbū’āt al-Jāmi’iyyah, 1989). Ḥammū Al-Naqqārī, *Ibn Taimiyyah “al-Manṭiqī” aw “Manṭiq al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn”* (Beirut: Ebdāa, 2021); Sa’ūd ibn ‘Abd al-‘Azīz Al-‘Arīfī, *Al-Naqd al-Taimiyy li al-Manṭiq: Dirāsah wa Taqrīb* (London: Takween, 2020). Ali, *Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists’ models of textual communication*.

⁸⁵ Özerarli, ‘The Qur’ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn’, 78.

⁸⁶ Özerarli, 79.

⁸⁷ Özerarli, 79.

terjadi di dalam mazhab Asy'ariyyah⁸⁸ kemudian pada al-Juwainī dan, khususnya, al-Ghazālī. Oleh karena itu, ia berusaha untuk mengartikulasikan teologi alternatif yang didasarkan pada teks-teks yang diwahyukan dengan tetap sepenuhnya melibatkan tradisi filosofis. Dalam hal ini, pendekatannya berbeda secara substansial dari para sarjana tradisional masa lalu, yang telah berpegang teguh pada teks teologis yang kuat dan dengan sengaja menghindari keterlibatan apa pun dengan tradisi filosofis.⁸⁹

Ibn Taimiyyah adalah pendukung gagasan bahwa wahyu memberikan pengetahuan yang komprehensif tidak hanya tentang prinsip-prinsip (*uṣūl*) tetapi juga rincian (*furū'*) dari postulat teologis di atas. Ciri yang paling menonjol dan cerdas dari pemikiran dan metodologi Ibn Taimiyyah adalah kenyataan bahwa ia tidak membuang akal (*nafy al-'aql*) untuk mendukung tradisionalisme yang sepenuhnya non-spekulatif; sebaliknya, ia merehabilitasi akal, sambil mempertahankan makna yang jelas dari teks-teks yang diwahyukan dengan menunjukkan bahwa akal sehat (*al-'aql al-ṣaḥīḥ*) dan wahyu otentik (*al-naql al-ṣarīḥ*) tidak akan pernah bertarung dan bertentangan. Hal ini terjadi karena wahyu, “mencakup semua dan

⁸⁸ Robert Wisnovsky, 'One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology', *Arabic Sciences and Philosophy* 14, no. 1 (1 Maret 2004): 65–100.

⁸⁹ Wisnovsky.

tanpa cacat, mengandung dasar-dasar rasional yang sempurna dan lengkap.”⁹⁰ Atas dasar ini, Ibn Taimiyyah mengajukan “penafsiran filosofis dan pembelaan atas tradisi,”⁹¹ dan dengan demikian mengembangkan karakter uniknya sendiri yang bercorak “tradisionalis-filosofis.”⁹²

Dalam *sulūk, tazkiyah al-naḥs, zuhd*, atau yang saat ini dikenal dengan taṣawuf, Ibn Taimiyyah membahas faktor utama dalam taṣawuf, yaitu *‘ibādah* yang sering ditemukan dalam tulisan-tulisannya dipadankan dengan cinta (*maḥabbah*) dan ketaatan (*tā‘ah*), dan erat kaitannya dengan hukum, perintah, dan Ketuhanan.⁹³ Ibadah adalah inti dari visi Ibn Taimiyyah.⁹⁴ Ibadah adalah kekuatan pendorong di balik upayanya untuk mengartikulasikan dan mempromosikan Islam yang dia yakini sebagai agama *raḥmatan li al-‘Ālamīn*. Ibn Taimiyyah menulis, “Secara

⁹⁰ Rapoport dan Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*, 8.

⁹¹ Jon Hoover, ‘Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya’s Hadith Commentary on God’s Creation of This World’, *Journal of Islamic Studies* 15, no. 3 (2004): 194.

⁹² Donald P. Little, ‘Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?’, *Studia Islamica* 41 (1975): 94.

⁹³ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Rasā’il wa al-Masā’il*, ed. oleh Fawwāz Muḥammad Al-‘Awaḍī, 2022, 166; Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Faṣl fi Tazkiyah al-Nafs*, ed. oleh Fawwāz Muḥammad Al-‘Awaḍī (Kuwait: Maktabah al-Nahj al-Wāḍiḥ, 2018).

⁹⁴ F Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), 104.

general, agama memiliki dua prinsip: bahwa kita hanya menyembah Tuhan yang Esa, dan kita menyembahNya hanya melalui apa yang telah Dia tetapkan. Kami tidak menyembahNya dengan cara yang *bid'ah*.⁹⁵ Menurutnya, kedua prinsip ini berlandaskan pada dua kalimat *syahādah lā Ilāha illa Allāh wa Muḥammad Rasūl Allāh* (tidak ada Tuhan selain Allāh, dan Muḥammad adalah Utusan Allāh.) “tiada Tuhan selain Allāh” memiliki arti bahwa hanya Allāh yang harus disembah, dan “Muḥammad adalah Utusan Allāh” memiliki arti bahwa Allāh harus disembah hanya dengan cara yang diwahyukan kepada Muḥammad. *Syahādah* bukan sebatas keyakinan tapi juga panggilan untuk melakukan tindakan.⁹⁶

Interpretasi etis atas *syahādah* ini bertentangan dengan tafsir mayoritas Ṣūfī dan mutakallim saat itu yang bersifat metafisik-ontologis. Beberapa Ṣūfī menafsirkan “*lā Ilāha illa Allāh*” dengan pada akhirnya tidak ada eksistensi kecuali eksistensi Allāh. Ibn Taimiyyah menolak tafsir ini karena menyangkal realitas eksistensi konkrit dari dunia yang diciptakan. Para mutakallim Asyā’irah menafsirkan bahwa “*lā Ilāha illa Allāh*” adalah penegasan akan keberadaan satu Tuhan, kesatuan esensi Tuhan, dan keunikan Tuhan sebagai pencipta

⁹⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:234.

⁹⁶ Lihat pengantar dalam terjemah *Kitāb al-‘Ubūdiyyah*, Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah dan James Pavlin, *Epistle on Worship (Risālat Al-‘Ubūdiyya)* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2015).

semesta. Ibn Taimiyyah tidak menyangkal keesaan Tuhan ini, tetapi dia mengambil penafsiran etis yang khas dengan menempatkan makna utama dari *syahādah* dalam tindakan manusia. “*lā Ilāha illa Allāh*” menandakan bahwa tidak ada yang lain selain Tuhan yang harus disembah dan dipatuhi. Hak Tuhan untuk disembah adalah yang utama, keesaan Tuhan dan yang lainnya merupakan turunan dari makna etis ini. Etika yang pertama, baru ontologi berikutnya. Penafsiran “*lā Ilāha illa Allāh*” sebagai penyembahan hanya kepada Tuhan ini menemukan landasan kuat dalam teologi Şūfi dan al-Qur’ān⁹⁷ dan, mengikuti Ibn Taimiyyah, tafsiran kesaksiaan pertama dari *syahādah* ini menjadi tafsir yang diikuti oleh Wahhābī, Salafī, dan para Muslim reformis saat ini.⁹⁸

Interpretasi dari kesaksian kedua dalam *syahādah* tidak begitu banyak perbedaan. Para *mutakallim* Asyā’irah dan yang lainnya juga memahami “*Muhāmmad utusan Allāh*” berarti bahwa Muḥammad telah membawa wahyu dengan segala konsekwensi yang harus

⁹⁷ “Mereka menjadikan para rabi (Yahudi) dan para rahib (Nasrani) sebagai tuhan-tuhan selain Allah serta (Nasrani mempertuhankan) Al-Masih putra Maryam. Padahal, mereka tidak diperintah, kecuali untuk menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada tuhan selain Dia. Mahasuci Dia dari apa yang mereka persekutukan”. Q.S. al-Taubah:31

⁹⁸ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Risālah fi al-‘Ubūdiyyah*, ed. oleh Fawwāz Aḥmad Zamrali dan Fārūq Ḥasan Al-Turk (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2011); Ibn Taimiyyah dan Pavlin, *Epistle on Worship (Risālat Al-‘Ubūdiyya)*; Hoover, *Ibn Taymiyya: Makers of The Muslim World* khususnya pada bab 3 dan 4.

ditaati. Namun demikian, ada perbedaan dalam memahami maksud dari mengikuti Nabi dalam praktiknya. Ibn Taimiyyah secara khusus mengkritik para Šūfi karena merusak makna ketaatan pada hukum Tuhan dengan faham esoterisme dan elitisme, serta mempromosikan praktik *bid'ah* yang tidak memiliki landasan wahyu yang tegas (*al-naṣ al-ṣarīḥ*).

Ibn Taimiyyah juga mengaitkan dua prinsip ibadahnya dengan filosofi 'bagaimana seharusnya menjadi manusia', dan apa maksud dari 'menjadi hamba ciptaan Tuhan'. Bagi Ibn Taimiyyah sifat manusia itu dinamis dan memiliki tujuan. Setiap makhluk hidup memiliki kekuatan motif, spiritualitas, energi kehidupan, yang oleh Ibn Taimiyyah disebut cinta, ibadah, ketaatan, dan kehendak. Energi kehidupan ini selalu berorientasi pada suatu tujuan. Manusia tidak bisa lepas dari tujuan, dan untuk itu harus mengikuti jalan menuju tujuan. Tujuan dari penciptaan itu adalah Tuhan, dan jalan yang benar menuju Tuhan adalah hukum yang telah ditetapkan oleh Tuhan.⁹⁹ Ibn Taimiyyah menjelaskan:

“Setiap makhluk hidup harus memiliki objek cinta, yang merupakan tujuan dan kehendaknya, dan ke arah mana gerakan lahir dan batinnya diarahkan. Objek itu adalah Tuhan. (Cinta, kehendak, dan gerakan) Itu tidak ada gunanya kecuali hanya untuk Tuhan, tanpa menduakan. Segala sesuatu selain Islam tidak ada artinya... Setiap agama, ketaatan, dan cinta harus memiliki dua hal: yang pertama adalah objek agama, cinta, dan ketaatan. Ini

⁹⁹ Ibn Taimiyyah, *Al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 166.

adalah objek niat dan objek kehendak. kedua adalah bentuk dari perbuatan yang dengannya [objek itu] dipatuhi dan disembah. Inilah jalan, hukum, cara, dan sarana... Agama mencakup dua hal: objek ibadah dan ibadah. Obyek pemujaan adalah Tuhan yang Esa. Ibadah adalah menaatinya dan menaati RasulNya. Inilah agama Allāh yang diridāiNya. Sebagaimana firmanNya, “Aku riḍā dengan Islam sebagai agama bagimu.”¹⁰⁰

Teks ini menegaskan bahwa cinta, ‘ibādah, agama, dan ketaatan adalah esensi kehidupan. Ibn Taimiyyah tidak membatasi cinta, ibadah, dan agama pada ranah pribadi. Makhluk hidup tentu mencintai dan memuja sesuatu dalam segala hal yang mereka lakukan. Pertanyaannya bukanlah apakah mereka akan menyembah, mencintai, dan taat. Tapi, apa yang akan mereka sembah dan bagaimana caranya. Bagi Ibn Taimiyyah, Tuhan adalah satu-satunya objek ibadah, dan Islam adalah metode yang tepat untuk mengekspresikannya. Inilah prinsip beragama Ibn Taimiyyah: menyembah Tuhan saja dan menyembah melalui hukum yang telah ditetapkanNya.¹⁰¹

Ibn Taimiyyah menjelaskan mengapa Tuhan menciptakan makhluk hidup dengan caraNya. Menurutnya, Tuhan menciptakan jin dan manusia untuk mengabdikan seluruh energi hidup mereka

¹⁰⁰ Q.S. al-Mā'idah:3. Lihat, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Qāidah fi al-Maḥabbah*, ed. oleh Fawwāz Aḥmad Zamrālī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t.), 39–40.

¹⁰¹ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Zuhd wa al-Warā' wa al-'Ibādah*, ed. oleh Ḥammād Salāmah (Beirut: Dār al-Manār, t.t.).

kepadaNya.¹⁰² Ibn Taimiyyah berpendapat, Tuhan menciptakan manusia untuk mencintai dan menyembah Tuhan secara *fiṭrī* (alamiyah).¹⁰³ Beberapa ulama menafsirkan *fiṭrah* sebagai pengetahuan manusia tentang Islam, berapa yang lain menafsirkan *fiṭrah* dengan keadaan netralitas moral saat dilahirkan. Ibn Taimiyyah memperluas makna *fiṭrah* ke arah yang etis, *fiṭrah* tidak hanya pengetahuan tentang Tuhan dan lahir ke dalam Islam, tapi juga merupakan naluri moral yang kuat, bahkan lebih kuat dari naluri bayi untuk meminum susu ibunya. Tuhan secara alami membentuk manusia untuk mencintai dan menyembah hanya kepadaNya, dan mereka akan melakukannya jika dibiarkan tanpa hambatan -seperti orang tua yang beragama Yahudi, Kristen, atau Zoroaster-. Manusia secara alami akan melakukan apa yang benar dan adil, serta menghindari apa yang salah dan *zālim*. Manusia secara naluriah akan mencari apa yang menguntungkan dan menyenangkan, dan menghindar dari apa yang berbahaya dan menyakitkan. Mereka akan menyembah Tuhan dengan menaati perintah dan laranganNya, mencintai apa yang Dia cintai, dan membenci apa yang Dia benci.

¹⁰² Ibn Taimiyyah melandaskan pandangannya ini pada Q.S. al-*Žāriyāt*:56

¹⁰³ Dia menguatkan pendapatnya ini dengan sabda Rasulullah yang terkenal: "Setiap bayi baru lahir dilahirkan dengan *fiṭrah*. Kemudian, orang tuanya menjadikannya seorang Yahudi, Kristen atau Zoroaster."

Ibn Taimiyyah melihat *fiṭrah* sebagai kecenderungan positif dari manusia. Seolah Nabi tidak diperlukan karena sudah ada *fiṭrah* bawaan, dengannya manusia mampu menemukan jalannya menuju Tuhan. Ibn Taimiyyah menjelaskan kemudian, bahwa tugas para Nabi adalah untuk melengkapi dan menyempurnakan *fiṭrah* ini. Akal tahu bahwa Tuhan itu ada dan bahwa penyembahan hanya ditujukan kepadaNya. Selain itu, akal mengetahui yang benar dari yang salah, kesenangan dari kesedihan, dan manfaat dari *maḍarāt*. Seperti halnya *fiṭrah*, *nubuwwah* tidak bertentangan dengan akal tetapi datang untuk menegaskan dan melengkapinya.¹⁰⁴

Ibn Taimiyyah membangun visinya tentang ibadah dalam dialog dengan taṣawuf. Lalu apa hubungannya dengan taṣawuf? Pertanyaan ini telah banyak dibahas oleh sarjana modern;¹⁰⁵ kritik Ibn Taimiyyah terhadap Ibn ‘Arabī dan praktik *raqs* (tari sufi) dan *samā’*

¹⁰⁴ Lihat, Al-Barīdī, *Ibn Taimiyyah Failasūf al-Fiṭrah: Naḥwa Kabsalah al-Failasūf*; Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Brill, 2010); Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya’s Theological Ethics* (New York: Oxford University Press, 2016).

¹⁰⁵ Anjum, ‘Sufism without Mysticism?’ ‘Ibn Qayyim al-Ġawziyyah’s Objectives in Madāriḡ al-sālikīn’; Post, ‘A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)’; George Makdisi, ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order’, *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118–29; Picken, ‘The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism’; Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf*; Sa‘ad, *Al-Taṣawwuf fi Turās Ibn Taimiyyah*; Al-Syu‘aibī, *Ibn Taimiyyah Ṣūfiyyan*; Balqīs, *Ibn Taimiyyah al-Ṣūfi*.

(mendengarkan nyanyian *ṣūfī*)¹⁰⁶ membuatnya dicap sebagai anti-*ṣūfī* dan musuh bebuyutan *taṣawuf*,¹⁰⁷ namun, sarjana lain juga menyebut Ibn Taimiyyah sebagai pelopor “neo-Sufi” karena menekankan moral *taṣawuf* dalam visinya.¹⁰⁸ George Makdisi (w. 2002) bahkan mengklaim telah menemukan bukti bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang *Ṣūfī* dari *ṭarīqah* Qādiriyyah.¹⁰⁹

Corak spiritualitas Ibn Taimiyyah memiliki karakter yang khas. Tujuan dari jalan spiritual yang ia tempuh bukanlah penyatuan dengan Tuhan (*ittiḥād* dan *ḥulūl*), tetapi ketaatan yang sempurna pada hukum Allāh yang ditetapkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah. Ibadah yang berkelindan dengan al-Qur’ān dan Sunnah adalah satu-satunya sarana yang digunakan manusia untuk mendekatkan diri kepada Allāh. Berdasarkan kriteria inilah kemudian, Ibn Taimiyyah menyaring tema-tema dan praktik dalam *taṣawuf*.¹¹⁰ Demi mempertahankan argumentasinya tentang *tasawuf syar’ī* dan kritiknya atas *tasawuf bid’ī* Ibn Taimiyyah tak segan untuk berdebat

¹⁰⁶ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Ḥukm al-Simā’ wa al-Raqṣ*, ed. oleh Ḥammād Salāmah (Riyāḍ: Maktabah al-Manār, t.t.).

¹⁰⁷ Sirriyeh, *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*.

¹⁰⁸ Rahman, *Islam*.

¹⁰⁹ Makdisi, ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order’.

¹¹⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’*, ed. oleh Muḥammad Jamīl Ghāzī (Kairo: Maṭba‘ah al-Madanī, t.t.); Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*.

dan berhadapan langsung dengan para Şūfi baik di Mesir maupun Damaskus.¹¹¹

Selanjutnya, Ibn Taimiyyah menerjemahkan *taşawuf syar'ī* ke dalam praktik dan ajaran tasawuf pada zamannya. Ia merekonstruksi terminologi Şūfi seperti *sama'*, *zīkr*, *fanā'*, *walāyah*, *karāmah*, *maqāmāt*, *aḥwāl*, *ilhām*, dan terminologi lainnya dengan visi spiritualnya. Dia menulis dengan gaya sufistik yang kental tentang *maḥabbah*, *khauf*, *rajā'*, *tawakkal*, *riḍā*, dan *şabr*. Inilah mengapa kemudian Ibn Taimiyyah juga dianggap sebagai peletak batu pertama konsep *taşawuf salafī*.¹¹² Pembahasan tema-tema pokok dalam *taşawuf* ini akan dibahas lebih panjang dalam bab empat.

George Makdisi menyebut Ibn Taimiyyah sebagai seorang Sufi dari tarekat Qādiriyyah berdasarkan *silsilah* yang menghubungkannya 'Abd al-Qādir al-Jilāni, pendiri *ṭarīqah al-Qādiriyyah*. Makdisi juga menemukan dua pernyataan di mana Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa dia mengenakan *khirqah* (pakaian Şūfi) 'Abd al-Qādir.¹¹³ *Lubs*

¹¹¹ Lihat, 'Abd Allāh ibn Muḥsin Al-Ghāmīdī, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah al-'Aqadiyyah: Jam'an wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2019); 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad ibn 'Alī Ālī 'Abd Al-Laṭīf, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah li Ahl al-Mīlāl wa al-Niḥāl* (Riyāḍ: Aḍwā' al-Muntadā, 2005).

¹¹² Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Şūfiyyah fī al-Islām: Maşādiruhā wa Nazariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*; Ḥilmī, *al-Taşawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-'Aşr al-Ḥadīṣ*; Picken, "The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism".

¹¹³ Ibn 'Abd Al-Hādī, 'Bad' al-Ūlqah bi Lubs al-Khirqah'.

al-khirqah (Mengenakan jubah Ṣūfī) adalah simbol keanggotaan seseorang dalam *silsilah* Ṣūfī. Ibn Taimiyyah menyebut ‘Abd al-Qādir dengan *Syaikhunā* (Syekh kami) dalam komentarnya atas kitab *Futūḥ al-Ghaib* karya al-Jilānī.¹¹⁴ Yang terakhir, sebagai penguat bukti tesisnya, Makdisi juga menyampaikan fakta bahwa Ibn Taimiyyah dimakamkan di *al-maqbarah al-ṣūfiyyah* (pemakaman Ṣūfī).¹¹⁵

Kesimpulan Makdisi ini menarik dan berani, karena Ibn Taimiyyah sudah terlanjur mendapat stigma sebagai panglima anti-Ṣūfī. Namun, setelah ditelusuri referensi yang digunakan Makdisi, ditemukan bahwa kesimpulannya dibangun atas data dan fakta yang lemah.¹¹⁶ *Silsilah* dan *khirqah* yang dikutipnya adalah tulisan dari

¹¹⁴ Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Futūḥ al-Ghaib*; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:455-548.

¹¹⁵ Makdisi, ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order’.

¹¹⁶ Dalam tesis Arjan Post yang membahas Ṣūfī dalam *circle* Ibn Taimiyyah, ia menemukan bila *silsilah* yang diajukan Makdisi bermasalah, Makdisi mengatakan bahwa Muwaffaq al-Dīn Abū ‘Umar al-Maqdisī, yang mendapat *khirqah* dari ṭarīqah Qādiriyyah, kemudian diserahkan kepada Ibn Abī ‘Umar yang kemudian disambungkan ke Ibn Taimiyyah. Faktanya Abū Umar tidak pernah ke Baghdad, Muwaffaq al-Dīn pergi ke Baghdad dengan ‘Abd al-Ghanī al-Maqdisī, Abū Umar tidak pernah bertemu dengan al-Jilānī, dan Muwaffaq al-Dīn saat di Baghdad hanya selama tigapuluh hari atau bahkan kurang, sebelum wafatnya al-Jilani. Mereka hanya mengambil *sanad ḥadīṣ* dan fiqh, bukan tasawuf. Dan al-Wāsiṭī, Ṣūfī yang menjadi murid Ibn Taimiyyah tidak pernah menyebut demikian. Ibn Taimiyyah memang terpengaruh dengan pendapat al-Jilānī, namun komentarnya atas *Futūḥ al-Ghaib* pun ditulis sesuai konteksnya, bukan murni untuk menulis kitab tasawuf. Ibn Taimiyyah bukanlah Syaikh Ṣūfī dalam definisi *ṭarīqah Ṣūfi*. justru faktanya, Ibn Taimiyyah melarang untuk mengatakan, “mazḥab terbaik adalah mazḥab Aḥmad (ibn Ḥanbal) dan *ṭarīqah* yang terbaik adalah Qādiriyyah. Lihat, Post, *The Journeys*

Yūsuf ibn ‘Abd al-Hādī (w.909/1503) yang menulis bukunya lebih dari satu abad setelah Ibn Taimiyyah wafat. Sepertinya Makdisi kesulitan dalam membedakan antara Muḥammad ibn ‘Abd al-Hādī (w.744/1343) murid langsung Ibn Taimiyyah dengan Yūsuf ibn ‘Abd al-Hādī.¹¹⁷ Fakta lainnya, Ibn Taimiyyah justru mengkritik *lubs al-khirqah* dalam banyak tulisannya,¹¹⁸ dan tidak ada bukti dalam karya-karyanya -juga biografi tentangnya- bahwa dia berpartisipasi dalam ritual Ṣūfī yang disebutkan Makdisi. Mengenai komentarnya atas *Futūḥ al-Ghaib*, Ibn Taimiyyah memang menunjukkan hormat dan kagum atas laku spiritual, akhlak dan *zuhd*nya al-Jīlānī dengan menyebutnya dengan *syaiḥunā* tetapi karya tersebut tidak bisa menjadi bukti bila Ibn Taimiyyah berafiliasi kepada *ṭarīqah Qādiriyyah*. Apalagi saat itu Qādiriyyah masih dalam proses pembentukan belum menjadi sebuah *ṭarīqah* yang mapan.

Terlepas dari bukti yang ambigu, menurut Ibn Taimiyyah sendiri dia pernah berpartisipasi dalam taṣawuf pada masa

of a Taymiyyan Sufi; Post, ‘A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)’; Caterina Bori, ‘The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311), written by Arjan Post’, *Journal of Sufi Studies* 9, no. 2 (2021).

¹¹⁷ Untuk membaca biografi Ibn ‘Abd al-Hādī yang dikutip dianggap murid Ibn Taimiyyah oleh Makdisi, lihat, Konrad Hirschler, *A Monument to Medieval Syrian Book Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

¹¹⁸ Diskusi lebih luas tentang *lubs al-khirqah* dibahas di bab empat.

remajanya,¹¹⁹ berinteraksi dan bergaul dengan para Ṣūfī. Ibn Taimiyyah mendasarkan taṣawuf versinya dengan al-Qur’ān dan Sunnah secara ketat. Hal ini akan jelas saat Ibn Taimiyyah membahas definisi dan sejarah taṣawuf,¹²⁰ dimana dia mengatakan bahwa istilah *Ṣūfī* baru muncul dan ramai dipakai setelah abad ketiga hijriyah. Tasawuf pertama kali muncul di kota Basrah, yang dikenal ekstrem dalam *zuhd*nya. Bahkan ada kisah orang pingsan dan sekarat karena mendengarkan al-Qur’ān.¹²¹ Bagi Ibn Taimiyyah, taṣawuf pada akhirnya adalah produk dari *ijtihād* (penalaran hukum independen) yang memiliki dua kemungkinan; benar bila sesuai dengan al-Qur’ān dan Sunnah, demikian sebaliknya. Yang lebih penting baginya adalah taṣawuf harus berkelindan dengan wahyu Tuhan.

C. Profil dan Karakter Ibn Taimiyyah: antara Kawan dan Lawan

Ibn Taimiyyah adalah tokoh kontroversial di zamannya, bahkan hingga saat ini. Di satu sisi, dia dikenal secara universal oleh orang-orang sezaman karena integritas pribadi dan karakter moral yang luar biasa, ditambah penguasaannya atas hampir setiap disiplin ilmu

¹¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:510; Aḥmad Ḥaṭīṭ, *al-Syaikh Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah: Dirāsah fī Fikrihi wa Ijtihādātihi* (Beirut: Muassasah al-Turās al-Darazī, 2009), 51–60.

¹²⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:5–24.

¹²¹ Diskusi tentang kisah ini akan dibahas pada bab empat.

agama dan intelektual ditambah reputasinya sebagai tokoh yang sering mengkritik apa saja dari siapa saja yang menurutnya tidak tepat, dan ketaatannya pada ajaran Islam. Memang, ada banyak kritik dan komentar atas ide-ide Ibn Taimiyyah, namun hampir tidak ada yang mengkritik pribadi dan karakternya.¹²² Ibn Taimiyyah dikagumi oleh para sejarawan dan penulis biografi klasik.¹²³

Dan meskipun benar bahwa hampir semua sejarawan-cendekiawan Suriah adalah murid atau pendukung Ibn Taimiyyah, baik dari yang bermazhab Ḥanbalī seperti Ibn ‘Abd al-Hādī (w. 744/1344) dan Ibn Rajab (w. 795 /1393), atau Syāfi‘ī yang berorientasi tradisional seperti al-Žahabī (w. 748/1348) dan Ibn Kaṣīr (w. 774/1373), bahkan lawan-lawannya mengakui keunggulan karakter, kesalehan dan kualitas hidupnya yang takut dan taat kepada Tuhan. Misalnya, hakim kepala mazhab *Mālikī* Zain al-Dīn ibn Makhlūf (w. 718/1318), dalang yang berada di balik banyak pengadilan terhadap Ibn Taimiyyah setelah kedatangannya di Mesir, akhirnya mengakui

¹²² Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd, *al-Madākhil ilā Āṣār Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa mā Laḥiqahā min A’māl* (Riyāḍ: Dār ‘Aṭā’at al-‘Ilm, 2019); Little, ‘Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?’, 94.

¹²³ “hingga tanpa kecuali, semua sejarawan, apapun keahlian dan spesialisasi mereka, menunjukkan sikap yang positif pada kata-kata dan perbuatan Ibn Taimiyyah. Sejauh yang ditelusuri, hanya al-Žahabī, Ibn Rajab, dan Ibn Ḥajar yang mencatat dengan detil karakter dan aktivitas Ibn Taimiyyah, contoh yang jarang bisa ditemukan, bahkan pada diri ketiga penulis ini.” Lihat, Little, ‘The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya’, 319.

bahwa “tidak ada yang lebih benar daripada Ibn Taimiyyah; kita harus meninggalkan perjuangan kita melawannya.”¹²⁴ Lebih jauh lagi, Taqī al-Dīn al-Subkī (w. 756/1355), yang sangat kritis terhadap pemikiran Ibn Taimiyyah dan menulis beberapa risālah yang menyerang fatwānya, membuat pernyataan yang mengherankan al-Ẓahabī: “Adapun apa yang engkau (al-Ẓahabī) katakan sehubungan dengan Ibn Taimiyyah, saya yakin akan keluasan dan kedalaman lautan pengetahuannya tentang ilmu-ilmu keislaman, kecerdasannya yang luar biasa, upayanya untuk mencapainya, yang semuanya melampaui deskripsi sesiapa. Saya selalu memegang pendapat ini, secara pribadi, kekaguman saya bahkan lebih besar pada kezuhudan, kesalehan, dan religiusitas yang telah diberikan Tuhan kepadanya, perjuangannya atas kebenaran yang tanpa pamrih, kepatuhannya pada jalan *salaf*, dan keteladanan yang ia contohkan, tak tertandingi di zaman kita dan sebelumnya.”¹²⁵

Selain penilaian karakter yang memuji, bahkan dari lawan-lawannya, Ibn Taimiyyah juga terkenal karena perhatian, simpati, dan kepeduliannya kepada orang lain (khususnya yang terzalimi dan kurang beruntung), pengorbanan dirinya, perjuangannya,

¹²⁴ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 221; Little, ‘Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?’, 99.

¹²⁵ Al-‘Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A’yān al-Mī’an al-Šāminah*, 1:186; Little, ‘Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?’, 100.

pengampunannya, keberaniannya dalam menghadapi bahaya (seperti ancaman invasi Mongol), dan kemurahan hatinya -bahkan ketika dalam posisi yang mampu untuk melakukan pembalasan- terhadap orang-orang yang pernah menyakitinya atau menimbulkan kebencian padanya.¹²⁶

Terlepas dari pujian dan sanjungan, tampaknya menjadi kesepakatan bersama -bahkan di antara mereka yang umumnya mendukung Ibn Taimiyyah, seperti al-Ẓahabī- bahwa ia memiliki sifat yang mudah marah¹²⁷ dan kepribadian yang tegas, terkesan ‘meremehkan’ orang lain, kurang bijak, teguh dan yakin akan kebenaran pandangannya sendiri, dan ‘meremehkan’ mereka yang berbeda pendapat dengannya. Sejumlah sumber menyatakan bahwa kegemaran Ibn Taimiyyah dalam mengkritik dan sikap keras

¹²⁶ Muḥammad ibn Ibrāhīm Al-Ḥamd, *Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Aḍwā’ alā Sīratihī wa Manhajihī* (Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 2018); Abū Zayd, *al-Madākhil ilā Āsār Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa mā Laḥiqahā min A’māl*; Ibn ‘Abd Al-Ḥādī, *Al-‘Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*; Islām ibn ‘Īsā Al-‘Ibādī, *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa Hikāyātuhu ma’a Abnā’ Zamānihi* (‘Ammān: Dār Ibn Kaṣīr, 2006).

¹²⁷ Ada kisah anekdotal tentang sifat Ibn Taimiyyah yang temperamental ini. Waktu kecil, saat belajar dengan Banū Munajjāh, ketika tidak setuju dengan apa yang dituliskan, ia membuang lembaran tersebut. Mereka bertanya, “kenapa kau lempar lembaran berisi ilmu pengetahuan?” ia menjawab, “siapa yang lebih baik, aku atau Mūsā,” “Mūsā,” jawab mereka. “dan manakah yang lebih baik, Taurat atau lembaran yang aku lempar tadi?”. “Taurat”, jawab mereka. Kemudian Ibn Taimiyyah berkata, “Baiklah, ketika Mūsā marah, ia melempar lembaran Taurat!” lihat, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aibak Al-Ṣafādī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, ed. oleh Aḥmad Al-Arnaūṭ (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 2000), 7:12.

kepalanya yang sering menimbulkan kegaduhan publik seringkali mendapat penentangan keras -dan seringkali kejam- dari lawan-lawannya. Tentu saja, juga karena beberapa pandangan Ibn Taimiyyah yang tak jarang berseberangan dengan pendapat mayoritas.

Lebih jauh lagi, meskipun Ibn Taimiyyah dicintai oleh mayoritas masyarakat dan tentu saja menikmati penghormatan dan kekaguman dari beberapa ulama dan politisi penting serta pejabat publik lainnya,¹²⁸ dia sama sekali tidak disambut dengan tangan terbuka bahkan oleh banyak penganut mazhab Ḥanbalī. Beberapa teman berhaluan tradisionalis tidak mengakui peran penting yang dia berikan kepada akal dalam memahami dan menafsirkan kebenaran wahyu.¹²⁹ Banyak yang keberatan dengan pendapat hukumnya yang aneh saat itu, di mana dia melanggar peringat, baik secara metodologis maupun substantif, dengan doktrin dan praktik Ḥanbalī yang disepakati. Murid dekatnya 'hanya' sekitar dua belas dan terdiri

¹²⁸ Berriah, 'Mobility and Versatility of the 'ulamā' in the Mamluk Period: The Case of Ibn Taymiyya'.

¹²⁹ Al-Žahabī, seorang yang anti-Asy'arī Syāfi'ī dan lebih cenderung pada faham tradisionalis, berkomentar bahwa Ibn Taimiyyah berulang kali mengunyah dan menelan racun dari para filsuf dan karya mereka; tubuhnya kecanduan akan penggunaan racun tersebut sampai pada tulang belulanginya. Lihat, Little, 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?', 101.

dari berbagai mazhab fiqh yang empat, juga beberapa Ṣūfī.¹³⁰ Fakta ini menunjukkan bagaimana Ibn Taimiyyah, dan orang-orang yang tertarik kepadanya, melihat metodologinya melampaui metodologi mazhab fiqh dan kalām yang sudah mapan dan mengingat kembali apa yang mereka anggap sebagai pemahaman terpadu yang indah tentang komunitas awal yang murni, yaitu *salaf al-ṣāliḥ*. Pendekatan Ibn Taimiyyah dibangun atas premis yang saling terkait sehingga pemahaman yang terpadu dan tegas; *pertama*, telah ada di antara Salaf, *kedua*, dapat diidentifikasi, dan dengan demikian, *ketiga*, dapat diambil dan ditetapkan secara objektif sebagai representasi dari Salaf.¹³¹

Pendekatan Ibn Taimiyyah -yang meresahkan banyak orang pada zamannya- adalah bahwa mazhab fiqh dan kalām yang ada tidak selalu -baik secara individu maupun kolektif- sesuai dengan pandangan-pandangan Salaf yang benar-benar otentik dan dari Nabi sendiri. Memang, seperti yang telah diketahui, Ibn Taimiyyah adalah penganut Ḥanbalī, baik dari fiqh maupun teologi, karena ia melihat

¹³⁰ Untuk diskusi lebih luas tentang *circle* Ibn Taimiyyah ini. Lihat, Bori, 'Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle.' Post, 'A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk).'

¹³¹ Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' Ta'arūḍ Al-'aql Wa-l-Naql* (Leiden: Brill, 2020), 179–276.

bahwa Ahmad ibn Hanbal yang paling konsisten dan setia pada metode salaf dibanding mazhab fiqh lainnya. Tetapi sebagaimana yang juga telah diuraikan, Ibn Taimiyyah tidak segan untuk mengkritik dengan lugas posisi mazhab Hanbali di kemudian hari ketika dia melihat bahwa mereka telah menyimpang dari pemahaman dan metode Ahmad ibn Hanbal (*salaf*). Pada masa Ibn Taimiyyah, persaingan antar mazhab fiqh sudah tidak ada lagi. Masyarakat lebih cenderung mengakui validitas masing-masing mazhab yang telah diterima secara umum. Kecenderungan ini mungkin, disebabkan pada akhir abad ketujuh/ketigabelas dan awal abad kedelapan/empatbelas, ada keputusan politik untuk mengakui keempat mazhab fiqh sebagai mazhab resmi negara.¹³² Setiap daerah memiliki kepala hakim dari masing-masing mazhab.¹³³ Mengingat hal ini, pendukung Ibn Taimiyyah di pengadilan Damaskus tahun 705/1306 mendesaknya untuk mengkategorikan pendirian teologis yang diuraikan dalam bukunya *al-'Aqida al -Wasi'iyyah* sebagai posisi "Hanbali", sebuah posisi yang kemudian bisa berdiri sendiri sejajar dengan teologi Asy'ariyyah dominan saat itu. Namun, Ibn Taimiyyah menolak mentah-mentah usulan ini. Sebaliknya, dia bersikeras bahwa

¹³² Lihat, Joseph H. Escovitz, *The Office of Qâdî al-Quḍât in Cairo under the Bahrî Mamlûks* (Berlin: Schwarz, 1984).

¹³³ Yossef Rapoport, 'Legal Diversity in the Age of Taqlid: the Four Chief Qadis Under the Mamluks', *Islamic Law and Society* 10, no. 2 (2003): 210–28.

“pandangannya bukan tentang Aḥmad Ibn Ḥanbal, tetapi tentang Nabi Muḥammad,” yang “hanya memberi musuhnya dua pilihan; ikut masuk ke doktrinnya atau hancurkan dia.”¹³⁴

Fakta bahwa murid-murid dekat Ibn Taimiyyah terdiri dari berbagai maḥab fiqh, memperkuat pandangan bahwa yang dipertaruhkan oleh Ibn Taimiyyah adalah perjuangan antara teologi Asy‘arī *dan* teologi tradisional.¹³⁵ Perjuangan Ibn Taimiyyah tidak hanya sebatas lintas *maḥab teologi* tetapi juga di berbagai maḥab fiqh, khususnya Syāfi‘ī, yang sebagian besar berafiliasi kepada teologi Asy‘arī, juga maḥab Ḥanbalī yang beberapa tokohnya seperti Ibn ‘Aqīl (w. 513/1119), Ibn al-Jauzī (w. 597/1201), dan Najm al-Dīn al-Ṭūfi (w. 716/1316) yang kompromistis dan memihak pada *kalām*. Bagaimanapun, bahwa Ibn Taimiyyah ditentang tidak hanya oleh Asyā‘irah yang cenderung rasionalistik, karena keyakinan mereka bahwa teologi literalis secara langsung mensyaratkan antropomorfisme. Di pihak yang berseberangan, kaum tradisional justru menyalahkan Ibn Taimiyyah atas apa yang mereka nilai sebagai ‘ketergantungan berlebihan’ kepada akal dan metode filosofis dalam

¹³⁴ Hasan Qasim Murad, ‘Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan’, *Islamic Studies* 18 (1979): 1–32; Jackson, ‘Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus’, 56.

¹³⁵ Jackson, ‘Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus’; George Makdisi, ‘Hanbalite Islam’, in *Studies on Islam*, ed. oleh Merlin L Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 216–74.

menerapkan kebenaran teologis. Mereka juga menyalahkannya, secara lebih umum, atas apa yang mereka anggap mengaburkan benang merah antara batas-batas dan metode ilmu-ilmu berbasis wahyu (*naqlī*) dan ilmu-ilmu rasional (*aqlī*).¹³⁶ Memang, kombinasi tradisionalisme dan rasionalisme ini telah diidentifikasi sebagai “ciri paling khas dari pemikiran keagamaan Ibn Taimiyyah.”¹³⁷

D. Karya Ibn Taimiyyah

Dalam sebuah buku berjudul *Asmā’ Mu’allafāt Ibn Taimiyyah*¹³⁸ yang ditulis oleh juru tulis pribadi Ibn Taimiyyah, Ibn Rusyayyiq (w. 749/1349),¹³⁹ mengungkapkan bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang *polymath* dan penulis yang produktif, menulis sekian ratus karya yang mencakup ratusan jilid. Murid Ibn Taimiyyah, Ibn ‘Abd al-Hādī, menuliskan bahwa gurunya memiliki bakat luar biasa dalam mengarang cepat bahkan seringkali dia menulis dari ingatan tanpa

¹³⁶ Özerverli, ‘The Qur’ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn’, 80.

¹³⁷ Rapoport dan Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*, 8.

¹³⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad Ibn Rusyayyiq, ‘Asmā’ Mu’allafāt Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah’, in *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn Syams, Muḥammad ‘Uzair Al-‘Imrān, ‘Alī ibn Muḥammad Dār ‘Aṭā’āt al-‘Ilm*, ed. oleh Muḥammad ‘Uzair Syams dan ‘Alī ibn Muḥammad Al-‘Imrān (Riyāḍ: Dār ‘Aṭā’āt al-‘Ilm, 2019).

¹³⁹ Buku ini pernah dicetak dan dinisbatkan kepada Ibn al-Qayyim, tapi dalam penelusuran ‘Alī al-‘Imrān, buku ini otentik ditulis oleh Ibn Rusyayyiq. Lihat, Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*.

perlu mengutip dari bahan tertulis.¹⁴⁰ Ibn Taimiyyah, menurut Ibn ‘Abd al-Hādī, bisa menulis satu jilid pendek (*mujallad laṭīf*) dalam satu hari dan hingga empatpuluh folio (atau delapan puluh halaman) dalam sekali duduk. Setidaknya pada satu kesempatan, ia bisa menyusun jawaban atas pertanyaan yang sangat sulit (*min asykal al-masyākil*) dalam delapan pertanyaan (yang berisi 128 halaman), juga dalam satu sesi.¹⁴¹ Sejarawan Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimasyqī (w. 842/1438) melaporkan bahwa seorang ulama sezaman Ibn Taimiyyah, Abū al-Muzaffar al-Surramarī (w. 776/1374) mengatakan, “Di antara keajaiban di masa kami adalah ingatan (*ḥifẓ*) dari Ibn Taimiyyah. Dia biasa membaca sebuah buku sekali dan itu akan terukir abadi dalam ingatannya, dia akan mengutipnya kata demi kata dalam tulisannya sendiri.”¹⁴²

Sebagian besar bentuk jihād Ibn Taimiyyah adalah dengan pena,¹⁴³ namun, satu hal utama yang dihadapi oleh para pembaca Ibn

¹⁴⁰ Inilah alasan mengapa meski di penjara Ibn Taimiyyah masih produktif menulis.

¹⁴¹ Ibn ‘Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 72.

¹⁴² Al-Dimasyqī, *al-Radd al-Wāfir ‘alā Man Za‘ama bi anna Musammā Ibn Taimiyyah Syaikh al-Islām Kāfir*, 218.

¹⁴³ Ibrāhīm Muḥammad Al-‘Alī, *Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyyah: Rajul al-Iṣlāh wa al-Da‘wah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000); Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2012), 179–80.

Taimiyyah adalah karakter tulisannya yang menyebar diberbagai tulisan. Dia menulis secara sporadis tentang teologi, fiqh, uṣūl al-fiqh, atau 'ibādah, dalam tafsir, dia tidak menulis komentar ayat demi ayat tentang Al-Qur'an secara utuh berurutan. Ibn Taimiyyah menulis untuk memenuhi kebutuhan umat saat itu. Dia menanggapi secara spontan tiap fenomena sosio-religius dan kontroversi zamannya dalam ratusan fatwā, risālah, dan buku. Dia menuliskan pertanyaan yang dia diskusikan atau teks yang dibantah. Itulah sebabnya, bahasa tulisannya lugas, sederhana, dan terjangkau oleh pemahaman siapa saja yang membacanya.

Karena gaya tulisan Ibn Taimiyyah ini, tidak mudah untuk menghubungkan apa yang dia katakan di satu tempat dengan apa yang dia tulis di tempat lain. Karya-karyanya sering kali tidak bisa diberi penanggalan tepat untuk menemukan perkembangan pemikirannya. Kadangkala, Ibn Taimiyyah melompat dari satu tema ke tema lain yang tak berkait. Ada daftar panjang nama dan halaman yang diisi dengan kutipan ayat al-Qur'an dan Ḥadīṣ serta buku-buku ulama sebelumnya. Ia memiliki *style* yang khas dan unik, memasukkan ide-idenya dalam berbagai istilah. Tampaknya, Ibn Taimiyyah meyakini bahwa kata-kata tidak memiliki arti literal atau tetap. Bertentangan dengan banyak yang telah ditulis tentangnya, dia

bukanlah seorang literalis.¹⁴⁴ Arti kata tergantung pada konteks yang berbeda di mana kata itu digunakan. Kita bisa mengatakan hal yang sama dalam banyak cara yang berbeda.

Dilihat dari gaya penulisan, karya-karya Ibn Taimiyyah ditulis dengan jelas, tepat, dan mudah dibaca; dia sepertinya tidak terbiasa menggunakan bahasa yang penuh hiasan dan kiasan. Seperti kepribadian, teologi, dan gaya hidupnya, tulisan Ibn Taimiyyah betul-betul membumi, pragmatis, dan *to the point*. Meskipun ia sering berhadapan langsung dengan tema-tema yang kompleks. Jelas terlihat bahwa motivasinya dalam menulis adalah agar dapat diakses seluas-luasnya oleh orang kebanyakan, tidak hanya kalangan elit intelektual. Satu-satunya kesempatan di mana ia memasukkan sedikit hiasan ke dalam tulisannya adalah penggunaan *saj'* (sajak/prosa berirama). Beberapa peneliti modern menggambarkan gaya penulisan Ibn Taimiyyah sebagai “gaya yang khas, terputus-putus, dan mengindikasikan wawasan brilian penulisnya meski ditulis dengan

¹⁴⁴ Lihat, Robert Gleave, *Islam and literalism: literal meaning and interpretation in Islamic legal theory* (Edinburgh University Press, 2012); Jonathan C. Brown, ‘There Are No Literalists: Early Sunnis and Interpretation in Theology and Law’, in *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme* (Istanbul: ISAR Yayinlari, 2019), 171–75; Ovamir Anjum, ‘Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory By Robert Gleave’, *Journal of Islamic Studies* 25, no. 3 (1 September 2014): 384–87.

tergesa-gesa.¹⁴⁵ Peneliti lain menyayangkan kelangkaan studi tentang pemikiran filosofis dan teologis Ibn Taimiyyah pada “gaya penulisan yang tidak teratur, panjang, bertele-tele, dan kecenderungan untuk penyimpangan dan penuh pengulangan”¹⁴⁶

Di sini akan disebutkan secara singkat karya-karya Ibn Taimiyyah yang paling relevan dengan topik pembahasan penelitian ini. Tulisan-tulisan Ibn Taimiyyah dalam tafsir dan prinsip-prinsipnya (*al-Tafsīr wa Uṣūluhu*) meliputi: *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*,¹⁴⁷ komentar atas ayat “...dan tidak ada yang tahu *ta`wīlnya* kecuali Tuhan”;¹⁴⁸ risālah tentang kalimat “di dalamnya (al-Qurān) adalah ayat-ayat *muḥkam* ”;¹⁴⁹ risālah tentang kalimat “Kitab yang ayat-ayatnya telah ditegaskan (*uḥkimat*)”;¹⁵⁰ dan risālah pada ayat “Tidak

¹⁴⁵ Rapoport dan Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*, 4.

¹⁴⁶ Özervarli, ‘The Qur’anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn’, 96; Birgit Krawietz dan Georges Tamer, ed., *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013), 55.

¹⁴⁷ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah dan Muhammad Abdul Haq Ansari, *An Introduction to the Principles of Tafseer [Muqaddima Fī Uṣūl Al-Tafsīr]* (Birmingham: Al-Hidaayah Publishing, 1993); Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, ed. oleh ‘Adnān Zarzūr (Mu’assasah al-Rayyān, 1972); Musā’ad ibn Sulaimān ibn Nāṣir Al-Ṭayyār, *Syarḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taimiyyah* (Riyād: Dār Ibn al-Jauzī, 2007); Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad Āli Al-Syaikh, *Syarḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taimiyyah* (Riyād: Maktabah Dār al-Minhāj, 2011).

¹⁴⁸ Q.S. Āli ‘Imrān:7; MF, 13:270-313; 5:477-482

¹⁴⁹ Q.S. Āli ‘Imrān:7. MF, 13:143-148

¹⁵⁰ Q.S. Hūd:1. MF, 15:106-108

ada yang seperti Dia.”¹⁵¹ Juga *al-Ḥaḡīqah wa al-Majāz*.¹⁵² Risālah Ibn Taimiyyah yang membahas tafsīr al-Qur’ān juga telah dibukukan mejadi buku tafsīr utuh, setidaknya ada tiga versi, untuk membaca tafsīr Ibn Taimiyyah secara utuh.¹⁵³

Dalam *uṣūl al-dīn* (teologi Islam) Ibn Taimiyyah menulis sekitar 165 judul terpisah baik panjang maupun pendek.¹⁵⁴ Yang paling terkenal adalah *Kitāb al-Īmān*;¹⁵⁵ *Dar’ Ta’arūḍ al-‘Aql wa al-Naql*;¹⁵⁶ *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bida’ihim al-Kalāmiyyah*¹⁵⁷ yang berisi Penjelasan atas ajaran-ajaran Jahmiyyah dalam meletakkan dasar-dasar inovasi (*bid’ah*) teologis mereka; *Kitāb Minhāj al-*

¹⁵¹ Q.S. al-Syūrā:11. MF, 6:513-529

¹⁵² Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 20:400-497;6:351-373. Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Ḥaḡīqah wa al-Majāz*, ed. oleh Abū Mālīk Muḥammad ibn Ḥāmid ibn ‘Abd Al-Wahhāb (Alexandria: Dār al-Baṣīrah, 2002).

¹⁵³ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, ed. oleh ‘Abd al-Raḥmān ‘Amīrah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993); Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Tafsīr Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: al-Jāmi’ li Kalām al-Imām Ibn Taimiyyah fī al-Tafsīr*, ed. oleh Iyād ibn ‘Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm Al-Qaisī (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2011); Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Daqā’iq al-Tafsīr: al-Jāmi’ li Tasīr al-Imām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Sayyid Al-Jalayanid (Beirut: Mu’ussasah ‘Ulūm al-Qur’ān, 1984).

¹⁵⁴ Ibn Rusayyiq, ‘Asmā’ Mu’allafāt Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah’.

¹⁵⁵ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Īmān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983).

¹⁵⁶ Al-Jalayanid, *Dar’ Ta’arūḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*.

¹⁵⁷ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bida’ihim al-Kalāmiyyah*, ed. oleh Yaḥyā ibn Muḥammad Al-Hunaidī (Riyāḍ: Mujamma’ al-Malik Fahd, 2005).

Sunnah,¹⁵⁸ yang berisi sanggahan terhadap aliran Syī'ah dan Qadariyyah; tujuh jilid *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*, buku perbandingan agama yang komprehensif, khususnya komentar Ibn Taimiyyah atas akidah Kristen dan sanggahan-sanggahannya atas faham trinitas;¹⁵⁹ dan *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafat Aṣḥāb al-Jaḥīm*¹⁶⁰ tentang berbagai eksek agama populer yang sering ditentang oleh Ibn Taimiyyah.¹⁶¹ Karya teologi komprehensif lainnya termasuk satu volume penuh yang menjelaskan bagian pertama dari karya terkenal Fakhr al-Dīn al-Rāzī *Muḥaṣṣal afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn*¹⁶² dan dua volume komentar tentang pertanyaan-pertanyaan tertentu yang dibahas dalam *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*. Ada risālah teologis yang lebih pendek dan bersifat umum; *al-*

¹⁵⁸ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*.

¹⁵⁹ Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Saḥīḥ*; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Qā'id (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2020); Mahmoud Haddad et al., ed., *Towards a Cultural History of the Mamluk Era* (Beirut: Orient Institutes, 2010), 13–30.

¹⁶⁰ Ibn Taimiyyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*.

¹⁶¹ Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitāb Iqtiḍā' Aṣ-Ṣirāṭ Al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb Al-Jaḥīm*.

¹⁶² Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, t.t.).

'*Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*¹⁶³ dan *al-Fatwā al-Ḥamawīyyah al-Kubrā*,¹⁶⁴ serta *al-Risālah al-Tadmuriyyah*,¹⁶⁵ *al-Qā'idah al-Murrākusiyyah*¹⁶⁶ yang berisi tentang penjelasan sifat-sifat Tuhan.

Karya Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf secara umum bisa dilihat dalam *Majmū' Fatāwā* jilid sepuluh dan sebelas, juga beberapa karya kompilasi taṣawuf yang dicetak terpisah seperti *Fiqh Taṣawwuf*.¹⁶⁷ setidaknya Ibn Taimiyyah menulis lebih dari tigapuluh tulisan -baik pendek maupun panjang- bertema taṣawuf.¹⁶⁸ Karya Ibn Taimiyyah juga dikumpulkan dalam beberapa jilid besar, yang terbesar dan paling signifikan di antaranya adalah *Majmū'ah al-Rasā'il al-Kubrā*¹⁶⁹ (dua jilid), *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*¹⁷⁰ (lima jilid), tigapuluh tujuh jilid *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taimiyyah*,¹⁷¹ dan

¹⁶³ Ibn Taimiyyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*; Sa'd ibn Syāyim Al-Khuḍairī, *Al-Kunūz al-Maliyyah al-Jāmi'ah li Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* (Riyāḍ: Madār al-Waṭan li al-Nasyr, 2015).

¹⁶⁴ Ibn Taimiyyah, *Al-Fatwā al-Ḥamawīyyah al-Kubrā*.

¹⁶⁵ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Risālah al-Tadmuriyyah*, ed. oleh Muḥammad ibn 'Audah Al-Sa'wī (Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaikān, 2000).

¹⁶⁶ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Qā'idah al-Murrākusiyyah*, ed. oleh Nāṣir ibn Sa'd Al-Rasyīd dan Riḍā ibn Na'sān Mu'tī (Mekkah: Maṭābi' al-Ṣafā, 1981).

¹⁶⁷ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*.

¹⁶⁸ Untuk lebih jelasnya lihat tabel.

¹⁶⁹ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il al-Kubrā*, ed. oleh Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1965).

¹⁷⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*.

¹⁷¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

yang terbaru, *Tafsīr Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*¹⁷² sebanyak tujuh jilid. Karya-karya ini menyatukan sejumlah karya yang lebih pendek - dan beberapa yang lebih panjang- pada berbagai topik; dengan demikian, buku-buku ini merupakan sumber yang diperlukan bagi peneliti yang tertarik untuk mengeksplorasi pemikiran Ibn Taimiyyah.

Dari uraian di atas, diketahui bahwa Ibn Taimiyyah memiliki karakter yang kuat. Sejak kecil sudah berada dalam lingkungan akademik-religius, berinteraksi aktif dengan ragam perbedaan mazhab, juga dengan para Ṣūfī. Hal ini dibuktikan dengan aktifitas belajar dan kemudian mengajar Ibn Taimiyyah di madrasah Ḥanābilah ternama dan masjid agung Damaskus disertai dengan fatwa dan karya-karya yang beragam tentang tema-tema keislaman. Saat remaja, ia juga sering mengikuti aktifitas para Ṣūfī, disamping membaca banyak teks-teks Ṣūfī otoritatif seperti al-Kalābāzī dan al-Qusyairī. Pada bab berikutnya akan dibahas pokok pemikiran para Ṣūfī dari taṣawuf Sunnī dan Falsafī disertai komentar, kritik, dan analisa Ibn Taimiyyah atasnya.

¹⁷² Ibn Taimiyyah, *Tafsīr Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: al-Jāmi' li Kalām al-Imām Ibn Taimiyyah fi al-Tafsīr*.

BAB III

IBN TAIMIYYAH DAN PARA ŞŪFĪ

Taşawuf telah hadir dalam khazanah keilmuan dan kehidupan spiritual Muslim sejak abad ketiga hijriyyah,¹ banyak ragam pendapat ilmunan tentang sejarah lahir, asal usul, dan perkembangannya. Ada kesepakatan bila praktik taşawuf dalam arti *tazkiyah al-nafs* telah hadir sejak awal kedatangan Islam, namun taşawuf secara istilah tidak pernah dikenal hingga setelah abad kedua hijriyyah,² dan menjadi istilah yang baku pada akhir abad kedua dan awal ketiga hijriyyah.

Karena perbedaan ini, tidak ada kata sepakat tentang faktor yang membidani lahirnya taşawuf dalam Islam. Namun demikian, setidaknya ada tiga faktor utama yang menjadi kesepakatan para ahli

¹ Ini pendapat mayoritas, ada juga yang menyimpulkan bila praktik Şūfī telah muncul sejak Rasulullah *bertaḥannuṣ* dalam gua Ḥirā' sebelum diangkat menjadi Nabi dan Rasūl. Lihat, Farzana Moon, *Prophet Muhammad: The First Sufi of Islam* (Garnet Publishing, 2013). Namun istilah Şūfī dan Taşawuf secara tegas baru muncul sekitar abad ketiga hijriyyah. Lihat, Qāsim Ghani, *Tārīkh al-Taşawwuf fi al-Islām* (Damaskus: Dār Ninawā, 2017); Al-Rāziq dan Massignon, *Al-Taşawwuf*. Lloyd Ridgeon, ed., *Routledge Handbook on Sufism* (New York: Routledge, 2020); Ahmet T Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (University of California Press, 2007).

² Ada yang berpendapat istilah tasawuf sudah muncul sejak zaman jāhiliyyah, namun pendapat ini lemah dan sedikit pendukungnya. Lihat, Naşr 'Abd Allāh bin 'Alī bin al-Sarrāj Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, ed. oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadişah, 1960), 41; Al-Suhrāwardī, *'Awārif al-Ma'ārif*, ed. oleh Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Al-Sāyiḥ dan Taufiq 'Alī Wahbah (Kairo: Maktabah al-Şaqāfah al-Dīniyyah, 2006), 1:208.

yang menjadi penyebab lahirnya taṣawuf; *pertama*, taṣawuf hadir sebagai reaksi atas gaya hidup mewah yang mulai muncul perlahan pasca kepemimpinan para *al-khulafā' al-rāsyidūn* dari satu sisi, dan fitnah serta perpecahan politik yang berulang di sisi lainnya.³ *Kedua*, adanya ḥadīṣ yang menunjukkan bahwa *lubs al-ṣūfi* (pakaian para ṣūfi) pada masa Rasulullah berkaitan erat dengan *faqr* (kefakiran), lemah, dan kesusahan, pasca Rasulullah, model dan gaya pakaian ini menjadi indikasi dari rendah hati, rajin ibadah, jauh dari nikmat dunia. Pakaian khas para Ṣūfi ini kemudian menjadi indikasi khusus bagi mereka, dan para imam maḏhab seperti Mālik yang dianggap sebagai salah satu figur representatif dari kehidupan *zuhd* yang digambarkan oleh para peneliti.⁴ *Ketiga*, adanya fenomena baru dari praktik *zuhd* yang belum ada para masa sahabat. Tren ini muncul di Kufah dan Basrah yang berbeda dari praktik Muslim pada umumnya,⁵ juga munculnya istilah dan terminologi khusus dalam tren ini yang

³ Abū Bakr Ibn Al-'Arabī, *Al-'Awāṣim min al-Qawāṣim* (Saudi Arabia: Wazārah al-Syu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1998), 80.

⁴ Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 40; Aḥmad ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī et al., *Faḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dār al-Ma'rifa, t.t.), 1:269; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 21.

⁵ Abū al-Qāsim Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, ed. oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Dār al-Ta'lif, 1966), 1:54; Al-Aṣfahānī, *Ḥilyah al-Awliyā'*, 7:367; Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā dan 'Abd al-Waḥhāb Al-Sya'rānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. oleh Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Al-Sāyih dan Taufiq 'Alī Wahbah (Kairo: Maktabah al-Ṣaḥāfah al-Dīniyyah, 2005), 1:81.

belum pernah ada pada masa sebelumnya, hal ini kemudian menjadi faktor terbentuknya komunitas bernama taṣawuf, diikuti dengan munculnya karya para ulama yang membahas rincian ajaran dan tema-tema pokok dalam taṣawuf,⁶ kemudian diikuti dengan lahirnya *al-ṭuruq al-ṣūfiyyah* (tarekat-tarekat Ṣūfī) yang mewajibkan setiap tarīqah untuk berguru hanya pada satu syaikh Ṣūfī.⁷

Faktor penting lain yang membuat taṣawuf semakin kuat dan menyebar dalam masyarakat Muslim adalah tulisan dan karya ulama tentang taṣawuf, seperti; al-Ḥārīṣ al-Muḥāsibī (243/857) dengan *al-Ri'āyah*,⁸ al-Kalābāzī (380/990) dengan *al-Ta'arruf li Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf*,⁹ Abū Ṭālib al-Makkī (386/996) dengan *Qūt al-Qulūb*,¹⁰ al-Ṭūsī (378/988) dengan *al-Luma'*,¹¹ lalu ada *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*¹² karya 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, kemudian al-Qusyairī dengan *al-Risālah al-Qusyairiyyah*¹³ dan banyak lagi karya tentang taṣawuf setelahnya.

⁶ Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 409–58.

⁷ Al-Hujwirī, *Kasyf al-Maḥjūb*, ed. oleh Aḥmad 'Abd al-Raḥīm Al-Sāyih dan Taufiq 'Alī Wahbah (Kairo: Maktabah al-Ṣaqāfah al-Dīniyyah, 2007), 209.

⁸ Al-Ḥārīṣ ibn Asad Al-Muḥāsibī, *Al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*, ed. oleh 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

⁹ Abū Bakr Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Maḏhab al-Taṣawwuf* (Kairo: Dār al-Ittiḥād al-'Arabī, 1969).

¹⁰ Abū Ṭālib Al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, ed. oleh Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad Al-Riḍwān (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 2001).

¹¹ Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*.

¹² al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*.

¹³ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*.

Demikianlah, taṣawuf muncul sebagai fenomena praktik spritual yang kemudian menjadi istilah khusus, lalu menyebar dan melahirkan beragam ṭarīqah di tengah masyarakat Muslim.

Para Ṣūfī memiliki andil yang besar sepanjang sejarah dalam membela Islam, membantah para musuh Islam dalam tema-tema akidah dan lainnya, sebagaimana sebagian dari mereka yang menyebar *syubhāt* seperti *syāṭahāt*¹⁴ yang kemudian memunculkan kontroversi baru dalam masyarakat Muslim. Hal ini berlanjut semakin larut pada masa-masa berikutnya.¹⁵ Macam-macam praktik yang mulai banyak menyimpang ini juga terjadi pada masa Ibn Taimiyyah.¹⁶ Dalam konteks inilah kemudian Ibn Taimiyyah merekonstruksi faham taṣawuf untuk kemudian meletakkannya kembali ke pangkuan al-Qurʾān dan Sunnah.

¹⁴ *Syāṭahāt* adalah ungkapan *ekstase* yang diucapkan lisān akibat getaran spritual seorang Ṣūfī. Berasal dari *sy-t-h* yang berarti terlepas dan menjauh, berguncang. Lihat, Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 312. *Syāṭahāt* adalah ungkapan lisan yang berasal dari jiwa saat merasakan kehadiran Tuhan saat bermunajat, ia merasakan Tuhan dan merasa dia adalah Tuhan. Lihat, 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Syāṭahāt al-Ṣūfiyyah* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1987), 9–10.

¹⁵ Diskusi lebih lanjut tentang para Ṣūfī Damaskus dan sekitarnya abad pertengahan, lihat, Daphna Ephrat, *Sufi Masters and the Creation of Sainly Spheres in Medieval Syria* (Leeds: Arc Humanities Press, 2021).

¹⁶ Krawietz dan Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*; Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*; Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*.

Kritik dan serangan Ibn Taimiyyah kepada sebagian praktik taṣawuf menyimpang ini yang kemudian sering disalahpahami dan melahirkan stigma buruk terhadap hubungan Ibn Taimiyyah dan para Ṣūfī. Padahal bila dibaca karya-karya Ibn Taimiyyah, banyak pujian yang ia berikah kepada para Ṣūfī yang ia juluki dengan *al-Ṣiddīqūn*. Ibn Taimiyyah yang sejak remaja telah akrab dengan para Ṣūfī, karya, dan praktiknya ini dalam kesehariannya tidak luput dari aktifitas spiritual.¹⁷ Menurut muridnya, Ibn al-Qayyim, Ibn Taimiyyah mengatakan bila “*wird* dan *ẓikr* bagi hati ibarat makanan bagi tubuh, bagaimana manusia akan hidup tanpa makanan?”¹⁸ bahkan Ibn Taimiyyah memiliki *wird* dan *ẓikr* khusus yang rutin ia baca setiap hari.¹⁹

Dalam mendiskusikan taṣawuf dan tema-temanya, Ibn Taimiyyah merujuk pada teks para Ṣūfī langsung, juga buku-buku sejarah, tafsir dan ḥadīṣ. Ibn Taimiyyah nampaknya berusaha untuk objektif dalam menjelaskan taṣawuf dalam para Ṣūfī, dalam karya dia konsisten mencantumkan referensi yang otentik dan kredibel dalam

¹⁷ Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Nazāriyyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāt*, 136–48; Ḥilmī, *Ibn Taimīyya wa al-Taṣawwuf*.

¹⁸ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Samā'āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimīyyah wa Musyāhadātuha wa Ḥikāyātuha li Faḍā'ilīhi wa Manāqibīhi wa Aḥwālīhi*, ed. oleh Suhail ibn 'Abd Allāh Al-Sardī (Beirut: Dār al-Nawādir, 2010).

¹⁹ Ibn Taimiyyah, *al-Kalīm al-Ṭayyib*; Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raf' al-Kalīm al-Ṭayyib*.

tema yang ia bahas, juga menguasainya secara mendalam dan luas. Ibn Taimiyyah membaca karya mereka, mendengar penjelasan-penjelasan mereka, baru kemudian memberi kritik dan komentar.²⁰ Hidup pada masa tersebut, ketersediaan referensi masih sangat sulit,²¹ namun demikian Ibn Taimiyyah bisa mendapatkannya; baik karya-karya para sufi maupun sanggahan-sanggahan terhadap mereka.²² Setidaknya -dalam tema taṣawuf- Ibn Taimiyyah mengutip tidak kurang dari empatpuluh tiga karangan para Ṣūfī.²³

Dalam bab ini akan dibahas beberapa pandangan taṣawuf dari para Ṣūfī; baik sunnī maupun falsafi, yang kemudian diikuti dengan komentar dan kritik Ibn Taimiyyah atas pandangan mereka. Dalam bab ini dibatasi pada tiga tokoh utama dari masing-masing tipologi taṣawuf.²⁴ Dari sunnī akan dibahas pandangan dari ‘Abd al-Karīm al-

²⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 4:58,60.

²¹ Untuk diskusi berkaitan dengan buku dan seluk beluknya di Mamlūk Mesir dan Damaskus saat itu, Lihat, Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517)* (Leiden: Brill, 2019).

²² Empatpuluh tiga kitab ini ‘hanya’ yang ditulis oleh para sufi atau mereka yang terpengaruh oleh pandangan tasawuf. sedang kitab-kitab karangan yang ditulis oleh para sufi yang tidak berkaitan dengan tasawuf tidak dimasukkan dalam daftar ini.

²³ Lihat tabel 2.

²⁴ Dari karya-karya Ibn Taimiyyah, khususnya yang membahas tasawuf, dari dua corak tasawuf; sunnī dan falsafi, ada sekitar lima dari ṣūfī-sunnī dan tujuh dari ṣūfī-falsafi. Pemilihan enam tokoh; tiga dari masing-masing kelompok berdasarkan pada konsep yang dibawa oleh masing-masing tokoh, dan porsi diskusi Ibn Taimiyyah yang cukup panjang atas keenam tokoh dan pemikiran mereka. Lihat, Al-Bakrī, *Ibn*

Qusyairī dengan konsep *maqāmāt dan aḥwāl*nya, ‘Abd al-Qādir al-Jilānī dengan konsep *murīd-mursyid*nya, dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī dengan konsep *taṣawuf akhlāqī* dan upaya integrasinya antara *ḥaqīqah* dan *syarī‘ah* dalam taṣawuf, sedang dari taṣawuf falsafī akan dibahas masing-masing dari Abū Yazīd al-buṣṭāmī dengan *ittihād*nya, al-Ḥallāj dengan *ḥulūl*nya, dan Ibn ‘Arabi dengan konsep *waḥdah al-wujūd*.

A. Ibn Taimiyyah dan Para Ṣūfi Taṣawuf Sunnī

1. Ibn Taimiyyah dan ‘Abd al-Karīm al-Qusyairī

a. ‘Abd al-Karīm al-Qusyairī dan Pandangan Taṣawuf nya

Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī,²⁵ lahir pada rabī‘ al-awwal 376²⁶ di wilayah Ustuwā (atau Ustawā), sebuah distrik di Khurasan²⁷ utara yang terkenal dengan

Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi; Al-‘Arīfi, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*; Sa‘ad, *Al-Taṣawwufi Turās Ibn Taimiyyah*.

²⁵ Gelarnya adalah Zain al-Islām. Lihat, Taj al-Dīn Al-Subkī dan Maḥmūd Muḥammad Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā*, ed. oleh Maḥmūd Muḥammad Al-Ṭanāḥī dan ‘Abd al-Fattāḥ Al-Ḥulw (Faiṣal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964), 5:94.

²⁶ Ibn Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliya’*, ed. oleh Nūr al-Dīn Syarībah (Maktabah al-Khānjī, 1994), 1:43; Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā*, 5:94; Aḥmad ibn ‘Alī ibn Šābit Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, ed. oleh Basyār ‘Awād Ma‘rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 4:96.

²⁷ Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliya’*, 1:43.

kesuburan tanah dan produksi biji-bijian yang melimpah.²⁸ Orang tuanya berasal dari bangsa Arab yang nenek moyangnya telah tiba di Iran dengan tentara Arab yang menaklukkan Iran dan diberi tanah yang luas sebagai kompensasi atas dinas militer mereka.²⁹ Pada saat kelahiran al-Qusyairī, keluarganya sudah terbiasa dengan percakapan bahasa Persia dalam keseharian mereka, tetapi sebagai putra seorang pengawal negara ia dididik dengan baik seluk beluk bahasa Arab, puisi, dan *ādāb*. Sebagaimana pemuda dengan status sosial serupa, dia juga dilatih bela diri, menunggang kuda, dan memanah. al-Qusyairī melakukan perjalanan ke Nishapur (Naisābūr), pusat politik dan administrasi Khurasan, sekaligus pusat keilmuan dan budaya Islam di bagian timur dunia Muslim hingga penaklukan Mongol pada abad ketujuh/ketiga belas.³⁰

²⁸ Saat ini berada di Distrik Quchan, Iran. Lihat, Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 2:224; Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 4:96; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Kuwait: Dār al-Nawādir, 1960), 1:61.

²⁹ Al-Subkī dan Al-Ṭanāhī, *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā*, 5:95.

³⁰ Beberapa sumber mengatakan bahwa usia al-Qusyairī saat tiba di Nishapur adalah limabelas tahun, tapi informasi ini sulit untuk dikonfirmasi. Hal ini juga terkait dengan tujuan perjalanannya, yaitu untuk mengurangi pajak dari desa yang dia miliki. Lihat pengantar pada, Abū al-Qāsim Al-Qusyairī, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism*, penerj. oleh Alexander D Knysh (U.K.: Garnet Publishing, 2007), xxi–xxvii.

Di Khurasan ia menghadiri ceramah dan khotbah dari Syaikh Ṣūfī terkenal Abū ‘Alī al-Ḥasan al-Daqqāq (w. 405/1015), kepala madrasah terkenal saat itu,³¹ murid Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Naṣrabādī (w. 367/977), guru Ṣūfī terkemuka di Khurasan saat itu, al-Daqqāq termasuk dalam *silsilah* tradisi taṣawuf dari Baghdad, termasuk al-Sarī al-Saqaṭī (w. 251/865),³² al-Junaid al-Baghdādī (w. 297/910),³³ dan Abū Bakr al-Syiblī (w. 334/946). Dengan kecerdasannya, al-Qusyairī menjadi murid terdepan al-Daqqāq, menikahi putri gurunya, Fāṭimah dan selanjutnya menggantikan ayah mertuanya sebagai kepala madrasah. al-Qusyairī berulang kali mengakui peran besar gurunya dalam karir taṣawufnya, sering mengungkapkan rasa kagum padanya dalam *risālah* taṣawufnya. al-Daqqāq berperan penting dalam memperkenalkan al-Qusyairī kepada otoritas Ṣūfī terkemuka Khurasan lainnya, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (412/1021), seorang Ṣūfī yang dikutip al-Qusyairī hampir di setiap halaman *Risālah*nya. Sebagai penulis dan ulama terkemuka, al-Sulamī dianggap sebagai salah satu arsitek utama tradisi Ṣūfī klasik bersama dengan Abū Naṣr al-Sarrāj al-Tūsī (w.

³¹ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism* (Leiden: BRILL, 2000), 48–66.

³² Knysh, 48–66.

³³ Aḥmad Farīd Al-Mazīdī, *Al-Imām al-Junaid: Sayyid al-Ṭāʾifatain* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006).

378/988),³⁴ Abū Bakr al-Kalābāzī (w. 380/990), Abū Ṭalīb al-Makkī (w. 386/996), ‘Alī ibn ‘Usmān al-Ḥujwīrī (w. 465/1072), dan ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (w. 481/1089).³⁵

Terlepas dari kecintaannya pada taṣawuf dan sastra Ṣūfī, al-Qusyairī tidak membatasi dirinya untuk belajar tema-tema di luar taṣawuf. Ia belajar fiqh Syāfi‘ī di bawah bimbingan Muḥammad ibn Bakr al-Ṭūsī (w. 420/1029) dan teologi (ilmu kalam) dengan beberapa ulama Asyā‘irah terkemuka pada masa itu, seperti Abū Bakr ibn Furak (w. 406/1015) dan Abū Ishāq al-Isfarainī (w. 418/1027). Ia pergi haji bersama para mufassir dan pengumpul ḥadīṣ terkenal Abū Muḥammad al-Juwainī (w. 438/1047) dan Ahmad al-Baihaqī (w. 458/1066). al-Qusyairī “mempelajari ḥadīṣ dengan setidaknya tujuh belas ulama yang berbeda, dan pada gilirannya mentransmisikan ḥadīṣ ke enam puluh enam murid.”³⁶ Saat gurunya, al-Daqqāq masih hidup, al-Qusyairī tidak melakukan perjalanan ke luar Khurasan. Setelah kota itu jatuh di bawah kendali dinasti Saljūq pada 429/1038, al-Qusyairī terlibat dalam perjuangan faksi-faksi

³⁴ Al-Qusyairī juga sering menyebutnya dalam al-Risālah

³⁵ Knysh, *Islamic Mysticism*, 116–35; Al-Subkī dan Al-Ṭanāhī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘īyyah al-Kubrā*, 5:96; Khallikān dan ‘Abbās, *Wafayāt al-Ayān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, 3:205-206.

³⁶ Hamid Algar, ‘Introduction’, in *Principles of Sufism*, penerj. oleh B. R. von Schlegell dan 1990 (Berkeley: Mizan Press, 1990).

antara Ḥanafiyyah dan Syāfi'iyah yang saling berebut kekuasaan ideologis resmi kerajaan.

Pada 436/1045 al-Qusyairī menegaskan posisinya sebagai juru bicara mazhab Syāfi'i-Asy'arī Nishapur dengan mengeluarkan sebuah manifesto untuk membela mazhabnya. Pembelaannya terhadap prinsip-prinsip teologi Asy'ariyyah membuat lawannya dari Ḥanafiyyah marah. Ketika wazir Saljūq 'Amīd al-Mulk al-Kundurī yang berperang bersama Ḥanafiyyah-Mu'tazilah, al-Qusyairī ditangkap dan ditahan selama seminggu di benteng Nishapur, dan dibebaskan setelah para pengikutnya mengancam untuk memberontak. Pada 448/1056 ia menerima undangan khalifah al-Qāsīm untuk mengadakan kuliah ḥadīs di istana khalifah di Baghdad. Sekembalinya ke Khurasan, al-Qusyairī terpaksa menetap di Ṭūs,³⁷ karena Nishapur masih dikuasai oleh otoritas Ḥanafiyyah yang memusuhinya. Pada tahun 455/1063, Niẓām al-Mulk, wazir Saljūq yang baru, membalikkan kebijakan al-Kundurī dan berusaha membangun kembali keseimbangan otoritas keagamaan antara Syāfi'iyah dan Ḥanafiyyah, al-Qusyairī, yang pada saat itu berusia tujuh puluh tahun, diijinkan kembali ke kota asalnya di mana ia

³⁷ Kota di abad pertengahan, sekarang dekat dengan Masyhad, Iran

tinggal sampai wafatnya pada 465/1072. Keenam putranya dari istri pertamanya Fāṭimah menjadi ulama yang dihormati dan menyebarkan pengaruh keilmuan keluarga al-Qushairī lebih jauh dan luas.³⁸

Terlepas dari kemasyhurannya sebagai seorang guru Ṣūfī,³⁹ al-Qusyairī ternyata hanya meninggalkan sedikit murid.⁴⁰ Dari jumlah tersebut Abū ‘Alī Faḍl ibn Muḥammad al-Farmaḍī (w. 477/1084), -guru dari Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505/1111),- sejauh ini adalah yang paling terkenal. Kurangnya penerus spiritual ini mungkin bisa dikaitkan dengan karakter al-Qusyairī yang cenderung akademis dan metodis daripada sosok kharismatik yang memiliki banyak murid dan pengikut. Warisan tertulis al-Qusyairī adalah tafsīr al-Qur’ān berjudul *Laṭā’if al-Isyārāt*.⁴¹ Di sini, sebagaimana dalam *al-Risālah*, dia mengurai panjang lebar tentang; fiqh, ajaran dan praktik

³⁸ al-Qusyairī juga punya tiga putra dari istri kedua. Lihat, Knysh, *Islamic Mysticism*, xxii.

³⁹ Dia tinggal di pondok Ṣūfī di Nishapur, di mana ia mengajar para muridnya

⁴⁰ Lihat, Martin Nguyen dan Matthew Ingalls, ‘Introduction: Al-Qushayrī and His Legacy’, *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 1–6; Martin Nguyen dan Francesco Chiabotti, ‘The Textual Legacy of Abū l-Qāsim al-Qūshayrī: a Bibliographic Record’, *Arabica* 61, no. 3–4 (23 April 2014): 339–95.

⁴¹ Untuk diskusi lebih lanjut, lihat, Martin Nguyen, *Sufi Master and Qur’an Scholar, Abu’l-Qasim al-Qushayri and the Lata’if al-Isharat* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Abū al-Qāsim Al-Qusyairī, *Laṭā’if al-Isyārāt*, ed. oleh Ibrāhīm Al-Basiyūnī (Kairo: Hai’ah al-Kitāb, 2000).

taṣawuf ‘moderat’ ala al-Junaid al-Baghdādī dengan maksud untuk menunjukkan konsistensinya kepada ajaran Asy‘ariyyah, yang oleh al-Qusyairī dianggap sebagai satu-satunya keyakinan “tradisionalis”.⁴²

Ditulis dalam 410/1019, karya ini secara konsisten menarik paralel antara pergeseran tafsīr yang bertahap dari makna literal ke makna yang ‘halus’ (*laṭā’if*) dari al-Qur’ān dan tahapan perjalanan spiritual dan pengalaman ṣūfi menuju Tuhan. Keberhasilan seorang mufassir dalam tafsirnya dan sālik dalam sulūiknya tergantung pada kemampuan musafir dan sālik tersebut untuk menggabungkan praktik spiritual dan semangat doktrin Islam yang benar (*al-naṣ al-ṣāriḥ*). Memberi porsi yang tidak seimbang pada keduanya akan menghasilkan kegagalan. Bahkan ketika keseimbangan ini tercapai, seorang mufassir masih membutuhkan *ilhām* Tuhan dalam memahami seluk-beluk wahyunya. Hal yang sama juga berlaku untuk para *sālik* pencari jalan menuju Tuhan. Seorang *sālik* tidak akan berhasil

⁴² Lihat, Kristin Zahra Sands, ‘On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭā’if al-ishārāt* of al-Qushayrī’, *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 7–16; Alan Godlas, ‘Influences of Qushayrī’s *Laṭā’if al-ishārāt* on Sufi Qur’anic Commentaries, Particularly Rūzbihān al-Baqlī’s ‘*Arā’is al-bayān* and the Kubrawi al-Ta’wīlāt al-najmiyya’, *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 78–92.

dalam *sulūknya* tanpa bimbingan dan bantuan Tuhan secara terus-menerus.⁴³

Yang paling menonjol dalam sketsa intelektual al-Qusyairī adalah gagasannya tentang pengetahuan intuitif tentang Tuhan dan firmanNya yang hanya diberikan Tuhan kepada “kekasih” pilihannya, *awliyā’*. Gagasan ini dinyatakan dengan jelas dalam pendahuluan *Laṭā’if al-Isyārāt*: “[Tuhan] telah memuliakan orang-orang pilihan (*aṣfiyā’*) di antara hamba-hambaNya dengan [memberikan mereka] pemahaman tentang rahasia lembutNya (*laṭā’if asrārihi*) dan cahayaNya, dengan begitu mereka dapat melihat kiasan rahasia dan tanda-tanda tersembunyi yang terkandung di dalamnya [al-Qur’ān]. Dia telah menunjukkan kepada jiwa terdalam mereka tentang hal-hal yang tersembunyi, dan dengan pancaran yang telah Dia berikan hanya kepada mereka, mereka dapat menyadari apa yang tersembunyi. Kemudian mereka mulai berbicara sesuai dengan *maqāmāt* (derajat) [pencapaian spiritual] dan kemampuan mereka dan Tuhan -segala puji baginya-

⁴³ Godlas, ‘Influences of Qushayrī’s *Laṭā’if al-ishārāt* on Sufi Qur’anic Commentaries, Particularly Rūzbihān al-Baqlī’s ‘*Arā’is al-bayān* and the Kubrawi al-Ta’wīlāt al-najmiyya’; Sands, ‘On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭā’if al-ishārāt* of al-Qushayrī’; Nguyen, *Sufi Master and Qur’an Scholar, Abu’l-Qasim al-Qushayri and the Lata’if al-Isharat*.

mengilhami mereka hal-hal yang dengannya Dia memuliakan mereka [dengan mengesampingkan orang lain]. Jadi, mereka berbicara atas namaNya, menginformasikan tentang kebenaran halus yang Dia sampaikan kepada mereka, dan menunjuk kepadaNya...” pergeseran pemahaman mufassir menuju makna terdalam dari kitab suci ini dijelaskan oleh al-Qusyairi sebagai gerakan dari intelek (*al-aql*) ke hati (*al-qalb*), lalu ke ruh (*al-ruh*), lalu ke rahasia yang paling dalam (*al-sirr*) dan, akhirnya, ke rahasia dari rahasia (*sirr al-sirr*) wahyu al-Qur’ān.⁴⁴

Seperti yang nampak dari para guru Ṣūfī, al-Qusyairi tidak begitu berminat pada [penjelasan] aspek sejarah dan hukum dari teks al-Qur’ān.⁴⁵ Baginya, mereka hanya berfungsi sebagai jendela ke semua ide dan nilai-nilai spiritual dan mistis yang penting dari taṣawuf. Jadi, misalnya, dalam membahas harta rampasan perang yang disebutkan dalam Q. S. 8:41,⁴⁶ al-Qusyairi

⁴⁴ Francesco Chiabotti, ‘The Spiritual and Physical Progeny of ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī: A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Qushayrī’s (d. 514/1120) Kitāb al-Shawāhid wa-l-amthāl’, *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 46–77.

⁴⁵ Nguyen dan Ingalls, ‘Introduction: Al-Qushayrī and His Legacy’; Nguyen dan Chiabotti, ‘The Textual Legacy of Abū l-Qāsim al-Quṣayrī: a Bibliographic Record’; Chiabotti, ‘The Spiritual and Physical Progeny of ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī: A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Qushayrī’s (d. 514/1120) Kitāb al-Shawāhid wa-l-amthāl’.

⁴⁶ “Ketahuilah, sesungguhnya apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnusabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa

berpendapat: “Jihād terdiri dari dua jenis: jihād eksternal [yang dilakukan] terhadap orang-orang kafir dan jihad internal terhadap jiwa [seseorang] dan Setan. Sebagaimana jihad kecil melibatkan [perampasan] harta rampasan perang setelah kemenangan, jihad besar juga memiliki harta rampasan perangnya sendiri, yang melibatkan kepemilikan jiwanya oleh hamba Allah setelah jiwanya dipegang oleh dua musuhnya; nafsu dan Setan.” Sebuah tafsiran serupa ditarik antara puasa biasa yang melibatkan pantangan dari makanan, seks, dan minuman dengan pantangan spiritual Ṣūfī dari godaan dunia dan dari mencari kerelaan dari penghuninya. Terlepas dari sifatnya yang “moderat” secara keseluruhan, *Laṭā’if al-Isyārāt* bukannya tanpa unsur monistik yang seringkali digambarkan sebagai tren “berani” dan “esoteris” dalam literatur Ṣūfī. Aspek esoteris dalam tafsir al-Qusyairī ini nampak dalam interpretasinya terhadap Q.S. 7:143,⁴⁷ di mana Mūsā datang

yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad) pada hari al-furqān (pembeda), yaitu pada hari bertemunya dua pasukan. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.” Q.S. al-Anfāl:41

⁴⁷ *“Ketika Musa datang untuk (bermunajat) pada waktu yang telah Kami tentukan (selama empat puluh hari) dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, dia berkata, “Ya Tuhanku, tampilkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau.” Dia berfirman, “Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu. Jika ia tetap di tempatnya (seperti sediakala), niscaya engkau dapat melihat-Ku.” Maka, ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya) pada gunung*

kepada Tuhan pada waktu yang ditentukan dan meminta agar Dia menampakkan diri kepadanya sehingga gunung yang ada dihadapannya hancur menjadi debu saat melihat kebesaran Tuhan. al-Qusyairī berkomentar: “Mūsā datang kepada Tuhan sebagaimana [hanya] yang bisa dilakukan oleh mereka yang sangat merindukan dan jatuh cinta. Mūsā datang tanpa Mūsā. Mūsā datang, namun tidak ada dari Mūsā yang tersisa bagi Mūsā. Ribuan orang telah menempuh jarak yang sangat jauh, namun tidak ada yang mengingat mereka. Sementara Mūsā [hanya] membuat beberapa langkah dan anak-anak akan membaca sampai Hari Penghakiman: ‘Ketika Musa datang ..’” Terlepas dari sisi esoterisnya, tafsir al-Qusyairī menjadi contoh ideal dari bentuk literatur Ṣūfī “moderat”, karena tujuan utama penulisnya adalah untuk mencapai keseimbangan yang lembut antara mistik, aspek esoteris dari Kitab Suci, antara *syarī’ah* dan *ḥaqīqah*. al-Qusyairī juga menulis tafsīr yang berjudul *al-Taisīr fi al-Tafsīr*, yang menurut para ahli telah ditulis sebelum 410/1019.

itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata, “Mahasuci Engkau. Aku bertobat kepada-Mu dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman.” Q.S. al-A’rāf:143

Ini adalah bukti yang nyata tentang status al-Qusyairī sebagai Ṣūfī yang juga faqīh Syāfī'ī.⁴⁸

Meskipun dalam karya-karyanya, al-Qusyairī membahas berbagai macam objek,⁴⁹ Ia lebih dikenal luas dengan *al-Risālah*nya.⁵⁰ Ditulis pada tahun 437/1045, buku ini telah menjadi teks utama bagi banyak generasi Ṣūfī hingga saat ini dan dianggap sebagai bacaan penting bagi setiap Ṣūfī. *Al-Risālah al-Qusyairiyyah* membawa pesan jelas untuk menggambarkan taṣawuf sebagai ilmu dalam khazanah keilmuan Islam yang sah dan terhormat, berkelindan dengan al-Qur'ān dan Sunnah, dan selarasnya *syarī'ah* dan *ḥaqīqah*. Al-Qusyairī tampak berhati-hati dalam membedakan Ṣūfī sejati dan Ṣūfī yang hanya sekedar pencitraan saja. Menurut pandangannya, petualangan spiritual dan pernyataan mereka yang tidak bertanggung jawab telah menodai citra Ṣūfī di mata orang luar, terutama ulama Sunnī saat itu. Dalam bukunya, al-Qusyairī secara konsisten berusaha membersihkan taṣawuf dari

⁴⁸ Knysh, *Islamic Mysticism*, xxiv.

⁴⁹ Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010; Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 6:224; Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, 1:61. Bandingkan dengan Abū al-Qāsim Al-Qusyairī, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*, penerj. oleh Richard Gramlich (Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1989), 12.

⁵⁰ Menurut Knysh, buku ini merupakan buku sufi yang paling populer hingga saat ini. Lihat, Knysh, *Islamic Mysticism*, xxiv.

apa yang dia anggap sebagai keyakinan dan praktik yang “tidak pantas” dan *bid’ah*. Ia juga tidak menyembunyikan ketidaksepatannya pada beberapa ajaran dan praktik Şūfi saat itu.

Al-Risālah terdiri dari beberapa bagian ini dibuka dengan bab singkat yang menggambarkan doktrin “komunitas [sufi] (*tāifah*) ini”. Hal ini dengan tegas menunjukkan kesetiaan al-Qusyairī yang kokoh pada akidah Asy’ariyyah dan berusaha untuk menegaskan hubungan taşawuf dengan aliran kalam yang paling berpengaruh dalam Islam sunnī ini. *Bagian kedua* berisi delapanpuluh tiga biografi guru Şūfi, dimulai dari Ibrāhīm ibn Adham (w. 162/778) hingga Aḥmad al-Ruḍbarī (w. 369/960) yang meninggal enam tahun sebelum al-Qusyairī lahir. Biografi ini disusun dalam urutan kronologis dan disesuaikan dengan urutan *ṭabaqāt al-şūfiyyahnya* (Generasi Sufi) al-Sulamī, yang berisi seratus tiga biografi tokoh Şūfi. Sebagaimna al-Sulamī, al-Qusyairī memberikan uraian biografi singkat masing-masing Şūfi, diikuti dengan pernyataan-pernyataan pilihan mereka tentang berbagai aspek taşawuf. Dalam pengantar, al-Qusyairī berusaha menjelaskan posisi para Şūfi sebagai *warasah al-anbiyā’* (pewaris para Nabi) dan para sahabat.

Al-Qusyairī juga menuliskan keprihatinannya atas turunnya standar akhlāk dari gerakan Ṣūfī yang mengalami penurunan dari masa sebelumnya. Ia juga memberikan penjelasan yang cukup rinci atas duapuluh tujuh istilah taṣawuf (lengkap dengan analisa etimologis-terminologis). Dalam penjelasannya, ia juga mengutip pendapat para Ṣūfī otoritatif yang digabungkan dengan interpretasinya juga kutipan dari al-Qur’ān dan Sunnah. Ia menjelaskan *maqāmāt* dan *aḥwāl*, diikuti dengan pemahaman dan analisa psikologis yang baik tentang pengalaman para sālik; dari *murīd* hingga *mursyid*. Dalam penutup, ia membahas dilema moral yang dihadapi para Ṣūfī dalam perjalanannya menuju Tuhan, serta aturan beretika yang tepat dan harus mereka patuhi agar berhasil dalam perjalanan spiritual. Secara khusus, al-Qusyairī mengkaji sikap Ṣūfī terhadap *samā’*, *sulūk*, kematian, *karāmah*, mimpi, dan tema taṣawuf lainnya. Al-Risālah diakhiri dengan saran al-Qusyairī kepada para sālik pemula.

Secara umum, *al-Risālah* terdiri dari dua bagian berbeda: biografi para Ṣūfī dan panduan serta ajaran baik para sālik dalam sulūk menuju Tuhan. Buku ini setidaknya memiliki fungsi sebagai *isnād*, penyambung mata rantai silsilah para Ṣūfī

hingga masa al-Qusyairī.⁵¹ Banyak kutipan dari al-Qur’ān dan Sunnah yang kaya dengan narasi al-Qusyairī menjadi pendukung dalam validasi konsep, terminologi, praktik Şūfi, dan perilaku mereka. Pengetahuan al-Qusyairī yang luas tentang taşawuf memungkinkan dia untuk menerapkannya dalam konteks yang beragam. Dalam narasi al-Qusyairī, orang miskin tertindas, tetapi benar, selalu menang atas orang kaya, berkuasa tetapi tidak zālim. Tuhan selalu datang untuk menyelamatkan yang pertama dan mengabaikan atau merendahkan yang terakhir. Dalam arti tertentu, para Şūfi adalah “raja” dunia tanpa mahkota. Al-Qusyairī wafat di Nishapur pada pagi hari ahad, 16 rabī‘ al-awwal, 465 dalam usia delapanpuluh tahun.⁵² Dimakamkan di samping guru sekaligus mertuanya, Abū ‘Alī al-Daqqāq.⁵³

b. Pandangan Ibn Taimiyah atas Taşawuf al-Qusyairī

Ibn Taimiyah sering mengutip karya al-Qusyairī saat menjelaskan biografi para Şūfi dan terminologi taşawuf. Ia

⁵¹ Jawid A. Mojaddedi, *The biographical tradition in Sufism: the tabaqāt genre from al-Sulamī to Jāmī* (Richmond: Curzon Press, 2001), 123.

⁵² Ibn Kaşīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 12:107.

⁵³ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 4:96; Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliyā’*, 1:43; Al-Şafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 6:224; Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, 1:61.

memuji al-Qusyairī dan menyebutnya dengan *al-Syaikh al-Ustāz*⁵⁴ dan *mutaṣawwifah ahl al-kalām*,⁵⁵ namun juga memberi beberapa catatan kritis atas beberapa pandangan al-Qusyairī tentang taṣawuf. Komentar Ibn Taimiyyah atas al-Qusyairī bisa disimpulkan sebagaimana berikut; *pertama*, pujian, Ibn Taimiyyah menyebut al-Qusyairī dengan *al-Syaikh al-ustāz*, juga memanggilnya dengan *Ahl al-Ṣalāḥ wa al-Dīn, wa al-Faḍl wa al-Zuhd wa al-ʿIbādah* (ahli dalam kesalihan, agama, keutamaan, zuhd, dan ibadah)⁵⁶ *kedua*, mendoakan dan menyayangnya dalam karya Ibn Taimiyyah.⁵⁷ *Ketiga*, menurut Ibn Taimiyyah, al-Qusyairī seringkali mengutip tanpa rujukan dan keterangan⁵⁸ dia juga menggunakan argumentasi teologi Asy'ariyyah tentang ṣifāt kemudian menisbatkannya kepada taṣawuf.⁵⁹ Dalam

⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:81.

⁵⁵ Ibn Taimiyyah, 2:102; Ibn Taimiyyah, *Al-Zuhd wa al-Warā' wa al-ʿIbādah*, 130.

⁵⁶ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Istighāṣah fī al-Radd 'alā al-Bakrī*, ed. oleh 'Abd Allāh ibn Dujain Al-Sahli (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997).

⁵⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt*, ed. oleh 'Abd al-'Azīz ibn Ṣāliḥ Al-Ṭauyān (Riyāḍ: Aḍwā' al-Salaf, 2000), 1:159.

⁵⁸ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:198;2:66;1:188.

⁵⁹ Ibn Taimiyyah, *Maǧmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:42; 6:52; Kamal Gasimov, 'Muslim Saints Contested: Ibn Taymiyya's Critique of Al-Qushayri's Risāla', *Journal of Islamic Studies*, 22 Agustus 2022, <https://doi.org/10.1093/jis/etac045>.

menjelaskan praktik zuhd dalam taṣawuf , al-Qusyairi tidak memberikan contoh dari para sahabat dan tābi‘īn.⁶⁰

Ibn Taimiyyah memberi catatan atas pandangan al-Qusyairī tentang *samā’*. Menurut Ibn Taimiyyah, al-Qusyairī membolehkan praktik *samā’* secara umum dengan berlandaskan Q.S. al-Zumar:17-18.⁶¹ Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa Allāh tidak meminta hambaNya untuk mendengarkan sya‘ir dan pujian-pujian serta nyanyian yang sama sekali tidak ada teladannya dalam perilaku Rasulullah maupun para sahabat.⁶² Ibn Taimiyyah berkata, “apa yang disampaikan oleh al-Qusyairī mengandung kebaikan yang wajib diikuti dan dijadikan landasan, namun juga mengandung pesan-pesan abstrak yang tidak bisa diambil dan dijadikan landasan, dalam pandangan al-Qusyairī juga ada kutipan-kutipan yang lemah dan tidak diketahui dari mana sumbernya, ada juga kutipan yang dipakai tapi tidak sesuai dengan makna aslinya.”⁶³ Ibn Taimiyyah menjelaskan bila al-Qusyairī dalam karya-karyanya

⁶⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:367.

⁶¹ “Orang-orang yang menjauhi ṭāghūt, (yaitu) tidak menyembahnya dan kembali (bertobat) kepada Allah, bagi mereka berita gembira. Maka, sampaikanlah kabar gembira itu kepada hamba-hamba-Ku. (Yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya.”

⁶² Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:90, 216–17.

⁶³ Ibn Taimiyyah, 1:90.

mengetahui dengan baik tentang perkataan para Ṣūfī dari yang lainnya. Tentang tafsir al-Qusyairī, Ibn Taimiyyah mengatakan bila banyak hal lemah dalam tafsirnya meskipun secara garis besar isinya benar.⁶⁴

2. Ibn Taimiyyah dan ‘Abd al-Qādir al-Jilānī

a. ‘Abd al-Qādir al-Jilānī dan Pandangan Taṣawufnya

‘Abd al-Qādir al-Jilānī lahir pada 470/1077 dan meninggal pada 561/1166. Meskipun lahir di provinsi Jilān (atau Gīlān) di Laut Kaspia, ia pindah ke Baghdad saat masih remaja dan menghabiskan sisa hidupnya di sana. Periode ini merupakan salah satu perubahan besar di negeri-negeri Muslim, khususnya Baghdad dan sekitarnya.⁶⁵ Kehidupan al-Jilānī secara garis besar dibagi menjadi dua fase umum; *yang pertama*, dari masa muda dan pendidikannya, menemukan jati dirinya dan mendapatkan landasan spiritual Islam, dan *yang kedua*, mengajar, memberikan khotbah dan ceramah kepada banyak orang dan membimbing mereka di jalan spiritual. Fase pertama sekitar

⁶⁴ Ibn Taimiyyah, *Al-Istighāṣah fī al-Radd ‘alā al-Bakrī*, 1:79.

⁶⁵ Untuk diskusi tentang setting geo-sosio-politik-religius yang menyertai al-Jilānī, lihat, Hamza Malik, *The Grey Falcon: The Life and Teaching of Shaykh Abd Al-Qādir Al-Jilānī*. (Brill, 2019), 33–73.

empat puluh atau lima puluh tahun pertama hidupnya, sedangkan fase kedua adalah sisa hidupnya.

Al-Jilānī bermazhab Ḥanbalī, dan merupakan salah satu ulama mazhab Ḥanbali terkemuka pada saat itu.⁶⁶ Ia lahir dari keluarga yang taat beragama, Ayahnya terkenal dengan kesalehan, ibadah, serta perilakunya yang mulia.⁶⁷ Memiliki empatpuluh sembilan anak; duapuluh tujuh laki-laki dan duapuluh dua perempuan.⁶⁸ Di antara anaknya yang paling menonjol adalah ‘Abd al-Razzāq (w. 603) seorang imām dan ahli ḥadīṣ dari mazhab Ḥabālī,⁶⁹ juga ‘Abd al-Wahhāb (593) seorang faqīh dalam mazhab Ḥanbalī, belajar fiqh dari ayahnya.⁷⁰ Al-Jilānī belajar dari banyak guru dengan ragam keahlian ilmu, di antaranya; Abū Muḥammad Ja‘far ibn Aḥmad al-Baghdādī al-Sarrāj (w. 500),⁷¹ Abu al-Qāsim ‘Alī ibn Aḥmad al-Baghdādī (w. 510),⁷² Ḥammād ibn Muslim al-Dabbās (w. 525) seorang Zāhid masyhur.⁷³ Dan di antara muridnya adalah; Abū

⁶⁶ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ẓail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1:291; ‘Abd al-Qādir Al-Jilānī, *Al-Ghunyaḥ li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq* (Damaskus: Dār al-Albāb, 2001), 1:55.

⁶⁷ ‘Abd al-Qādir Al-Jilānī, *al-Faṭḥ al-Rabbānī* (Damaskus: Dār al-Albāb, t.t.), 224.

⁶⁸ Al-Ẓahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 20:447.

⁶⁹ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ẓail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2:40.

⁷⁰ Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Ẓahab fī Akhbār man Ẓahab*, 4:314.

⁷¹ Al-Ẓahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:228.

⁷² Al-Ẓahabī, 19:259.

⁷³ Al-Ẓahabī, 19:594; Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Ẓahab fī Akhbār man Ẓahab*, 4:73.

al-Mahāsīn ‘Umar ibn ‘Alī (w. 575),⁷⁴ dan Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqdisī (w. 541)⁷⁵

Karya al-Jīlānī yang paling terkenal adalah *Futūḥ al-Ghaib*.⁷⁶ Karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam banyak bahasa.⁷⁷ Buku ini berisi tujuh puluh delapan bab yang dimulai dengan “Tentang Tugas Utama dari setiap Mu‘min,” dilanjutkan kepada topik yang lebih luas seperti “Janji,” “Pantang,” dan “Jenis Pengetahuan Batin,” dan diakhiri dengan “Orang-Orang yang Berjuang dalam Laku Spiritual dan Muḥāsabah.” Isi dari buku ini sepertinya diambil dari ceramah al-Jīlānī, karena selalu dimulai dengan “Syaiḫ berkata...” dan diatur secara runut. Tidak diketahui secara pasti apakah al-Jīlānī melakukannya sendiri atau dilakukan oleh salah seorang muridnya. Dirikan bahwa ceramah-ceramah itu didiktekan kepada

⁷⁴ Ibn al-‘Imād, *Syaẓarāt al-Ḍahab fī Akhbār man Ḍahab*, 4:252; Al-Ḍahabī, *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*, 21:105.

⁷⁵ Ibn Rajab, *Kitāb al-Ḍail ‘alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2:133; Al-Ḍahabī, *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*, 22:165.

⁷⁶ ‘Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Futūḥ al-Ghaib* (Damaskus: Dār al-Albāb, 2003); ‘Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Revelations of the unseen*, penerj. oleh Muhtar Holland (Florida: al-Baz Publishing, 1992).

⁷⁷ Al-Jīlānī, *Revelations of the unseen*; ‘Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Futuhul Ghaib: Kitāb Pembuka Rahasia Kegaiban*, penerj. oleh M. Navis Rahman dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Qaf Media Kreatif, 2018).

putranya 'Abd al-Razzāq.⁷⁸ Namun dalam pengantar buku, yang ditulis oleh al-Jilānī, ia menjelaskan bahwa isinya adalah “kata-kata yang muncul dariku sebagai pengantar dari futūḥ al-ghaib.” Apakah kalimat ini awalnya 'muncul' sebagai ceramah yang diberikan kepada murid atau yang lain tidak sepenuhnya jelas. Namun demikian, ia mengklarifikasi bahwa “kata-kata ini kemudian disusun ke dalam bentuk yang paling tepat untuk para pencari kebenaran dan murid,” yang menunjukkan bahwa karya tersebut telah disusun dalam format sebuah buku selama masa hidup al-Jilānī.⁷⁹

Isi buku ini didasarkan pada pengendalian *nafs* atau diri, menyelaraskan diri dengan kehendak Ilahi. Metode utama untuk meraih *maqām zuhd* atau asketisme tingkat tinggi. Buku ini memiliki pesan yang kuat tentang penerimaan terhadap *qadr* atau takdir, baik itu berupa berkah maupun musibah. Ibn Taimiyyah juga menulis komentar tentang Futūḥ al-Ghaib dalam Majmū‘ al-Fatāwā, dan yang juga telah diterbitkan dalam naskah terpisah.⁸⁰ Komentar Ibn Taimiyyah tidak terlalu luas

⁷⁸ 'Abd al-Razzāq Al-Kailānī, *Al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jilānī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), 324.

⁷⁹ Al-Jilānī, *Futūḥ al-Ghaib*, 9.

⁸⁰ Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Futūḥ al-Ghaib*; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Sharḥ Futuḥ Al-Ghaib: Commentary on Revelations of Unseen*, penerj.

karena hanya mencakup bab satu, enam, sepuluh dan delapan belas; atau hanya empat bab dari tujuh puluh delapan bab dalam *Futūḥ al-Ghaib*. Namun demikian penjelasan wacana yang dia tafsirkan dari empat bab tersebut cukup panjang dan mencakup diskusi menarik tentang topik-topik sufistik seperti *qadr*, *nafs* dan *fanā'*, dalam penjelasannya, Ibn Taimiyyah juga menunjukkan kekaguman dan penghormatan yang tinggi terhadap al-Jīlānī.

Kemudian ada *al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, yang ditulis langsung oleh al-Jīlānī sendiri bukan transkrip ceramah yang dituliskan oleh muridnya. Buku ini berisi panduan pada dasar-dasar Islam; shalat, puasa, sedekah dan melakukan ziarah untuk memulai jalan Sufi, anjuran tentang akhlak yang baik, iman yang benar, dan tema-tema seputar akhlak.⁸¹ Dengan demikian, buku ini adalah panduan lengkap tentang *Islām*, *Imān* dan *Iḥsān*, “menjelaskan jalan yang benar untuk melanjutkan jalan menuju Tuhan.”⁸² Buku ini sama dengan *Qūt*

oleh Muhtar holland (Florida: al-Baz Publishing, 2011); Jamāl al-Dīn Fāliḥ Al-Kailānī, *Ṣaurah al-Rūḥ: Istiqrā'āt Taḥkīkiyyah fī al-Falsafah al-Ṣūfiyyah 'inda al-Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī* (Kairo: Dār al-Zanbaqah, 2019).

⁸¹ Al-Jīlānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*.

⁸² Al-Jīlānī, 11.

al-Qulūb karya Abū Ṭalīb al-Makkī⁸³ atau *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Abū Ḥamid al-Ghazālī.⁸⁴

Selanjutnya ada *al-Fath al-Rabbānī*, kumpulan ceramah yang disampaikan antara tahun 545/1151 dan 546/1152.⁸⁵ Setiap ceramah dimulai dengan catatan yang menyebutkan tanggal ceramah tersebut diberikan. Penulis juga terkadang memberikan deskripsi tentang keadaan dan perilaku al-Jīlānī dalam ceramah tertentu, terkadang hanya informasi umum sebagaimana dia akan memulai atau mengakhiri setiap sesi.⁸⁶

Kemudian ada *Sirr al-Asrār* yang ditulis sendiri oleh al-Jīlānī dan tidak didasarkan pada catatan ceramahnya.⁸⁷ Dalam pengantarnya, al-Jīlānī menjelaskan bahwa buku ini ditulis untuk para *sālik* yang ingin mengetahui secara umum tentang *syarī'ah* (hukum), *ṭarīqah* (jalan spiritual), dan *ḥaqīqah* (hakekat). Buku ini dibagi dalam duapuluh empat bagian pendek, yang mencakup segala hal mulai dari kosmologi hingga

⁸³ Al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*.

⁸⁴ Muḥammad Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2005).

⁸⁵ Al-Jīlānī, *al-Fath al-Rabbānī*.

⁸⁶ 'Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Malfūzāt*, penerj. oleh Muhtar Holland (Florida: al-Baz Publishing, 1992), xiii. Kadang bagian akhir dari kitab ini juga diterbitkan terpisah dengan judul, 'Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Jalā' al-khwāṭir*, penerj. oleh Muhtar Holland (Florida: al-Baz Publishing, 1997).

⁸⁷ 'Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005).

praktik *ẓikr*. Intinya, buku ini berfungsi sebagai panduan singkat menuju jalan spiritual dan sebagai lanjutan dari *al-Ghunyah*.

Ada satu karya yang sering dinisbatkan kepada al-Jīlānī yaitu *al-Fuyuḍāt al-Rabbānī* karya Ismā'īl ibn Muḥammad Sa'īd al-Qādirī.⁸⁸ Buku ini berisi banyak doa-doa yang mungkin berasal dari al-Jīlānī, namun teksnya sudah jelas disusun dengan tambahan dari al-Qādirī. Selain berisi wirid dan doa yang bersumber dari al-Jīlānī, buku ini juga berisi pengertian dan informasi tentang tujuh jenis *nafs* (jiwa), serta beberapa syair *qaṣīda* dan cara-cara melakukan *tawaṣṣul* melalui al-Jīlānī.

Yang terakhir adalah tafsir al-Qur'ān yang seringkali dinisbatkan kepada al-Jīlānī yang berjudul *Tafsīr al-Jīlānī* dalam lima jilid.⁸⁹ Meskipun diterbitkan dengan nama ini, judul yang diberikan oleh penulis dalam pendahuluan adalah *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaibah al-Muwaḍḍaḥah lil-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikmah al-Furqāniyyah*, Judul asli ini tampaknya memiliki kemiripan dengan judul beberapa karya al-Jīlānī lainnya, yang juga menunjukkan bahwa isinya

⁸⁸ Ismā'īl Ibn Muḥammad Sa'īd Al-Qādirī, *Fuyuḍāt al-Rabbānī* (Kairo: Muṣṭafā Bābī Ḥalabī, t.t.).

⁸⁹ 'Abd al-Qādir Al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī* (Istanbul: Markaz al-Jīlānī, 2009).

mengandung ‘pembukaan’ dan ‘wahyu yang mencerahkan’ dari keghaiban. Editornya, Muḥammad Fāḍil al-Jailānī juga menunjukkan bahwa karya tersebut bukanlah tafsir tradisional yang mengandalkan pengetahuan dan pemahaman seperti kebanyakan tafsir, tetapi lebih merupakan karya yang mengandalkan inspirasi sufistik.⁹⁰ Dengan demikian, karya ini merupakan tafsir yang menarik karena tidak didasarkan pada pemahaman rasional terhadap ayat-ayat tersebut, tetapi lebih merupakan penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur’ān dari perspektif sufistik. Dalam pendahuluannya dikatakan,

Saudara-saudaraku, semoga Tuhan menjagamu, jangan salahkan aku atas apa yang kamu temukan padaku... itu adalah jalan Tuhan agar dia dapat mewujudkan dari pengetahuannya apa yang tersembunyi, dan dapat mengeluarkan apa yang tersembunyi dalam yang ghaib... dan jangan memandang (karya) ini dengan pandangan akademik, melainkan dengan mata batin kontemplatif, dengan pengalaman dan perasaan pribadi, bukan dengan pembuktian, melalui pemaparan dan kesaksian, dan bukan melalui penilaian dan perhitungan.⁹¹

Ungkapan ini mirip dengan apa yang ditulis dalam pengantar *Futūḥ al-Ghaib*. Tafsīr ini tidak mengutip ayat-ayat dan kemudian diberi penjelasan sebagaimana jamaknya kitab tafsīr, melainkan rangkaian komentar atas ayat-ayat yang

⁹⁰ Al-Jilānī, 28.

⁹¹ Al-Jilānī, 33–34.

menghasilkan satu prosa, dari awal setiap surat atau bab. Setiap surah didahului dengan pendahuluan dan diikuti dengan kesimpulan. Secara keseluruhan, dan sebagaimana disebutkan di atas, *Tafsīr al-Jilānī* merupakan karya yang unik. Namun seperti yang telah disampaikan di awal, ada keraguan besar atas keaslian tafsir ini ditulis oleh al-Jilānī.⁹²

Karya al-Jilānī dalam taṣawuf menunjukkan luas pengetahuannya tentang ilmu syarī'ah; khususnya fiqh, hal ini karena salah satu gurunya dalam taṣawuf adalah Ḥammād al-Dabbās.⁹³ Berangkat dari karya al-Jilānī di atas, beberapa pendapatnya tentang taṣawuf dirangkum sebagaimana berikut; Taṣawuf menurut definisi al-Jilānī adalah *al-Ṣidq ma'a Allāh* (jujur kepada Allāh) dan *ḥusn al-khuluq ma'a al-khalq* (bersikap baik kepada sesama),⁹⁴ taṣawuf adalah bertakwa kepada Allāh dan taat kepadaNya, dengan menjalankan syarī'at, dan lapang dada, murah hati, berwajah ceria, menghilangkan gangguan, bersabar dan menahan diri atas kesulitan dan ujian, dan menjaga kehormatan para *masyāyikh*, bergaul dengan baik

⁹² Malik, *The Grey Falcon: The Life and Teaching of Shaykh Abd Al-Qādir Al-Jilānī*, 2–13.

⁹³ Muḥammad Yaḥyā Al-Tādifi, *Qalā'id al-Jawāhir fī Manāqib al-Syaikh 'Abd al-Qādir* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.).

⁹⁴ Al-Jilānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, 2:160.

kepada sesama, saling menasehati antara yang tua dan muda, meninggalkan dendam, menyegerakan kebaikan, menghindari kesia-siaan, dan saling membantu dalam urusan agama dan dunia.⁹⁵

Şūfī menurut al-Jīlānī adalah mereka yang senantiasa bermujāhadah dalam jalan Allāh hingga sampai pada *Ma'rifah*,⁹⁶ ia membedakan antara *mutaşawwif* dan *şūfī*, menurutnya, *mutaşawwif* adalah pemula dalam *tarīqah*, sedangkan Şūfī adalah *sālik* yang telah sampai pada jalannya.⁹⁷ Metode (*manhaj*) yang dipakai adalah metode yang berlandaskan pada al-Qur'ān dan Sunnah, hal ini jelas tampak dari nasehat-nasehat yang disampaikan kepada murid-muridnya. Al-Jīlānī berkata, “lihatlah dirimu dengan penuh kasih sayang, jadikan al-Qur'ān dan Sunnah sebagai pedoman, pelajari dan fahami keduanya, lalu berbuatlah atas landasan keduanya, jangan pernah berpegang pada ‘katanya’ sebagaimana Firman Allāh dalam Q.S. al-Ḥasyr:7,⁹⁸ dan janganlah menentangnyanya dan meninggalkannya.”⁹⁹

⁹⁵ Al-Jīlānī, *Futūh al-Ghaib*, 166.

⁹⁶ Al-Jīlānī, *Al-Ghunyah li-Tālibī Tarīq al-Ḥaqq*, 2:160.

⁹⁷ Al-Jīlānī, 2:161.

⁹⁸ “Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat

Taşawuf, menurut al-Jilānī harus memenuhi delapan kualitas; *al-Sakhā'*, *Riḍā*, *Ṣabr*, *Isyārah*, *Gharbah*, *Taşawwuf*, *Siyāḥah*, dan *Faqr*.¹⁰⁰ Saat menjelaskan *riḍā* al-Jilānī mencontohkan pribadi dan karakter Ismā'il ibn Ibrāhīm saat menerima dengan ikhlāṣ perintah Allāh untuk menyembelihnya.¹⁰¹ Sedangkan dalam *ṣabr* dia mencontohkan keteladanan nabi Ayyūb, dalam *isyārah* menyebutkan nabi Zakariyyā sebagai teladan,¹⁰² sedangkan *gharbah*¹⁰³ dia menjadikan Yaḥyā ibn Zakariyyā sebagai contohnya. Sedang dalam kualitas *taşawuf*, al-Jilānī mencontohkan Mūsā ibn 'Imrān yang dipilih Allāh sebagaimana firmanNya dalam Q.S. al-

(Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.”

⁹⁹ Al-Jilānī, *Futūh al-Ghaib*, 65.

¹⁰⁰ Al-Jilānī, 166.

¹⁰¹ Muḥammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hady Khayr al-'Ibād*, ed. oleh Shu'ayb Al-Arnā'ūṭ dan 'Abd al-Qādir Al-Arnā'ūṭ (Mu'assasat al-Risāla, t.t.), 1:70.

¹⁰² Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 414.

¹⁰³ *Gharbah* adalah pergi dari tempat asal untuk mencari riḍā Allāh. Seorang sūfi bila pergi dari kampung halamannya akan menjadi faqir dan tidak memiliki apa-apa kecuali harapan pada Allāh saja. Lihat, Ḥasan Syarqāwī, *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfiyyah* (Kairo: Muassasah Mukhtār, 1992), 216.

A'rāf:144.¹⁰⁴ Kemudian ada *al-siyāḥah* dia contohkan keteladanan 'Īsā ibn Maryam, dan *faqr* dengan teladan Nabi Muḥammad. *Faqr* yang dimaksud adalah membutuhkan Allāh saja tanpa rasa membutuhkan sedikitpun kepada selainNya.¹⁰⁵

Pandangan terpenting dalam taṣawuf al-Jilānī adalah perhatiannya yang besar terhadap keseimbangan antara teori dan praktik, antara ilmu dan amal.¹⁰⁶ Ia juga memberi porsi lebih pada sisi pendidikan dalam bertaṣawuf, hal ini terlihat dari mayoritas khotbahnya yang berkaitan langsung dengan amal perbuatan.¹⁰⁷ Menurutnya, seorang *murīd* dan *sālik* wajib memiliki syaikh, karena syaikh (guru) merupakan dasar utama dalam pendidikan taṣawuf.¹⁰⁸ Dan dalam prosesnya, al-Jilānī membuat rambu-rambu interaksi antar *murīd-syaikh* ini; taat sepenuhnya pada guru, tidak boleh melawan, menutup aib guru, *istiqāmah* dalam bimbingan bersamanya, memilih

¹⁰⁴ "Dia berfirman, "Wahai Musa, sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) engkau dari manusia (yang lain) untuk membawa risalah dan berbicara (langsung) dengan-Ku. Maka, berpegang teguhlah pada apa yang Aku berikan kepadamu dan jadilah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur."

¹⁰⁵ Syarqāwī, *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfiyyah*, 226.

¹⁰⁶ Al-Jilānī, *al-Faḥ al-Rabbānī*, 35,41,51, 201.

¹⁰⁷ Al-Jilānī, *Futūḥ al-Ghaib*, 117.

¹⁰⁸ Ia berkata, "para masyāyikh adalah jalan menuju Tuhan, pintu yang harus dilewati untuk menuju Tuhan, untuk itu wajib hukumnya bagi setiap murid untuk memiliki guru yang mengarahkannya. Lihat, Al-Jilānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibi Ṭarīq al-Ḥaqq*, 2:164; Al-Jilānī, *al-Faḥ al-Rabbānī*, 127.

ungkapkan kata terbaik saat berbicara dengannya, dan dilarang berbicara kecuali untuk hal yang penting dan mendesak.¹⁰⁹

Selanjutnya, al-Jilānī juga memberi batasan dan kewajiban-kewajiban seorang *murīd* pemula yang wajib dijaga dan jalankan. Yaitu; berpegang teguh pada al-Qur’ān dan Sunnah, salaf al-ṣāliḥ, dan menjalankan ajaran dari keduanya.¹¹⁰ Tentang *samā’*¹¹¹ ia mendefinisikannya dengan, “perbincangan dan perkataan yang disunnahkan oleh Allāh dan para ulama dari auliya’ yang berbentuk bait-bait puisi maupun sya’ir yang menyentuh hati.”¹¹² Dia menambahkan bahwa adab dalam *samā’* adalah; agar meniatkannya untuk *ẓikr* dengan sepenuh hati dan menghindarkan hatinya dari hal-hal tercela, tidak memperlihatkan gerakan-gerakan yang berlebihan dan suara-suara yang tidak baik.¹¹³

b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Pandangan Taṣawuf al-Jilānī

dalam banyak tulisannya, Ibn Taimiyyah seringkali memuji dengan penuh hormat kepada al-Jilānī dengan sebutan

¹⁰⁹ Al-Jilānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, 2:164.

¹¹⁰ Al-Jilānī, 2:163.

¹¹¹ *samā’* adalah semua irama yang bisa dinikmati oleh telinga. Lihat, Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1997), 8:165.

¹¹² Al-Jilānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, 2:180.

¹¹³ Al-Jilānī, 2:179-180,167.

“*syaiikhunā, al-syuyūkh al-kibār, a’zam masyāyikh zamānihi, syaiikh al-mustaqim, aimmah al-hudā, aimmah al-dīn,*” dan pujian baik lainnya.¹¹⁴ Meski demikian, bukan berarti Ibn Taimiyyah menutup mata atas beberapa hal yang tidak sesuai - menurutnya- dari konsep taṣawuf al-Jīlānī. Untuk itu, Ibn Taimiyyah tak segan memberi kritik dan komentar atas pandangan al-Jīlānī tentang taṣawuf, diantaranya; kritik Ibn Taimiyyah atas definisi taṣawuf al-Jīlānī, menurut al-Jīlānī kata taṣawuf terambil dari *al-ṣafā’ al-rūhī* (ruh yang suci), “Ṣūfī adalah dia yang telah suci bāṭin juga ḡahirnya dengan mengikuti al-Qur’ān dan Sunnah”.¹¹⁵ Menurut Ibn Taimiyyah pendapat ini lemah dari sisi bahasa, “pendapat bila *ṣūfī* terambil dari *ṣafā’* jauh dari kaidah bahasa, kalau memang terambil dari kata *ṣafā’* seharusnya menjadi *ṣafā’iyyah* atau *ṣafawīyyah*.”¹¹⁶

Tentang hubungan *murīd-syaiikh* dalam taṣawuf, al-Jīlānī berpendapat bahwa diwajibkan bagi setiap *murīd* untuk *mulāzamah* kepada satu guru Ṣūfī (syaiikh), karena syaiikh

¹¹⁴ Lihat misalnya, Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:463,488; 2:458,474;3:426-427;10:507,516;1:306.

¹¹⁵ Al-Jīlānī, *al-Faḥḥ al-Rabbānī*, 207.

¹¹⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:369.

merupakan posisi mendasar dalam bertaşawuf.¹¹⁷ Ibn Taimiyyah menolak pendapat ini. Menurutnya *mulāzamah murīd-syaikh* tidaklah wajib, memang seorang *murīd* membutuhkan bimbingan dan arahan dalam bertaşawuf, namun tidak hanya pada satu guru saja, sebagaimana yang dicontohkan oleh para sahabat. Mereka belajar membaca al-Qur’ān dan lainnya tidak terbatas hanya pada satu guru saja. Demikian pula dalam taşawuf, tidak perlu bagi seorang sālik untuk menentukan satu guru khusus yang membimbing laku spiritualnya. Menurut Ibn Taimiyyah, seorang Şūfi diperbolehkan berguru pada lebih dari satu syaikh asalkan guru tersebut memenuhi syarat untuk menjadi guru.¹¹⁸ Ibn Taimiyyah juga keberatan atas pendapat al-Jilānī yang membuat *şalawāt* khusus pada waktu-waktu tertentu dengan menyebutkan pahala bila melakukannya. Ibn Taimiyyah juga tidak setuju dengan ḥadīs yang dijadikan dalil oleh al-Jilānī.¹¹⁹

3. Ibn Taimiyyah dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī

a. Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Pandangan Taşawufnya

¹¹⁷ Al-Jilānī, *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, 2:166.

¹¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:551.

¹¹⁹ Ibn Taimiyyah, 24:201.

Dia adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭūsī, Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ḥujjah al-Islām*,¹²⁰ seorang filsuf dan Ṣūfī bermazhab Syāfi'ī¹²¹-Asy'arī.¹²² Ghazzālī (dengan *tasydīd* pada huruf *zay*) adalah nisbat kepada penenun (*ghazzāl*) yang dalam menenun menggunakan cara penduduk Khawarizm dan Jurjān, sebagaimana *al-'Aṭṭār* menjadi *'Aṭṭārī* dan *Qassār* menjadi *Qassārī*. Ayahnya adalah seorang penenun, atau bila tanpa *syiddah* dinisbatkan kepada *Ghazālah* nama desa di Ṭūs.¹²³ Lahir di Ṭūs tahun 450,¹²⁴ dari seorang ayah yang ṣāliḥ, hidup berkekurangan dari memintal kain wool dan menjualnya di Ṭūs. Meski sibuk mencari nafkah dengan susah payah, ia masih menyempatkan diri untuk berkeliling mendengarkan ceramah dan kuliah agama. Diriwayatkan, setiap mendengar ulama yang fasih dan 'ālim, seringkali Ayah

¹²⁰ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:84.

¹²¹ Al-Ghazālī dijuluki juga dengan al-Syāfi'ī kedua. Lihat, Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, 6:90. Ibn Taimiyyah juga menyebut al-Ghazālī saat menyebutkan tokoh-tokoh mazhab dan pandangan fiqh mereka. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*.

¹²² Sophia Vasalou, *Al-Ghazālī and the Idea of Moral Beauty* (London: Routledge, 2021); Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Eric Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam (Makers of the Muslim World)* (Oxford: Oneworld, 2007).

¹²³ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, 4:10; Khair al-Dīn Al-Zaraklī, *Al-'Alām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1979), 7:247; Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 1:277.

¹²⁴ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:81.

al-Ghazālī menangis tersedu sambil berdoa agar dikaruniai putra yang ṣāliḥ dan ‘ālim.¹²⁵

Al-Ghazālī remaja sudah memulai belajar fiqh di Ṭūs dari Aḥmad ibn Muḥammad al-Rāzīkānī,¹²⁶ kemudian ke Jurjān dan berguru pada Abū Naṣr al-Ismā‘īlī¹²⁷ dan Nishapur belajar kepada Imām al-Ḥaramain hingga menguasai fiqh, ilmu debat, mantiq dan filsafat,¹²⁸ ia belajar taṣawuf dari Abū ‘Alī al-Farmaḏī.¹²⁹ Al-Ghazālī kemudian menjadi ahli debat terbaik zamannya, banyak dari teman sejawat yang memintanya untuk mengulang pelajaran yang diberikan gurunya, imām al-Ḥaramain.¹³⁰ Setelah matang dalam beberapa disiplin ilmu, terutama filsafat dan kalām, dia diamanati oleh wazir Niẓām al-Mulk untuk mengajar di madrasah Niẓāmiyyah tahun 484 H, saat umurnya belum lebih dari tigapuluh empat tahun. Kemudian pergi ke Baghdad untuk mengajar di madrasah Niẓāmiyyah yang ada di sana, pada tahun 488 H. Ia merubah jalan dan tujuannya ke arah taṣawuf, setelah menjelajah dan

¹²⁵ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, 6:84-85.

¹²⁶ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, 6:86.

¹²⁷ Al-Ḍahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:336.

¹²⁸ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:87.

¹²⁹ Al-Ḍahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:325.

¹³⁰ ‘Abd Allāh ibn As‘ad ibn ‘Alī ibn Sulaimān Al-Yāfi‘ī, *Mūr’āt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqīzān fī Ma‘rifah mā Yu‘tabaru min Ḥawādīs al-Zamān*, ed. oleh Khalīl Al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 1:481.

menelaah beragam mazhab dan kelompok-kelompok yang ada, yang kemudian ia generalkan menjadi empat kelompok besar; mutakallim, bāṭiniyyah, filsuf, dan Ṣūfī.¹³¹ Empat kelompok ini membuatnya bingung, lalu dia pergi menyendiri beberapa tahun, kemudian kembali dan berikrar tentang keṣūfiannya dan mengatakan bila taṣawuf adalah jalan keselamat yang tepat.¹³² Di antara murid-muridnya,¹³³ Abū Bakr ibn al-‘Arabī,¹³⁴ Muḥammad ibn Yaḥyā,¹³⁵ Muḥammad ibn al-Faḍl ibn ‘Alī al-Marusyki¹³⁶ dan masih banyak lagi ulama otoritatif dalam bidangnya yang menjadi murid al-Ghazālī. Ia wafat pada empatbelas Jumādī al-Akhīr tahun 505 H. di Ṭabrān, Ṭūs, saat berusia limapuluh lima tahun.¹³⁷

¹³¹ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Munqiz min al-Dalāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 29.

¹³² Cerita panjang tentang perjalanan menuju tasawuf bisa dilihat di, Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam (Makers of the Muslim World)*; Al-Ghazālī, *Al-Munqiz min al-Dalāl*, 1:13-14; Al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:322.

¹³³ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:98.

¹³⁴ Al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:322.

¹³⁵ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:101.

¹³⁶ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, 6:77.

¹³⁷ Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought* (London: Routledge, 2013), 97–120.

Al-Ghazālī memiliki sekitar duaratus karya,¹³⁸ sebagiannya ditulis dalam bahasa Persia. Dalam fiqh dia menulis *al-Wasīṭ*, *al-Basīṭ*, *al-Wajīz*, dan *al-Khulāṣah*.¹³⁹ Dalam disiplin ilmu lain al-Ghazālī menulis banyak buku baik dalam bentuk panjang maupun pendek.¹⁴⁰ Sedangkan karya al-Ghazālī yang dikutip Ibn Taimiyyah saat mendiskusikan taṣawuf adalah; *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*,¹⁴¹ di mana Ibn Taimiyyah mengutip buku ini saat membahas *syāṭahāt*, membahas kemampuan manusia melihat Tuhan di akhirat, dan kemungkinan bagi manusia untuk mengetahui dan melihat *lauḥ al-Maḥfūz*. Selanjutnya *Misykāt al-Anwār*,¹⁴² yang dikutip saat membahas kalām Allāh, kesamaan beberapa Ṣūfī dengan filsuf dalam menafsirkan ayat; menafsirkan konsep kenabian, wahyu, dan *risālah*. juga *Jawāhir al-Qur'ān*¹⁴³ yang dikutip saat membahas anggapan sebagian Ṣūfī yang meyakini bila manusia mampu mengetahui isi *lauḥ*

¹³⁸ Al-Zaraklī, *Al-A'lām*, 7:22; Untuk kajian dan diskusi karyanya yang membahas tasawuf, lihat, Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought* (London: Routledge, 2006), 137–51.

¹³⁹ Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:103.

¹⁴⁰ Untuk melihat karya-karya al-Ghazālī lebih detil, lihat, Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, 6:103-104.

¹⁴¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

¹⁴² Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*, ed. oleh 'Abd al-'Azīz 'Izz al-Dīn Al-Sairawān (Kairo: 'Ālam al-Kutub, t.t.).

¹⁴³ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, ed. oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, t.t.).

mahfūz. Dan yang terakhir adalah *Al-Maḍnūn bih ‘alā Ghair Ahlih*,¹⁴⁴ dikutip saat membahas ‘azab kubur dan pandangan al-Ghazālī yang menurut Ibn Taimiyyah banyak kemiripan dengan para filsuf. Tentang isi buku ini, Ibn Taimiyyah mengatakan bila al-Ghazālī menyampaikan ide-ide filsafat dengan bahasa *syari‘at*.¹⁴⁵

Mengenai hubungan al-Ghazālī dan Ibn Taimiyyah,¹⁴⁶ banyak gambaran simplistik dan stigma negatif yang diberikan kepada Ibn Taimiyyah, -bahkan sampai sekarang- yang sebagian besar lahir dari distorsi atas ide dan pemikirannya, baik dalam politik maupun pemikiran Islam secara umum, khususnya yang berkenaan dengan taṣawuf dan filsafat.¹⁴⁷ Diperlukan banyak waktu dan diskusi panjang untuk meletakkan Ibn Taimiyyah dengan semestinya. Namun

¹⁴⁴ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Maḍnūn bih ‘alā Ghair Ahlih*, ed. oleh Riyāḍ Muṣṭafā Al-‘Abd Allāh (Dār al-Ḥikmah, t.t.).

¹⁴⁵ Al-‘Arifi, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*.

¹⁴⁶ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf bainā al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*; Marco Demichelis, *Salvation and Hell in Classical Islamic Thought: Can Allah Save Us All?* (New York: Bloomsbury Academic, 2018); Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam (Makers of the Muslim World)*.

¹⁴⁷ Lihat misalnya, Sirriyeh, *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*; Al-Samhūrī, *Naqd al-Khiṭāb al-Salafi: Ibn Taymiyyah Namūzajan*; Al-Syu‘aibī, *Ḥaqā’iq Tārīkhīyyah wa Dīniyyah ‘an Ibn Taimiyyah*; Ignaz Goldziher, *The Zāhirīs* (Leiden: BRILL, 2008).

demikian, beberapa dekade terakhir menunjukkan progres yang sangat baik terhadap kajian-kajian Ibn Taimiyyah (*Taymiyyan Studies*) dan membuka jalan menuju pemahaman yang lebih akurat.¹⁴⁸ Kajian yang lebih serius dan spesifik atas karya Ibn Taimiyyah juga sudah mulai marak,¹⁴⁹ kajian-kajian yang langsung mengambil dari referensi primer dari dan tentang Ibn Taimiyyah.

Bila sebelumnya, dalam bab ini dijelaskan komentar Ibn Taimiyyah terhadap al-Qusyairī, pada bagian ini akan dibahas pandangan pokok al-Ghazālī tentang taṣawuf dan pendapat Ibn

¹⁴⁸ Lihat misalnya, Hoover, 'Ibn Taymiyya'; Ovamir Anjum, *Politics, law, and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment, Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, 2012; Muḥammad 'Imārah, *Maqām al-Aql 'inda Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011); Post, 'A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)'; Aigle, 'The Mongol Invasions of Bilād Al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas'; Maihula, *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists*; Kaya, 'A comparative study: epistemology and theology of Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya'; Rapoport dan Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*; Bori, 'A new source for the biography of Ibn Taymiyya'; Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extremisms*.

¹⁴⁹ Kazi, 'Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)'; El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' Ta'arūd Al-'aql Wa-l-Naql*; 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī Al-'Aql, 'Ibn Taimiyyah wa al-Samā' al-Ṣūfī min Khilāl Kitāb al-Istiḳāmah' (Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1987); Mehdi Berriah, 'Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources: Reading, Selection and Use Preliminary Study and Perspectives', in *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*, ed. oleh Élise Franssen (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2022), 44–81.

Taimiyyah terhadapnya. Menurut Griffel “Ibn Taimiyyah mungkin adalah salah satu kritikus rasionalisme dalam Islam, dan pendapatnya layak untuk ditanggapi dengan serius. Pendapatnya bahwa Ibn Sīnā memiliki pengaruh besar terhadap al-Ghazālī adalah benar adanya.”¹⁵⁰ Faktanya, Ibn Taimiyyah melakukan pembacaan yang jauh lebih banyak tentang al-Ghazālī. Ibn Taimiyyah memiliki pengetahuan yang sangat luas tentang karya al-Ghazālī. Menurut survei yang dilakukan oleh R. Y. al-Syāmī,¹⁵¹ ada lebih dari duapuluh karya al-Ghazālī yang dijadikan rujukan Ibn Taimiyyah dalam tulisan-tulisannya. Sedang dalam survey yang lain, setidaknya ada empat karya al-Ghazālī yang dipakai Ibn Taimiyyah dalam membahas tema-tema taṣawuf.¹⁵²

Hal ini sangat mengesankan, karena dengan sendirinya menunjukkan kedalaman dan keterlibatan Ibn Taimiyyah dengan karya-karya al-Ghazālī. Meskipun survey ini memiliki beberapa catatan, karena tidak mengungkapkan bentuk dan

¹⁵⁰ Frank Griffel, ‘Ibn Taymiyya and His Ash‘arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle’, *The Muslim World* 108, no. 1 (2018): 11–39, <https://doi.org/10.1111/muwo.12228>; Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, 283.

¹⁵¹ Rizq Yūsuf al-Syāmī, ‘Ibn Taimiyyah: Maṣādiruhu wa Manhajuhu fi Taḥlīlīhā’, *Journal of the Institute of Arabic Manuscripts* 38 (1994): 244–46.

¹⁵² Al-‘Arifi, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*; Marco Di Donato, ‘Al-Ġazālī ed Ibn Taymiyya: la questione dei pii antenati’, *Studi Magrebini* 17, no. 1–2 (2019).

konteks dari kutipan tersebut. Misalnya, dalam *Bughyah al-Murtād*,¹⁵³ di mana beberapa halaman dari *Mi'yar*, *Tafriqah*, *Misykah* dan *Jawāhir* direproduksi dan didiskusikan dalam kaitannya dengan *Fuṣūs al-Ḥikamnya* Ibn 'Arabī dan *Risālah al-Atwāḥ* karya Ibn Sab'īn.¹⁵⁴ Dengan demikian, ada hal yang perlu ditegaskan bahwa informasi dan pemahaman Ibn Taimiyyah tentang al-Ghazālī jauh lebih baik daripada Ibn Rusyd,¹⁵⁵ penulis *Tahāfut Tahāfut al-Falāsifah* yang isinya mengoreksi *Tahāfutnya* al-Ghazālī, juga Ibn Ṭufail.¹⁵⁶ Sayangnya, Ibn Taimiyyah jarang dipertimbangkan dalam kajian tentang al-

¹⁵³ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Bughyah al-Murtād fī al-Radd 'alā al-Mutafalsifah wa al-Qarāmiṭah wa al-Bāṭiniyyah Ahl al-Ilḥād min al-Qā'ilīn bi al-Ḥulūl wa al-Ilḥād* (Madīnah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥukm, 2001).

¹⁵⁴ Yahya Michot, 'Al-Ghazālīs Esotericism According to Ibn Taymiyya's *Bughyah al-Murtād*', in *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. oleh Georges Tamer, vol. I (Leiden: Brill, 2015), 345–74.

¹⁵⁵ Jon Hoover, 'Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī', in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. oleh ed. (Bonn University Press/V&R unipress, 2018), 469–91; 'Abd al-Majīd Al-Ṣughayyir, 'Mawāqif "Rusydiyyah" li Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah? Mulāḥaḍāt Awwaliyyah', in *Dīrāsāt Maghribiyyah Muḥdāt ilā al-Mufakkir al-Maghribī Muḥammad 'Azīz al-Ḥabbābī*, ed. oleh Al-Ṭāhir Wa'zīz (Casablanca: Al-Dār al-Baiḍā'-al-Markaz al-Ṣāqāfi al-'Arabī, 1987), 164–82. Ben Ahmed dan Fouad, 'Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts', *The Muslim World* 109, no. 4 (2019): 561–81.

¹⁵⁶ Michot, 'An Important Reader of Al-Ghazālī: Ibn Taymiyya', 133; Fuād Ibn Aḥmad, 'Māzā Kānat "Taf'al" Kutub Ibn Rusyd fī Miṣr wa al-Syām Khilāl al-Qarn al-Rābī' 'Asyar li al-Milād? Aw Ibn Rusyd fī Maktabah Ibn Taimiyyah', *Al-Ibānah* 6 (2020): 175–226.

Ghazālī (*Ghazalian Studies*). uraian ini diharapkan akan memberikan kontribusi untuk meluruskan bias ini.¹⁵⁷

Beberapa pandangan taṣawuf al-Ghazālī yang dikomentari oleh Ibn Taimiyyah antara lain adalah; anggapan al-Ghazālī bahwa *kasyf* dan *ilhām* sebagai jalan yang benar menuju *maʿrifah* yang bisa diraih tanpa ihtiar dan belajar, tapi dengan latihan spiritual. Al-Ghazālī juga menjelaskan dalilnya baik dari al-Qurʾān maupun Sunnah untuk menguatkan pendapatnya ini. Dia menjadikan *mukāsyafah* sebagai tujuan para pecinta, dan hasil akhir dari kedekatan Ṣūfī kepada Tuhan. Al-Ghazālī juga memiliki pendapat tentang *ruʾyah Allāh* (melihat Allāh) di mana nantinya di akhirat, penghuni surga dapat melihat Allāh dengan mata yang sesungguhnya. Ia juga berbicara tentang *walī* dan *wilāyah*; yang menurutnya, wahyu para Nabi tidak jauh berbeda dengan *ilhām* yang dianugerahkan Allāh kepada para Walī. Al-Ghazālī juga berpendapat bila ilmu para Walī setara

¹⁵⁷ Istilah “mempersilahkan Ibn Taimiyyah berbicara langsung” sering digunakan oleh seorang Taymiyyan kontemporer, Yahya Michot, untuk menggambarkan bila Ibn Taimiyyah sudah terlalu sering dibaca tidak dalam konteksnya, lebih baik, mengkajinya langsung dari teksnya, lalu menganalisa secara ilmiah teks-teks tersebut. Lihat, Yahya Michot, *Étude Taymiyyennes: Taymiyyan Studies* (Paris: Albouraq, 2020); Michot, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule*; Michot dan Ibn Taimiyyah, ‘Against Extremisms’; Yahya Michot, ‘Ibn Taymiyya’s “New Mardin Fatwa”. Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?’, *The Muslim World* 101, no. 2 (2011): 130–81.

dengan ilmu Nabi, bahkan dalam tingkatan tertentu seorang wali pilihan bisa jadi tidak membutuhkan ajaran dari Nabi. Ia juga berbicara tentang *khalwat* dan keutamaannya dalam meraih *ma'rifah*, praktik Ṣūfī yang menurutnya memiliki akar dari laku *taḥannuṣ* yang dilakukan oleh Rasulullah sebelum diangkat menjadi Nabi. Al-Ghazālī juga berpendapat bila wali pilihan memiliki kemungkinan untuk bisa mendengar kalām Allāh sebagaimana Mūsā saat menerima *risālah nubuwwah*. Tentang *Syaṭaḥāt*, al-Ghazālī memiliki pendapat yang serupa dengan Ibn Taimiyyah. Al-Ghazālī juga menyebutkan beberapa ayat al-Qur'an dan Ḥadīṣ untuk menguatkan pendapatnya terhadap tingkatan doa dan *ẓikr*.

b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Ghazālī

al-Ghazālī dan Ibn Taimiyyah berusaha membersihkan pemikiran Islam dari praktik *bid'ah* yang dimunculkan oleh para filsuf yang menyimpang, kejumudan sebagian *fuqahā'*, dan *ta'wīl* golongan Bāṭiniyyah. Menurut mereka, praktik yang menyimpang inilah penyebab terpecahnya umat menjadi banyak kelompok yang saling klaim kebenaran. Keduanya membongkar kesesatan kelompok-kelompok yang sudah

terlalu jauh dari ajaran al-Qur'ān dan Sunnah. Keduanya juga sepakat untuk menghentikan stagnasi pemikiran Islam dan sikap *taqlīd* buta. Baik al-Ghazālī maupun Ibn Taimiyyah, melawan para Ṣūfī yang menurut mereka menyalahi *manhaj* yang benar. Meskipun keduanya mendukung taṣawuf, namun tetap mengkritik praktik yang menyalahi al-Qur'ān dan Sunnah. Salah satu praktik Ṣūfī yang dikecam al-Ghazālī adalah klaim atas *syataḥāt*, ia membagi hubungan Ṣufi dan *syataḥāt* menjadi dua; *kelompok ḥulūliyyah* yang mengaku bisa 'menyatui' dengan Tuhan lalu menggunakan bahasa-bahasa yang sulit difahami untuk mengekspresikan 'penyatuan'. Al-Ghazālī memerangi kelompok ini, terkadang ia menyebut kelompok ini dengan sebutan *pejoratif*.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Al-Ghazālī menyebut kelompok ini dalam *Mīzān al-A'māl* dan menyamakan mereka dengan umat Kristen yang meyakini penyatuan Tuhan dengan manusia. Ia berkata, "Sungguh Maha Suci Allāh dari tuduhan orang-orang *zālim*." Selain itu, al-Ghazālī sangat keras terhadap kalangan yang mengakut pada tingkatan tertentu telah bebas dari kewajiban menjalankan aturan *syari'at*. Ia menyatakan, "Barangsiapa mengucapkan salah satu keyakinan tersebut, maka membunuhnya lebih utama bagi agama Allāh daripada menghidupkan sepuluh orang sepertinya." Ia melihat bahwa, "Bahaya yang ditimbulkan faham ini lebih besar, dan dapat membuka pintu "serba boleh" dalam agama. Lihat, Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mi'rāj al-Sālikīn*, ed. oleh Abū Al-'Alā (Maṭba'ah al-Jundī, t.t.). Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, ed. oleh Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 207; Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:66.

Kelompok kedua adalah kelompok yang mengklaim kebenaran *syataḥāt*. Kelompok ini mengucapkan *syataḥāt*nya dengan bahasa yang aneh dan sulit dipahami. “Ucapan mereka sama sekali tidak mendatangkan faedah, hanya membuat hati, akal, dan pikiran kebingungan.”¹⁵⁹ Ibn Taimiyyah mendukung pandangan ini, Ia mendukung al-Ghazālī dan menjadikan pendapatnya sebagai *hujjah* untuk memerangi kelompok menyimpang dalam taṣawuf.¹⁶⁰ Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa secara *fiṭrah*, manusia telah mengenal (*ma’rifah*) Tuhannya sejak dilahirkan.¹⁶¹ Menurutnya, hati secara alamiah mampu menerima ilmu selama memenuhi syarat dan memiliki kesiapan.

Ibn Taimiyyah mengakui prinsip para Ṣūfī -yang berpegang teguh pada ajaran syariat- bahwa prinsip utama agama adalah ilmu dan amal bāṭin, dan bahwa amal lahiriah tidak akan berguna tanpa amal batin.¹⁶² Meskipun demikian, Ibn Taimiyyah tidak bermaksud mengklasifikasi syariat ke dalam pemisahan antara lahiriah dan batiniah. Pembagian ini tidak

¹⁵⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 1:61.

¹⁶⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū’ bi Ismi Naqḍ al-Mantiq* (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019), 142.

¹⁶¹ Ibn Taimiyyah, 309.

¹⁶² Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:9.

bisa diterima, al-Ghazālī juga berpandangan serupa. Maksud dari pernyataan al-Ghazālī dan Ibn Taimiyyah adalah bahwa ikhlāṣ menjadi syarat penting, agar pengamalan agama diniatkan karena Allāh. “Agama tidak akan menjadi agama tanpa adanya amal.”¹⁶³

Al-Ghazālī mengaitkan teorinya tentang *maʿrifah*¹⁶⁴ dengan dengan teorinya tentang *saʿādah* (kebahagiaan). Ia menyimpulkan bahwa kenikmatan dan kebahagiaan akan tercapai bila telah mengenal (*maʿrifah*) Allāh.¹⁶⁵ Mengetahui Allāh lebih nikmat dan membahagiakan daripada mengenal yang lainnya. Sementara itu, Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa puncak kebahagiaan dicapai dengan beribadah untuk dan kepada Allāh. Untuk mencapai *maʿrifah*, al-Ghazālī

¹⁶³ Ibn Taimiyyah, 10:237.

¹⁶⁴ Menurut al-Ghazālī, *maʿrifah* dibagi menjadi tiga tingkatan; yang pertama, *maʿrifah al-ʿawwām*, yaitu pengetahuan yang diambil dari orang lain. Yang kedua, *maʿrifah al-ʿulamāʾ* yaitu *maʿrifah* yang dicapai dengan penyimpulan dari pengetahuan. Yang ketiga, *maʿrifah al-ʿārifīn* yang dicapai dengan ilmu *lādunnī*, proses yang tidak bisa dicapai oleh awam dan ulama yang berpegang pada kesimpulan-kesimpulan. *maʿrifah* ini bisa diraih hanya dengan mengosongkan diri dari segala larangan Allāh dan menyiapkannya dengan penuh kerendahan untuk laku spiritual dan mujāhadah. Lihat, Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 3:395-396.

¹⁶⁵ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Kīmīyāʾ al-Saʿādah*, ed. oleh Najāh ʿIwād (Kairo: Dār al-Muqattam, 2010).

menyatakan bahwa *kasyf* dan *ilhām*¹⁶⁶ bisa menjadi salah satu cara untuk menggapainya. Keduanya bisa diraih oleh seorang *sālik* tanpa ikhtiar dan belajar, ia diraih melalui penyucian hati, jiwa, serta menghadirkan diri yang ikhlas dan niat yang tulus.¹⁶⁷ Menurutnya, keabsahan *ilhām* dan *kasyf* memiliki landasan dalam al-Qurʿān dan Sunnah.¹⁶⁸ *Mukāsyafāt* adalah tujuan dari para pecinta dan buah akhir dari mendekatkan diri pada Allah.¹⁶⁹

Al-Ghazālī mengatakan bahwa nantinya manusia bisa melihat Tuhan di akhirat yang disepakati oleh Ibn Taimiyyah.¹⁷⁰ Sedang dalam pembahasan *wilāyah* ia mengatakan bahwa wahyu yang diturunkan kepada para Nabi derajatnya sama dengan *ilhām* yang dianugerahkan kepada para Walī,¹⁷¹ demikian pula ilmu para Nabi dan para Wali.¹⁷² Wali, dalam *maqām* tertentu, menurutnya -dengan tingkatannya tersebut-

¹⁶⁶ Diskusi tentang dua hal ini akan dijelaskan dalam bab empat saat membahas tema-tema pokok tasawuf dalam pandangan Ibn Taimiyyah.

¹⁶⁷ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 4:2.

¹⁶⁸ Q.S. al-ʿAnkabūt:69; al-Ṭalāq:2; al-Anfāl:29; al-Baqarah:269; al-Anbiyāʾ:79; al-Ḥjir:75. Lihat, Al-Ghazālī, 4:11.

¹⁶⁹ Al-Ghazālī, 3:256.

¹⁷⁰ Al-Ghazālī, 6:366.

¹⁷¹ Al-Ghazālī, 4:2.

¹⁷² Al-Ghazālī, 4:7.

bisa jadi tak lagi memerlukan kehadiran Nabi.¹⁷³ Pendapat ini ditentang oleh Ibn Taimiyyah, menurutnya, setinggi apapun *maqām* dan ilmu para Wali tidak akan mengungguli Nabi, sebagaimana *karāmah* tidak akan pernah melebihi *mu‘jizat*.¹⁷⁴ al-Ghazālī sangat menyukai *‘uzlah* (*khalwat*, menyendiri), hal ini dilakukan untuk menjernihkan jiwa. Selama melakukan *khalwat* ini, tersingkap baginya semua perkara yang tidak bisa disingkapnya dalam keadaan biasa. Maka, ia meyakini bahwa para Ṣūfī adalah orang-orang yang menempuh jalan Allāh dengan cara yang benar.¹⁷⁵ Ia juga menyimpulkan bila bagi beberapa Ṣūfī terpilih dimungkinkan baginya mendengar Kalām Tuhan sebagaimana Mūsā.¹⁷⁶ Ibn Taimiyyah tidak sepakat dengan dua hal ini; tentang *khalwat*, ia tidak keberatan asalkan syarat utama -tidak bertentangan dengan al-Qur’ān dan Sunnah- terpenuhi. Sedang pendapat al-Ghazālī yang mengatakan bila dalam tingkat tertentu seorang Ṣūfī mampu berkomunikasi dengan Tuhan ditolak dengan keras, karena hal tersebut tidak memiliki landasan dalam al-Qur’ān. Tentang

¹⁷³ Al-Ghazālī, *Miṣyāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*, 1:15.

¹⁷⁴ Ḥamdī ibn Ḥamid ibn Hammūd Al-Qarīrī, *Qawā‘id Ibn Taimiyyah fī al-Radd ‘alā al-Mukhālifīn: al-Yahūd-al-Naṣārā-al-Falāsifah-al-Firaq al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2011).

¹⁷⁵ Al-Ghazālī, *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 378; Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 4:2-3.

¹⁷⁶ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 6:247.

kemampuan Mūsā, Ibn Taimiyyah mengatakan itu adalah *mu'jizat* yang diberikan kepadanya, dan tidak diberikan kepada selain Nabi.

Menurut al-Ghazālī, kesempurnaan *sulūk* dapat dicapai dengan mengosongkan jiwa (*takhallī*), mengisinya dengan *akhlāq al-karīmah* yang sempurna (*tahallī*) lalu mengingat Allāh hingga ditampakkan padanya *ḥaqīqah* dari kehidupannya (*tajallī*). Al-Ghazālī mengalami fase menepi dalam sunyi di masjid Damaskus lalu Bait al-Maqdis, dia mengatakan bila *khalwat* adalah bagian wajib dari mendekatkan diri pada Tuhan. Ibn Taimiyyah, meski tidak menolak praktik *khalwat*, tapi tidak mewajibkan, bahkan cenderung untuk melarang. Karena menurutnya, mendekat dan bermesraan dengan Tuhan itu justru dengan amal kemanusiaan, kombinasi proporsional antara *ḥabl min Allāh* dan *ḥabl min al-Nās*.¹⁷⁷ Ibn Taimiyyah menolak argumentasi al-Ghazālī yang menjadikan *tahannus* Nabi di gua Hira sebelum *risālah* dan *nubuwwah* sebagai dasar teori *khalwat*. Menurut Ibn Taimiyyah, teori ini tidak tepat, karena semua perbuatan Nabi sebelum *nubuwwah* jika disyariatkan, maka setiap Muslim diperintahkan untuk

¹⁷⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:394.

mengikutinya. Faktanya, setelah *risālah* dan *nubuwwah*, Rasulullah tidak lagi melakukan *taḥannus* di gua Ḥirā'. Para sahabat dari *Khulafā' al-Rāsyidūn* juga tidak melakukan hal ini. Sebelum hijrah, setelah masa kenabian, selama tigabelas tahun di Makkah, lalu pasca “pembukaan” Kota Makkah, Rasulullah tinggal di sana selama duapuluh hari, beliau juga melaksanakan haji *wadā'*. Namun dalam setiap kesempatan tersebut, Nabi tidak pernah lagi bertahannus mengunjungi gua Ḥirā' padahal jaraknya amat dekat.

Menyikapi hal ini, Ibn Taimiyah bertanya, “Jika hati manusia telah kosong dari perasaan, maka dari mana ia mengetahui bahwa apa yang didupatkannya adalah kebenaran? Semua orang tahu, jika hati manusia telah kosong, maka setan akan mudah masuk ke dalamnya, sebagaimana para dukun dan tukang tenung akan mudah juga memasukinya. Setan akan sulit masuk ke dalam hati manusia, jika hatinya diisi dengan *ẓikr* kepada Allāh. Jika hati kosong dari *ẓikr*, maka ia akan dikuasai setan.”¹⁷⁸ Karena itulah, banyak perkara yang menjadi bias di kalangan para *sālik*. Petunjuk Allāh, bagi mereka, nyaris serupa dengan bisikan setan. Mereka mengalami sesuatu yang juga

¹⁷⁸ Ibn Taimiyah, 10:399.

dialami oleh para tukang sihir, dan ini oleh mereka dianggap sebagai *karāmah* yang dimiliki para *auliya'*. Menurut Ibn Taimiyyah, yang dimaksud Rasulullah dengan mengosongkan hati adalah “mengosongkan hati dari segala hal yang tidak dicintai Allāh” dan “memenuhinya dengan segala hal yang dicintai Allāh”, mengosongkan hari dari “menyembah selain Allāh” dan mengisinya dengan “menyembah Allāh”.¹⁷⁹

Para Şūfi mewajibkan pelaku *khawat* untuk membaca *zikr*.¹⁸⁰ al-Ghazālī mengatakan, “zikr orang awam adalah “lā ilāha illa Allāh”, sedang zikr orang khāṣ adalah “Allāh.. Allāh...” Sementara zikirnya khawāṣ al-khawāṣ (sangat khusus) adalah “Huwa.. Huwa”.¹⁸¹ Ibn Taimiyyah menolak pernyataan ini, karena *zikr* yang dilakukan dengan hanya menyebut nama tunggal Allāh semata atau *ḍamīr*Nya (kata ganti Allāh dengan Huwa) adalah *bid'ah* menurut kacamata *syarī'at*, dan salah dari sisi pengucapan dan bahasa. Menurut Ibn Taimiyyah, *zikr* semacam ini bukanlah ungkapan dari iman. Karena, semua

¹⁷⁹ Ibn Taimiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, 84–89.

¹⁸⁰ *Zikr* merupakan salah satu sarana utama menuju *ma'rifah*, menurut al-Ghazālī ada zikr khusus yang memiliki tingkatan tersendiri dalam laku spiritual. Sebagai contoh dia mengumpulkan doa-doa seperti; doa Ibrāhīm, 'Īsā, Khiḍr, dan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Lihat, Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 2:116-130.

¹⁸¹ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Maqṣad al-Asnā fi Syarḥ Ma'ānī Asmā' al-Ḥusnā*, ed. oleh Bassām 'Abd al-Wahhāb Al-Jābi (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003).

penganut aliran dengan segala perbedaan akidahnya -tidak hanya kaum muslimin saja- dapat menyebut kata ganti tunggal (Allāh), namun tidak bermaksud mengakui ketauhidan Allāh.¹⁸² Adapun dalil tidak disyariatkannya *zīkr* hanya dengan menyebut kata ganti tunggal Huwa adalah bahwa kita tidak mungkin memulai suatu pekerjaan, seperti berburu atau menyembelih hewan dengan hanya mengucapkannya. Agar binatang buruan atau sembelihan itu menjadi halal, harus melafalkan *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, tidak hanya menyebut Allāh saja.

Perbedaan pendapat antara al-Ghazālī dan Ibn Taimiyyah ini tidak terlepas dari pengaruh sosio-politik-religius yang menyertai keduanya. Al-Ghazālī yang bermaḥab Syāfi'ī-Asy'arī dan berguru pada Imām al-Ḥaramain, mengajar di Niẓāmiyyah, Baghdad, yang kemudian memutuskan untuk mengambil jalan taṣawuf setelah pengembaraan sunyi selama bertahun-tahun. Latar belakang inilah yang kemudian ikut mewarnai produk pemikirannya. Karya al-Ghazālī banyak dipengaruhi nuansa filsafat, kalām, dan taṣawuf. sementara Ibn Taimiyyah, yang meski tumbuh dalam bayang-bayang penjajahan Mongol,

¹⁸² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:562.

sedari kecil sudah akrab dengan majlis ilmu, khususnya dalam lingkungan mazhab Ḥanbalī. Ibn Taimiyyah juga akrab bahkan berinteraksi langsung dengan para Ṣūfi, mutakallim dan fuqahā', meski masih relatif muda sudah mendapat otoritas untuk memberi fatwa dan mengajar di masjid raya di Damaskus. Dengan modal yang memadai ini, terbentuklah sketsa pemikiran dan epistemologi yang kuat, bahwa segala hal wajib berkelindan dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Al-Ghazālī menemukan sesuatu yang hilang dalam dirinya yang ada dalam taṣawuf, sedang Ibn Taimiyyah merasa cukup dengan *naṣ* agama, dan mengaitkan setiap praktik dan pemikiran dengannya. Ibn Taimiyyah tidak mengalami fase “krisis kejiwaan” sebagaimana yang dialami oleh al-Ghazālī.¹⁸³

Dari uraian di atas, tampak bahwa sebenarnya perbedaan antara al-Ghazālī dan Ibn Taimiyyah adalah perbedaan *manhaj* (metode). al-Ghazālī mampu memperdalam spiritualitas Islam dalam ibadah dan mu'āmalah setelah menghidupkan taṣawuf sesuai dengan manhaj al-Qur'ān, di tangannya taṣawuf menjadi “agama” dan agama menjadi “taṣawuf”. al-Ghazālī mengubah taṣawuf yang sebelumnya hanya sekadar dari *ḥawāq* (cita rasa),

¹⁸³ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*, 343–45.

dan *syataḥāt*- menjadi berdimensi '*amaliyyah* (praktis). Di tangannya, taṣawuf menjadi obat penyakit hati dan jiwa, lalu menghiasinya dengan akhlak mulia sesuai tuntunan agama. al-Ghazālī mengingatkan setiap *sālik* akan pentingnya ilmu *syari'at*. Sikap ini berbeda dengan tren di kalangan Ṣūfī zamannya. Ia memposisikan ilmu sedemikian pentingnya, kitab *Iḥyā'*¹⁸⁴ diawalinya dengan pembahasan tentang ilmu. Karena langkah pertama yang harus dilalui seorang '*ābid* dan *sālik* adalah ilmu. Dia menegaskan berkali-kali bahwa kebahagiaan hanya bisa didapatkan dengan perpaduan antara ilmu dan amal yang berkelindan dengan ajaran al-Qur'ān dan Sunnah.

Ibn Taimiyyah, tidak melarang taṣawuf, bahkan ada fakta menarik tentang interaksi dia dengan para Ṣūfī sejak remaja. Di antara murid-murid terdekatnya ada al-Wāsiṭī dan al-Ba'labakkī, keduanya adalah Syaikh Ṣūfī pada masa itu.¹⁸⁵ Jika Ibn Taimiyyah anti-Ṣūfī, tidak mungkin bisa menerima dan dekat dengan keduanya. Dia juga menjalani hidup *zuhd*, penuh

¹⁸⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

¹⁸⁵ Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of 'Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī*; Post, 'A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)'; Anjum, 'Sufism without Mysticism? "Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Objectives in Madāriḡ al-sālikīn'; Bori, 'Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle.'

zikr, dan ibadah. Banyak kesaksian dan pengakuan dari para murid dan ulama zamannya tentang kehidupan spiritualnya yang begitu kental.¹⁸⁶ Hal ini juga dapat dilihat dari karakter dan kepribadiannya yang rendah hati dan berani. Ibn Taimiyyah menerapkan ajaran Šūfi tidak hanya dalam praktik-praktik sepi individualistik, tapi juga dalam jihād melawan penjajah, dalam membaca, menulis, dan berinteraksi dengan sesama.¹⁸⁷

Ibn Taimiyyah tidak mengingkari tašawuf sebagai manhaj untuk membersihkan jiwa dan mendekatkan diri kepada Allāh, jika praktek tašawuf sesuai dengan ajaran al-Qur’ān dan Sunnah. Karena itu, banyak dijumpai dalam tulisannya pengakuan, kekaguman, dan pujian Ibn Taimiyyah pada Šūfi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Menurutnya, mereka adalah pengikut tašawuf yang sesuai *syari’at*, karena ucapan-ucapan mereka bersumber dari al-Qur’ān dan Sunnah. Dengan

¹⁸⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Samā’āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Musyāhadātuhi wa Hikāyātuhi li Faḍā’ilhi wa Manāqibhi wa Aḥwālhi*; Al-Imrān, *Al-Jāmi’ li Sirāh Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāf Sab’a Qurūn*.

¹⁸⁷ Jamal al-Din Zarabozo, *Ibn Taimiyyah: Mujahid, Mujtahid, Mujaddid* (Independent Publication, 2021); Al-Šāliḥ, *Ummah fī Rajul Al-Imām al-Mujaddid Ibn Taimiyyah*; Sa’īd Abd al-‘Aẓīm, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah al-Tajdidī al-Salafī wa Da’wātuhi al-Išlāḥiyyah* (Alexandria: Dār al-Īmān, 2004); ‘Abd al-Muta’āl Al-Ša’īdī, *Al-Mujaddidūn fī al-Islām: min al-Qarn al-Awwal ilā al-Rābi’ ‘Asyar* (Kairo: Maktabah al-Muhtadīn al-Islāmiyyah li Muqāranah al-Adyān, 1996), 200.

demikian, Ibn Taimiyyah tidak mengecam taṣawuf secara umum.¹⁸⁸ Ia hanya mengecam Ṣūfi dari kalangan filsuf yang menyusupkan pikiran-pikiran asing, seperti *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *waḥdah al-wujūd* ke dalam ajaran taṣawuf.

B. Ibn Taimiyyah dan Para Ṣūfi Taṣawuf Falsafi

1. Ibn Taimiyyah dan Abū Yazīd al-Biṣṭāmī

a. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dan Pandangan Taṣawufnya

Ṭaifūr¹⁸⁹ ibn ‘Īsā ibn Syurūsān al-Biṣṭāmī¹⁹⁰ (w. 261)¹⁹¹ dikenal dengan Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Seoran Ṣūfi abad ketiga hijriyyah. Kakeknya yang bernama Syurūsān awalnya adalah penganut agama Majūsī yang masuk Islam. Al-Biṣṭāmī cukup terkenal di kalangan para Ṣūfi; namun, data hidupnya hingga saat ini masih minim. Riwayat mengenai dirinya diambil dari keluarganya,

¹⁸⁸ Banānī, *Mauqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah*; Sa‘ad, *Al-Taṣawwufi Turās Ibn Taimiyyah*; Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*.

¹⁸⁹ Nama aslinya adalah Ṭaifūr, memiliki anak bernama Yazīd, lebih dikenal dengan Abū Yazīd

¹⁹⁰ Biṣṭāmī nisbat dari Biṣṭām: daerah pertama Khurasan dari arah Iraq terletak di tenggara laut Kaspia, Iran. Abū Yazīd al-Zāhid al-Masyhūr Syaikh al-Ṣūfiyyah. Lihat, Khallikān dan ‘Abbās, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, 2:531; Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Muassasah al-‘Alamī, t.t.), 3:214.

¹⁹¹ Dalam riwayat lain dikatakan tahun 264 saat dia berumur tujuh puluh tiga tahun, lihat, Al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, 3:214; Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliya’*, 1:66; Khallikān dan ‘Abbās, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, 2:531.

juga dari ucapan para tokoh Ṣūfī seperti Abū Ishāq al-Harawī, Abū Mūsā al-Dabīlī dan Ibn ‘Arabī.¹⁹² Meski berumur panjang, sekitar tujuh puluh tiga tahun, ia tidak meninggalkan karya berupa buku maupun *risālah*.¹⁹³ Sepanjang hidupnya ia habiskan di kota kelahirannya. Menurut riwayat, saat ditanya tentang proses pengembaraan spiritual yang sering melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain, dia menjawab, “Tuhanku tidak pernah bepergian, karena itu aku tak pernah pergi meninggalkan.”¹⁹⁴

Beberapa kali dia terpaksa pergi dari Bisṭām karena tekanan pihak yang menganggap taṣawuf dan ajarannya *bid‘ah*, tapi hal tersebut tak berlangsung lama dan relatif singkat. Kuburannya masih ada sampai saat ini, sebuah kubah didirikan di atasnya pada 713/1313 atas perintah sultan Mongol,¹⁹⁵ Muḥammad Khudabanda, seorang sultan yang simpati terhadap taṣawuf dan berguru pada Syaikh Syaraf al-Dīn, salah satu keturunan Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Al-Bisṭāmī lahir dari keluarga yang taat

¹⁹² Abrahamov, *Ibn al-‘Arabi and the Sufis*, 35–52.

¹⁹³ ByAnnabel Keeler, ‘Abū Yazīd al-Bisṭāmī and discussions about intoxicated Sufism’, in *Routledge Handbook on Sufism* (New York: Routledge, 2020), 46–61.

¹⁹⁴ Abdul Aziz Dahlan, ‘Abu Yazid al-Bistami’, in *Ensiklopedi Tasawuf* (Angkasa, 2012).

¹⁹⁵ Untuk diskusi lebih lanjut tentang sejarah Mongol, lihat, Timothy May dan Michael Hope, *The Mongol World* (London: Routledge, 2022).

beragama, sebagaimana umumnya remaja pada saat itu, ia telah mempelajari dan mendalami al-Qur'an dan Ḥadīṣ. Kemudian belajar fiqh kepada Abū 'Alī al-Sindī, seorang faqīh dan Ṣūfī. Darinya al-Biṣṭāmī mengenal taṣawuf, *ḥaqīqah*, dan *fanā'*.

Al-Biṣṭāmī bermaḏhab fiqh Ḥanafī, dari ucapan dan ceramahnya yang diriwayatkan oleh murid-muridnya, ia adalah figur yang patuh kepada syari'at. Ia pernah berkata, “bila kamu melihat seseorang yang mampu melakukan hal-hal luar biasa, seperti terbang, jangan pernah terpedaya olehnya. Perhatikan dengan seksama apakah ia taat dalam menjalankan ajaran agama dan meninggalkan larangannya.”¹⁹⁶ Al-Biṣṭāmī pernah bersama dengan keponakannya, 'Īsā ibn Ādam, untuk melihat dan menganalisa seseorang yang dianggap zāhid dan sakti saat berada di dalam masjid, saat batuk, sang zāhid membuang ludah ke arah kiblat. Melihat hal ini, al-Biṣṭāmī berkata, “orang itu tidak menjaga adab yang diajarkan oleh Rasulullah,

¹⁹⁶ Al-Ḍahabī, *Al-'Ibar fī Khabar man Ghabar*, ed. oleh Muḥammad al-Sa'īd Basyūnī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 1:91; Al-Ṣafadī, *Al-Wāfī bi al-wafayāt*, 5:304; Khallikān dan 'Abbās, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, 2:531; Abū Ishāq Al-Syāṭibī, *Al-I'tiṣam* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000), 1:68; 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd Fattāh, *Nasy'ah al-Falsafah al-Ṣūfyyah wa Taṭawwuruhā* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1974), 167–68.

bagaimana akan dipercaya kata dan ucapnya saat mendakwahkan pesan-pesan Nabinya?.”¹⁹⁷

Dalam sebuah riwayat diceritakan, suatu hari al-Biṣṭāmī punya keinginan untuk memohon kepada Allāh agar diberi rasa acuh pada makanan dan wanita, namun hatinya berkata, “pantaskah aku meminta sesuatu yang Rasulullah sendiri tidak pernah pinta?” Al-Biṣṭāmī, dari ungkapan-ungkapannya nampak berusaha untuk selalu selaras dengan al-Qur’ān dan Sunnah. Dalam riwayat lain disebutkan, ia pernah berkata, “sejak tigapuluh tahun yang lalu aku telah shalat dengan anggapan seolah-olah aku Majūsī.” Saat ditanya tentang Ṣūfī, ia menjawab, “Ṣūfī adalah orang yang tangan kanannya memegang al-Qur’ān dan tangan kirinya memegang Sunnah Rasulullah, salah satu matanya memandang surga, yang lainnya ke neraka. Ia memakai sarung dunia dan mantel akhirat, sambil berseru, *Labbaik yā Allāh*, aku datang memenuhi panggilanMu.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 1:36; Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliya’*, 1:66; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairīyyah*, 260.

¹⁹⁸ Carl W. Ernst, ‘The Man without Attributes: Ibn ‘Arabi’s Interpretation of Abu Yazid al-Bistami’, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 13 (1993): 1–18; Muhammad Abdu’r-Rabb, ‘Abu Yazid Al-Bistami: His Life and Doctrines’, *ProQuest Dissertations and Theses* (McGill University (Canada), 1970); Abū Yazīd al-Biṣṭāmī,

Al-Biṣṭāmī tidak pernah menganggap enteng syari'at, Namun saat dalam kondisi *sakr* seringkali terucap kata-kata aneh (*syath*) seperti, “sesungguhnya akulah Allāh, tiada Tuhan melainkan Aku, maha Suci Aku, alangkah Agungnya keadaanKu.”¹⁹⁹ ia dikenal sebagai seorang Ṣūfī yang telah mencapai *ḥāl sakr* (mabuk) dan telah *fanā'* dan *baqā'* bersama Tuhan serta bersatu (*ittiḥād*) denganNya. Menurutnya, proses menuju *maqām* tertinggi Ṣūfī tidaklah mudah dan butuh waktu yang lama. Ia menambahkan, bila dirinya selama duabelas tahun seperti tukang besi, lima tahun menjadi cermin hati, satu tahun ia habiskan untuk memperhatikan apa yang ada pada keduanya. Tiba-tiba pinggangnya terbelenggu, selama lima tahun dia berusaha melepaskannya sambil memikirkan cara melepaskannya, maka putuslah ia. Saat melihat makhluk yang tampak baginya adalah mayat. Karenanya dia mengucapkan takbir empat kali. Pernyataan yang mengandung makna bahwa setelah berusaha dalam waktu yang lama, baru hilang belenggu

Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū'ah al-Ṣūfīyah al-Kāmilah, ed. oleh Qāsim Muhammad 'Abbās (Damaskus: Al-Madā, 2004), 71.

¹⁹⁹ Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 5:304.

yang menghalanginya dari hakikat dan tujuan tertinggi taṣawuf.²⁰⁰

Mujāhadah yang panjang dapat dipahami dari pernyataannya berikut, “Selama tigapuluh tahun Allāh adalah cerminku, maka jadilah aku hari ini cermin diriku, karena aku saat ini bukan lagi aku sebelumnya. Pada perkataanku “aku dan al-Ḥaqq” terkandung *syirk* yang mengingkari keesaan al-Ḥaqq, karena aku sekarang adalah ketiadaan semata. Maka dulu al-Ḥaqq adalah cermin diriNya, tetapi sekarang aku lihat bahwa al-Haqq adalah cermin diriku, karena Dia berbicara dengan lidahku, sedangkan aku telah *fanā’*.”²⁰¹ Untuk mencapai *fanā’*, al-Biṣṭāmī membutuhkan tigapuluh tahun. Sebuah proses yang amat panjang. Dari pernyataan-pernyataan ini pula terlihat jelas konsep *fanā’* dan *ḥulūl* yang menjadi tema utama dalam taṣawuf al-Biṣṭāmī.

Fanā’ berarti sirna, maksudnya adalah lenyapnya kesadaran diri seorang Ṣūfī tentang alam jasmani, dan melebur dengan Tuhan. Al-Biṣṭāmī berkata, “Ketika aku menunaikan ibadah haji untuk pertama kali, yang aku lihat adalah bangunan Ka’bah dan

²⁰⁰ Lihat, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū’ah al-Ṣūfīyyah al-Kāmilah*.

²⁰¹ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, 48.

diriku. Saat menunaikan haji untuk kedua kalinya, selain melihat bangunan Ka'bah dan diriku, aku merasakan Tuhan pemilik Ka'bah. Ketika haji untuk ketiga kalinya, aku tidak merasakan apapun kecuali Tuhan pemilik Ka'bah."²⁰² Ada juga catatan tentang ucapannya yang menunjukkan pengalaman spiritualnya, ia berkata, "Pada hari (tahap) pertama, aku *zuhd* terhadap dunia dan segala isinya, pada hari (tahap) kedua, aku *zuhd* terhadap akhirat dan segala isinya. Pada hari (tahap) ketiga, aku *zuhd* terhadap apa saja selain Allah. Dan pada hari (tahap) keempat, tidak ada yang tinggal bagiku selain Allah saja."²⁰³ Gambaran kesadaran al-Biṣṭāmī seperti yang diungkapkan di atas disebut *fanā'*. Kemana pun ia mengarahkan wajahnya, yang terlihat oleh mata hatinya hanyalah Allāh. Matahati Ṣūfī, yang mengarah ke alam gaib, sedang terbuka. Adapun mata kepalanya yang mengarah ke alam jasmani, kendati terbuka, tidak melihat apa-apa.

Indera-indera lahiriah yang lain tidak menangkap apa-apa, tidak merasakan panas atau dinginnya cuaca, tidak merasakan luka sayatan pisau pada tangannya. Itulah *fanā'* Ṣūfī yang sudah

²⁰² Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, 51.

²⁰³ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū'ah al-Ṣūfiyyah al-Kāmilah*.

sampai ke tingkatan “hanya melihat Allah dengan mata batinnya,” disebut juga *al-‘Ārif bi-Allāh*. Menurut al-Bisṭāmī, *al-‘Ārif* tidak melihat dalam tidumya kecuali Allāh, tidak pula dalam sadarnya kecuali Allāh, tidak berbeda kecuali dengan selain Allāh, dan tidak menyaksikan kecuali Allāh.”²⁰⁴

Saat mengalami *fanā’* atau berada di gerbang *fanā’*, muncullah *syataḥāt* dari lidahnya. Bisa difahami dari sini, bahwa al-Bisṭāmī mengalami *fanā’* atau sedang berada di depan gerbang *fanā*. Beberapa bukti *syataḥāt* al-Bisṭāmī adalah sebagai berikut, ucapannya, “Tidaklah aku heran terhadap cintaku kepadaMu karena aku hanyalah hamba yang hina; tetapi aku heran terhadap cintaMu kepadaku karena Engkau adalah Raja yang Maha Kuasa.”²⁰⁵ “Allah yang Maha Agung telah berkenan menerimaku di duaribu tingkatan. Pada setiap tingkatan, Ia menawarkan sebuah kerajaan kepadaku, tetapi aku tolak. Maka Allah berkata kepadaku, Hai, Abū Yazīd, apa yang engkau inginkan?” Aku menjawab, Aku ingin untuk tidak menginginkan.” “Manusia bertaubat dari dosa-dosa mereka, sedangkan aku bertobat dari ucapanku, “Tiada Tuhan selain

²⁰⁴ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyyah*, 1:37; Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *Abū Yazīd al-Bisṭāmī al-Majmū‘ah al-Ṣūfīyyah al-Kāmilah*.

²⁰⁵ Al-Žahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 13:86.

Allāh' karena aku mengucapnya dengan alat dan huruf, padahal Tuhan tidak dapat dijangkau dengan huruf dan alat."²⁰⁶ "Pada suatu saat aku dinaikkan sampai ke hadirat Allāh. Maka la berkata kepadaku, Hai, Abū Yazīd, sesungguhnya makhlukKu ingin melihatmu. Aku menjawab, "Wahai, Kekasihku, aku tidak ingin melihat mereka, jika Engkau menghendaki hal demikian dariku, maka sungguh aku tidak sanggup menentang kehendakMu. Hiasilah aku dengan keesaanMu, agar bila mereka melihatku, akan berkata, "Kami telah melihat engkau, padahal yang mereka lihat sebenarnya adalah Engkau, karena di kala itu aku tidak ada di sana, melainkan diriMu"²⁰⁷

Pada *syāṭahāt* berikutnya, al-Biṣṭāmī tidak lagi di ambang gerbang *fanā'*, melainkan telah masuk dan berada di dalamnya, ia berkata, "Dia (Tuhan) telah berkata kepadaku, 'Hai, Abū Yazīd, mereka semua adalah makhlukKu kecuali engkau'. Aku pun berkata, 'Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku, dan aku adalah Engkau. Maka terputuslah dialog, kata menjadi satu, bahkan semua dengan semua menjadi satu. Lalu la berkata kepadaku, 'Hai, engkau. Aku menjawab dengan

²⁰⁶ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū'ah al-Ṣūfiyyah al-Kāmilah*.

²⁰⁷ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, 41.

perantaraanNya, “Hai, Aku” Ia berkata kepadaku, ‘Engkau adalah Yang Tunggal’. Aku menjawab, ‘Akulah Yang Tunggal’. Ia berkata kepadaku, ‘Engkau adalah Engkau’. Aku menjawab, ‘Aku adalah Aku’.²⁰⁸ Diriwayatkan, suatu hari ada laki-laki mendatangi al-Bisṭāmī di rumahnya. Setelah mengetuk pintu rumah, al-Bisṭāmī bertanya, “Siapa yang kamu cari?” Orang itu menjawab, ‘Abū Yazīd’. Lalu al-Bisṭāmī berkata, “Pergilah! Tidak ada di rumah ini kecuali Allāh.” Pada kesempatan lain, ia berkata, “Yang ada dalam jubah ini hanyalah Allāh.” Ia juga pernah berkata, “Wahai, orang yang malang, aku sendiri telah mencari Abū Yazīd selama tigapuluh tahun, tetapi tiada jejak atau tanda mengenai dirinya yang dapat aku temui.”

Dari *syāṭahāt* di atas dipahami bahwa ia telah mengalami *fanā’*. Kesadaran dirinya dalam semesta telah sirna, yang ada hanya Allāh saja. Saat terjadi *fanā’* terjadi pula *baqā’*. *Baqā’* dan *fanā’* ibarat dua sisi mata uang, keduanya saling berkelindan, keduanya saling terikat dan membutuhkan. Meski demikian, kesadaran al-Bisṭāmī tentang Tuhan tetap ada, seperti yang tergambar dalam ungkapan-ungkapannya di atas. Ia juga berkata, “Aku mengenal Tuhan melalui diriku sampai aku *fanā’*

²⁰⁸ Abū Yazīd al-Bisṭāmī, 44.

(lenyap), kemudian aku mengenalNya melalui diriNya, maka aku hidup.” “Ia telah membuatku gila pada diriku hingga aku mati, kemudian Ia membuatku gila padaNya, dan aku pun hidup; aku berkata, ‘Gila pada diriku adalah *fanā’* sedangkan gila padaMu adalah *baqā’*.”²⁰⁹ Demikian al-Biṣṭāmī menjelaskan konsepnya terhadap *fanā’* dan *baqā’*. Dalam keduanya, ia merasa sirna dalam lautan ketuhanan yang *baqā’*, seperti tenggelamnya besi dalam lautan api menyala. Di saat itu sifat kemanusiaan sudah tidak dirasa; yang dirasa hanya sifat *baqā’* Tuhan pada dirinya.

Munculnya *fanā’-baqā’* dalam taṣawuf disebut dengan *ittiḥād*, bersatu dengan Tuhan. *Fanā’*, *baqā’*, *ittiḥād*, diibaratkan seperti tiga aspek dari satu diri, atau tiga sisi dari satu segitiga. Menurut al-Biṣṭāmī, bersatu dengan Tuhan ibarat besi yang tenggelam di lautan api, bertabiat satu dengan api, terlepas dari tabiatnya saat berupa besi. “Aku telah keluar dari Bayazīdku seperti ular keluar dari kulitnya, dan aku lihat, tiba-tiba yang *‘āsyiq*, *ma’syūq*, dan *syauq* menjadi satu karena semua adalah satu dalam alam tauḥīd.” Ia pernah ditanya, ‘Apa itu ‘Arsy?’’, ia menjawab, ‘Akulah dia’; dan ‘Apa itu Kursi?’, ia menjawab,

²⁰⁹ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū’ah al-Ṣūfiyyah al-Kāmilah*.

‘Akulah dia’, dan ‘Apa itu papan dan Pena?’, ia menjawab, ‘Akulah dia’.”²¹⁰

Al-Bisṭāmī sangat memperhatikan aspek pengalaman spiritual tertinggi yang dialami oleh Rasulullah, yaitu *mi’rāj* sampai langit ketujuh dan *sidrah al-muntahā*. Ia memimpikan pengalaman yang serupa. Meski telah mengalami kondisi spiritual tinggi, al-Bisṭāmī tidak menganggap *maqāmnya* melebihi Nabi, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn ‘Arabī. Yang dia akui adalah, dirinya masih berada di bawah telapak kaki Nabi. Ia berkata, “...kemudian selama tigapuluh ribu tahun aku terbang di dalam *fanā*’Nya, tigapuluh ribu tahun di dalam kemuliaanNya, dan selama tigapuluh ribu tahun di dalam keesaanNya. Setelah berakhir masa sembilan puluh ribu tahun, terlihat olehku Abū Yazīd, dan segala yang terpandang olehku adalah aku sendiri. Kemudian aku jelajahi empat ribu padang belantara. Ketika sampai ke akhir penjelajahan, terlihat olehku bahwa aku masih berada pada tahap awal kenabian, Maka kulanjutkan pengembaraan yang tak berkesudahan itu untuk beberapa lama. Aku berkata dalam hati, tidak ada seorangpun yang pernah mencapai kemuliaaan lebih tinggi dariku, tetapi

²¹⁰ Abū Yazīd al-Bisṭāmī.

ketika aku tajamkan pandangan, ternyata kepalaku masih berada di bawah telapak kaki Nabi. Maka sadarlah aku bahwa tingkat terakhir yang dapat dicapai oleh para wali hanyalah tingkat awal dari kenabian.” Pada kesempatan lain ia pernah berkata bahwa ilmu yang dianugerahkan Tuhan kepadanya, dibandingkan dengan apa yang dianugerahkan Tuhan kepada Rasulullah ibarat setetes madu yang dibandingkan dengan sekarung besar madu yang mengeluarkan rembesan tetesan itu.²¹¹

Syaṭahāt al-Bisṭāmī, juga al-Ḥallāj, telah memunculkan banyak kontroversi di kalangan ulama, bahkan dalam lingkaran taṣawuf sekalipun. Ada yang menganggap *syāṭahāt* hanya bualan orang gila, tapi ada juga yang melihat sebaliknya, menganggapnya wajar. Menurut kelompok ini, saat Ṣūfī melontarkan *syāṭḥ* sejatinya bukan dirinya yang mengucapkan, tapi Tuhan berbicara melalui lisannya. Saat cerita *syāṭahāt* al-Bisṭāmī dibawa kepada Junaid al-Baghdādī, al-Junaid menjawab, “dia terpesona dengan penyaksian keagungan Tuhan sehingga mengucap apa yang ia ucap, cintanya kepada Allāh telah melalaikan dia dengan kesadarannya, dia tidak

²¹¹ Abū Yazīd al-Bisṭāmī.

melihat kecuali Tuhan Sang Maha Benar, maka ia berbicara tentangNya.” Meski *syataḥāt* bisa difahami demikian, al-Biṣṭāmī, menurut al-Junaid, bukanlah Ṣūfi ber*maqām* tinggi. Ia mengatakan, “Abū Yazīd, meskipun agung keadaan dan tinggi *isyāratnya*, belum selesai dari tahap awal, dan belum pernah aku mendengar darinya sesuatu yang menunjukkan kesempurnaan dan keberadaannya pada tingkat selanjutnya.” ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī menanggapi Ṣūfi yang mengalami *sakr* dan *fanā’*, “Tidaklah divonis kecuali apa yang diucapkan oleh Ṣūfi pada waktu sadar, sedangkan pada waktu kehilangan kesadaran, maka tidak ada hukum atasnya.”²¹² Ibn Taimiyyah, juga al-Ghazālī senada dalam mengatakan bahwa *syataḥāt* tidak boleh dituturkan dan diperlihatkan, cukup disimpan, tidak untuk diriwayatkan, karena akan membuat goyah orang awam yang belum mengerti dan mengalami kondisi spiritual yang demikian.²¹³

Diriwayatkan, menjelang akhir hayatnya, al-Biṣṭāmī memasuki tempat shalat dan mengenakan secara terbaik ikat

²¹² Dahlan, ‘Abu Yazid al-Bistami’.

²¹³ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*; Muhammad Abul Quasem, ‘Al-Ghazālī’s evaluation of abu yazid al-bistāmī and his disapproval of the mystical concepts of union and fusion’, *Asian Philosophy* 3, no. 2 (Oktober 1993): 143–64.

pinggang, Mantel, dan peci yang terbuat dari bulu domba. Kemudian ia bermunajat, “Yā, Allāh, aku tidak membanggakan disiplin diri yang telah aku lakukan seumur hidupku, aku tidak membanggakan shalat yang telah aku lakukan sepanjang malam. Aku tidak menyombongkan puasa yang telah aku lakukan selama hidupku. Aku tidaklah menonjolkan upayaku mengkhatamkan bacaan al-Qur’ān berulang-ulang. Aku tak akan mengatakan betapa tingginya pengalaman spiritual yang telah aku alami, betapa sungguh-sungguhnya doa-doa yang telah aku panjatkan, dan betapa akrabnya hubungan antara Kau dan aku. Engkau pun mengetahui bahwa aku tidak menonjolkan segala sesuatu yang telah aku lakukan. Semua yang kukatakan bukanlah untuk membanggakan diri atau mengandalkannya. Semua ini kukatakan kepadaMu karena aku malu atas segala perbuatanku. Engkau telah melimpahkan rahmatMu sehingga aku dapat mengenal diriku sendiri. Semuanya tidaklah berarti, dan anggaplah tidak pernah terjadi. Aku adalah seorang Turkman yang telah berusia tujuh puluh tahun dengan rambut yang telah memutih di dalam kejahilan. Dari padang pasir aku datang sambil berseru-seru, ‘Tangri, Tangri!’ Baru sekarang inilah aku dapat memutuskan ikat pinggang ini. Baru sekarang aku dapat melangkah ke dalam Islam. Baru

sekarang aku dapat menggerakkan lidah untuk mengucapkan *syahādah*. Segala sesuatu yang Engkau perbuat adalah tanpa sebab. Engkau menerima umat manusia bukan karena kepatuhan mereka, dan Engkau tidak akan menolak mereka hanya karena keingkaran. Segala sesuatu yang kulakukan hanyalah debu. Kepada setiap perbuatanku yang tak berkenan padaMu, limpahkanlah ampunanMu. Basuhlah debu keingkaran dari dalam diriku karena aku pun telah membasuh debu kelancangan karena mengaku telah mematuhiMu.”²¹⁴

b. Pandangan Ibn Taimiyyah atas Taṣawuf al-Biṣṭāmī

Ibn Taimiyyah memberi komentar yang berbeda terhadap al-Biṣṭāmī, kadang ia memujinya dan memasukkannya pada golongan yang mulia, namun saat berkomentar atas konsep *syataḥāt* dan *fanā'* ia pun memberi komentar negatif dan mengkritiknya. Menurut Ibn Taimiyyah, al-Biṣṭāmī adalah salah satu pelopor Ṣūfī yang mengenalkan terma *syataḥāt*.²¹⁵ Seandainya al-Biṣṭāmī tidak membahas *syataḥāt*, bisa jadi Ibn Taimiyyah akan memasukkannya ke dalam golongan taṣawuf sunnī-syar'ī.

²¹⁴ Dahlan, 'Abu Yazid al-Bistami'.

²¹⁵ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*, 497.

Secara ringkas akan dijelaskan pendapat Ibn Taimiyyah dari ungkapan-ungkapan al-Biṣṭāmī di atas; Ibn Taimiyyah memuji pendapat al-Biṣṭāmī tentang keteguhannya terhadap syari'at, menurutnya, al-Biṣṭāmī melarang untuk mensucikan makam-makam dan tempat yang dianggap suci dan keramat.²¹⁶ Ibn Taimiyyah juga menjelaskan kecintaan al-Biṣṭāmī kepada ilmu dan ketaatannya pada al-Qur'ān dan Sunnah, dan menganjurkan murid dan para pengikutnya untuk melakukan hal yang sama. Ibn Taimiyyah mengatakan bila al-Biṣṭāmī tidak menjadikan kesaktian sebagai patokan kewalian, melainkan ketaatan dan kesalehan.²¹⁷ Menurut Ibn Taimiyyah, *karāmah* bagi seorang walī adalah pada *istiqāmah*nya dalam menaati perintah Allāh dan meninggalkan laranganNya.²¹⁸ Ia juga sepakat dan membenarkan sikap al-Biṣṭāmī saat mengkritik orang yang dianggap zāhid namun meludah ke arah kiblat saat shalat.²¹⁹

Meski memuji al-Biṣṭāmī saat menyepakati syari'at, namun bila ditemukan pendapat dan pernyataan yang menyalahi al-

²¹⁶ Ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 1:377.

²¹⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, ed. oleh Muḥammad Rasyād Sālim (Riyāḍ: Dār al-'Aṭā', 2001), 1:69.

²¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:250-251.

²¹⁹ Ibn Taimiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, 6:296.

Qur'ān dan Sunnah, Ibn Taimiyyah tak segan untuk memberi sanggahan, kritik, dan komentar.²²⁰ Tentang *ḥulūl*,²²¹ Ibn Taimiyyah dengan tegas mengatakan pernyataan-pernyataan al-Biṣṭāmī adalah kebatilan yang nyata,²²² *syataḥāt* pun demikian.²²³ Dalam mengomentari pandangan *fanā'*, *baqā'*, *ḥulūl*, *karāmah*, dan *ma'rifah*, Ibn Taimiyyah selalu menjadikan al-Qur'ān dan Sunnah sebagai ukuran baku. Konsep-konsep yang disimpulkan dari pernyataan al-Biṣṭāmī di atas jelas tidak sesuai dengan epistemologi taṣawuf yang dibangun oleh Ibn Taimiyyah.²²⁴

Ibn Taimiyyah ketika mengomentari ucapan-ucapan al-Biṣṭāmī mengatakan, “Abū al-Faḍl al-Falakī telah mengumpulkan dalam satu buku ungkapan dari Abū Yazīd al-Biṣṭāmī yang diberi judul *al-Nūr min Kalām al-Ṭaifūr* di dalamnya terkandung banyak hal yang tidak diragukan lagi sebagai kebohongan dan fitnah atas al-Biṣṭāmī. Di dalamnya ada banyak kesalahan di samping juga tak sedikit kebaikan yang termuat di dalamnya. Setiap manusia, diambil yang baik dan

²²⁰ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*, 501.

²²¹ Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*, 3:343-346.

²²² Ibn Taimiyyah, 3:337.

²²³ Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 1:81.

²²⁴ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān* (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1985), 1:201.

ditinggalkan yang buruk kecuali Rasulullah yang *ma'sūm*. Ada yang meriwayatkan bahwa al-Biṣṭāmī menyampaikan kepada muridnya, jika kalian meninggalkan satu saja umat Muḥammad ke dalam neraka, maka aku melepaskan diri dari kalian.”²²⁵ Menurut Ibn Taimiyyah, karya (kumpulan perkataan) tentang al-Biṣṭāmī, ada yang berisi fitnah atas dirinya, ada juga ungkapannya yang salah, ada juga yang baik dan patut untuk diikuti.

2. Ibn Taimiyyah dan al-Ḥallāj

a. al-Ḥallāj dan Pandangan Taṣawufnya

al-Ḥallāj hidup antara 244 hingga 309 H, era melemahnya dinasti ‘Abbāsiyyah; munculnya banyak pemberontakan, krisis ekonomi yang menyebabkan kemiskinan dibanyak daerah kekuasaan dinasti ‘Abbāsiyyah.²²⁶ Namanya al-Ḥusain ibn Manṣūr,²²⁷ Dikenal luas dengan nama al-Ḥallāj.²²⁸ Ia sering

²²⁵ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*, 507.

²²⁶ Abū al-Fidā’ Ismā’īl Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma’ārif, 1990), 11:261; Ibn al-‘Imād, *Syaẓarāt al-Ḥāhab fī Akhbār man Ḥāhab*, 2:172.

²²⁷ Dijuluki Abū Mughīṣ, dalam riwayat lain Abū ‘Abd Allāh, lihat, Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Ḍailuhu al-Mustafād*, 8:112.

²²⁸ Ibn Kaṣīr mengatakan bila penduduk India menulis namanya dengan al-Mughīṣ, orang Turkistan menyebutnya dengan al-Muqīt, Khurasan dengan Mumayyiz, Persia dengan Abū ‘Abd Allāh al-Zāhid, Khuristān dengan Abū ‘Abd Allāh al-Zāhid Ḥallāj al-Asrār, sebagian penduduk Baghdad menyebutnya dengan

menceritakan rahasia-rahasia hati dan mampu membaca pikiran, karenanya dia dijuluki *Ḥallāj al-Asrār* (pemintal rahasia)²²⁹ yang kemudian menjadi al-Ḥallāj.²³⁰ Karena kebiasaannya ini, tak jarang banyak yang menuduhnya sebagai pelaku sihir dan menggunakan jin dan syetan dalam aksi magisnya,²³¹ bukan *karāmah* yang diberikan kepada *Walī* pilihan Allāh.²³²

Al-Ḥallāj Lahir di Ṭūr, sebelah Timur Laut Baiḍā', Fāris, Iran. Nasabnya bersambung kepada Abū Ayyūb, sahabat Rasulullah saat kecil. Ayahnya, seorang pemintal benang (Ḥallāj) yang

al-Muṣṭalim, sedang penduduk Bashrah menyebutnya al-Mujir. Lihat, Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 12:133.

²²⁹ Menurut riwayat lain, kata Ḥallāj disematkan kepadanya karena suatu hari saat bertemu dengan seseorang yang mengeluhkan pekerjaannya. Kemudian ia berkata kepadanya, “pergilah kamu menuju ‘sibukku’ niscaya aku akan menolong ‘sibukmu’ (yaitu sebagai *Ḥallāj*, pekerjaan meggaru kapas), pergilah orang tersebut dan sesampainya di tempat kerja, dia menemukan semua kapas telah teruai dari bijinya. Sejak saat itu, dia dijuluki dengan al-Ḥallāj. Lihat, Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 8:114. Ada juga yang meriwayatkan karena Ayahnya seorang Ḥallāj, maka dijulukilah ia dengan nama itu. Lihat, Al-Zahabī, *Sīyar A'lām al-Nubalā'*, 14:316.

²³⁰ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 8:113.

²³¹ Al-Khatīb al-Baghdādī, 8:120.

²³² 'Abd al-Qādir Sindī, *Al-Taṣawwufi Mīzān al-Baḥs wa al-Taḥqīq* (Kairo: Dār al-Manār, 1990), 643; Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 16:123.

pindah ke Wāsit, daerah antara Kufah dan Bashrah.²³³ Di Wāsit inilah al-Ḥallāj kecil mulai menghafal al-Qur’ān. Saat remaja, ia mengenal taṣawuf melalui Ṣūfi kenamaan Sahl al-Tustārī, Saat berusia duapuluh tahun dia pergi ke Bashrah berguru²³⁴ kepada Ṣūfi Amr al-Makkī.²³⁵ Al-Ḥallāj menikah dengan Ummu al-Ḥusain, putri seorang Ṣūfi, Abū Ya’qūb al-Aqṭa’, yang menyebabkannya memisahkan diri dari bimbingan ‘Amr al-Makkī.²³⁶ Ia memiliki tiga putra dan satu putri. Setiap melakukan *riḥlah ṣūfiyyah* (perjalanan spiritual), ia menitipkan anak dan istrinya kepada iparnya. Melalui iparnya inilah ia memiliki hubungan dengan kabilah yang mendukung kelompok Zaidī dari Zanj.²³⁷ al-Ḥallāj kemudian pergi ke Baghdad, belajar dan berdiskusi, antara lain dengan Ṣūfi

²³³ Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 1* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

²³⁴ Guru-guru Ṣūfi dari al-Ḥallāj adalah; Sahl ibn ‘Abd Allāh al-Tustārī, ‘Amrū ibn ‘Usmān al-Makkī, dan al-Junaid al-Baghdādī. Lihat, Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 16:121-122; Al-Ḥababī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, 14:216; Abū Mansūr Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma’ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*, ed. oleh Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn Al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002).

²³⁵ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 8:113.

²³⁶ Al-Khatīb al-Baghdādī, 8:113.

²³⁷ Herbert I. W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Routledge, 2013).

terkemuka, al-Junaid al-Baghdādī.²³⁸ Pasca pemberontakan Zaydī dari Zanj pada 270/884, atas saran dari al-Junaid, al-Ḥallāj keluar dari Irak dan pergi ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji pertamanya. Setelah setahun penuh ibadah, puasa, dan zikr di Masjid al-Ḥarām, ia kembali ke Baghdad.²³⁹

Sekembalinya dari Makkah, ia mulai memperoleh murid dan pengikut yang jumlahnya semakin meningkat setiap waktunya.²⁴⁰ Murid dan pengikutnya juga sering dijuluki dengan *al-Ḥallājiyyah* (para pengikut al-Ḥallāj).²⁴¹ Semakin banyaknya anggota al-Ḥallājiyyah membuat sebagian ulama era khalifah al-Mu'tamid (256-289) resah, karena praktik taṣawuf al-Ḥallāj yang dianggap menyimpang, juga karena popularitasnya yang semakin berkembang. Ia mengungkapkan tentang penyatuan dirinya dengan Tuhan (*ittihād*) dan sering melontarkan kalimat aneh dan membingungkan, yang paling

²³⁸ Al-Ḥabībī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 14:317.

²³⁹ Louis Massignon, *Hallaj*, ed. oleh Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1994).

²⁴⁰ Di antara murid-murid al-Ḥallāj adalah; Aḥmad ibn Fātik, Syākir al-Ṣūfī, Abū 'Alī al-Uwārījī, Ibn 'Aṭā', Abū al-Wafā' ibn 'Aqīl, Jandab ibn Zādān al-Wāsiṭī, lihat, Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdad wa Zailuhu al-Mustafād*, 16:152; Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 2:473;5:187;7:365; Al-Ḥabībī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 14:255;331.

²⁴¹ 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad Al-Baghdādī, *Al-Farq baina al-Firaq wa Bayān al-Firqa al-Nājiyah minhum*, ed. oleh Muḥammad 'Usmān Al-Khusyṭ (Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, 1988), 254–55.

terkenal adalah ungkapannya, ‘*anā al-Ḥaqq*’.²⁴² Diriwayatkan, bahwa ia pernah mendatangi gurunya, al-Junaid, al-Junaid bertanya, “siapa?”, al-Ḥallāj menjawab, “*anā al-Ḥaqq*”. Kelompok Mu‘tazilah zamannya menilai al-Ḥallāj sebagai penipu. Ibn al-Nadīm,²⁴³ seorang penulis penganut Mu‘tazilah, menuliskan, “al-Ḥusain ibn al-Manṣūr al-Ḥallāj adalah penipu dan tukang sulap yang memberanikan dirinya masuk ke dalam lingkaran Ṣūfī dan kemudian mempengaruhi gaya bahasa mereka, ia menyatakan menguasai beragam ilmu, tetapi pernyataannya itu tidak berharga. Ia hanya sedikit tahu tentang kimia. Ia bodoh, berani, patuh, tetapi tidak gentar di hadapan para sultan. Ia berusaha melakukan hal-hal besar dan sungguh menginginkan suatu perubahan dalam pemerintahan. Kepada para pengikutnya ia mengaku bersifat Ilahi dan berbicara tentang *ittiḥād*.”²⁴⁴ Kalangan Syī‘ah Imāmiyyah dan fuqahā’ Zāhiriyyah menilainya sebagai orang sesat dan kāfir.²⁴⁵

²⁴² Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 1*.

²⁴³ Muḥammad ibn Ishāq Ibn Nadīm, *al-Fihrist fī Akhbār al-‘Ulamā’ al-Muṣannifīn min al-Qudamā’ wa al-Muḥdiṣīn wa Asmā’ mā Ṣannafūhu min al-Kutub*, t.t.

²⁴⁴ Al-Ḥabībī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 14:318; Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma‘ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*.

²⁴⁵ Abdul Aziz Dahlan, ‘Al-Hallāj’, in *Ensiklopedi Tasawuf* (Angkasa, 2012).

Al-Ḥallāj pergi lagi ke Makkah untuk kedua kalinya (281 H/895 M) melalui Basrah, menunaikan ibadah haji bersama 400 pengikutnya. Setelahnya, ia kembali ke Tustār, dan atas bantuan Ḥāmid Kunnā'ī, Sekretaris Negara pada masa Khalifah al-Mu'tamid, ia bersama keluarga bisa memasuki Baghdad kembali dan menetap lagi di sana (282 H/896 M). Setelah dua tahun menetap di Baghdad, al-Ḥallāj melakukan perjalanan lima tahun (284-289 H/898-903 M) melalui laut menuju Gujarat, India. Orang-orang yang menentang pemikirannya menganggap, perjalanannya ke India ini untuk menyempurnakan ilmu sihir dan sulap India. Menurutnya, perjalanannya untuk da'wah Islam, mengajak orang-orang kāfir di India untuk memeluk Islam. Dari Gujarat, ia melanjutkan ke Sind, ke utara menuju Khurasan dan Turkistan, akhirnya ke Turfān.²⁴⁶

Al-Ḥallāj kemudian pergi haji untuk yang ketiga kalinya (290/902). Ia berdoa di saat wukuf agar Allāh menjadikan dirinya direndahkan dan ditolak, hanya Allāh sajalah yang berada di dalam jiwa dan lisannya. Setelah berziarah ke Madinah dan Jerusalem, ia kembali ke Baghdad (292/904),

²⁴⁶ Dahlan; Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Volume 1.

mendirikan bangunan miripi Ka'bah di dalam rumahnya. Bagi pengikutnya, al-Ḥallāj adalah seorang Wali yang memiliki *karāmah* dan banyak keramat. Meski telah menjalankan laku *zuhd* dengan sungguh-sungguh, ia masih merasa belum memenuhi tugas Tuhan. Ia lebih memilih memberikan makanannya kepada anjing yang ada di sampingnya dibanding untuk dirinya.²⁴⁷

Dia sering mengumumkan di depan banyak pengikutnya bila memiliki *karāmah*; saat berada di Makkah, ia bisa menghadirkan manisan dari Yaman dan memunculkan makanan lezat di tengah padang pasir yang gersang. Pasca haji ketiganya, al-Ḥallāj lebih sering mengalami *sakr* yang melahirkan *syatahāt* saat *fanā'* yang mengundang reaksi dari para fuqahā'. Ia pernah berkata, "Wahai kaum Muslim, selamatkan aku dari Allāh, Allāh telah membuat darahku menjadi halal bagimu, maka bunuhlah aku." Seorang faqīh dari Mazāb Zāhiri, Muḥammad ibn Dāūd, meradang melihat tindak tanduk al-Ḥallāj dan berfatwa bahwa ajarannya sesat dan menyesatkan, harus diseret ke pengadilan untuk kemudian dijatuhi hukuman mati.²⁴⁸ Hakim Baghdad, seorang faqīh dari

²⁴⁷ Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma'ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*.

²⁴⁸ Al-Zahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 14:330.

Mālikī, Abū ‘Umar ibn Yūsuf, meminta pendapat faqīh Syāfi‘iyyah, Ibn Suraij, tetapi ia mengatakan tidak mengetahui kondisi spiritual seorang Ṣūfi, untuk itu tidak bisa memberikan status hukum padanya.²⁴⁹

Setelah upaya perebutan kekuasaan pada 296/908 di Baghdad antara Ḥanābilah yang mendukung pengangkatan Ibn al-Mu‘tazz menjadi Khalifah, tetapi gagal, dan kelompok yang mendukung khalifah belia, al-Muqtadir, al-Ḥallāj, yang mayoritas pengikutnya bermazhab Ḥanbalī, mengalami tekanan berat secara politis dari pemerintah. Al-Ḥallāj mampu menyelamatkan diri -bersama pengikutnya- pergi ke Ahwaz, tetapi empat orang pengikutnya ditahan di Baghdad. Tiga tahun berselang, pihak penguasa berhasil menangkapnya. Iapun dibawa ke Baghdad dan dikurung dalam penjara (301-309/914-922). Pada 309/922, al-Ḥallāj diadili dalam suasana pertentangan antara pendukung dan simpatisan al-Ḥallāj dengan pejabat negara dan ulama yang menginginkan hukuman mati baginya. Ibn ‘Aṭā’, seorang Ṣūfi dari mazhab Ḥanbalī -saat pengadilan- memberikan kesaksian bahwa pejabat negara tidak berhak menghakimi para Walī. Namun

²⁴⁹ Dahlan, ‘Al-Hallaj’; Massignon, *Hallaj*.

pada akhirnya, Hakim dari mazhab Mālikī, Abū ‘Umar ibn Yūsuf tetap melanjutkan pengadilan dan memutuskan untuk menghukum mati al-Ḥallāj. Diriwayatkan bila setelah dipenggal, tubuh al-Ḥallāj dipotong-potong lalu disiram minyak untuk kemudian dibakar dan abunya dibuang ke sungai Tigris (309 H/922 M).²⁵⁰

Al-Ḥallāj dihukum mati atas tuduhan; *pertama*, bersekutu dengan Qarāmiṭah untuk memberontak kepada dinasti ‘Abbāsiyyah, *kedua*, sebagian pengikutnya meyakini dirinya memiliki unsur Tuhan, *ketiga*, tuduhan bahwa menurutnya ibadah haji tidak wajib, dan *keempat*, tuduhan atas ungkapan terkenalnya ‘*anā al-Ḥaqq*’. Menurut riwayat lain, tuduhan-tuduhan tersebut hanya rekayasa atas kekhawatiran yang lebih besar, yaitu ramainya pengikut al-Ḥallāj yang bila dibiarkan akan mengancam dan menggulingkan kekuasaan yang sah saat itu. Ada banyak cerita berlebihan²⁵¹ seputar al-Ḥallāj yang beredar pasca hukuman matinya.²⁵²

²⁵⁰ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Zailuhu al-Mustafād*, 8:130; Al-Ḥabībī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 14:335; Al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, 2:314; Al-Zaraklī, *Al-A‘lām*, 2:285-286; Herbert I. W. Mason, *The Death of al-Hallaj: A Dramatic Narrative* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979).

²⁵¹ Abū Raiḥān Al-Bīrūnī, *al-Āṣār al-Bāqiyah ‘an al-Qurūn al-Khāliyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 212; Al-Ḥabībī, *Al-‘Ibar fī Khabar man Ghabar*, 2:142-143; Al-Ḥabībī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 14:337; Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh*

Karya al-Ḥallāj²⁵³ yang paling terkenal adalah *Ṭawāsīn* (dikenal dengan judul ini karena bab-bab di dalamnya selalu diawali dengan huruf *Ṭā'* dan *Sīn*).²⁵⁴ Tulisan pendek dalam bahasa Arab dalam bentuk prosa dan terdiri dari sebelas pasal. Dalam buku ini, al-Ḥallāj berbicara tentang *walāyah* (kewalian) dengan ungkapan-ungkapan simbolik, samar, dan sulit untuk dipahami. Karya ini telah diterbitkan oleh Louis Massignon pada 1913.²⁵⁵ Pada 1932, Massignon juga menerbitkan karya al-Ḥallāj dalam bentuk puisi dengan judul *Dīwān al-Ḥallāj*,²⁵⁶ dan

Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād, 8:135-142; Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 12:140.

²⁵² Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma'ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*.

²⁵³ Untuk diskusi lebih dalam tentang al-Ḥallāj; kehidupan, pemikiran, dan karya-karyanya, lihat, Mason, *Al-Hallaj*. Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 1*; Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2* (Princeton: Princeton University Press, 2019); Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 3* (Princeton University Press, 2019); Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 4* (Princeton: Princeton University Press, 2019); Massignon, *Hallaj; Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr, Al-Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj: Syahīd al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Hindāwī, 2014); Sāmī Makārim, *Al-Ḥallāj fī mā warā'a al-Ma'nā wa al-Khaṭṭ wa al-Laun* (Kairo: Riad El-Rayyes Books Ltd., 2016); Asmā' Khuwālidīyyah, *Ṣar'ā al-Taṣawwuf: al-Ḥallāj wa 'Ain al-Quḍāt al-Hamaẓānī wa al-Suhrawardī Namāẓaj* (Riyāḍ: Difaf Publishing, 2014); Dahlan, 'Al-Hallaj'; Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma'ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*.

²⁵⁴ Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma'ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*; Qāsim Muḥammad 'Abbās, *Al-Ḥallāj: al-A'māl al-Kāmilah* (Beirut: Riad El-Rayyes Books Ltd., 2002).

²⁵⁵ Massignon, *Hallaj*.

²⁵⁶ Al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj wa ma'ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*.

pada 1936, ia bersama Paul Kraus menerbitkan *Akḥbār al-Ḥallāj*.²⁵⁷

Meski sering melontarkan *syataḥat* saat dalam kondisi *fanā'*, bisa jadi al-Ḥallāj tidak bermaksud demikian, karena saat sadar, ia pernah menegaskan, “aku adalah rahasia Yang Maha Benar, dan aku bukanlah Yang Maha Benar, aku hanyalah satu yang benar, karena itu bedakan antara kami (yang benar dan Yang Maha Benar).” Pada kesempatan yang lain, saat dalam kondisi sadar, ia berkata, “Barangsiapa mengira telah terjadi perpaduan (*tamazzuḡ*) Tuhan dan manusia, dan manusia dengan Tuhan, maka ia telah kāfir. Sesungguhnya Allāh menyendiri dengan *zāt* dan *ṢifātNya* dari *zāt* dan sifat-sifat makhluk. Tidaklah ia serupa dengan makhluk, tidak pula makhluk menyerupainya dari segi apapun dan sisi manapun.”²⁵⁸

Tampak dari ungkapan-ungkapannya, al-Ḥallāj banyak dipengaruhi oleh pemikiran Yunani, Persia, Syī'ah, Kristen, dan juga pemikiran-pemikiran dari India.²⁵⁹ Menurut al-Ḥallāj, Tuhan, sebelum menciptakan makhluk, hanya melihat diriNya sendiri. Dalam kesendirianNya, terjadilah dialog antara Tuhan

²⁵⁷ Al-Ḥallāj.

²⁵⁸ Dahlan, 'Al-Hallaj'.

²⁵⁹ Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 12:133.

dengan diriNya, dialog tanpa kata dan huruf. Tuhan hanya melihat kemuliaan dan ketinggian *zāt*Nya dan demikian cinta pada *zāt*Nya, cintaNya itu menjadi sebab bagi munculnya alam ini. Karena cintaNya itu maka muncul pantulan bentuk diriNya dari ketiadaan. Bentuk itu memiliki segala sifat dan namaNya, bentuk itulah alam semesta. *Ādam* (manusia) adalah bagian dari alam, menurut al-Ḥallāj, diciptakan Tuhan menurut bentukNya. Pengajarannya itu mengandung arti bahwa manusia yang diciptakan Tuhan memiliki sifat-sifat mirip dengan sifat sifat ketuhanan. Kemiripannya tidaklah penuh. Dengan ungkapan lain, bentuk manusia (tabiat kemanusiaan) adalah bentuk yang tidak sempurna dari bentuk Tuhan (tabiat ketuhanan), sedangkan yang dimiliki Tuhan sendiri adalah bentuk (tabiat ketuhanan) yang maha sempurna. Karena demikian bentuk (tabiat) manusia maka pada manusia -meski bukan Tuhan-, muncul (lahir) bentuk Tuhan secara tidak langsung, seperti bayang-bayang sebuah benda pada cermin. Pada bayang-bayang itu tampak bentuk benda tersebut secara tidak langsung, pada wajah seorang anak muncul wajah ayahnya secara tidak langsung. Dengan pengertian seperti itu agaknya makna ungkapan al-Ḥallāj berikut ini, “Maha Suci *Ẓāt* yang *nāsūt*Nya (sifat kemanusiaan yang diciptakanNya)

menampakkan rahasia cahaya *lāhūt*Nya (ketuhananNya) yang gemilang. Kemudian Ia tampak nyata (secara tidak langsung) bagi makhlukNya dalam bentuk manusia yang makan dan minum.” Tuhan memperlihatkan sifat ketuhanan (*lāhūt*)Nya secara tidak langsung melalui sifat kemanusiaan (*nāsūt*) yang dimiliki manusia.²⁶⁰

Sebagai *Ṣūfī* yang dikuasai *maḥabbah* pada Tuhannya, al-Ḥallāj mengalami *ḥulūl*. Ia berkata, “RūḥMu disatukan dengan rūḥku, sebagaimana anggur disatukan dengan air yang suci. Jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuhku, dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku.” al-Ḥallāj juga pernah berkata, “Aku adalah Dia yang kucinta, dan Dia yang kucinta adalah aku. Kami adalah dua rūḥ yang bertempat dalam satu tubuh”.²⁶¹

Tentang penolakan Iblīs untuk bersujud kepada Ādam, al-Ḥallāj sepetinya tidak menyalahkan Iblīs, menurut al-Ḥallāj, penolakan Iblīs adalah manifestasi dari keteguhannya dalam mengesakan Tuhan. Al-Ḥallāj juga membahas status Walī.²⁶² Ia berkata bila Allāh telah berkehendak untuk mewalikan seorang

²⁶⁰ Dahlan, ‘Al-Hallaj’; ‘Abbās, *Al-Ḥallāj: al-A‘māl al-Kāmilah*, 231,249,255.

²⁶¹ ‘Abbās, *Al-Ḥallāj: al-A‘māl al-Kāmilah*.

²⁶² ‘Abbās, 92.

hamba, niscaya ia bukakan baginya gerbang *ẓikr*, kemudian ia bukakan gerbang kedekatan, lalu ia didudukkan pada kursi tauḥīd, selanjutnya ia singkapkan padanya rahasia-rahasia keagungan dan keindahan. Saat itu, tinggallah sang hamba tanpa dirinya. Saat itu terjadilah *fanā'* dari dirinya dan *baqā'* dengan Tuhannya. Meski al-Ḥallāj dihukum mati dan dinyatakan sesat bahkan kāfir oleh fuqahā' zamannya, para fuqahā', mutakallim, ṣūfi, setelahnya terbagi menjadi tiga kelompok dalam melihat pemikiran al-Ḥallāj; *yang pertama*, melihat al-Ḥallāj sebagai sosok negatif, penyebar ajaran sesat dan menyesatkan,²⁶³ tokoh-tokoh yang masuk dalam kelompok ini seperti; Ibn Dāūd dan Ibn Ḥazm (ẓāhiriyyah), Ibn Bākūyā, Abū Ja'far al Ṭūsi, al-Mufīd, dan al-Ḥillī (Imāmiyyah); al-Turtusyī, Qāḍī Iyāḍ, dan Ibn Khaldūn (Mālikiyyah); Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim (Ḥanābalah); al-Ẓahabī (Syāfi'iyyah); dari mutakallim ada; al-Bāqillānī dan al-Juwainī (Asyā'irah); al-Jubbā'ī dan al-Quzwainī (Mu'tazilah); Ibn Kamāl Bāsyā (Maturidiyah); dari kalangan Ṣūfi ada 'Amr al-Makkī, tokoh yang semasa dengannya.²⁶⁴

²⁶³ Sindī, *Al-Taṣawwufi Mīzān al-Baḥs wa al-Taḥqīq*; Al-Ẓahabī, *Al-'Ibar fi Khabar man Ghabar*, 2:138; Al-Ẓahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 14:314.

²⁶⁴ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*, 517–21.

kedua melihatnya dengan positif seperti;²⁶⁵ al-Syustārī dan al-Āmili (Imāmiyyah), al-‘Abdarī dan al-Dulunjāwī (Mālikiyyah), Ibn ‘Aqīl dan al-Ṭūfi (Ḥanābilah); al-Nablusī (Ḥanafiyah), al-Maqdisī, al-Yāfi‘ī, al-Sya‘rawī, al-Haisāmī, Ibn ‘Aqīlah, dan Sayyid al-Murtaḍā (Syāfi‘iyah); dari mutakallim ada: Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, al-Maibūzī, dan Mīr Damād (Imāmiyyah); Ibn Khafif, al-Ghazālī, dan al-Rāzī (Asy‘irah); ‘Alī al-Qārī (Maturīdiyyah); Ibn ‘Aṭāillah, al-Syibli, al-Fāris, al-Kalābazī, al-Nasrābāzī, al-Sulamī, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ‘Arabī, dan Jalāl al-Dīn Rūmī, dari kelompok Ṣūfi, sedang yang *ketiga*, yang memilih netral, tidak memberikan penilaian pada al-Ḥallāj. Seperti; Ibn Buhlūl (Ḥanafiyah); Ibn Suraij, Ibn Ḥajar, al-Suyūṭī (Syāfi‘iyah), dari Ṣūfi ada al-Husarī, al-Daqqāq, al-Qusyairī, Aḥmad al-Rifā‘ī dan ‘Abd al-Karīm al-Jīlī.²⁶⁶

Para pengkaji al-Ḥallāj juga memiliki persepsi berbeda tentangnya;²⁶⁷ menilainya seorang Kristen yang berjubah Muslim,²⁶⁸ Mengaku Tuhan, berkepribadian ganda. Louis Massignon, pengkaji al-Ḥallāj tekemuka di Barat, menilainya

²⁶⁵ Al-Ḍahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 14:255.

²⁶⁶ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfi*, 521–23.

²⁶⁷ Lihat pengantar dalam, ‘Abbās, *Al-Ḥallāj: al-A‘māl al-Kāmilah*, 13–30.

²⁶⁸ Detlev Khālid, ‘Review on Al-Ḥallāj-Martyr of the Love of God’, ed. oleh Annemarie Schimmel, *Islamic Studies* 9, no. 3 (5 Juli 1970): 271–74.

sebagai mutakallim sekaligus Ṣūfī yang berusaha menunjukkan kesesuaian antara akidah Islam dan filsafat Yunani melalui pengalaman mistik.²⁶⁹ Bagaimanapun perdebatan yang menyertainya, al-Ḥallāj bagi al-Ḥallājiyyah adalah Ṣūfī yang *syahīd*. Popularitasnya telah menjadi bagian dari budaya secara universal; baik bagi Muslim maupun yang lainnya.

b. Pandangan Ibn Taimiyyah terhadap Taṣawuf al-Ḥallāj

Ibn Taimiyyah sering ditampilkan sebagai bapak spiritual dari radikalisme dengan ragam stigma mengerikan lainnya. Dalam ranah politik, secara tidak adil dianggap sebagai moyang ideologi dari Osama bin Laden. Dalam filsafat tidak kalah menyheramkan, ia sering dianggap sebagai racun bagi filsafat Islam yang memamatkan.²⁷⁰ Padahal menurut al-Ḥābi,²⁷¹ Ibn

²⁶⁹ Massignon, *Hallaj*.

²⁷⁰ Tamer, 'The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought'; Kügelgen dan Anke, 'The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason'.

²⁷¹ Risālah al-Ḥābiyyah yang berisi kritikan al-Ḥābi kepada Ibn Taimiyyah ini sudah banyak yang meragukan, seperti, Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya: canoniste hanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, 10:484. Dan Muḥammad Ibrāhīm Al-Syaibānī, *Al-Taḥqīq al-Jalī fi al-Radd 'alā (al-Naṣīḥah al-Ḥābiyyah) al-Manḥūlah 'alā al-Imām al-Ḥābi: Dirāsah Taḥlīliyyah li Mauḍū' al-Risālah wa Nisbatuhā wa mā Jā'a fihā min Aghālīṭ wa Awhām* (Kuwait: Markaz al-Makhṭūṭāt wa al-Turās wa al-Waṣā'iq, 1993). Abū al-Faḍl Muḥammad ibn 'Abd Allāh Al-Qūnawī, *Aḥwā' 'alā al-Risālah al-*

Taimiyyah justru mengunyah dan menelan filsafat,²⁷² ia tidak melarangnya, hanya saja, baginya, sebagai Muslim haruslah menggunakan akalinya jangan menyerahkan tugas berfikir hanya kepada Aristoteles, dan para filsuf Yunani lainnya.²⁷³ Ibn Taimiyyah tidak hanya mengomentari Ibn Sīnā, tetapi juga Aristoteles. Tentang taṣawuf, Ibn Taimiyyah menulis banyak tentang tema taṣawuf, setidaknya ada lebih dari tigapuluh *risālah* ia tulis tentang taṣawuf.²⁷⁴ Tidak hanya mengomentari praktik Ṣūfī yang dia anggap menyimpang, tapi Ibn Taimiyyah

Mansūbah ilā al-Ḥāfiẓ al-Ẓahabī “al-Naṣīḥah al-Ẓahabiyyah li Ibn Taimiyyah” (Beirut: Dār al-Ma’mūn li al-Turās, 2002). Tapi menurut Donald P. Little dan khususnya Caterina Bori telah menemukan bukti kuat bila karya tersebut memang karya asli al-Ẓahabī. Bori selanjutnya mengatakan bila ada indikasi alasan-alasan pribadi atas tulisan polemik al-Ẓahabī dalam *risālah*nya tersebut. Lihat, Little, ‘Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?’, 100–105; Bori, ‘Ibn Taymiyya wa-Jamā’atuḥu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya’s Circle.’, 144–48.

²⁷² Kügelgen dan Anke, ‘The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya’s Struggle for and against Reason’; Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ẓahabī, *Al-Naṣīḥah al-Ẓahabiyyah li Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Muḥammad Zāhid Al-Kauṣarī (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, t.t.), 36; Untuk diskusi tentang nisbat risalah ini kepada al-Zahabi, lihat, Al-Syaibānī, *Al-Tauḍīḥ al-Jalī fi al-Radd ‘alā (al-Naṣīḥah al-Ẓahabiyyah) al-Manḥūlah ‘alā al-Imām al-Ẓahabī: Dirāsah Taḥlīliyyah li Mauḍū’ al-Risālah wa Nisbatuhā wa mā Jā’a fihā min Aghālīṭ wa Awhām*; Ṣalāḥ al-Dīn Al-Munajjid, *Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah: Sīratuh wa Akhbārūh ‘ind al-Mu’arrikhīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Jadīd, 1976).

²⁷³ Ya’qūbī, *Ibn Taimiyyah wa al-Manṭiq al-Ariṣṭī: al-Uṣūl al-Tajribiyyah li Naqd al-Manṭiq al-Masysyā’ī*; Al-Hadlaq, *Al-Hādī wa al-Hāzī: Ibn Taymiyyah Jallād al-Ḥikmah al-Maṣlūbah*.

²⁷⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, vol. 10–11; Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*.

juga merekonstruksi taṣawuf dari akarnya; dari definisi hingga ajaran-ajarannya.²⁷⁵ Ia juga menaruh hormat kepada para Ṣūfī yang dia anggap sebagai *Ṣiddīqūn*, kumpulan orang-orang ṣāliḥ yang berpegang teguh pada al-Qur’ān dan Sunnah. Bahkan kepada Ibn ‘Arabī yang banyak ia kritik, ia juga berusaha objektif dengan mengatakan bahwa banyak karya Ibn ‘Arabī yang bisa diambil manfaatnya.²⁷⁶ Hal ini yang kemudian membuat Makdisi menyimpulkan bila dia bukan anti-Ṣūfī dan justru menjadi pengikut dari *ṭarīqah* Qādiriyyah.²⁷⁷ Ibn Taimiyyah juga mengomentari teks ṣūfī seperti *Futūḥ al-Ghaib*.²⁷⁸ Dalam tulisan ini, akan dijelaskan komentar Ibn Taimiyyah tentang *aqīdah* seorang Ṣūfī terkenal dan kontroversial yang dieksekusi pada 309/922, Abū Manṣūr al-Ḥallāj.

²⁷⁵ Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*.

²⁷⁶ Affaf Khogali-Wahbi, ‘Hadith and Sufism in Damascus, 627/1230-728/1328: Ibn ‘Arabi (d.638/1240), Al-Nawawi (d.676/1277) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328)’ (University of London, 1994).

²⁷⁷ George Makdisi, ‘The Hanbali School and Sufism’, in *Humaniora Islamica*, ed. oleh Herbert W. Mason (Paris: De Gruyter Mouton, 1974), 61–72; Makdisi, ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order’.

²⁷⁸ Michel, ‘Ibn Taymiyya’s Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ‘Abd al-Qādir al-Jilānī’; Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Futūḥ al-Ghaib*.

Ibn Taimiyyah berbicara tentang al-Ḥallāj dalam beberapa karyanya.²⁷⁹ Massignon, dalam *magnum opusnya*²⁸⁰ menganalisa tiga fatwa penting.²⁸¹ Terlepas dari ini, teks yang substansial adalah komentar tentang akidah, yang tidak disadari oleh Massignon. Komentar ini adalah bagian dari jilid pertama dari *al-Istiqāmah*, yang ditulis oleh Ibn Taimiyyah di Mesir saat berada di penjara atau di bawah tahanan rumah, antara tahun 705/1305 dan 709/1309.²⁸²

Karya ini ditulis untuk membahas teologi dalam arti kata yang sempit -keesaan Tuhan dan *ṢifātNya*— dan untuk menunjukkan kelengkapan dari ajaran al-Qur’ān dan Sunnah dalam membahasnya. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Taimiyyah dalam pendahuluan, itu adalah “aturan tentang

²⁷⁹ Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*; Al-Jalaynid, *Dar’ Ta’āruḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*; Yahya Michot, ‘A Mamlūk Theologian’s Commentary on Avicenna’s *Risāla Adḥawiyya*: Being a Translation of a Part of the *Dar’ Al-Ta’āruḍ* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices, Part I, *Journal of Islamic Studies* 14, no. 3 (2003): 309–63; Th. Emil Homerin, ‘Ibn Taymiyya’s *Al-Ṣūfiyyah wa-al-Fuqarā’*’, *arabica* 32 (1985): 219–44.

²⁸⁰ Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 1*; Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2*; Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 3*; Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 4*.

²⁸¹ Tiga fatwa ini adalah, Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 35:108-119; 2:480-487; 8:312-319.

²⁸² Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’u Qurūn*.

perlunya berjalan lurus, seimbang, mengikuti al-Qur'an dan Sunnah tentang Asmā' dan Şifat Allāh, menyatakan keesaanNya dalam perkataan dan keyakinan, dan menguraikan bahwa al-Qur'an dan Sunnah semuanya adalah wahyu Ilāhī.²⁸³ Tema ini cepat berkembang menjadi analisis dan diskusi dalam beberapa tempat di *risālah al-Qusyairiyah*, yang memberi perhatian khusus tentang akidah para Şūfi klasik, -di antaranya adalah al-Ḥallāj- dan hubungannya dengan ilmu kalām. al-Qusyairī mengutip akidah al-Ḥallāj secara keseluruhan, dan Ibn Taimiyyah memberi komentar karena ia menganggap bila al-Qusyairī telah salah menafsirkan akidah al-Ḥallāj dalam beberapa tempat.²⁸⁴

Untuk mengetahui secara tepat apa yang dikatakan Ibn Taimiyyah tentang al-Ḥallāj dalam komentar tentang akidah, dibutuhkan pengantar ganda. Yang pertama, bagaimana dia memandang al-Ḥallāj dalam tiga fatwānya, dan yang kedua membahas -berdasarkan fatwānya- pertanyaan tentang monisme (*ittiḥād* dan *ḥulūl*) dalam pandangan taşawuf al-

²⁸³ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 3.

²⁸⁴ dua akidah yang disematkan kepada al-Ḥallāj. Yang diterjemahkan oleh Massignon, Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 3*, 137–44. Akidah yang pertama muncul dalam pengantar al-Kalābāzī, Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Mazhab al-Taşawwuf*, 48–49. Yang kedua, dan yang dikomentari oleh Ibn Taimiyyah, ada dalam, Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 4.

Ḥallāj. Pandangan Ibn Taimiyyah tentang al-Ḥallāj dalam fatwanya dapat dikemukakan sebagai jawaban atas empat pertanyaan utama; *satu*, Apakah eksekusi atas al-Ḥallāj dibenarkan? *dua*, Apakah dia Teman dari Tuhan, yaitu orang suci (*walī*)? *tiga*, Bagaimana seharusnya kita memahami ungkapan al-Ḥallāj “*Anā al-Ḥaqq?*” dan, *empat*, apakah dia bertobat?

Ibn Taimiyyah menyadari bahwa beberapa orang menentang legalitas hukuman mati atas al-Ḥallāj:

Sekelompok [orang] telah mengatakan bahwa [saat] dibunuh dia adalah korban ketidakadilan dan [seharusnya] tidak diperbolehkan untuk membunuhnya. Mereka memusuhi *fiqh* dan *fuqahā'* karena membunuh al-Ḥallāj. Di antara mereka ada sebagian yang memusuhi [seluruh] golongan ulama dan ahli ilmu, dan berkata: ‘Mereka adalah yang membunuh al-Ḥallāj.’ Mereka ini adalah dari golongan yang mengatakan: ‘Kami memiliki Hukum (*syarī'ah*) dan kami memiliki realitas (*Ḥaqīqah*) yang bertentangan dengan Hukum.’²⁸⁵

Tanpa menyebut nama al-Jilānī, Ibn Taimiyyah menyinggung posisinya tentang masalah ini tetapi tidak menerimanya: ‘Yang paling serius dari mereka yang memiliki pendapat yang baik tentang [al-Ḥallāj] adalah mengatakan bahwa membunuhnya diperlukan sehubungan dengan hukum *zāhir* [aturan agama], algojo yang memenggalnya adalah

²⁸⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 8:314.

pejuang *jihād* dan yang terbunuh adalah seorang *syahīd*... ini juga salah.²⁸⁶ Adapun menurut pandangannya, Ibn Taimiyyah menyatakan dalam Fatwā pertama bahwa al-Ḥallāj dibunuh karena heterodoksi (*zandaqah*).²⁸⁷ Dia adalah seorang penyihir yang kadang-kadang dilayani oleh setan, mengalami *aḥwāl syaitāniyyah* dan melakukan trik magic yang salah... Tidak diragukan lagi bahwa dia adalah seorang penipu dan harus dibunuh.²⁸⁸

Dalam Fatwa kedua, fokusnya berbeda: Muslim [menetapkan untuk] membunuhnya karena doktrin tentang *ḥulūl* dan *ittiḥād*, dan untuk doktrin serupa dari para ahli heterodoksi (*zanādiqah*) dan *bid'ah* (*ilhād*); terutama kata-katanya 'Akulah Sang Haq (*Anā al-Ḥaqq*) dan 'Tuhan di surga dan Tuhan di bumi'.²⁸⁹ Menurut Ibn Taimiyyah, anggapan sebagian orang tentang kewalian al-Ḥallāj tidak bisa diterima oleh akal dan orang berakal (*al-aql wa al-āqil*). Sebaliknya, dia dirasuki setan dan tidak ada kebenaran sejarah dalam

²⁸⁶ Ibn Taimiyyah, 2:483; 8:313; Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:116; Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2*, 35.

²⁸⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 8:316.

²⁸⁸ Ibn Taimiyyah, 35:108,111,114,119.

²⁸⁹ Ibn Taimiyyah, 2:480-481.

fenomena luar biasa yang -kadang-kadang dikatakan-terjadi ketika dia meninggal.²⁹⁰

Di antara para Sahabat Allah (Ṣūfi) yang mengetahui situasi al-Ḥallāj, tidak ada yang memihak dan membelanya. Inilah sebabnya mengapa al-Qusyairī tidak menyebutkan dia di antara para *ṣyaikh* [disebutkan dalam] *risālah*nya, meskipun dia menyebutkan, di antara kata-katanya, hal-hal yang dia anggap indah. Syaikh Abū Ya'qūb al-Nahrajūrī telah menikahkan al-Ḥallāj dengan putrinya, tetapi, saat menemukan heterodoksinya, dia mengambil putrinya kembali darinya.²⁹¹

Dia tidak termasuk para Sahabat Allah yang takut akan Dia. Sebaliknya, beberapa ibadah, latihan, dan perjuangan spiritualnya bersifat *ṣyaiṭānī*, beberapa bersifat psikis dan beberapa sesuai dengan Syariah dari beberapa sudut pandang, bukan dari sudut pandang lainnya. Dia mengacaukan kebenaran dengan hal-hal yang sia-sia.²⁹²

Bagi sebagian orang, Tuhanlah yang berbicara melalui mulut al-Ḥallāj ketika dia mengucapkan '*Anā al-Ḥaqq*' yang terkenal itu.

Menurut mereka,

dia yang menyatakan keesaan Tuhan adalah Dia yang keesaannya diproklamirkan. Dia yang mengucapkan pernyataan kesatuan ini dengan lidah seorang hamba adalah Yang *Ḥaqq* dan tidak ada yang menyatakan keesaanNya selain diriNya sendiri. Dia yang menyatakan keesaan Tuhan dengan demikian tidak lain adalah Dia yang keesaannya diproklamirkan. Mereka membedakan antara ucapan Fir'aun 'Aku adalah Tuhanmu yang tertinggi' dan ucapan al-Ḥallāj 'Akulah yang *Ḥaqq*' dan 'Kemuliaan bagi Diriku'. Fira'un memang mengatakan itu, dengan persaksian dirinya tentang hal itu; dia mengatakannya tentang dirinya sendiri. Adapun orang-orang

²⁹⁰ Ibn Taimiyah, 35:110-11; 2:482.

²⁹¹ Ibn Taimiyah, 35:111.

²⁹² Ibn Taimiyah, 35:108; 2:484-485.

yang mengalami *fanā'*, mereka menjadi 'hilang' dari diri mereka sendiri dan yang berbicara dengan lidah mereka adalah orang lain selain mereka.²⁹³

Bagi Ibn Taimiyyah, ada perdebatan yang menarik di sini. Untuk mengklaim, tentang *Anā al-Ḥaqq* al-Hallaj, 'bahwa Tuhan yang kemudian berbicara untuk (*'alā*) seorang manusia seperti halnya jin berbicara dengan *lisān* seorang penderita epilepsi, jelas hal ini tidak bisa percaya'.²⁹⁴ Lalu siapa yang sebenarnya berbicara? Bagi Ibn Taimiyyah, bisa jadi adalah al-Ḥallāj sendiri, seandainya ia kemudian terkena gangguan psikologis seperti pada Majnūn karena cintanya yang berlebihan kepada Layla. Pernyataannya kemudian harus dimaafkan. Namun, masalahnya adalah, bagaimanapun, al-Ḥallaj tidak *hilang* saat dia menulis tentang ekstasinya.²⁹⁵

Pembicara sebenarnya mungkin adalah setan yang merasuki sang Ṣūfī, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa dia sendiri telah menyaksikan banyak kasus kerasukan yang serupa, menambahkan bahwa situasinya sama sekali tidak seperti saat Nabi menerima wahyu: Muḥammad tidak kerasukan, atau tidak

²⁹³ Ibn Taimiyyah, 8:317; 14:185; Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*, 3:385; 4:496-497.

²⁹⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:482.

²⁹⁵ Ibn Taimiyyah, 2:482, 486.

hadir dalam dirinya sendiri seperti Majnūn; dia tidak berbicara seperti Fir'aun dan Tuhan tidak berbicara untuknya.

Barangsiapa mengatakan bahwa Tuhan berbicara dengan lidah al-Ḥallāj, bahwa kata-kata yang didengar dari al-Ḥallāj adalah kata-kata Tuhan, dan bahwa Tuhanlah yang, dengan lidahnya (*'alā lisānihi*), berkata 'Aku adalah Tuhan' (*anā Allāh*) adalah orang yang tidak beriman -kaum Muslim menyetujui hal itu-. Sungguh Allah tidak berdiam dalam diri manusia dan tidak berbicara dengan lisan (*'alā lisān*) manusia, melainkan mengutus para Rasul dengan firmanNya. [Para Rasul] kemudian mengatakan atas namaNya (*'alaihi*) apa yang Dia perintahkan untuk mereka komunikasikan dan dengan demikian Dia mengatakan, dengan bahasa (*'alā alsinah*) para Rasul, apa yang Dia perintahkan untuk mereka katakan.²⁹⁶

Akhirnya, mengenai 'mengetahui apakah, ketika dia meninggal, al-Ḥallāj bertaubat, antara dirinya dan Tuhan, atau tidak, ini adalah perkara misteri (*ghaib*) dan hanya Tuhan yang mengetahuinya'.²⁹⁷ Terlebih lagi, bagi Ibn Taimiyyah, itu tidak mengubah apa pun tentang fakta bahwa dia harus dihukum mati. Dalam Fatwa yang sama (kedua) di mana ia menganggap bahwa 'Muslim hanya membunuh [al-Ḥallāj] karena doktrinnya tentang *ḥulūl* dan *ittiḥād*,' Ibn Taimiyyah juga menulis bahwa,

Allāh dan RasulNya telah menyebut orang-orang Nasrani sebagai orang-orang *kāfir* dan kaum Muslimin sepakat atas ketidakpercayaan mereka terhadap Allah dan RasulNya. Salah satu hal paling buruk

²⁹⁶ Ibn Taimiyyah, 2:481.

²⁹⁷ Ibn Taimiyyah, 2:486; 35:110.

yang [orang Nasrani] klaim adalah berdiamnya [yang ilihī dalam kemanusiaan] dan penyatuan mereka oleh ʿĪsā putra Maryam. Adapun mereka yang berbicara tentang berdiam dan bersatu tentang orang lain selain al-Masīh, seperti yang dilakukan oleh *ghāliyah* tentang ʿAlī ibn Abī Ṭālib, *Hallājīyyah* tentang al-Ḥallāj, *Ḥakimīyyah* tentang [khalifah Fatimiyah] al-Ḥākim, dll., apa yang mereka katakan lebih buruk daripada perkataan orang Kristen, karena ʿĪsā ibn Maryam, lebih utama dari semua ini. Orang-orang itu [sebenarnya] termasuk dalam golongan pengikut Penipu (*al-Dajjāl*), yang akan mengaku dirinya Tuhan sehingga orang-orang mengikutinya.²⁹⁸

Bersemayam dan penyatuan yang dimaksud sejauh ini, atau, dalam istilah lain, *jā'a bihi nau'ān min al-Ilāhiyyah* 'atribusi semacam keilahian'²⁹⁹ adalah 'terikat' (*muqayyad*), 'khusus' (*khaṣṣ*) kepada individu-individu (ʿĪsā, ʿAlī, al-Ḥallāj, al-Ḥākim..).³⁰⁰ Dalam Fatwa ketiga yang membahas akidah al-Ḥallāj, Ibn Taimiyah juga mengarahkan perhatiannya pada tipe *ḥulūl* dan *ittiḥād* yang 'umum' (*ʿĀmm*), 'mutlak' (*muṭlaq*).

Mereka yang menyatakan, dari Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dan lainnya, perkataan yang berkaitan dengan penyatuan tertentu [dari Tuhan dan manusia], meniadakan perbedaan mereka, dan memaafkan mereka tentang itu, mengatakan bahwa alasan mereka tidak ada, sehingga mereka berkata: 'Akulah *al-Ḥaqq*', 'Maha Suci Aku', dan 'Tidak ada seorang pun selain Allah di dalam jubah ini'. Ketika, kata mereka, seseorang sangat jatuh cinta dan hatinya lemah, dia

²⁹⁸ Ibn Taimiyah, 2:480-481; Ibn Taimiyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīh*.

²⁹⁹ Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyah*, 3:395.

³⁰⁰ Ibn Taimiyah, 10:59; Ibn Taimiyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīh*.

menghilang (*fanā'*), oleh kekasihnya pada cintanya, oleh apa yang dia temukan pada penemuannya, dan oleh apa yang dia ingat pada ingatannya, sehingga apa yang tidak memudar dan apa yang tidak berhenti tetap ada. Seseorang, dilaporkan, melemparkan dirinya ke dalam air dan kekasihnya melemparkan dirinya [ke dalamnya] setelah dia. 'Aku, aku jatuh', dia berkata, 'kenapa kamu jatuh, kamu?' – 'Aku melebur, oleh kamu, untuk diriku sendiri', [sang kekasih] berkata, 'dan aku pikir kamu adalah aku.'³⁰¹

Bagi Ibn Taimiyyah,

keadaan seperti itu, di mana seseorang tidak lagi mampu membedakan antara Tuhan dan hamba, antara apa yang diperintahkan dan apa yang dilarang, bukanlah pengetahuan, atau kenyataan. Ini lebih merupakan, paling tidak, cacat akal yang dengannya seseorang membedakan antara ini dan itu. Paling-paling, seseorang akan memaafkannya daripada menganggap bahwa apa yang dia katakan adalah [beberapa] persepsi nyata tentang kebenaran.³⁰²

Ia kemudian berkata,

Konon, sekelompok Ṣūfī yang mengaku benar-benar memahami kebenaran menganggap [keadaan] seperti itu sebagai persepsi nyata tentang kebenaran (*taḥqīq*) dan realisasi keesaan [Tuhan] (*tauḥīd*). Terutama apa yang dilakukan oleh penulis *Manāzil al-Sā'irīn*, Ibn al-Ārif,³⁰³ dan lain-lain. [Situasinya] mirip dengan [doktrin] persatuan umum, yang juga dianggap oleh sekelompok [pemikir] sebagai persepsi nyata tentang kebenaran (*taḥqīq*) dan realisasi keesaan Tuhan (*tauḥīd*), misalnya Ibn 'Arabī. Sekelompok [orang] berpendapat bahwa al-Ḥallāj adalah salah satu dari [Ṣūfī] ini. Mereka kemudian membentuk dua kelompok.

³⁰¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 8:313.

³⁰² Ibn Taimiyyah, 8:313.

³⁰³ Yang dimaksud adalah 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī (Herāt, 396/1006-481/1089), seorang Ṣūfī dari mazḥab Ḥanbalī. Lihat, Farhadi, 'The hundred grounds of 'Abdullah Ansari of Herat (d. 448/1056): the earliest mnemonic Sufi manual in Persian'; Farhadi, *'Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*; Al-Harawī, *Manāzil al-Sā'irīn*.

Satu pihak mengatakan bahwa dia jatuh dalam [keadaan] *fanā'*, oleh karena itu dia dimaafkan dalam hal aspek batin (*fī al-bāṭin*) tetapi membunuhnya diperlukan sehubungan dengan [aturan agama] lahiriah (*fī al-Ẓāhir*). Algojo, kata mereka, adalah pejuang jihād dan yang terbunuh adalah seorang *syahīd*. Mereka melaporkan tentang salah satu syekh³⁰⁴ bahwa dia biasa mengatakan: '[al-Ḥallāj] tersandung. Jika saya sezaman dengannya, saya akan menolongnya!' Mereka menganggap keadaannya sebagai keadaan orang-orang yang mengalami ekstasi dan *fanā'*.

Pihak kedua [dibentuk oleh] mereka yang menerima keadaan orang-orang yang mengalami *fanā'*, sejauh menyadari keesaan Ketuhanan yang bersangkutan, dan mengatakan bahwa itu adalah [titik akses] yang paling akhir. al-Ḥallāj, mereka lebih suka mengatakan, [mencapai] [derajat] tertinggi dalam persepsi nyata tentang kebenaran dan realisasi *ittiḥād*.³⁰⁵

Selanjutnya dalam Fatwa ketiga tentang akidah al-Ḥallāj, Ibn Taimiyyah menulis, berkenaan dengan al-Anṣārī, bahwa orang-orang tersebut,

mengatakan bahwa [al-Ḥallāj] dibunuh karena telah membocorkan rahasia realisasi kesatuan (*tauḥīd*) dan persepsi kebenaran (*taḥqīq*) yang sebenarnya, yang tidak boleh diungkapkan...Apa yang mereka katakan adalah serupa dengan apa yang dikatakan oleh seseorang yang mengatakan bahwa apa yang dikatakan orang-orang Nasrani tentang al-Masiḥ adalah benar, bahwa itu juga berlaku untuk orang lain selain dia di antara para Nabi dan para Sahabat. Tetapi [Tuhan dan Walī] tidak mungkin menyatakannya secara terbuka.³⁰⁶

Ini adalah jebakan di mana banyak Ṣūfī kemudian jatuh dan inilah mengapa al-Junaid, *raḥimahu Allāh*, membantah orang-orang seperti

³⁰⁴ Yang dimaksud adalah 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, lihat, Massignon, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2*, 375.

³⁰⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyyah*, 8:313-314.

³⁰⁶ Ibn Taimiyyah, 8:316-317; Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masiḥ*.

itu ketika ditanya tentang realisasi keesaan [Ilāhī]. 'Itu terdiri', katanya, 'dalam membedakan antara [apa yang] kekal dan [apa yang berasal dari waktu]'. al-Junaid, dengan demikian menyatakan bahwa menyadari keesaan ilahi tidak diperoleh kecuali dengan membedakan antara Tuhan yang kekal dan hamba yang berasal dari duniawi, dan bukan seperti yang dikatakan oleh orang-orang yang membuat pernyataan ini.³⁰⁷

Mereka yang biasa berbicara tentang *ittiḥād* dan *ḥulūl*, *muṭlaq* atau *mu'ayyan*, berpendapat bahwa itulah yang dikatakan al-Ḥallāj. Inilah sebabnya, menurut Ibn Sab'īn, di antara para korban ketidakadilan ada sekelompok yang di antaranya adalah al-Ḥallāj.³⁰⁸

Dalam Fatwa ini, Ibn Taimiyyah melihat al-Ḥallāj telah dieksploitasi oleh para pendukung *ḥulūl* dan *ittiḥād* serta oleh mereka yang hanya berbicara tentang bentuk-bentuk tertentu dan terikat dari tempat tinggal dan persatuan, antara Tuhan dan beberapa manusia. Karena itu, di sini, bertentangan dengan apa yang dia lakukan dalam Fatwa sebelumnya (kedua), dia tidak menegaskan bahwa al-Ḥallāj sendiri sedang berbicara tentang *ḥulūl* dan *ittiḥād*. Jadi, menurutnya, apakah al-Ḥallāj benar-benar mengaku sebagai Tuhan, seperti Fir'aun dan al-Dajjāl? Atau apakah ada asap tanpa api dan apakah murid-muridNya berbuat salah terhadap Dia sebagaimana orang-orang Kristen salahpahaman atas Yesus, dengan konsekuensi, menuduh Dia melakukan dosa-dosa para pengikutNya?. Pada

³⁰⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 8:318.

³⁰⁸ Ibn Taimiyyah, 8:318.

tahap analisis ini, perbedaan antara pandangan yang ditemukan dalam fatwa ini belum memungkinkan untuk kesimpulan yang pasti, karena Ibn Taimiyyah tampaknya menjawab kedua pertanyaan secara positif. Meskipun biasanya, dia cenderung menyebut al-Ḥallāj sebagai penipu.³⁰⁹

Menanggapi teks dengan panjang tertentu memberikan kesempatan untuk mengekspresikan pandangan secara jelas. Di situlah letak motivasi dan nilai dari komentar Ibn Taimiyyah tentang akidah al-Ḥallāj. Meskipun Ibn Taimiyyah menulis bahwa al-Ḥallāj ‘dibunuh karena *zandaqah*’,³¹⁰ presentasinya tentang al-Ḥallāj tidak terlalu ‘memusuhi’ dalam komentarnya dibanding tiga fatwanya.

Ini adalah hal terbaik yang dikatakan oleh seseorang yang datang membantunya: dia adalah orang yang benar, yang perjalanannya *ṣāḥiḥ* tetapi perjalanannya begitu diliputi oleh ekstasi (*wajd*) dan pernyataan [mistisnya] sehingga dia terpeleset dalam pernyataan yang tidak dia ketahui apa yang dia katakan; sekarang, hal-hal yang oleh seseorang yang mengalami mabuk (*sakr*) seharusnya dirahasiakan dan tidak disampaikan. Yang terbunuh adalah syahīd, dan [orang] yang membunuhnya adalah pejuang jihād di jalan Allah. Kesempingan apa yang dikatakan oleh orang yang menuduhnya melakukan tindakan luar biasa (*karāmah*) dan mencampurkan kebenaran dengan hal-hal yang sia-sia. [Faktanya], tidak ada syaikh dari jalan [Ṣūfī] -baik yang pertama, maupun yang terakhir-menyetujui al-Ḥallāj dalam semua yang dia katakan. Sebaliknya, masyarakat setuju pada fakta bahwa dia salah, atau tidak taat, atau

³⁰⁹ Ibn Taimiyyah, 35:119; 2:481.

³¹⁰ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:116.

sesat, atau [bahkan] kāfir. Seseorang yang mengatakan bahwa dia benar dalam semua perkataan yang diriwayatkan darinya, akan tersesat atau, bahkan, akan dianggap sebagai orang yang tidak beriman secara *ijmā'*. Sekarang, jika keadaannya demikian, bagaimana hal itu dijadikan dasar bagi orang-orang [berjalan di] jalan Allah, kata-kata yang hanya dilaporkan darinya?³¹¹

Dalam Fatwa keduanya, Ibn Taimiyyah menyebutkan pendapat al-Jīlānī tentang al-Ḥallāj sebagai kesalahan.³¹² Ketika dia mengutipnya dalam Fatwa ketiga, setelah menyatakan bahwa eksekusinya secara hukum diperlukan.³¹³ Daripada melakukan hal serupa dalam halaman berikutnya, Ibn Taimiyyah justru mengutip komentar al-Jīlānī yang mengatakan bahwa al-Ḥallāj adalah orang yang Ṣāliḥ. Adapun kesepakatan mayoritas Muslim yang dia rujuk tentang al-Ḥallāj, memberi indikasi bila dia tidak mengutuk al-Ḥallāj sepenuhnya. Penilaian Ibn Taimiyyah yang 'kurang' negatif terhadap al-Ḥallāj terbukti dan lebih jelas ketika dia mengangkat pertanyaan tentang akidah al-Ḥallāj, dia membelanya dari fitnah dan pemalsuan.³¹⁴

Ibn Taimiyyah berkata, jika kata-kata al-Ḥallāj ini otentik, makna sebenarnya terdiri dari penolakan (*nafyu*) dari doktrin

³¹¹ Ibn Taimiyyah, 1:116-117.

³¹² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:483.

³¹³ Ibn Taimiyyah, 8:313.

³¹⁴ Lihat, Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:119.

ittiḥād dan *ḥulūl*nya sekelompok Sufi yang melenceng, ide-ide seperti itu juga dikaitkan dengan al-Ḥallāj. Dengan demikian, kata-kata ini, di pihak al-Ḥallāj, merupakan sanggahan dari para penganut *ittiḥād* dan *ḥulūl*; yang baik dan dapat diterima (*ḥasan maqbūl*).³¹⁵ Menurut Ibn Taimiyyah, dalam akidah al-Ḥallāj tentu saja ada 'kata-kata yang sia-sia, samar, dan ambigu; ada beberapa yang arti sebenarnya tidak dapat ditemukan, dan yang lebih jauh lagi, membingungkan; ada beberapa yang maknanya kurang menarik. Tapi ada juga yang benar (*wa fi hi mā huwa al-ḥaqq*)'³¹⁶

3. Ibn Taimiyyah dan Ibn 'Arabī

a. Ibn 'Arabī dan Pandangan Taṣawufnya

Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd Allāh, lebih dikenal dengan Ibn 'Arabī,³¹⁷ penulis karya-karya taṣawuf, Ṣūfi, mutakallim, faqīh, mufassir, dan penyair.³¹⁸ Lahir

³¹⁵ Ibn Taimiyyah, 1:119.

³¹⁶ Ibn Taimiyyah, 1:121.

³¹⁷ Dalam teks-teks Arab biasa menyebutnya dengan Ibn al-'Arabī, lengkapnya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn al-'Arabī al-Ṭā'ī al-Ḥātimī. Disebut juga dengan Muḥyī al-Dīn, (Pembaru Agama). Gelarnya adalah Muḥyī al-Dīn, al-Syaikh al-Akbar. Lihat, 'Umar Kaḥālah, *Mu'jam al-Muallifin* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.), 11:40. Muṣṭafā ibn Ibrāhīm 'Abd Al-Ḥalīm, *Mauqif Ibn Taimiyyah min Ibn 'Arabī al-Ṭā'ī* (Mesir: Dār al-Faḍīlah, 2016).

³¹⁸ Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 24:375; Kaḥālah, *Mu'jam al-Muallifin*, 11:40.

di Murcia, Spanyol pada bulan ramaḍān 560/ 1165,³¹⁹ bermazhab Zāhirī dalam ibadah, bāṭiniyyah dalam akidah.³²⁰ Ibn ‘Arabī belajar al-Qur’ān saat masih berusia tujuh tahun³²¹ kepada Abū Bakr Muḥammad ibn Khalaf ibn Ḥāf al-Lakhmī, ia juga berguru kepada Abū Bakr ibn al-Ḥusain, Muḥammad ibn Sa‘īd ibn Zarqūn, Jābir al-Khaḍramī, dan lainnya.³²² Dia memiliki murid yang setia dalam membawa dan menyebarkan pemikiran taṣawuf

³¹⁹ Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 24:375.

³²⁰ Al-Ṣafadī, 2:11.

³²¹ Ayahnya ‘Alī dipekerjakan oleh Muḥammad ibn Sa‘īd ibn Mardanisī, penguasa kota saat itu. Pada tahun 1172 Murcia ditaklukkan oleh dinasti Almohad, dan ‘Alī membawa keluarganya ke Sevilla, di mana lagi-lagi dia diangkat menjadi pegawai pemerintah. Ibn ‘Arabī dibesarkan di lingkungan istana, penelitian terbaru menunjukkan bahwa ia menjalani pelatihan militer. Dia dipekerjakan sebagai sekretaris oleh gubernur Sevilla dan menikahi seorang gadis bernama Maryam dari keluarga terpendang. Ibn ‘Arabī tidak menerima pendidikan agama yang luar biasa sebagai seorang anak, dia bercerita menghabiskan banyak waktu dengan teman-temannya dalam pesta, hiburan, kesenangan. Namun, -menurutnya- di awal masa remajanya, dia diliputi oleh panggilan spiritual yang dengan cepat mengarah pada *mukāsyafah* tentang Tuhan. Pada periode awal ini dia mendapat sejumlah *mukāsyafah* tentang ‘Īsā, yang dia sebut sebagai pemandu pertamanya di jalan menuju Tuhan. Ayah Ibn ‘Arabī memberi tahu temannya, Ibn Rusyd, seorang filsuf dan hakim, tentang perubahan putranya. Menurut catatan Ibn ‘Arabī, Ibn Rusyd pernah memintanya untuk bertemu. Corbin menyoroti jurang lebar yang dirasakan Ibn ‘Arabī antara pengetahuan formal para pemikir rasional dan penyingkapan orang-orang yang dia sebut gnostik (*‘Arifūn*), mereka yang memiliki wawasan sejati tentang hakikat segala sesuatu. Lihat, Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, penerj. oleh Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1998).

³²² Al-Zahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 23:48.

nya, di antaranya; Şadr al-Dīn al-Qunawī,³²³ ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sab’īn,³²⁴ ‘Afif al-Tilmisānī,³²⁵ dan Ismā’īl al-Nūrī.³²⁶ Ibn ‘Arabī wafat pada 28 rabī’ al-šānī 638 di Damaskus.³²⁷

Ibn ‘Arabī adalah seorang figur Muslim berpengaruh dan kontroversial yang pernah ada selama sembilan ratus tahun terakhir. Tradisi Şūfī melihatnya sebagai “guru terbesar” (*al-Syaikh al-Akbar*), yang berarti dia adalah Şūfī terkemuka beserta ajaran-ajarannya. Ibn ‘Arabī menulis banyak karya; *al-Futuḥāt al-Makkiyyah* (Pembukaan Makkah) berisi paling banyak pembahasan taşawuf dibanding dengan mayoritas teks Şūfī hingga saat ini.³²⁸ Ratusan manuskrip karya Ibn ‘Arabī tersebar di perpustakaan, baru sebagian yang diterbitkan.³²⁹

Tapi kehebatan Ibn ‘Arabī tidak bisa dilihat sebatas dari besar dan banyaknya tulisan saja, perlu penelitian dan analisa atas isi dari karya-karyanya. Mungkin tidak ada yang pernah membaca semua karya Ibn ‘Arabī, bisa jadi ada sebagian

³²³ Al-Şafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 1:233.

³²⁴ Al-Mulqin, *Ṭabaqāt al-Auliya’*, 1:72; Ibn Kaşīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 13:261.

³²⁵ Ibn Kaşīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 13:326.

³²⁶ William Chittick, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophet* (Oxford: Oneworld, 2007), 1–9.

³²⁷ Al-Şafadī, *Al-Wāfi bi al-wafayāt*, 2:11.

³²⁸ Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, ed. oleh Aḥmad Syams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.).

³²⁹ Chittick, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophet*, 1.

peneliti yang mengaku telah membaca tuntas *Futuḥāt*. Meski begitu, “membaca” adalah satu hal, “memahami” adalah hal yang lain.³³⁰ Hampir semua pengkaji Ibn ‘Arabi menganggap bila Ibn ‘Arabī adalah salah satu figur Ṣūfī yang paling sulit untuk difahami tulisannya.³³¹ Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, paling tidak pengetahuan yang luar biasa, wacana tingkat tinggi yang konsisten, perspektif yang terus berubah, dan keragaman gaya yang dimiliki Ibn ‘Arabī membuat karyanya memiliki tingkat kesulitan tersendiri untuk dipahami.³³² Analisis dan penjelasan menyeluruh dari satu halaman *Futuḥāt* menuntut banyak halaman teks Arab, dan tugas menjadi jauh lebih menantang ketika harus memahaminya dari konteks bahasa non-Arab.³³³

Banyak yang menduga bila karya-karya Ibn ‘Arabi sulit karena ia menulis banyak pengulangan yang tidak perlu dari

³³⁰ Abrahamov, *Ibn al-'Arabi and the Sufis*.

³³¹ Roy Jackson, *Fifty Key Figures in Islam, Fifty Key Figures in Islam* (London: Routledge, 2006), <https://doi.org/10.4324/9780203001387>; Ayman Shihadeh, *Sufism and theology, Sufism and Theology*, 2005; ‘Abd al-Ḥakīm Ajhar, *Su’al al-‘Ālam: al-Syaikhāni Ibn ‘Arabī wa Ibn Taymiyyah min Fikr al-Waḥdah ilā Fikr al-Ikhtilāf* (Casablanca: Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 2011); De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, 169–71.

³³² Kaya, ‘A comparative study: epistemology and theology of Ibn al-‘Arabī and Ibn Taymiyya’.

³³³ Chittick, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophet*, 2.

karya-karya sebelumnya. Faktanya, kita berhadapan dengan pendekatan kajian Islam yang orisinal, sulit menemukan pemikiran serupa yang mendahului Ibn ‘Arabi. Tentu saja, ada teks-teks Ṣūfī penting sebelum masa Ibn ‘Arabī yang juga mengungkapkan taṣawuf dengan teori yang canggih, tetapi jika dibandingkan dengan al-Ghazālī pun, Ibn ‘Arabī merupakan figur Ṣūfī yang memiliki terobosan radikal dalam karyanya.³³⁴

Al-Ghazālī berbicara tentang sebagian besar tradisi Ṣūfī awal ketika dia memberi tahu kita tentang *mukāsyafah* (penyingkapan)³³⁵ -yaitu, pengetahuan tanpa perantara yang diberikan Tuhan kepada Ṣūfī istimewa- yang tidak bisa ditulis dan jelaskan dalam buku. Ibn ‘Arabī menolak rumusan ini dan menyebarkan pengalamannya dalam *mukāsyafah* agar bisa dilihat oleh semua orang. Orang mungkin akan mendapat kesan bahwa Ibn ‘Arabī pada dasarnya adalah seorang “mistikus” dengan membaca pengantar Stephen Hirtenstein tentang kehidupan Ibn ‘Arabī dalam *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabī*.³³⁶ Hirtenstein menerjemahkan sebagian besar otobiografi dari karya-karya

³³⁴ Chittick, 2.

³³⁵ Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam (Makers of the Muslim World)*.

³³⁶ Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), 3–32.

Ibn 'Arabī, dan banyak di antaranya berbicara tentang *musyāhadah* (penglihatan) dan *mukāsyafah* (penyingkapan). Kenyataannya, bagaimanapun, sebagian besar tulisannya masih diperdebatkan apakah dimasukkan ke dalam arus utama keilmuan Islam atau tidak.³³⁷

Setelah kematiannya pada tahun 638/1240, ajaran Ibn 'Arabi dengan cepat menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam, dan mereka terus menyebar ke mana pun Islam pergi, dari Afrika dan Balkan ke Indonesia dan Cina.³³⁸ Satu abad setelah wafatnya, ide dan pemikiran Ibn 'Arabī telah banyak diminati oleh mayoritas Muslim pada masa Ibn Taimiyyah.³³⁹ Dalam beberapa dekade terakhir, minat pada tulisan-tulisannya muncul kembali baik dalam dunia Islam maupun dunia akademis Barat, terutama di kalangan anak muda yang kecewa dengan berbagai bentuk ideologi modern.³⁴⁰

³³⁷ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*; Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet*, 2.

³³⁸ Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet*, 2.

³³⁹ 'Abd Al-Ḥalīm, *Mauqif Ibn Taimiyyah min Ibn 'Arabī al-Ṭā'ī*; Kaya, 'A comparative study: epistemology and theology of Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya'; Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*.

³⁴⁰ William Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994); Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qu'anic Prophets: Ibn 'Arabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003); Mukhtar H. Ali, *Philosophical*

Karya³⁴¹ utama Ibn 'Arabī adalah *Futuḥāt*,³⁴² kemudian yang paling terkenal dari buku-bukunya adalah; *Fuṣūṣ al-Ḥikam*³⁴³ (Batu Cincin Kebijaksanaan). Selama berabad-abad, murid-murid Ibn 'Arabī menjunjung tinggi buku ini dan menulis lebih dari seratus *syarḥ* (komentar) tentangnya. Sebagian besar isinya berlandaskan pada ayat-ayat al-Qur'ān dan Ḥadīṣ. Selanjutnya ada *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*³⁴⁴ yang berisi pembahasan tentang metafisika, teologi, kosmologi, antropologi spiritual, psikologi, dan fiqh. Topik-topiknya mencakup makna bāṭin dalam ritual Islam, *maqāmāt* para *musāfir* dalam perjalanan menuju Tuhan dan di dalam Tuhan, sifat hierarki kosmis, makna spiritual dan ontologis dari huruf-huruf hijaiyyah, ilmu-ilmu yang dimiliki

Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-'Arabi (London: Routledge, 2022); Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi* (London: Routledge, 2004); Michael Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law*, penerj. oleh David Streight (New York: State University of New York Press, 1993); Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*.

³⁴¹ Untuk diskusi lebih luas tentang biografi Ibn 'Arabī baca juga, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphure: The Life of Ibn 'Arabi*, penerj. oleh Peter Kingsley (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993).

³⁴² Ibn Taimiyyah dalam tulisannya juga memuji buku ini sebagai buku yang sarat dengan ilmu dan hikmah. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:464.

³⁴³ Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, t.t.

³⁴⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*.

oleh masing-masing dari sembilan puluh sembilan nama Tuhan, dan makna pesan yang berbeda dari para Nabi.

Yang ketiga adalah *Tarjumān al-Asywāq*³⁴⁵ (Penafsir Kerinduan), kumpulan puisi cinta pendek ini adalah karya pertama Ibn 'Arabī yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris,³⁴⁶ diilhami oleh pertemuannya selama *ziyārah* pertamanya ke Makkah dengan Nizām, putri cantik dan berbakat dari seorang ulama besar dari Isfahan. Dia juga menulis komentar panjang tentang puisi untuk membuktikan kepada salah satu kritikusny bahwa mereka berhubungan dengan kebenaran spiritual dan bukan cinta profan.³⁴⁷

Karya Ibn 'Arabī terkenal dengan tingkat kesulitan tinggi penuh dengan ungkapan yang membingungkan.³⁴⁸ Tulisannya mengandung banyak rumus, *tasybih*, *isyārāt*, dan *majāz*. Berikut adalah beberapa pandangan taṣawuf Ibn 'Arabī yang terangkum dari karya-karyanya. *Yang pertama*, pendapat Ibn 'Arabī terhadap kedudukan *kasyf* dan *ilhām*, ia mengatakan bila

³⁴⁵ Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Asywāq*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān Al-Muṣṭāwī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005).

³⁴⁶ Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *The Tarjuman al-Asywaq*, penerj. oleh Reynold A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911).

³⁴⁷ Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Asywāq*; Ibn 'Arabī, *The Tarjuman al-Asywaq*; Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet*, 7.

³⁴⁸ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 201.

setiap huruf dan tulisan di dalam *al-Futuḥāt* adalah arahan Ilāhiyyah, digerakkan oleh jiwa ruhani yang terpancar dari Tuhan.³⁴⁹ Dia menambahkan bila ada *rūh* yang membisikkan pada tiap ungkapan dalam tulisannya.³⁵⁰ Ibn ‘Arabī juga mengaku pernah berkumpul dengan para Nabi di saat tertidur,³⁵¹ dan meyakini bila syari‘at wahyu itu setara dengan *ilhām*.³⁵²

Menurutnya, Allāh adalah sosok Manusia Besar,³⁵³ dan membutuhkan wujud makhluk sebagaimana makhluk juga membutuhkanNya.³⁵⁴ Tuhan ada di mana-mana dan bisa saja bersemayam di dalam arca, dan menyembahnya bukanlah dosa.³⁵⁵ Dalam *Fuṣūṣ* ia mengatakan bila Nūḥ membolehkan kaumnya untuk menyembah berhala, meskipun menyembah berhala, sejatinya mereka hanya menyembah pada Allāh semata. Dosa atas kesalahan menyembah berhala adalah kesalahan yang dengan sendirinya melebur bersama keagungan

³⁴⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, 3:456.

³⁵⁰ Ibn ‘Arabī, 1:199.

³⁵¹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.

³⁵² Ibn ‘Arabī, 181.

³⁵³ Ibn ‘Arabī, 48,111.

³⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 1:114; Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 58.

³⁵⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 192.

pengetahuan Allāh.³⁵⁶ Ibn ‘Arabī dalam karya dan juga ceramahnya mengajarkan dan menganjurkan paham *waḥdah al-wujūd*, menurutnya alam semesta ini ibarat cermin yang melihat pantulan wujud aslinya yang merupakan pancaran dari Tuhan, sebagaimana yang digambarkan oleh Plotinus.³⁵⁷ Dalam konsepnya tentang *waḥdah al-wujūd* ini banyak ditemukan pertentangan antara satu pandangan dengan yang lainnya.³⁵⁸

Ibn ‘Arabī menegaskan paham *ḥulūl* dan mengatakan bahwa yang benar adalah *waḥdah al-wujūd*. Menurutnya, hamba adalah Tuhan, Tuhan adalah hamba, dan Tuhan adalah segala hal yang diketahui.³⁵⁹ atas definisi ini, ia menganggap bila al-Junaid wafat dalam keadaan tidak memahami tauḥīd, karena mendefinisikan tauḥīd dengan membedakan antara yang *ḥadīs* dan *Qadīm*.³⁶⁰ Ibn ‘Arabī mengingkari adanya pemisahan antara

³⁵⁶ Ibn ‘Arabī, 67.

³⁵⁷ lihat, pengantar dari Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyyah*, 1:115; Ḥamad ibn Muḥammad Al-Jāsir, *Ibn ‘Arabī: Muwaṭṭi’d al-Ḥukm al-Umawī fī Najd* (Dār al-Yamāmah, 1993); Maḥmūd Maḥmūd Al-Gharāb, *Al-Ru’yā al-Mubsharāt min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī* (Damaskus: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1984).

³⁵⁸ Untuk contoh, bandingkan ungkapan Ibn ‘Arabī dalam Tarjumāh yang menggambarkan kerinduannya pada salah satu putri guru ṣūfī di Makkah. Lihat, Ibn ‘Arabī, *Tarjumān al-Asywāq*, 8–10; Thomas Michel, ‘Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa’, *Hamdard Islamicus* 6, no. 1 (1983): 3.

³⁵⁹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 92.

³⁶⁰ Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*, 682.

alam dan Tuhan. Menurutnya Tuhan tidak terpisahkan dari semesta, Tuhan terus memancarkan dirinya pada semesta.³⁶¹ Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, surga dan neraka tak ada bedanya, surga adalah nikmat bagi penghuninya, neraka pun demikian pula adanya. Kata ‘*azāb* dalam al-Qur’ān ia tafsirkan dengan ‘*azūbah* yang berarti kenikmatan bukan siksaan.³⁶²

Ibn ‘Arabī menyeru kepada pluralisme agama, paham yang meyakini bila semua agama pada dasarnya sama, menyembah Tuhan yang sama, hanya saja caranya yang berbeda. Allāh melampaui sekat-sekat perbedaan akidah dari agama-agama.³⁶³ Ia berpendapat bila semua agama benar termasuk Majūsi penyembah api dan penyembah berhala; karena saat menyembah, sejatinya mereka menyembah Allāh yang bersemayam pada setiap makhlukNya. Ia berkata, “setiap agama benar, setiap yang benar berpahala, setiap yang berpahala bahagia, dan setiap yang berbahagia mendapatkan riḍā dari Allāh ta‘ālā.”³⁶⁴

³⁶¹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, 196.

³⁶² Ibn ‘Arabī, 169.

³⁶³ Ibn ‘Arabī, 113.

³⁶⁴ Ibn ‘Arabī, 113.

Menurut Ibn ‘Arabī, Fir‘aun tidak mati dalam keadaan kāfir melainkan dalam keadaan beriman yang sempurna.³⁶⁵ Sedangkan pandangannya tentang *walī*, ia meyakini bila *walī* lebih mulai dari Nabi, *walāyah* lebih tinggi derajatnya dari *Nubuwwah*. Karena wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah, sedangkan *karāmah* dan *ilhām* masih tetap tersambung sampai sekarang.³⁶⁶ Sumber *ilhām* para *Walī* berasal dari sumber yang sama dengan *risālahnya* para Nabi.³⁶⁷

b. Pandangan Ibn Taimiyyah terhadap Taṣawuf Ibn ‘Arabī

Pada masa Ibn Taimiyyah, banyak komunitas Ṣūfī yang terkait dan terikat dengan ide dan pemikiran Ibn ‘Arabī. Dalam kritiknya, Ibn taimiyyah menarik perbedaan yang cermat antara penganut *taṣawuf syar‘ī* dan *taṣawuf falsafī* ala Ibn ‘Arabī. Baginya, tipologi taṣawuf Ibn ‘Arabī bukanlah Ṣūfī, melainkan pendukung paham yang kebingungan dalam membedakan Tuhan dan makhlukNya (*ittiḥādīyah*). Sebaliknya, ia memberi penghargaan tinggi kepada *taṣawuf syar‘ī* yang berjuang untuk keselamatan melalui kesalehan dan

³⁶⁵ Ibn ‘Arabī, 413–14.

³⁶⁶ Ibn ‘Arabī, 135.

³⁶⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 2:341; Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 134.

keteladanan yang diajarkan dalam al-Qur'an dan Sunnah.³⁶⁸ Singkatnya, gagasan Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf “benar” sepenuhnya eksklusif dari metafisika, yang ia anggap sebagai penyimpangan radikal dari ajaran para Ṣūfī syar'ī dari abad-abad pertama Islam.

Dari semua upaya untuk menyanggah fenomena kompleks taṣawuf Ibn 'Arabī, Ibn Taimiyyah adalah yang paling serius dan mendalam.³⁶⁹ Ibn Taimiyyah menunjukkan keakraban yang mendalam dengan teks-teks karya Ibn 'Arabī, terutama *Fuṣūṣ*. Sumber lain pengetahuan Ibn Taimiyyah tentang Ibn 'Arabī adalah pengalaman pribadinya. Dia hidup di zaman yang menyaksikan penyebaran ide-ide Ibn 'Arabī yang cepat menyebar di antara cendekiawan Muslim Anatolia, Persia, Suriah, Mesir, dan Maghrib. Banyak di antara penganut Paham Ibn 'Arabī yang berinteraksi langsung dengan Ibn Taimiyyah, bahkan, kadang-kadang, dalam perdebatan dan perselisihan sengit. Kesan dan kesimpulan yang dia tarik dari pertemuan semacam itu memperkaya argumentasinya. Secara keseluruhan, kejernihan diskursif Ibn Taimiyyah yang

³⁶⁸ Homerin, 'Ibn Taymiyya's Al-Ṣūfiyyah wa-al-Fuqarā', 220.

³⁶⁹ Daghsy ibn Syabīb Al-'Ajamī, *Ibn 'Arabī 'Aqīdatuhu wa Mauqifu 'Ulamā' al-Muslimīn minhu Min al-Qarn al-Sādīs ilā al-Qarn al-Ṣālīs 'Asyr* (Kairo: Maktabah Ahl al-Aṣār, 2011), 300–311.

dipadukan dengan pikirannya yang tajam dan penguasaan referensi membuat kritiknya terhadap filsafat *waḥdah al-wujūd* menjadi bacaan yang hidup dan menarik.³⁷⁰

Ibn Taimiyyah mempermasalahkan teori dan praktik Ṣūfī dalam begitu banyak karya, untuk itu dia tidak bisa menghindari pengulangan. Berikut akan dicoba untuk menyatukan pernyataan-pernyataannya yang berbeda untuk menyajikan ide-idenya dengan cara yang lebih terorganisir dari tulisan aslinya. Doktrin Ibn ‘Arabī dan pengikutnya dikritik dalam karya-karya Ibn Taimiyyah berikut ini:

Selain bantahan dan kritik khusus atas *waḥdah al-wujūd*, Ibn Taimiyyah membantah Ibn ‘Arabī dalam banyak tanggapan hukum dari tradisi Ṣūfī secara keseluruhan. Dengan menggunakan gagasannya tentang taṣawuf syar‘ī sebagai pengukurnya, Ibn Taimiyyah memilih apa yang dia pandang sebagai kecenderungan Ibn ‘Arabī untuk mengaburkan demarkasi Tuhan-manusia yang kritis sebagai target utamanya dan titik awal dari kritik antimonistiknya.³⁷¹ Dalam pandangannya, kecenderungan ini menempatkan Ibn ‘Arabī

³⁷⁰ Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 88–89.

³⁷¹ William Chittick, ‘Rūmī and Waḥdah al-Wujūd’, *Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rūmī*, 1994, 86.

dalam kelompok *bid'ah* yang bertanggung jawab atas pengaruh masuknya praktik ritual Kristen dan Yahudi, takhayul, penyebaran adat Mongol di antara kaum Mamlūk, keajaiban para Şūfi, *ziyārah* ke tempat-tempat suci, pakaian eksotik para Şūfi, filsafat, dan kalām ke dalam masyarakat Muslim.³⁷²

Sebelum Ibn Taimiyyah, ada sebuah *risālah* komprehensif yang ditulis Ibn al-Jauzī tentang berbagai penyimpangan taşawuf dalam Islam yang ia beri judul *Talbīs Iblīs*.³⁷³ Namun, berbeda dengan pendahulunya, yang fokus pada penyimpangan Şūfi dalam hal-hal praktis dan gaya hidup, fokus utama Ibn Taimiyyah adalah pada konteks metafisika Şūfi. Pergeseran prioritas ini menunjukkan bahwa, pada masa Ibn Taimiyyah, taşawuf doktrinal dianggap lebih berbahaya bagi akidah daripada *bid'ah* dalam praktik Şūfi yang dikritik oleh Ibn al-Jauzī satu abad sebelumnya.

Sebelum membahas sanggahan Ibn Taimiyyah, akan sangat membantu untuk memberikan garis besar singkat tentang struktur dan isi *risālah* anti-Şufi Ibn Taimiyyah. Di sini mereka dibahas dalam urutan kronologis dalam karya-karya pilihan Ibn

³⁷² Irwin, *The Middle East in the middle ages: the early Mamluk sultanate 1250–1382*, 97; Little, 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya'.

³⁷³ Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*.

Taimiyyah yang diedit oleh Rasyīd Riḍā (w. 1346/1935),³⁷⁴ seorang ideolog gerakan Salafī Mesir yang terkenal.³⁷⁵ Menariknya, posisi Riḍā *vis-a-vis* taṣawuf tidak menunjukkan permusuhan yang sama terhadap spekulasi monistik yang ada dalam karya pendahulunya.³⁷⁶

Risālah pertama, *Ibtāl Waḥdah al-Wujūd wa al-Radd ‘alā al-Qāilīn bihā*³⁷⁷ dibuka dengan ucapan kontroversial dalam puisi dan prosa yang dianggap sebagai *Ṣūfi ghulāt* (melampaui batas), seperti; al-Ḥallāj, Ibn al-Farīd, Ibn ‘Arabī, Awhād al-Dīn al-Kirmānī,³⁷⁸ Ibn Sab‘īn,³⁷⁹ Ali al-Harīrī, ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī, dan Ibn Isrā’īl. Menurut Ibn Taimiyyah, para Ṣūfi ini dan beberapa Ṣūfi lainnya, terutama al-Niffāri, al-Būsīrī, Sa’d al-Dīn al-Farghānī, al-Sustārī, al-Balabānī, dan Ibn Abī Manṣūr, adalah

³⁷⁴ Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh*, 177–204; Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*.

³⁷⁵ Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*.

³⁷⁶ Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, 182; Chittick, ‘Rūmī and Waḥdah al-Wujūd’, 89–91.

³⁷⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 1:75–85.

³⁷⁸ Awhād al-Dīn al-Kirmānī (635/1238) adalah seorang Ṣūfi yang populer, bertemu Ibn ‘Arabī di Damaskus dan mungkin terpengaruh olehnya.

³⁷⁹ Ibn Sab‘īn (w.668/1268) Salah satu murid Ibn ‘Arabī yang memiliki andil besar dalam penyebaran faham waḥdah al-wujūd. Lihat, Chittick, ‘Rūmī and Waḥdah al-Wujūd’, 82–83.

pendukung utama doktrin kesatuan (*ittiḥād*) dan kesatuan mutlak (*waḥdah muṭlaqah*).

Ibn Taimiyyah menganggap mereka bertanggung jawab atas tersebarnya *bid'ah* dalam taṣawuf, yang menurut penilaiannya, lebih buruk daripada orang-orang Yahudi dan Kristen. Dalam beberapa bagian polemik, Ibn Taimiyyah secara langsung menyamakan *waḥdah al-wujūd* dengan teori dalam Kristen tentang inkarnasi (*ḥulūl*) dan penyatuan (*ittiḥād*) antara manusia dan Tuhan, yang oleh mutakallim dianggap sebagai *ilhād* dan *ta'ṭīl*.³⁸⁰ Ibn Taimiyyah mengemukakan perbedaan pandangan para pemikir Ṣūfī tentang hubungan antara Tuhan dan dunia. Di akhir *risālah*, Ibn Taimiyyah mencoba melacak asal usul doktrin tersebut dalam ajaran Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa hal-hal yang ada di dunia pengetahuan, harus diperlakukan sebagai kategori khusus dari hal-hal, bukan sebagai non-entitas murni.

Dalam pendahuluan *risālah* kedua, *Al-Iḥtijāj bi al-Qadar 'alā al-Ma'āṣī*,³⁸¹ Ibn Taimiyyah membahas dilema abadi kemahakuasaan dan *taqdīr* versus kebebasan manusia untuk bertindak dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Teka-teki

³⁸⁰ Chittick, 85.

³⁸¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:86-132.

teologis ini terkait erat dengan masalah pelik tentang asal usul kejahatan di dunia ini, telah diperdebatkan dengan hangat dalam ilmu kalām sejak awal kemunculannya.³⁸² Secara bersamaan, ia menolak para pemikir Muslim yang menganggap tindakan manusia sebagai produk dari kehendak manusia yang sewenang-wenang dan independen, terutama Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.³⁸³ Setelah membicarakan solusi untuk masalah yang ditawarkan oleh para mutakallim Asy'ariyyah ini, Ibn Taimiyyah melompat pada ucapan kontroversial yang disebutkan dalam *risālah* sebelumnya. Penjelasan tentang struktur dan urutan uraian ini mungkin karena editornya, Rasyīd Riḍā, tidak bisa mengumpulkan manuskripnya secara kronologis.

Karya anti-Ṣūfī ketiga Ibn Taimiyyah adalah surat yang ia tulis kepada Ṣūfī al-Manbijī di Mesir yang berpengaruh, *Kitāb Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah ilā al-Ārif bi Allāh al-Syaikh Naṣr al-Manbijī*³⁸⁴ yang menjadi alasan bagi pengusiran Ibn

³⁸² Untuk diskusi Ibn Taimiyyah tentang hal ini, lihat, Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*; Jon Hoover, *Naẓariyyah al-'Adl al-Ilāhī 'inda Ibn Taimiyyah*, penerj. oleh Muḥammad Khiḍr (Riyād: Namā' li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2022).

³⁸³ Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, 61–73; Rahman, *Islam*, 146–47, 194–95.

³⁸⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:169–190.

Taimiyyah ke Kairo oleh otoritas Mamlūk pada 705/1305, sebagai hukuman atas tuduhan penyebaran paham ekstrim yang meresahkan masyarakat. Naṣr al-Manbijī (w. 719/1319), adalah kepala sebuah madrasah Ṣūfī populer di pinggiran kota Kairo yang pada awal hidupnya membaca karya-karya Ibn ‘Arabi dan menjadi pengagum beratnya. Pengaruh politik Al-Manbijī mencapai puncaknya di bawah amir Baybars al-Jashankīr, penguasa rumah tangga kerajaan, yang mempekerjakannya sebagai penasihat spiritual.³⁸⁵ Kedekatannya dengan Baybars al-Jashnikir memberi al-Manbijī relasi kuasa yang cukup besar di samping otoritas spiritualnya yang kuat di antara penduduk Kairo. Menurut sejarawan Mamlūk, Ibn al-Dawadarī (w. 732/1331), al-Manbijī marah dengan surat Ibn Taimiyyah yang meski disampaikan dengan bahasa yang santun tapi lancang berisi kritik keras terhadap Ibn ‘Arabī.³⁸⁶ Atas kritikan dan sanggahannya ini, para Ṣūfī menemukan momen untuk membungkam Ibn Taimiyyah lewat

³⁸⁵ ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Al-‘Ibar wa Dīwān al-Muḥtada’ wa al-Khabar fi Ayyām al-‘Arab wa al-‘Ajm wa al-Barbar wa man ‘Āṣarahum min Zawā’ al-Sulṭān al-Akbar*, ed. oleh Abū Ṣuhaib Al-Karamī (Ammān: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2009), 4:55; Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 14:51-58.

³⁸⁶ Al-Dawādārī, *Kanz al-Durar wa Jāmi’ al-Gharar*, 9:143-144.

pengadilan dan kemudian memenjarakannya lewat relasi kuasa al-Manbijī.³⁸⁷

Risālah Ibn Taimiyyah ini dibuka dengan analisis gagasan Šūfi tentang cinta kepada Tuhan (*maḥabbah*) yang dia pandang sebagai dasar ketaatan manusia, dan penyembahan kepada Tuhan.³⁸⁸ Bagi Ibn Taimiyyah, cinta kepada Tuhan tidak boleh dibiarkan begitu saja. *Maḥabbah* harus tetap terikat dengan aturan yang sudah ditetapkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah.³⁸⁹ Dalam *risālah* keempat, *Ḥaqīqah Mazḥab al-Ittiḥādiyyīn aw Waḥdah al-Wujūd*,³⁹⁰ di akhir risalah panjang ini, Ibn Taimiyyah membahas pernyataan Ibn ‘Arabī bahwa Fir’aun meninggal dalam keadaan beriman.

Pada mulanya, saat berinteraksi dengan karya-karya Ibn ‘Arabī, Ibn Taimiyyah menaruh hormat dan kagum atas keluasan ilmu dan zuhdnya. Namun anggapan itu hilang setelah Ibn Taimiyyah membaca *Fuṣūṣ*, tampak baginya

³⁸⁷ Ibn Kašīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 14:36-38,47; Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfi’ al-‘Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā’ wa al-Mujtama’ al-Mamlūkī*; Murad, ‘Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan’.

³⁸⁸ Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*; Ibn Taimiyyah dan Pavlin, *Epistle on Worship (Risālat Al-‘Ubūdiyya)*.

³⁸⁹ Homerin, ‘Ibn Taimiyyah’s Al-Šufiyya Wa-Al-Fuqarā’, 240.

³⁹⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:3-112.

kerancuan pandangan Ibn ‘Arabī khususnya *waḥdah al-wujūd*.³⁹¹ Ia memasukkan Ibn ‘Arabī dalam golongan *Ṣūfī falsafī*. Ibn Taimiyyah menggunakan kritik dari para *Ṣūfī* untuk membantah argumen-argumen Ibn ‘Arabī dalam faham *waḥdah al-wujūdnya*.³⁹²

Ibn Taimiyyah menolak konsep Ibn ‘Arabī tentang paham *waḥdah al-wujūd*. Menurut Ibn Taimiyyah, *waḥdah al-wujūd* adalah bentuk lain dari panteisme; menyamakan Tuhan dengan alam, bahwa wujud adalah satu, dan *wājib al-wujūd* yang dimiliki Tuhan sama dengan *mumkin al-wujūd* yang dimiliki makhluk. Kritik keras ini muncul karena ada aspek *tasyābuh* (penyamaan Tuhan dengan makhluk). Paham ini, menurut Ibn Taimiyyah adalah bentuk lain dari pengingkaran Tuhan, kekufuran dan kesyirikan padaNya. Persatuan dua *zāt* (apalagi yang berbeda) adalah mustahil adanya, sebagaimana banyak dijelaskan dalam al-Qur’ān dan Sunnah.³⁹³

Menanggapi pengakuan Ibn ‘Arabī tentang peran Tuhan dalam setiap karya dan tulisannya, Ibn Taimiyyah mengatakan bila *rūh* yang dianggap Ibn ‘Arabī sebagai Tuhan adalah *arwāḥ*

³⁹¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:137.

³⁹² Ibn Taimiyyah, 2:131; 13:203.

³⁹³ Ibn Taimiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*.

syaitāniyyah yang mengecoh dan membelokkan pandangan sebagian Ṣūfī seolah-olah mereka adalah malaikat bahkan Tuhan.³⁹⁴ Tidak sedikit yang terkecoh dengan hal-hal luar biasa yang bisa ditampilkan oleh para Ṣūfī; terbang, berjalan di atas air, tidak terbakar oleh api, dan kejadian luar biasa yang lain. Mereka menganggapnya sebagai *karāmah* dari Allāh.³⁹⁵ Menurut Ibn Taimiyyah, cara mudah untuk mengetahuinya adalah, bagaimana '*karāmah*' itu datang, apakah ia datang dari orang yang *istiqāmah* dalam memegang ajaran al-Qur'ān dan Sunnah atau tidak. Kemudian sikap dari para '*wali*' tersebut, bila '*karāmah*' justru membuatnya jumawa dan memamerkannya, ini merupakan indikasi kuat dari perbuatan jin dan syetan.

Dari uraian di atas diketahui bahwa Ibn Taimiyyah dalam mengomentari konsep dan praktik taṣawuf tidak berangkat dari ruang hampa dan pendapat pribadinya. Komentarnya dibangun atas bacaan yang komprehensif atas teks-teks Ṣūfī otoritatif, setidaknya ada lebih dari empatpuluh referensi Ṣūfī yang ia kutip dalam mengomentari

³⁹⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:239; Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*, 1:86.

³⁹⁵ Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*.

taṣawuf yang ia tuangkan dalam tigapuluh delapan tulisannya tentang taṣawuf. Ibn Taimiyyah bukanlah anti-Ṣūfī secara mutlak, ia hanya mengkritik taṣawuf yang terkontaminasi dengan filsafat. Serangannya atas praktik Ṣūfī yang ia anggap bid'ah tidak melunturkan pujian dan hormatnya atas ilmu dan zuhdnya para Ṣūfī. Ia menyebut para Ṣūfī dengan *ṣiddīqūn*, orang-orang ṣāliḥ setelah Nabi dan para sahabatnya. Bab berikutnya akan membahas dekonstruksi sekaligus rekonstruksi Ibn Taimiyyah atas tema-tema pokok taṣawuf; *maqāmāt* dan *aḥwāl*, *kasyf*, *ilhām*, *tawassul* dan *wasīlah*, *fanā'*, *ẓikr* dan *samā'*, *walāyah*, *karāmah*, *ittiḥād*, *ḥulūl*, dan *waḥdah al-wujud*. juga uraian tentang rancang bangun taṣawuf salafi yang dirumuskan oleh Ibn Taimiyyah yang kemudian dikembangkan oleh muridnya Ibn al-Qayyim.

BAB IV

REKONSTRUKSI TAŞAWUF:

IBN TAIMIYYAH DAN RANCANG BANGUN TAŞAWUF SALAFĪ

Dalam karya dan fatwanya, Ibn Taimiyyah mengedepankan kaidah-kaidah ilmiah yang terukur dan berlandaskan pada epistemologi yang jelas dan tegas. Para pengkaji Ibn Taimiyyah akan menemukan ketelitian dan objektifitas dalam menjelaskan sebuah tema yang kemudian dia kritik.¹ Ibn Taimiyyah juga memiliki pengetahuan yang baik atas tema-tema yang ia jelaskan dan kritik. Hampir tidak ditemukan penjelasannya tentang mazhab atau kelompok maupun kutipan dari seseorang kecuali dia telah benar-benar membaca dan memahaminya.² Saat berbicara tentang *ittiḥādīyah* misalnya, ia mengatakan telah berinteraksi dengan para Şūfi penganut *ittiḥādīyah*, membaca buku-buku, ceramah dan

¹ Al-Barikān, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fi Taqrīr ‘Aqīdah al-Tauḥīd; ‘Abd al-Majīd ibn Sālīm ibn ‘Abd Allāh Al-Misy‘abī, Manhaj Ibn Taimiyyah fi Mas‘alah al-Takfīr* (Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1997); Al-Muqrin, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fi Bayān al-Radd ‘alā al-Bida’ wa al-Radd ‘Alaiḥā; Al-Nu‘aymī, Ibn Taymiyyah wa Manhajuhu fi al-Ḥadīṣ; Al-Subḥānī, Ibn Taymiyyah: Fikran wa Manhajan; Berriah, ‘Ibn Taymiyya’s Methodology Regarding his Sources: Reading, Selection and Use Preliminary Study and Perspectives’; Al-Barīdī, Ibn Taimiyyah Failasūf al-Fiṭrah: Naḥwa Kabsalah al-Failasūf; Michot, Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule.*

² Al-‘Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Şūfiyyah*, 1:105.

ajaran-ajaran mereka.³ Padahal saat itu akses kepada informasi dan referensi masih sangat sulit, namun ia konsisten merujuk pada sumber asli dahulu sebelum memberi komentar atasnya. Ia membaca referensi dari tema tersebut, baik dari pendukung maupun penentangannya.⁴

Dalam membahas tema-tema taṣawuf pun demikian, Ibn Taimiyyah merujuk pada naskah-naskah para Ṣūfī dari referensi utama yang tidak kurang dari empatpuluh tiga naskah.⁵ Di samping itu ia juga mengutip dari *maqālāt*,⁶ sumber referensi dari buku sejarah, tafsīr, ḥadīṣ, bahkan sumber lapangan langsung.⁷ Saat menjelaskan tema-tema taṣawuf, ia merujuk pada naskah para Ṣūfī, sanggahan-sanggahan dari para penolaknya, kemudian memberikan komentar atasnya. Dalam analisisnya, ia tidak menyerang individu,

³ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyyah*, 4:60.

⁴ Al-'Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*, 1:105.

⁵ Lihat tabel

⁶ Abū al-Ḥasan Al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. oleh Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd Al-Ḥamid (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1990).

⁷ Ibn Taimiyyah memiliki pengetahuan yang luas tentang maḏhab tasawuf dan ajarannya, dalam biografinya dituliskan saat mudanya Ibn Taimiyyah sering bergaul dengan banyak masyarakat dan golongan, termasuk kaum Ṣūfī. Dia menyaksikan langsung praktik dan amalan serta ajaran mereka. Di samping dia juga seringkali berdebat dengan mereka. Al-'Arīfī, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*, 1:127-128; Haiṣam ibn Qāsim Al-Ḥamrī, *Al-Munāzarāt al-'Aqadiyyah li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Jam'un wa Dirāsah* (Riyāḍ: Al-Nāsyir al-Mutamayyiz, 2019); Al-Ghāmidī, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah al-'Aqadiyyah: Jam'an wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*; Ālī 'Abd Al-Laṭīf, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah li Ahl al-Milal wa al-Niḥal*.

tapi pemikiran para Şūfi yang dianggap menyimpang dari al-Qur'ān dan Sunnah.⁸

Bab ini menjelaskan ide-ide pokok Ibn Taimiyyah tentang tema-tema penting dalam taşawuf dengan mengutip dan menganalisa karya dan fatwa Ibn Taimiyyah.⁹ Di mulai dari definisi taşawuf, sejarah, dan macam-macam Şūfi, kemudian kritik dan rekonstruksi Ibn Taimiyyah terhadap *maqāmāt* dan *aḥwāl*, *ma'rifah*, *fanā'*, *walī* dan *wilāyah*, *karāmah* dan *mu'jizat*, *tawassul* dan *wasīlah*, *ḥulūl-ittihād-waḥdah al-wujūd*, *zīkr* dan *samā'*, serta di akhir bab dijelaskan tipologi taşawuf salafi yang dibangun oleh Ibn Taimiyyah.

A. Taşawuf: Definisi, Sejarah, dan Macamnya

Ibn Taimiyyah mengawali penjelasannya tentang taşawuf dengan mengatakan,

“...terdapat beda pendapat tentang taşawuf, ada kelompok yang mencela taşawuf dan para Şūfi, serta mengatakan bahwa mereka adalah pelaku *bid'ah* yang telah keluar dari sunnah, dan ada kelompok yang berlebihan dan menganggap jalan mereka (taşawuf) adalah yang terbaik. Keduanya adalah sikap yang salah. Yang tepat adalah mereka (para Şūfi) *berijtihad* dalam beribadah dan taat kepada Allāh,¹⁰ dalam *ijtihadnya* ada yang salah ada juga yang benar.”¹¹ Taşawuf, sebagaimana kelompok yang lain

⁸ Banānī, *Mauqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taşawwuf wa al-Şūfiyyah*; Al-Bakrī, *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Şūfi*.

⁹ Lihat tabel

¹⁰ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī Al-Ḥanbali, *Mukhtaşar al-Fatāwā al-Mişriyyah li Ibn Taimiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 571–72.

¹¹ Ibn Taimiyyah, *al-Şūfiyyah wa al-Fuqarā'*, 1.

(mutakallim, faqih, dll) berpotensi salah dan juga benar, tolak ukur kebenarannya adalah al-Qur'an dan Sunnah.¹²

Ibn Taimiyyah melihat taşawuf secara objektif, tidak mencela namun juga tidak menerimanya *taken for granted*. Menurutinya taşawuf/şūfiyyah adalah kata yang baru dikenal di kalangan muslim sejak abad ketiga. Sebelumnya para sahabat memberi julukan pada ahli ibadah dan agama dengan *al-Qurrā'*, baru kemudian bergeser menjadi *Şūfi* dan *fuqarā'*.¹³ Di antara para imam mażhab yang menggunakan istilah ini adalah Aḥmad ibn Ḥanbal (241 H)¹⁴ dan Abū Sulaimān al-Dārānī (255 H).¹⁵ Diriwayatkan bahwa yang pertama menggunakan kata *Şūfi* adalah Sufyān al-Şaurī (161 H) dan ada pula yang mengatakan Ḥasan al-Başrī (110 H).¹⁶

1. Asal-USul Kata Taşawuf

Terdapat perbedaan pendapat tentang kata taşawuf dan muasalnya. Hal ini muncul dari pertanyaan, apakah kata *Şūfi*

¹² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:370.

¹³ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Furqān bain Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaitan*, ed. oleh 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Karīm Al-Yaḥyā (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, t.t.), 34; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:195; Ibn Taimiyyah, *al-Şūfiyyah wa al-Fuqarā'*.

¹⁴ Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Kitāb al-Zuhd*, ed. oleh Muḥammad Jalāl Syaraf (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1981).

¹⁵ Al-Khatīb al-Baghḍādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustaḥād*, 1:390; Ibn Taimiyyah, *al-Şūfiyyah wa al-Fuqarā'*.

¹⁶ Al-Ḥasan ibn Abī al-Ḥasan Yasār, Abū Sa'īd al-Başrī, Maulā Zaid ibn Şābit, dia merupakan kibār tābi'in, wafat 110 H. lihat, Al-Żahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 4:563; Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirin*, 1:147; Al-Żahabī, *Kitāb Tażkirat al-Huffāz*, 1:66.

merupakan bahasa Arab atau kata asing yang sudah diserap ke dalam bahasa Arab? Kalau ia merupakan serapan, berasal dari bahasa apa? Jika asli bahasa Arab, apakah ia merupakan kata *musytaqq* (terbentuk dari kata lain) ataukah *jāmid* (berdiri sendiri)?¹⁷

Ibn Taimiyyah juga menganalisa sisi ini dan mengulas pendapat beberapa ulama tentang taṣawuf lalu memberikan kesimpulan beserta argumentasinya.¹⁸ Abū al-Raiḥān al-Bīrūnī (440 H.) berpendapat bahwa kata Ṣūfī berasal dari bahasa Yunani, *sopie* yang berarti hikmah. Pendapat ini kurang tepat, karena huruf s dalam bahasa Yunani bila ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab akan selalu digantikan dengan huruf *sīn* bukan *ṣād*.¹⁹ Jika kata Ṣūfī dianggap sebagai kata serapan dari *sopie*, seharusnya menjadi *sūfī* (dengan huruf *sīn*, bukan *ṣād*). Pendapat ini dikuatkan dengan kenyataan bahwa kata Ṣūfī sudah ada dalam bahasa Arab sebelum kata *sopie* Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Al-Qusyairī (427 H.) berpendapat bahwa kata taṣawuf adalah kata *jāmid* bukan *musytaqq*. Ia menjelaskan bahwa gelar Ṣūfī diberikan kepada sekelompok orang -Ṣūfī bila seorang dan sūfiyyah bila terdiri dari sekelompok orang-. Bila dilihat dari sudut pandang

¹⁷ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*, 199.

¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*, 11–31.

¹⁹ Sebagaimana serapan dalam kata *falsafah*

kaidah bahasa Arab, kata *Ṣūfi* tidak bisa dibentuk melalui kaidah umum kebahasaan. Ia bukan serapan tapi *laqab* (julukan, gelar).²⁰ Sebagian peneliti²¹ berpendapat bahwa *Ṣūfi* adalah kata *musytaqq*. Hanya yang menjadi perbedaan kemudian adalah, apakah asal kata yang membentuk kata *Ṣūfi* itu?

Sebagian lagi mengatakan bahwa kata *Ṣūfi* diambil dari kata *ṣafā'* (jernih, bersih). Para *Ṣūfi* disebut *Ṣūfi* karena kejernihan batin serta kebersihan perbuatannya. *Ṣūfi* adalah orang yang *ṣafā'* hatinya karena Allāh, orang yang senantiasa berupaya untuk menjernihkan hati dan membersihkan diri.²² Menurut Ibn Taimiyyah, pendapat ini bisa jadi benar bila dilihat dari sudut pandang makna, namun salah bila ditinjau dari sudut kebahasaan. Karena meskipun dari sisi makna kata *Ṣūfi* menunjukkan arti jernih, kata ini tidak bisa dinisbatkan kepada *ṣafā'*, karena nisbat kata *ṣafā'* adalah *ṣafawī* bukan *Ṣūfi*.²³

Pendapat yang lain mengatakan bahwa kata *Ṣūfi* adalah nisbat dari kata *ahl al-ṣuffah*. Ibn Taimiyyah tidak sepakat dengan ini. Karena nisbat dari kata *ṣuffah* adalah *ṣuffī* (dobel *fā'*) bukan *Ṣūfi*

²⁰ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 7–8.

²¹ Lihat, Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*; Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*; Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*.

²² Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Mazhab al-Taṣawwuf*, 25; Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 26.

²³ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*, 9.

(single *fā'*).²⁴ Ia juga tidak sepakat bila kata *Ṣūfi* dinisbatkan dengan *ahl al-ṣuffah* yang hidup pada zaman Nabi. *Ṣuffah* adalah sebuah tempat tinggal di Madinah berada di bagian utara masjid Nabawi. Tempat ini dihuni oleh para sahabat yang miskin dan tidak memiliki kerabat di Madinah.²⁵ Jika dimungkinkan, mereka bisa tinggal di salah satu rumah sahabat di Madinah. Namun jika tidak memungkinkan, untuk sementara mereka ditampung di *ṣuffah* tersebut sampai mendapatkan tempat tinggal. Menurut Ibn Taimiyah jumlah penghuni *ṣuffah* ini juga tidak permanen, mereka juga tidak memiliki karakter yang seragam, tingkat keimanan mereka beragam; baik dalam pengetahuan agama maupun pengamalannya. Bahkan ada dari anggota *ṣuffah* yang *murtad* hingga Nabi dan para sahabat memeranginya.²⁶ Berdasarkan fakta ini, tidak ada argumentasi kuat yang mendukung pendapat bahwa kata *Ṣūfi* merupakan nisbat dari *ahl al-ṣuffah*.

Pendapat lain mengatakan bila *Ṣūfi* adalah nisbat dari *ṣafwah* (hamba pilihan) Allāh. Pendapat ini juga lemah, bahkan Ibn Taimiyah melihatnya sebagai pendapat yang salah, karena, bila kata

²⁴ Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyah*, 11:60; Ibn Taimiyah, *al-Furqān baina Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaiṭān*, 16.

²⁵ lihat, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyah, *Ahl al-Ṣuffah wa Aḥwālulhum*, ed. oleh Majdi Faṭḥī Al-Sayyid (Tanta: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 1990).

²⁶ Ibn Taimiyah, *al-Furqān baina Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaiṭān*, 36–37.

şafwah dinisbatkan seharusnya menjadi *şafawī* bukan *Şūfi* sebagaimana pendapat ini.²⁷ Ada juga pendapat yang menyimpulkan kita *Şūfi* berasal dari kata *şaff* (barisan) terdepan dalam mencintai dan menaati Allāh. Pendapat ini -menurut Ibn Taimiyyah- juga salah, karena kata *şaff* bila dinisbatkan seharusnya menjadi *şaffī* bukan *Şūfi*.²⁸ Menurut yang lain, *Şūfi* adalah nisbat dari nama *Şūfah* ibn Murri²⁹ ibn Add bin Ṭābikhah.³⁰ *Şūfah* adalah leluhur kabilah Arab yang menetap di sekitar Arab pada masa pra-Arab. Menurut pendapat ini, kabilah *Şūfah* menurunkan banyak para ahli ibadah; *nussāk* dan *zuhhād* (*nussāk* jamak dari *nāsik* dan *zuhhād* jamak dari *zāhid*).³¹ Menurut Ibn Taimiyyah, dilihat dari sisi kosa kata, pendapat ini bisa jadi benar. Namun pendapat ini dilihat dari konteks fakta sejarah adalah pendapat yang salah, karena kabilah ini tidak dikenal sebagai kabilah yang ahli ibadah. Bila banyak para ahli ibadah dari kabilah ini,

²⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:6; Ibn Taimiyyah, *al-Şūfiyyah wa al-Fuqarā'*, 6.

²⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:6.

²⁹ *Şūfah* ibn Bisyr, dalam Mukhtaşar al-Fatāwā al-Mişriyyah disebut *Şūfah* ibn Murri ibn Udd ibn Ṭābikhah, Al-Ḥanbali, *Mukhtaşar al-Fatāwā al-Mişriyyah li Ibn Taimiyyah*, 568. Sedang dalam *Majmū' Fatāwā* disebut *Şūfah* ibn Murād ibn Ṭābikhah. Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:368.

³⁰ Kabilah *Şūfah* ibn Murri dinisbatkan kepada kakeknya yang bernama al-Ghaus ibn Murr ibn Add ibn Ṭābikhah ibn Ilyās ibn Muḍar ibn Nazār ibn Ma'd ibn 'Adnān. Kabilah di zaman jahiliyyah, dijuluki dengan *Şūfah*. Lihat, Al-Zaraklī, *Al-A'lam*, 5:123.

³¹ Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 163.

sudah pasti akan diriwayatkan dan diteladani oleh para sahabat, tābī'īn, dan tābī' tābī'īn. Di samping itu, tidak ada bukti sejarah yang membuktikan bila para Šūfi mengenal nama kabilah ini, dan mereka tidak mau dinisbatkan kepada kabilah masa jāhiliyyah yang keberadaannya tidak diperhitungkan dalam Islam.³²

Setelah menjelaskan dan memberikan tanggapan atas definisi-definisi taṣawuf yang beredar saat itu, Ibn Taimiyyah kemudian memilih pendapat yang menurutnya lebih kuat. “Šūfi dinisbatkan pada sekelompok orang yang menggunakan *šūf* (pakaian berbahan wol kasar)”.³³ Ia memilih pendapat ini dengan berargumen bahwa kaum Šūfi disebut Šūfi karena (saat itu) pada umumnya mereka yang mengenakan pakain *šūf* adalah para ahli ibadah yang *zāhīd* dan *nāsik*.³⁴ “Nama Šūfi diberikan pada mereka yang mengenakan pakaian berbahan *šūf*, dan ini adalah pendapat yang benar.”³⁵ Kata Šūfi adalah nisbat dari kata *šūf* jika dilihat dari perspektif bahasa, dan nisbat dari kata *ṣafā'* jika dilihat dari perspektif makna. Perbedaan perspektif ini yang kemudian melahirkan ragam definisi kata Šūfi. Hal ini perlu

³² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:6.

³³ Pendapat ini juga diungkapkan oleh al-Suhrawardī dalam *Al-Suhrawardī, 'Awārif al-Ma'ārif*, 1:211. Juga oleh Ibn Khaldūn dalam 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, ed. oleh Ḥāmid Aḥmad Ṭāhīr (Dār al-Fajr lil-Turāth, t.t.). lihat juga, Zakī Mubārak, *Al-Taṣawwuf al-Islāmī fī al-Adab wa al-Akhlāq* (Kairo: Hindāwī, 2012).

³⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:29.

³⁵ Ibn Taimiyyah, 11:29.

difahami agar makna yang tersirat dan tersurat bisa dikompromikan, apalagi secara alamiah taṣawuf sudah mengandung makna jernih dan bersih sebelum ia dikaitkan dengan motif pakaian tertentu.

Meskipun demikian, Ibn Taimiyyah tidak sepakat bila corak, motif, dan bahan pakaian dijadikan sebagai bukti kesalehan. Ia mengatakan, “para *waliyullāh* tidak membedakan diri mereka dari orang lain dalam berpakaian dan penampilan selama hukumnya masih sama-sama *mubāh*.”³⁶ Mereka tidak mengistimewakan diri dengan pakaian tertentu lalu membuang pakaian yang lain selama kedua jenis pakaian tersebut dalam status *mubāh* secara hukum. Dari sini bisa dilihat bila Ibn Taimiyyah lebih menekankan pada substansi dan esensi dari sekedar formalitas lahiriah. Ia juga tidak mengkhususkan kata *Ṣūfī* untuk menyebut orang-orang saleh dan ahli ibadah. Baginya, orang saleh adalah mereka yang menjalani laku spiritual di atas jalan Islam yang berpedoman pada al-Qur’ān dan Sunnah. Selain menyebutnya dengan *Ṣūfī* dan *ṣūfiyyah*, ia juga menyebut golongan ini dengan nama *faqīr*, *zāhid*, *sālik*, dan *ṣiddīq*. Ia juga menyebut istilah-istilah yang lekat dengan para ahli zuhud seperti *jū’iyyah*³⁷ (yang senantiasa lapar), *faqriyyah*³⁸ (yang fakir-

³⁶ Ibn Taimiyyah, 11:69.

³⁷ Julukan para ṣūfī dari daerah Syām

³⁸ Julukan para ṣūfī dari daerah Baṣrah

miskin) dan *fikriyyah* (yang berfikir), juga *mughāribah*³⁹ (yang mengasingkan diri), *ṣūfiyyah* (yang memakai wol), dan *fuqarā'* (orang fakir).⁴⁰

2. Sejarah Taṣawuf

Sebagaimana ragam pendapat atas muasal kata Ṣūfi, para peneliti juga tidak seragam tentang sejarah lahirnya ajaran taṣawuf. Ridgeon mengatakan, kata Ṣūfi sudah dikenal sejak zaman jāhiliyyah,⁴¹ sementara mayoritas mengatakan bahwa kata Ṣūfi baru dikenal pada abad kedua hijriyyah.⁴² Menurut Ibn Taimiyyah, kata Ṣūfi baru dikenal dan muncul pada awal abad kedua hijriyyah dan baru dikenal luas setelah abad ketiga hijriyyah. Ia mengatakan, Taṣawuf muncul pertama kali di Basrah. Orang yang pertama kali membangun lingkaran Ṣūfi adalah 'Abd al-Wahīd bin Zaid,⁴³ sahabat

³⁹ Julukan para ṣūfi dari Khurasan

⁴⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:368; Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaiṭān*, 58.

⁴¹ Ridgeon, *Routledge Handb. Sufism*.

⁴² Ibn al-Jauzī, al-Qusyairī, dan Ibn Khaldūn berpendapat bila Taṣawuf sudah muncul sebelum abad kedua hijriyyah, lihat, Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 201; Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, 467; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 6.

⁴³ 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥāmmad al-Wahīdī al-Naisabūrī al-Syāfi'i, seorang ahli tafsir, bahasa Arab, dan bahasa-bahasa lain, wafat pada 468 H. lihat, Khallikān dan 'Abbās, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, 3:303-304; Al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 18:339; Al-Subkī dan Al-Ṭanāḥī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, 5:240; Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, 23.

dekat al-Ḥasan al-Baṣrī. Praktik *zuhd*, ibadah, *khauf* (rasa takut), dan lainnya dilakukan secara berlebihan di kota Basrah, dan belum pernah dilakukan pada zaman lain manapun.

Karena itu, ada sebuah ungkapan *satire* “Fiqihnya ala Kūfah, dan ibadahnya ala Baṣrah.”⁴⁴ Ungkapan “ibadah ala Baṣrah” muncul karena tindakan kaum Ṣūfī Baṣrah yang berlebihan dalam melakukan praktek *zuhd* dan *khauf*. Hal ini dapat kita lihat misalnya dalam kisah Zurārah bin Aufa,⁴⁵ seorang qāḍī di Baṣrah.⁴⁶ Suatu saat, tatkala melaksanakan shalat fajar, ia membaca ayat, “Apabila ditiup sangkakala” (Q.S. al-Mudaṣṣir: 8). Karena takut terhadap ancaman ayat ini, ia pun pingsan dan mati.⁴⁷ Abū Juhair al-A‘ma⁴⁸ mati di saat Ṣāliḥ al-Marri⁴⁹ membaca al-Qur’ān untuknya. Diriwayatkan juga

⁴⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:6-7.

⁴⁵ Zurārah ibn Aufa al-‘Āmirī al-Baṣrī, seorang imam besar dari golongan tābi‘īn, mendengar ḥadīṣ dari Abū Hurairah dan Ibn ‘Abbās, wafat 93 H. lihat, Al-Ḥabībī, *Ṣiyar A‘lām al-Nubalā’*, 4:515; Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ḥabībī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*, ed. oleh ‘Abbās Ghunaim Ghunaim dan Aiman Salāmah (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 2004), 3:322.

⁴⁶ Ibn Ḥanbal, *Kitāb al-Zuhd*, 247; Al-Ḥabībī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*, 3:222-223.

⁴⁷ Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaini Al-Zubaidī, *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi Syarḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Mu’assasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 1994), 9:255; Al-Ḥabībī, *Ṣiyar A‘lām al-Nubalā’*, 4:516.

⁴⁸ Abū Juhair al-A‘ma: al-Ḥabībī menyebutnya sebagai salah seorang sahabat dari al-Ḥasan al-Baṣrī. Lihat, Al-Ḥabībī, *Ṣiyar A‘lām al-Nubalā’*, 4:579.

⁴⁹ Ṣāliḥ ibn Busyair al-Murrī, seorang Zāhid yang khusū’, penceramah Basrah, al-Ḥabībī meriwayatkan bila sekelompok orang meninggal karena mendengarkan bacaan al-Qur’annya, wafat pada 172 H. lihat, Al-Ḥabībī, 8:46; Ibn al-Jawzī, *Ṣifah al-*

banyak orang yang mati setelah mendengar Abū Juhair membaca ayat al-Qur'an. Di kalangan Ṣūfī ada kelompok yang pingsan setelah mendengar bacaan al-Qur'an, suatu keadaan yang tidak pernah ada dalam sejarah spiritualitas sahabat.⁵⁰ Beberapa imām dan syaikh juga membicarakan hal ini, seperti Aḥmad bin Hanbal, Abū Sulaimān Al-Dārānī (w. 215 H), Sufyān al-Ṣaurī (w. 161 H). Sebagian di antara mereka meriwayatkan hal ini dari al-Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H).⁵¹

3. Macam-Macam Ṣūfī

Ibn Taimiyyah mengelompokkan Ṣūfī ke dalam tiga golongan;⁵² *Ṣūfīyyah al-Ḥaqā'iq* (Ṣūfī sejati), *Ṣūfīyyah al-Arzāq* (Ṣūfī yang mengharapkan rizki) dan *Ṣūfīyyah al-Rasm* (Ṣūfī pencitraan/penampilan). *Ṣūfīyyah al-Ḥaqā'iq*, menurut Ibn Taimiyyah adalah sekelompok orang yang mengkhususkan waktu untuk beribadah dan *zuhd* di dunia. Mereka melihat Ṣūfī sebagai orang yang jernih dan bersih dari kotoran dan penuh dengan perenungan. Di mata mereka, emas dan batu adalah sama nilainya.⁵³ *Ṣūfī ḥaqā'iq* adalah Ṣūfī yang disepakati dan bahkan dipraktekkan oleh Ibn

Safwah, 3:350; Khallikān dan 'Abbās, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, 2:494.

⁵⁰ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfīyyah wa al-Fuqarā'*, 8–9.

⁵¹ Ibn Taimiyyah, 5.

⁵² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:19–20.

⁵³ Ibn Taimiyyah, 11:19; Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfīyyah wa al-Fuqarā'*, 28.

Taimiyyah. Dalam komentarnya tentang golongan ini, ia mengatakan, “*Ṣūfī ḥaqā’iq* pada hakikatnya adalah ragam dari orang-orang *ṣiddīqīn* (jujur dan berjalan di atas jalan yang semestinya). *Ṣūfī ḥaqā’iq* adalah orang *ṣiddīq* yang senantiasa bersikap *zuhd* dan beribadah sesuai dengan pandangan ijtihadnya. Para *ṣiddīq* dari tarekat ini ada yang disebut para *ṣiddīq* di kalangan ulama dan para *ṣiddīq* di kalangan penguasa. *Maqām* (kelas/tingkatan) mereka berada di bawah *maqām ṣiddīq* di kalangan sahabat, *tābī’īn*, dan *tābī’ tābī’īn*.”

Para *zuhhād* dan ahli ibadah di Baṣrah disebut *ṣiddīq*, seperti sebutan untuk para fuqahā’ Kūfah. Penamaan *ṣiddīq* ini sesuai dengan jalan yang mereka tempuh dalam rangka menaati Allāh dan rasulNya dengan ijtihadnya. Pada zamannya, kaum Ṣūfī adalah orang yang paling sempurna sifat *ṣiddīqnya*. Namun, *maqām ṣiddīq* masa-masa awal Islam lebih baik daripada *ṣiddīq* pada zaman ini.⁵⁴

Menurut Ibn Taimiyyah, untuk mencapai *maqām Ṣūfī ḥaqā’iq*, seorang Ṣūfī harus memenuhi tiga syarat: *Pertama*, menjalankan ibadah-ibadah wajib dan menjauhi hal-hal yang diharamkan. Setiap laku spiritual harus berkelindan dengan syariat. Dengan kata lain, mereka selalu berupaya berjalan pada jalan ketakwaan. *Kedua*, menjalankan adab Ṣūfī di setiap waktu, yaitu adab yang selaras

⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfīyyah wa al-Fuqarā’*, 26.

dengan syariat dan meninggalkan *bid'ah*. Artinya, seorang Ṣūfī haruslah menghiasi diri dengan akhlak mulia; berakhlak yang sesuai dengan ajaran Allāh dan Rasulullah yang telah dijelaskan dalam al-Qur'ān dan Sunnah. *Ketiga*, menjaga konsistensi *zuhd* dalam memandang dunia, tidak mengejar kebutuhan duniawi melebihi batas kewajaran yang dibutuhkan. Seseorang tidak berhak disebut Ṣūfī bila hanya mengumpulkan harta, tidak berakhlak terpuji, tidak beradab dengan adab al-Qur'ān atau *fāsiq*.⁵⁵

Selanjutnya adalah *Ṣufiyyah al-arzāq*, Ṣūfī (yang mengharapkan) rizki. Mereka adalah orang yang berdiam diri, hanya beribadah dalam arti sempit, tidak mau bekerja. Hanya berharap pemberian para dermawan untuk kelangsungan hidupnya. Menurut Ibn Taimiyyah, golongan ini bukan termasuk *Ṣūfī haqā'iq*.⁵⁶

Sedangkan *Ṣūfī rasm* atau Ṣūfī pencitraan/penampilan adalah golongan yang hanya ingin disebut sebagai Ṣūfī. Mereka hanya mengutamakan jenis pakaian agar dikelompokkan dalam golongan Ṣūfī. Seringkali golongan ini berlebihan dalam menjalankan laku spiritual yang penuh dengan *bid'ah* yang tidak ada sumbernya dalam al-Qur'ān dan Sunnah. Golongan ini memperlihatkan penampilan

⁵⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 31:54-56; Al-Ḥanbali, *Mukhtaṣar al-Fatāwā al-Miṣriyyah li Ibn Taimiyyah*, 394.

⁵⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:19-20; Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*, 29-30.

lahiriah yang mirip dengan ahli zuhud dan ibadah; seperti pakaian, cara bicara dan perilaku lahiriah. Dengan melihat penampilan lahiriah ini, orang awam akan dengan mudah menyebut mereka *Ṣūfī*, padahal sesungguhnya bukan.

Dengan klasifikasi ini, Ibn Taimiyyah memperingatkan tentang perkembangan *taṣawuf* dalam sepanjang perjalanannya. Menurutnya, *Walīyullāh* yang sejati tidak mengistimewakan dan membedakan diri dengan orang lain. Karena para *walī* itu tersebar di semua golongan - bukan hanya dalam *taṣawuf*- yang berpegang pada syariat dan bukan *bid'ah*, maka *walīyullāh* bukanlah sekelompok elit eksklusif yang tidak tersentuh dan tidak difahami oleh orang awam. *Walīyullāh* juga wajib untuk berjihad. Mereka tidak hanya bermesraan dengan Tuhan tetapi juga berkewajiban untuk melakukan aktifitas sosial-kemanusiaan.⁵⁷

Ibn Taimiyyah melihat *taṣawuf* sebagai tuntunan perilaku, bukan sebatas tumpukan pakaian simbolik. Menurutnya, seorang Muslim tidak boleh tertipu oleh penampilan lahiriah dan meninggalkan esensi *'amalīyah*. Klaim menjadi *Ṣūfī* cukup dengan mengenakan pakaian tertentu justru akan membuat citra *taṣawuf* dan *Ṣūfī* menjadi buruk, yang dapat mendorong masyarakat untuk meninggalkan *taṣawuf* dan mengucilkannya. Ia menambahkan bahwa

⁵⁷ Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Aulīyā' al-Raḥmān wa Aulīyā' al-Syaiṭān*, 58.

mengedepankan sisi spiritual adalah kesalahan, demikian juga dengan mengedepankan sisi materi. Keduanya adalah kesalahan. Memisahkan sisi rohani (*bāṭin*) dengan sisi materi (*ẓāhir*) adalah perbuatan *bid'ah*, karena Islam mengajarkan keseimbangan antara keduanya. Umat Islam harus menekankan kehidupan rohani dengan tidak mengabaikan amal duniawi. Bahkan, setiap pekerjaan yang ditujukan untuk mengharap *riḍā* Allāh bernilai ibadah. “Kemudian, dunia itu adalah sarana untuk memenangkan agama Allāh.”⁵⁸ Dunia tanpa agama tidak akan sempurna, demikian juga sebaliknya. Ibn Taimiyyah menambahkan, ada sebagian Ṣūfī yang malas bekerja, tidak mau mencari rizki, dengan alasan waktu mereka sepenuhnya digunakan khusus untuk ibadah.

Ibn Taimiyyah, dalam bagian lain secara lebih rinci mengelompokkan Ṣūfī ke dalam tiga golongan: *Pertama, al-Ṣūfīyyah Ahl al-Sunnah* generasi pertama. Amalan mereka tidak dikotori oleh *bid'ah* dan unsur-unsur asing yang menyusup ke dalam ajaran taṣawuf. *Kedua, Ṣūfīyyah Ahl al-Sunnah* yang mencampur ajaran taṣawuf dengan pendapat pribadinya, namun mereka tidak terpengaruh oleh filsafat. *Ketiga, Ṣūfī* dari kalangan filsūf. Ibn Taimiyyah menjelaskan pengelompokan ini dengan mengatakan,

⁵⁸ Ibn Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā' wa al-Ra'iyyah*, 179.

bahwa nama-nama guru besar yang disebutkan oleh Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī dalam kitab *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* dan Abū al-Qāsim al-Qusyairī dalam kitab *al-Risālah*, semuanya mengikuti mazḥab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dan mazḥab Ahl al-Ḥadīṣ.⁵⁹ Di antara mereka adalah al-Fuḍail bin ‘Iyāḍ,⁶⁰ al-Junaid bin Muḥammad, Sahl al-Tustārī,⁶¹ ‘Amrū bin Uṣmān al-Makkī,⁶² dan lain-lain. Ucapan mereka semua ada di jalan al-Sunnah. Mereka menulis kitab-kitab yang membahas masalah taṣawuf. Namun, di antara guru-guru taṣawuf yang datang setelah mereka ada yang mulai memasukkan unsur lain ke dalam taṣawuf. Meskipun belum terpengaruh mazḥab para filsuf, namun gejala “berfilsafat” sudah mulai nampak pada Ṣūfi yang datang belakangan. Akibatnya, mereka terkadang mengikuti mazḥab Ahl al-Ḥadīṣ (ini yang terbaik di antara mereka), ada pula yang mengikuti akidah Ṣūfi mutakallim, dan ada pula yang mengikuti pola pikir Ṣūfi

⁵⁹ Ibn Taimiyyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*.

⁶⁰ Al-Fuḍail ibn ‘Iyāḍ ibn Mas‘ūd ibn Bisī al-Tamīmī dilahirkan di Samarkand, Persia. Wafat di Mekah pada 187 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 9; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 15.

⁶¹ Abū Muḥammad Sahl ibn ‘Abd Allāh ibn Yūnus, ‘Isā ibn ‘Abd Allāh ibn Rafī’ al-Tustārī, salah satu pemuka para ṣūfi zamannya. Meriwayatkan ḥadīṣ dari Anas. Wafat pada 283 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 48; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 24.

⁶² Abū ‘Abd Allāh ‘Amrū ibn ‘Uṣmān ibn Karn ibn Ghaṣaṣ al-Makkī. Seorang ṣūfi yang ahli dalam bidang agama, tinggal di Mekah, dia memiliki beberapa karya dalam tasawuf. wafat pada 297 H. lihat, Al-Zaraklī, *Al-A‘lām*, 5:81; Al-Aṣfahānī, *Ḥilyah al-Awliyā’*, 10:291.

falsafi (inilah yang menyimpang dari ajaran taṣawuf yang benar).⁶³ Penjelasan Ibn Taimiyyah ini, semakin menjelaskan bahwa Ibn Taimiyyah sama sekali tidak anti-Ṣūfi. Ia meletakkan taṣawuf dalam kerangka epistemologi yang sudah dibangunnya sejak awal, yaitu laku spiritual yang harus terikat dengan al-Qur’ān dan Sunnah. Maka dari itu, tidak heran bila dalam karyanya, juga dari pengakuan muridnya, khususnya Ibn al-Qayyim, Ibn Taimiyyah bahkan melakukan laku spiritual kaum Ṣūfi dan banyak peneliti yang mengelompokkannya dalam golongan Ṣūfi.⁶⁴

Bagaimanakah sebenarnya sikap Ibn Taimiyyah terhadap kamu Ṣūfi dapat dikaitkan dengan pernyataannya bahwa “Kaum Muslimin berbeda pandangan dalam melihat taṣawuf. Sebagian mencela kaum Ṣūfi. Mereka mengatakan, “mereka (kaum Ṣūfi) itu adalah ahli *bid’ah* yang telah keluar dari tuntunan Sunnah. Sebagian yang lain sangat fanatik terhadap para Ṣūfi dan menganggap mereka sebagai hamba pilihan Tuhan yang terbaik sesudah para Nabi.”

Bagi Ibn Taimiyyah,

⁶³ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’*, 267.

⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Samā’āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Musyāhadātuhi wa Hikāyātuhi li Faḍā’ilihi wa Manāqibihī wa Aḥwālīhi*; Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Su’ālāt Ibn al-Qayyim li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Samā’ātuhi minhu*, ed. oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Al-Jumairī (Riyāḍ: Dār al-Tauḥīd li al-Nasyr, 2005); Homerin, ‘Ibn Taymiyya’s Al-Ṣūfiyyah wa-al-Fuqarā’”.

“Pendapat yang benar, mereka (kaum Ṣūfī) sebenarnya adalah orang yang bersungguh-sungguh menaati Allāh, sebagaimana golongan lain juga melakukannya. Sebagian Ṣūfī adalah orang yang bersungguh-sungguh dan berlomba-lomba beribadah sesuai kemampuannya (*al-Sābiqūn bi al-khairāt*). Sebagian lagi adalah golongan *muqtaṣid* (menengah dalam beribadah). Dalam setiap golongan ini pastilah ada orang yang melakukan *ijtihād* namun ternyata ia salah. Di antara mereka ada pula yang melakukan dosa lalu bertaubat, atau ada juga yang tidak bertaubat. Kemudian (golongan yang ketiga) adalah orang yang menisbatkan diri kepada mereka namun berlaku *ẓālim* terhadap diri sendiri dan durhaka pada Tuhannya.”⁶⁵

Dalam pernyataannya, Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa dalam barisan kaum Ṣūfī ada golongan *al-sābiqūn bi al-khairāt* (paling tinggi) dan *ahl al-yamīn* (pertengahan atau *muqtaṣid*). Namun ada juga kelompok ahli *bid‘ah* dan *zindīq* yang berafiliasi dengan taṣawuf. Namun, sebagian ulama Ṣūfī yang benar tidak mengakui keberadaan kelompok ini. Di antara para Ṣūfī yang tidak diakui ini adalah al-Ḥallāj. Sebagian tokoh utama Ṣūfī, di antaranya al-Junaid, menolak ajaran al-Ḥallāj, dan mengeluarkannya dari barisan Ṣūfī. Hal ini disinggung oleh al-Sulamī, dia mengatakan “Mayoritas *masyāyikh* Ṣūfī menolak dan menafikan ajaran al-Ḥallāj. Mereka tidak rela bila al-Ḥallāj menjejakkan kakinya di dalam barisan taṣawuf.”⁶⁶

Lalu, “apa saja faktor yang kemudian mendorong ahli *bid‘ah* masuk ke dalam barisan taṣawuf? Mengapa kaum Ṣūfī yang datang

⁶⁵ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’*, 18.

⁶⁶ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 74.

belakangan memasukkan ajaran-ajaran yang tidak diakui oleh kaum Şūfi terdahulu?" Ibn Taimiyyah menjawab, "Karena mereka berguru kepada orang-orang yang menyibukkan diri mencari ilmu dan membaca kitab, namun lalai beribadah. Mereka sibuk dengan dunia dan maksiat, atau karena tidak tahu atau bahkan mengingkari manfaat yang didapatkan oleh ahli ibadah. Keberadaan orang-orang ini membuat gusar ahli *bid'ah*. Keadaan ini menyebabkan munculnya sikap saling dengki di antara dua kelompok tersebut. Kelompok pertama meninggalkan ibadah, para tokoh kelompok ini; para filsuf dan mutakallim, hanya membatasi diri dengan ilmu teoritis. Akibatnya, hati mereka menjadi keras dan abai pada dimensi spiritualitas yang diajarkan agama. Akhirnya mereka mengingkari taşawuf secara radikal. Sikap ekstrim ini kemudian dilawan dengan sikap ekstrim (kelompok kedua) yang nyaris sama kadarnya, namun dengan orientasi yang berbeda. Mereka adalah kaum Şūfi yang fanatik. Dua kelompok ini saling serang, kelompok yang satu meremehkan keberadaan yang lain, "Mereka itu tidak mempunyai suatu pegangan." Demikian juga halnya dengan kelompok yang lain, mereka juga meremehkan rivalnya, "Mereka itu tidak mempunyai suatu pegangan." Pertentangan ini bertambah keras, karena

perbedaan yang tajam antara keduanya dalam *beristidlāl* (pengambilan dalil).⁶⁷

4. Definisi Taṣawuf menurut Ibn Taimiyyah

Dalam banyak karyanya, Ibn Taimiyyah sering menggunakan kata taṣawuf *masyrū'* (taṣawuf yang sesuai dengan syariat) dan *zuhd masyrū'* (zuhud yang sesuai dengan ajaran syariat). Ia menyebutkan bahwa taṣawuf *masyrū'* adalah taṣawuf yang dipraktikkan oleh para sahabat.⁶⁸ Ibn Taimiyyah menyebutkan definisi taṣawuf yang disampaikan oleh para Ṣūfī. Menurut mereka, taṣawuf adalah “menyembunyikan makna-makna dan meninggalkan klaim-klaim pengakuan”. Taṣawuf juga mempunyai definisi-definisi yang lain. Para Ṣūfī telah membahas batasan-batasan, garis perjalanan dan akhlak dalam taṣawuf. Sebagaimana sebagian Ṣūfī mengatakan, “Ṣūfī adalah orang yang bersih dari kotoran dan dirinya dipenuhi oleh pemikiran. Baginya, emas dan batu adalah sama”.⁶⁹

Ibn Taimiyyah tidak menyebutkan secara langsung definisi kata “taṣawuf” dalam kitab-kitabnya. Namun demikian, Muṣṭafā Ḥilmī menyebutkan bahwa Ibn Taimiyyah telah menulis sebuah kalimat

⁶⁷ Ibn Taimiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, 599.

⁶⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:363.

⁶⁹ Ibn Taimiyyah, 11:16.

yang mendekati definisi *ṣaḥīḥ* yang bisa dijadikan rujukan.⁷⁰ Ḥilmī menyimpulkan, “Barangsiapa membangun niat, ibadah, amal dan pendengaran -yang berkaitan dengan amalan *ẓāhir* dan *bāṭin*- di atas nilai-nilai keimanan, al-Sunnah, dan petunjuk yang dilakukan oleh Muḥammad dan sahabatnya, maka ia telah menempuh jalan para Nabi.”⁷¹ Ibn Taimiyyah tidak menyebutkan definisi taṣawuf secara eksplisit, karena dia tidak membedakan makna yang dikandung dalam kata *faqr*, *zuhd* dan *taṣawwuf*. Mengapa ia bersikap demikian? Karena baginya yang terpenting adalah amal dan tindakan nyata, bukan sekedar kata atau simbol. Jika sebuah jalan yang mengajak manusia untuk beribadah dan beramal itu benar, maka ia pasti sesuai dengan syariat, sebagaimana yang dilakukan oleh para salaf. Sebuah jalan disebut menyimpang, jika bertentangan dengan syariat. Ibn Taimiyyah mengatakan, “*Walī Allāh* adalah orang yang beriman dan bertakwa”, terlepas apakah mereka itu *faqīr*, *sūfī*, *faqīh*, *‘ālim*, pedagang, tukang, pejabat, penguasa atau yang lainnya. “Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allāh itu, tidak ada kekhnwatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.” (Q.S. Yūnus: 62-63).⁷²

⁷⁰ Ḥilmī, *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf*, 362.

⁷¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:363.

⁷² Ibn Taimiyyah, 11:22.

Sebelum menjelaskan lebih lanjut tema-tema pokok taṣawuf menurut Ibn Taimiyyah, dibahas klaim terkait sikap Ibn Taimiyyah yang seringkali dinobatkan sebagai musuh bebuyutan dari taṣawuf. Klaim ini tidak hanya datang dari penentang Ibn Taimiyyah, tapi ada juga dari kalangan akademisi, baik klasik maupun kontemporer.⁷³ Sebagaimana yang sudah disinggung dalam penyampaian sebelumnya, klaim ini tidak mempunyai dasar ilmiah, bahkan disandarkan pada pandangan-pandangan yang keliru.⁷⁴ Karenanya dari karya Ibn Taimiyyah, kita dapat menjumpai banyak pernyataannya yang memuji masyāyikh Ṣūfī sebagai pribadi yang setia pada ajaran al-Qur’ān dan Sunnah. Bahkan, ia menjadikan ucapan mereka sebagai landasan penopang prinsip-prinsip yang dibangunnya. Ia juga melihat para Ṣūfī periode awal sebagai imam yang teguh dalam membela akidah saat berhadapan dengan golongan sesat. Demikian juga, pembaca tulisan Ibn Taimiyyah tentang *sulūk* dan taṣawuf akan menjumpai banyak pujian Ibn Taimiyyah yang dilontarkan kepada para Ṣūfī. Ibn Taimiyyah memuji al-Junaid, Sahl al-Tustārī, al-Fuḍail bin Iyāḍ dan lainnya. Ibn Taimiyyah mengatakan “Kita tidak menjumpai seorang imām, dalam hal ilmu dan agama,

⁷³ Al-Rāziq dan Massignon, *Al-Taṣawwuf*; Ibn al-‘Imād, *Syaẓarāt al-Ẓahab fī Akhbār man Ẓahab*, 6:19.

⁷⁴ Sebagai contoh lihat, Ibrāhīm Zakī Khūrsyīd, *Dā’irah al-Ma’ārif al-Islāmiyyah*, vol. 1969 (Kairo: Ṭab’ah al-Sya’b, t.t.), 5:274.

yang setara dengan Imām Mālik,⁷⁵ al-Auzā'ī,⁷⁶ al-Šaurī,⁷⁷ Abū Ḥanīfah,⁷⁸ al-Syāfi'ī,⁷⁹ Aḥmad bin Hanbal,⁸⁰ al-Fuḍail bin Iyāḍ, Ma'rūf al-Karkhī, dan orang-orang yang sama dengan mereka. Mereka semua menyatakan dengan tegas bahwa amal yang paling utama adalah amal yang diteladani dari para sahabat."⁸¹

⁷⁵ Imām Dār al-Hijrah Abū 'Abd Allāh Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abī 'Amir ibn 'Amrū ibn al-Ḥārīs dari golongan atbā' al-tābi'īn, seorang faqīh yang zāhid, lahir pada 94 H dan wafat pada 179 H. lihat, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥibbān Al-Bustī, *Masyāhīr 'Ulamā' al-Amṣār*, ed. oleh Majdī ibn Manṣūr ibn Sayyid Al-Syūrā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 111; Khaldūn, *Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajm wa al-Barbar wa man 'Aṣarahum min Żawī al-Sulṭān al-Akbar*, 1:272.

⁷⁶ Seorang imām dari wilayah Syām, Abū 'Amrū 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amrū al-Auzā'ī, faqīh, ahli ibadah. Lahir pada 80 H. dan wafat pada 157 H. lihat, Khaldūn, *Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajm wa al-Barbar wa man 'Aṣarahum min Żawī al-Sulṭān al-Akbar*, 1:227.

⁷⁷ Dia adalah Abū 'Abd Allāh Sufyān ibn Sa'īd ibn Masrūq ibn Ḥamzah ibn Ḥabīb al-Šaurī al-Kūfi. Seorang faqīh yang zāhid. Lahir 95 H. dan wafat 161 H. lihat, Khaldūn, 1:235; Khallikān dan 'Abbās, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, no. 252.

⁷⁸ Seorang imam fiqh asal Irak Abū Ḥanīfah al-Nu'mān ibn Šābit. Lahir pada 80 H. dan wafat pada 150 H. lihat, Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 13:323; Khaldūn, *Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajm wa al-Barbar wa man 'Aṣarahum min Żawī al-Sulṭān al-Akbar*, 2:9.

⁷⁹ Imām fiqh dari Quraiish, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs ibn 'Abbās ibn 'Usmān ibn Syāfi'. Wafat pada 204 H. lihat, Al-Žahabī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, 9:25; Ibn al-'Imād, *Syazarāt al-Žahab fī Akhbār man Žahab*, 2:9.

⁸⁰ Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, lahir pada 164 H dan wafat 241 H. pendiri maḏhab Ḥanbalī. Lihat, Ibn al-Jawzī, *Šifah al-Šafwah*, 2:190; Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 2:412.

⁸¹ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Syarḥ al-'Aqidah al-Aṣfahāniyyah*, ed. oleh Abū 'Abd Allāh Ibrāhīm Sa'īdāi (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1995), 128.

Lebih dari itu, Ibn Taimiyyah menulis secara terpisah beberapa *risālah* dan kaidah yang mengkaji seluk-beluk taṣawuf. Kajiannya ini didasarkan pada pendapat para Ṣūfī periode pertama. Misalnya, ia menulis *Qā'idah fī al-Maḥabbah*⁸² (Kaidah dalam Cinta) dan *Istiqāmah*⁸³. Ia juga membahas dengan detil syukur, sabar, *riḍā*, *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Di samping risālah yang pendek, dia juga menulis buku tentang taṣawuf. Di antaranya adalah; *al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*.⁸⁴ Kitab ini, sebagaimana yang dikatakan Ibn Taimiyyah, adalah kalimat ringkas tentang amal perbuatan yang dilakukan hati. Amal-amal itu biasa disebut *maqām* (jamak: *maqāmāt*) dan *ḥāl* (jamak: *aḥwāl*). *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* itu adalah bagian dari dasar-dasar keimanan dan pondasi agama. Contohnya adalah mencintai Allāh dan RasulNya, *tawakkal*, mensyukuri nikmat Allāh, sabar menjalankan hukum Allāh, *khauf* (takut) hanya kepada Allāh, dan senantiasa hanya berharap padaNya.⁸⁵ Dari teks ini, dipahami bahwa Ibn Taimiyyah menggunakan terminologi *maqām* dan *aḥwāl* yang diwariskan oleh para Ṣūfī. Keduanya banyak dibahas dalam kitab-kitab taṣawuf.

⁸² Ibn Taimiyyah, *Qā'idah fī al-Maḥabbah*.

⁸³ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*.

⁸⁴ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*.

⁸⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:625; Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*.

Dalam kitab *al-Tuḥfah*, Ibn Taimiyyah menjelaskan secara detail kedua terminologi ini.

Ibn Taimiyyah juga menulis *al-Istiqāmah*.⁸⁶ Buku karya Ibn Taimiyyah yang mengulas tema taṣawuf juga dihimpun dalam kumpulan fatwanya *Majmū' Fatāwā*, khususnya dua jilid; sepuluh dan sebelas. Kitab lain yang mengupas masalah taṣawuf adalah *al-Furqān baina Auliā' al-Raḥmān wa Auliā' al-Syaiṭān*,⁸⁷ juga *risālahnya* yang berjudul *fī Amrād al-Qulūb wa Syifā'ihā*,⁸⁸ *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*,⁸⁹ dan lain sebagainya. Melihat keseriusan Ibn Taimiyyah dari karya; baik kitab maupun *risālah* yang berkaitan dengan taṣawuf, tak heran bila banyak peneliti kontemporer baik Barat maupun Timur yang bergeser, dari berpandangan bahwa Ibn Taimiyyah adalah seorang yang anti-Ṣūfī, menjadi sosok yang simpatik terhadap taṣawuf, bahkan tokoh penting dalam taṣawuf, khususnya dari kalangan Ḥanābilah.⁹⁰

⁸⁶ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*.

⁸⁷ Ibn Taimiyyah, *Al-Furqān bain Auliā' al-Raḥmān wa Auliā' al-Syaiṭān*, t.t.

⁸⁸ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā* (Riyād: Dār al-Salām, 1986).

⁸⁹ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*.

⁹⁰ Lihat misalnya, Makdisi, 'The Hanbali school and sufism'; Makdisi, 'Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadariya Order'; Picken, 'The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism'; Krawietz dan Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*.

Ibn Taimiyyah tidak hanya mengkaji khazanah taṣawuf, tetapi lebih dari itu, ia juga merasakan “pengalaman Ṣūfi” yang dilalui oleh seorang *sālik* yang berjalan menuju Allāh dan mengetahui rahasianya.⁹¹ Kenyataan ini dapat kita lihat dalam salah satu tulisannya, “Masalah-masalah ini mempunyai rahasia dan hakikat yang hanya bisa dilihat oleh orang yang memiliki penglihatan keimanan.”⁹² Sisi Ṣūfi dalam diri Ibn Taimiyyah sebenarnya sudah berakar sejak remaja. Ia sering menghadiri *ḥalaqah* dari kalangan Ṣūfi. Ia berkata, “Pada masa kecilku, aku berkumpul dengan sekumpulan ahli zuhd dan ibadah. Mereka termasuk orang-orang terbaik dalam tingkatan ini.”⁹³

Dari teks ini, dipahami bahwa Ibn Taimiyyah tidak hanya aktif mengkaji teks taṣawuf tapi juga berinteraksi langsung dengan penganut taṣawuf, sifat zuhd dan ibadah adalah salah satu sifat Ibn Taimiyyah yang menonjol.⁹⁴ Tidak heran jika hubungan interaktif Ibn Taimiyyah dengan para Ṣūfi menimbulkan pengaruh kuat bagi perkembangan pendidikan *rūḥiyah*nya, seperti sikap zuhd dan *wara’*.

⁹¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Samā’āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Musyāhadātuhi wa Ḥikāyātuhi li Faḍā’ilīhi wa Manāqibīhi wa Aḥwālīhi*.

⁹² Ibn Taimiyyah, *Majmū’ah al-Rasā’il al-Kubrā*, 2:324.

⁹³ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:418.

⁹⁴ Lihat misalnya 88 biografi yang merangkum kehidupan Ibn Taimiyyah dalam Al-‘Imrān, *Al-Jāmi’ li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*.

Kemudian ia menjelaskan bagaimana dirinya berinteraksi dengan para Ṣūfi, “Kami bermalam di sebuah tempat, mereka ingin mengadakan *Samā’* (saling mendengarkan bacaan) al-Qur’ān dan aku pun hadir di tengah mereka. (Karena masih kecil) aku tidak bisa menyaksikan prosesi *samā’* itu, lalu mereka membuatkan untukku sebuah tempat tersendiri dan aku pun duduk di atasnya.”⁹⁵ Demikianlah, Ibn Taimiyyah tidak menolak untuk menghadiri majlis Ṣūfi, meski ia duduk di tempat tersendiri. Jika Ibn Taimiyyah memusuhi taṣawuf yang dituduhkan, mengapa ia bersedia turut hadir dalam majlis *samā’* Ṣūfi? Bukankah lebih baik baginya untuk tidak hadir? Atau, apakah yang mendorongnya hadir, jika hatinya tidak suka pada Ṣūfi? Tidak diragukan lagi, Ibn Taimiyyah cenderung untuk menghadiri majlis Ṣūfi dan berinteraksi dengan mereka.

Untuk menelusuri kritik Ibn Taimiyyah terhadap taṣawuf, membaca pendapat-pendapatnya dalam karyanya adalah keharusan. Ibn Taimiyyah tidak pernah mengutarakan pendapatnya, kecuali dengan menampilkan dalil al-Qur’ān, Sunnah, juga pendapat para sahabat, *tābi’in* dan *salaf al-ṣāliḥ*. Tidak bisa disimpulkan bahwa Ibn Taimiyyah memusuhi taṣawuf, karena ada dua corak taṣawuf yang harus diketahui perbedaannya.

⁹⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:418.

Yang pertama adalah *Taşawuf Sunnī*. Dalam istilah yang biasa digunakan Ibn Taimiyyah, *taşawuf sunni* disebut *taşawuf masyrū'*. Di antara yang mempraktekkan *taşawuf masyrū'* adalah al-Junaid bin Muḥammad⁹⁶ dan madrasahnyanya di Baghdad, Abū Sulaimān al-Dārānī⁹⁷ dan madrasahnyanya di Syām, Zū al-Nūn al-Miṣrī,⁹⁸ al-Ḥārīs al-Muḥāsibī⁹⁹ dan lain-lain. Mereka meletakkan sebuah sistem sempurna dalam *taşawuf* yang mencakup dua sisi: teori (*naẓarī*) dan praktek (*'amalī*). Mereka tidak menggali sistem ini dari ajaran filsafat, melainkan dari al-Qur'ān dan Sunnah. *Taşawuf* dengan corak ini adalah kelanjutan dari jalan yang dirintis oleh para zāhid generasi pertama. Oleh Ibn Taimiyyah, kaum Ṣūfī yang mengikat manhaj mereka dengan al-Qur'ān dan Sunnah dijuluki sebagai *Syaikh*

⁹⁶ Abū al-Qāsim al-Junaid ibn Muḥammad al-Kharrāz. Lahir dan tumbuh remaja di Irak, salah satu Syaikh Ṣūfī terbesar di zamannya. Wafat pada 297 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 36; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 31.

⁹⁷ Abū Sulaimān al-Dārānī, ia berasal dari Dārayā, nama desa di Syām. Wafat pada 215 H. lihat, Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 25; al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 20.

⁹⁸ Šaubān ibn Ibrāhīm al-Akhmīmī al-Miṣrī. Orang tuanya berasal dari daerah Nūbah. Wafat pada 245 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 10; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 14.

⁹⁹ Al-Ḥārīs al-Muḥāsibī adalah seorang alim yang ahli dalam ilmu tasawuf dari Basrah. Wafat pada 243 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 16.

(guru).¹⁰⁰ Ia menggolongkan mereka dalam kelompok *salaf al-ṣāliḥ*, pembawa petunjuk dan *‘ulamā’ al-dīn*.

Corak Kedua adalah *Taṣawuf Bid’ī* (Taṣawuf Bid’ah) corak ini populer di kalangan kelompok yang terilhami oleh ajaran mazhab Bāṭiniyyah penganut paham Ḥulūliyyah. Mereka mengenakan pakaian Ṣūfī untuk menarik perhatian masyarakat awam, lalu menyelipkan ajaran-ajaran mereka ke dalam taṣawuf. Menurut Ibn Taimiyyah, mereka tidak termasuk golongan Ṣūfī. Para guru Ṣūfī - seperti al-Junaid, al-Baṣhrī, al-Muḥāsibī, dan yang lain-lain- menolak ajaran mereka dan menyebut mereka sebagai *zindīq* dan *mulḥid* (menyimpang).¹⁰¹ Mereka adalah Ṣūfī yang mencampur-aduk ilmu dengan teori-teori asing yang bermacam-macam seperti filsafat sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabī. Ibn Taimiyyah berkata, “Sesungguhnya Ibn ‘Arabī dan kawan-kawannya bukan termasuk Ṣūfīnya ahli ilmu, apalagi guru bagi pengikut al-Qur’ān dan Sunnah.”¹⁰² Ibn Taimiyyah berkata lagi, “Mereka adalah orang tercela di sisi Allāh, RasulNya dan para *waliyullāh* yang bertakwa.”¹⁰³ Dari keterangan di atas, bisa disimpulkan bahwa pendapat yang mengatakan bahwa Ibn

¹⁰⁰ al-Ḥārīs ibn Asad Al-Muḥāsibī, *Risālah al-Mustarsyidīn*, ed. oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Aleppo: Dār al-Salām, 1983).

¹⁰¹ Al-Muḥāsibī, 10.

¹⁰² Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliyā’ al-Raḥmān wa Auliyā’ al-Syaiṭān*, 113.

¹⁰³ Ibn Taimiyyah, *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn*, 516.

Taimiyyah menentang taṣawuf adalah salah. Pendapat tersebut tidak didasarkan pada kajian akurat dan netral.

B. Tema-Tema Pokok dalam Taṣawuf

1. *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*

Dalam sub-bab ini pemaparan Ibn Taimiyyah dalam kaitannya dengan tema pokok dalam taṣawuf yang berhubungan dengan *maqāmāt* dan *aḥwāl* akan dijelaskan. Sebelumnya, perlu dijelaskan sekilas, pendapat para peneliti yang membagi metode¹⁰⁴ Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf ke dalam dua sikap: *pertama*, kritik (*naqḍī*) dan menghantam (*hadmī*), dan *kedua*, rekonstruksi (*i'ādah al-binā'*) yang diikuti dengan pemaparan jelas tentang hakikat yang sebenarnya (*insyā'ī*).¹⁰⁵ Saat membahas suatu tema pemikiran, Ibn

¹⁰⁴ Kajian yang membahas metode Ibn Taimiyyah sudah cukup banyak dan beragam, yang terbaru dilakukan oleh Mehdi Berriah yang meneliti metode Ibn Taimiyyah dari sumber-sumber referensi yang dia gunakan. Lihat, Berriah, 'Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources: Reading, Selection and Use Preliminary Study and Perspectives'. Lihat juga kajian dari Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu wa Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, 180–81; Ibrāhīm 'Uqailī, *Takāmul al-Manhaj al-Ma'rifi 'inda Ibn Taimiyyah* (Virginia: IIIT, 1994), 109–76; Hādī Aḥmad Farḥān Al-Syajirī, *Al-Dirāsāt al-Lughawīyah wa al-Naḥwīyah fī Muallafāt Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2001), 347–488; Al-Misy'abī, *Manhaj Ibn Taimiyyah fī Mas'alah al-Takfir*; Al-Barikān, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fī Taqrīr 'Aqīdah al-Tauḥīd*; Abd al-'Azīm, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah al-Tajdidī al-Salafi wa Da'watuhu al-Islāhiyyah*.

¹⁰⁵ 'Alī Sāmī Al-Nasysyār, *Manāhij al-Baḥs 'inda Mufakkiri al-Islām wa Iktisyāf al-Manhaj al-'Ilmi fī al-'Ālam al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah, 1984), 191.

Taimiyyah seringkali memulainya dengan kritikan dan ‘hantaman’ terlebih dahulu, kemudian dia membangun ulang dan memaparkan - yang menurutnya- benar.

Ibn Taimiyyah melihat, bahwa pada dasarnya agama ini terdiri dari ilmu (teori) dan amal (praktik). Amal-lahir tidak akan mendatangkan manfaat apapun jika tidak disertai ama- batin. Dalam ḥadīṣ riwayat Aḥmad dalam *Musnad*-nya, Rasulullah bersabda, “Islam itu adalah yang tampak, sementara iman itu berada dalam hati.”¹⁰⁶ Ibn Taimiyyah menyetujui istilah yang dipakai oleh para Ṣūfī yang berpegang teguh pada syariat. Meskipun demikian, dia tidak berpretensi membagi agama menjadi batin dan lahir, karena pembagian ini tidak benar dalam pandangannya. Kalimat yang disebutkan di atas mengandung arti bahwa ikhlāṣ adalah hakikat Islam, karena Islam berarti *istislām lillāh* (berserah diri pada Allāh), bukan yang lain. Sementara ikhlāṣ adalah syarat utama agar agama sepenuhnya dilakukan demi Allāh. “Dan agama itu tidak menjadi ‘agama’ kecuali dengan amal perbuatan.”¹⁰⁷

¹⁰⁶ Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), 3:134; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:15.

¹⁰⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:273; Ibn Taimiyyah, *Iqtidā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 415.

Maqāmāt dan *Aḥwāl* selalu menjadi pembahasan utama dalam teks-teks Ṣūfī.¹⁰⁸ *Maqāmāt* jama' (bentuk plural) dari *maqām* yang berarti tempat berdiri; baik yang berarti *ḥissī* (inderawi)¹⁰⁹ maupun *ma'nawī*.¹¹⁰ Sedangkan menurut para Ṣūfī, *maqām* digunakan untuk menunjukkan tingkatan (periode) dari tingkatan-tingkatan kedalaman dalam ibadah.¹¹¹ Tingkatan seorang Hamba Allāh dalam beribadah, mujāhadah, *riyāḍah*, dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan.¹¹² Definisi taṣawuf ini menunjukkan bahwa *maqāmāt* yang dimaksud oleh para Ṣūfī adalah *maqāmāt* dalam arti *ma'nawī*. Sedangkan *Aḥwāl* adalah jama' dari *Hāl*, yaitu keadaan yang dialami oleh manusia; baik atau buruk. Para Ṣūfī menggunakan terma ini untuk menunjukkan apa yang dilalui oleh *sālik* dari sifat-sifat yang

¹⁰⁸ Banānī, *Mauqif al-Imām Ibn Taimīyyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah*, 107.

¹⁰⁹ Sebagaimana Firman Allāh dalam Q.S. al-Baqarah:125. "(Ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka'bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. (Ingatlah ketika Aku katakan,) "Jadikanlah sebagian Maqam Ibrahim sebagai tempat salat." (Ingatlah ketika) Kami wasiatkan kepada Ibrahim dan Ismail, "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang iktikaf, serta yang rukuk dan sujud (salat)!" Maqām Ibrāhīm adalah batu yang terdapat bekas telapak kaki Ibrāhīm.

¹¹⁰ Sebagaimana Firman Allāh dalam Q.S. al-Isrā':79. "Pada sebagian malam lakukanlah salat tahajud sebagai (suatu ibadah) tambahan bagimu, mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji." Maqām dalam ayat ini adalah maqām syafā'ah dalam hal *Qaḍā'*, dan ini adalah arti *ma'nawī* dari kalimat *maqām*

¹¹¹ 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī Al-Jurjānī, *Al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 203.

¹¹² Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 66.

dinamis saat melakukan *sulūk*, seperti; *khauf* (takut), *rajā'* (harap), *ḥuzn* (sedih), dan yang semisal dengannya. *Ḥāl* adalah apa yang dirasakan oleh hati dan mencerminkan kejernihan maupun kekeruhan hati seorang *sālik*,¹¹³ yakni keadaan hati yang hadir tanpa dibuat-buat, tanpa diupayakan. Ia datang sebagai akibat dari *maqāmāt* yang diperoleh saat menjalani laku spiritual.¹¹⁴

Sisi batin taṣawuf, bagi Ibn Taimiyyah, mencakup *aḥwāl*, *maqāmāt* dan *a'māl al-qulūb* (amalan-amalan hati). Sejalan dengan pandangan kaum Ṣūfi, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa ini berlaku bagi semua orang, baik yang awam maupun yang *khāwwāṣ*. “Sesungguhnya perbuatan-perbuatan hati -seperti mencintai Allāh dan RasulNya, *khauf* (takut) pada Allāh, dan lainnya- semuanya adalah bagian dari keimanan.”¹¹⁵ Semua *aḥwāl* dan *maqāmāt* diwajibkan baik bagi awam maupun *khāṣ* secara seimbang dan sama. Hal ini diisyaratkan oleh Ibn Taimiyyah dalam pernyataannya, “Dalam kadar yang sama, semua orang yang awam maupun *khāṣ* diperintah untuk melakukan amal batiniyyah, seperti mencintai Allāh, tawakkal, ikhlāṣ dan riḍā. Meninggalkannya bukan merupakan

¹¹³ Al-Ṭūsī, 66.

¹¹⁴ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 54.

¹¹⁵ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, 3:76; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:5.

perbuatan terpuji bagi seorang Muslim, meskipun tinggi *maqāmnya*".¹¹⁶

Ibn Taimiyyah tidak setuju jika *maqāmāt* seperti *maḥabbah*, *riḍā*, *khauf* dan *rajā'* hanya dikhususkan bagi orang awam. Karena, dikotomi antara batin *vis a vis* lahir, dan awam versus khāṣ menjadikan ucapan kaum Ṣūfī sulit dipahami. Bahkan, di antara Ṣūfī, atas nama klaim keistimewaan dan kekhasan dirinya, ada yang sengaja menyebut dirinya dengan *syataḥāt*; ungkapan-ungkapan yang tidak jelas dan susah dipahami. Dalam rangka mengurai masalah ini, Ibn Taimiyyah berusaha untuk menghindari ungkapan yang membingungkan, dengan menggunakan ungkapan yang mudah dalam menjelaskan tema-tema taṣawuf. Karena menurutnya, syariat dengan segala dimensi batiniyah dan lahiriyahnya ditujukan untuk semua manusia, bukan golongan tertentu saja.

Saat membahas tema-tema taṣawuf, Ibn Taimiyyah menggunakan bahasa yang mudah dipahami, agar pengalaman spiritual bisa dijalankan dengan sempurna oleh semua. Hal ini membuktikan kebenaran tesisnya bahwa semua Muslim mampu memahami *nuṣūṣ*. Mereka dapat merasakan kenikmatan *maqāmāt* ruhani tanpa harus terikat dengan cara 'rumit' yang telah digariskan

¹¹⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:16; Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqīyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*, 16.

para Ṣūfī. Ibn Taimiyyah mengaitkan pandangan kaum Ṣūfī tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* dengan ayat-ayat al-Qur’ān disertai penafsiran yang bernuansa spiritual terhadap makna-makna yang dalam. Ia menggunakan dalil ḥadīṣ yang memperkuat pandangan ini. Hal ini dia lakukan, karena menurutnya dua sumber ini -al-Qur’ān dan Sunnah- merupakan tuntunan kehidupan spiritual Islam. Karena Allāh telah menampakkan cahaya kenabian untuk menghapus gulita kejahiliah. Kaum salaf pun hidup di bawah sinar terang cahaya ini.¹¹⁷

Uraian berikut ini menganalisa pendapat Ibn Taimiyyah tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl*, upayanya dalam menggali keduanya dari ayat-ayat al-Qur’ān dan Sunnah, serta pengalaman Ibn Taimiyyah dalam menjalani *maqām* taubat, *fanā’*, *riḍā*, *khauf*, *rajā’*, dan *maḥabbah* (cinta). Uraian ini juga menganalisa koreksi Ibn Taimiyyah atas teori Ṣūfī yang tidak sesuai dengan ajaran al-Qur’ān dan Sunnah. Berikut ini adalah tingkatan *maqāmāt* dan *aḥwāl* menurut Ibn Taimiyyah.

a. *Maqāmāt*

1) Taubat

¹¹⁷ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqiyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 16.

Dalam pandangan mayoritas Ṣūfī,¹¹⁸ taubat adalah *maqām* pertama bagi orang-orang yang menempuh jalan Allāh.¹¹⁹ Karena itu, Ibn Taimiyyah mengawali dalam kitab *al-Tuḥfah* dengan pembahasan tentang taubat. Menurutnya, hal ini karena Allāh mencintai hambaNya yang bertaubat dan membersihkan diri. Selain itu, taubat adalah karakter para *waliyullāh*, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’ān, “Ketahuilah bahwa sesungguhnya (bagi) para wali Allāh itu tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih. (Mereka adalah) orang-orang yang beriman dan selalu bertakwa.”¹²⁰ Dalam pandangan Ibn Taimiyyah, taubat adalah wujud manifestasi dari makna al-Qur’ān dan ḥadīṣ Nabi.

“Sesungguhnya Allāh menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.”¹²¹ “Kecuali orang-orang yang bertaubat, beriman dan mengerjakan amal saleh; maka kejahatan mereka diganti Allāh dengan kebajikan. Dan adalah Allāh Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”¹²² “Dan sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar.”¹²³

¹¹⁸ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 77; Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 4:2.

¹¹⁹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, ‘Madarij al-salikin’, *Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya*, 2004, 1:138.

¹²⁰ Q.S. Yūnus:62-63. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqīyyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 27.

¹²¹ Q.S. al-Baqarah:222

¹²² Q.S. al-Furqān:70

¹²³ Q.S. Ṭāhā:82

Disebutkan dalam Ṣaḥīḥ Muslim dan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bahwa Nabi bersabda,

“Sungguh kesenangan Allāh karena taubatnya seorang hamba yang mukmin lebih besar daripada kesenangan seorang laki-laki yang istirahat di sebuah padang luas yang menyeramkan. Hamba itu membawa tunggangan yang di atasnya ditaruh bekal makanan dan minumannya. Ia pun merebahkan kepala dan tidur sejenak. Kemudian dia terbangun, dan tunggangannya sudah tidak ada lagi di sisinya. Ia pun mencari ke sana ke mari, sampai ia merasa sangat kepanasan dan kehausan. Ia pun berkata (pada dirinya sendiri), Aku harus kembali ke tempatku tidur barusan sampai aku mati.” Kemudian ia merebahkan kepalanya di atas lengan tangannya untuk menyongsong kematian. Kemudian ia terbangun, dan sekonyong-konyong tunggangannya telah berada di sampingnya, dan di atas tunggangan itu terdapat bekal dan minumannya. Maka kesenangan Allāh terhadap taubat hamba yang mukmin lebih besar daripada kesenangan laki-laki yang menjumpai kembali tunggangannya itu.”¹²⁴

Menurut Ibn Taimiyyah, taubat hukumnya adalah wajib. Setiap muslim selalu butuh untuk bertaubat. Seorang hamba itu senantiasa berada dalam nikmat Allāh, karenanya dia selalu membutuhkan taubat dan istighfār. Karena itulah, penghulu anak keturunan Adam dan pemimpin kaum bertakwa (Muḥammad) selaru membaca istighfār dalam setiap keadaan.¹²⁵ Rasulullah adalah manusia yang selalu beristighfār

¹²⁴ Lihat, Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 220. Ḥadīṣ ini dikeluarkan oleh Bukhārī dalam al-Da'awāt (6308) dan Muslim dalam kitāb al-taubah (3:2744) keduanya dari 'Abd Allāh ibn Mas'ūd

¹²⁵ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqiyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*, 64; Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 243.

dan bertaubat. Dia diperintahkan untuk senantiasa beristighfār. Perintah istighfār datang setelah beliau mendapatkan kemenangan.¹²⁶ Sendi agama adalah tauhīd dan istighfār. Taubat itu tujuan setiap mukmin. Saat Allāh menyebutkan jenis dosa dan maksiat di dalam al-Qur’ān, Dia menyertakan taubat dan istighfār. Karena itu, taubat selalu membuka peluang munculnya Rahmat Tuhan. Karakter ini adalah salah satu keistimewaan Islam secara khusus, dan agama samāwī secara umum. Muḥammad, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh beliau, adalah Nabi yang membawa rahmat dan taubat. Beliau diutus oleh Allāh untuk membuang belenggu yang membebani kaum sebelumnya.¹²⁷

Berdasarkan pernyataan ini, maka tidak dibenarkan untuk mengutamakan kedudukan orang yang telah memeluk Islam sejak lahir atas kedudukan seorang *muallaf* (orang yang baru masuk Islam setelah ia kafir sebelumnya). Buktinya, kaum Anṣār dan Muhājirīn lebih utama kedudukannya daripada kedudukan anak-anak mereka, padahal mereka pernah

¹²⁶ “Apabila telah datang pertolongan Allāh dan kemenangan. Dan kamu lihat manusia masuk agama Allāh dengan berbondong-bondong, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepadaNya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat.” Q.S. al-Naṣr: 1-3 lihat, Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqīyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 65.

¹²⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:304.

menjalani masa-masa jāhiliyyah dalam hidup mereka. Sebelum masuk Islam, mereka pernah meyakini ajaran jahiliyah yang bāṭil. Kemudian mereka masuk Islam, dan mampu membedakan kebaikan dengan keburukan. Para sahabat Anṣār dan Muhājirīn ibarat orang yang pernah merasakan kemiskinan, sakit, dan ketakutan. Mereka lebih bisa menghargai arti kekayaan dan kesehatan daripada orang yang belum pernah merasakan kemiskinan, sakit, dan ketakutan.¹²⁸

Taubat, menurut Ibn Taimiyyah terbagi menjadi dua: *taubat wājib* dan *taubat sunnah (mustahab)*. *Taubat wājib* adalah taubat mereka yang menyesali perbuatan meninggalkan perkara-perkara wajib dan melakukan perkara-perkara haram. Taubat ini wajib bagi semua *mukallaḥ*, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qurʾān dan Sunnah.¹²⁹ *Taubat Mustahabbah* adalah taubat karena telah meninggalkan perkara-perkara sunnah, atau penyesalan atas perbuatan telah melakukan perkara-perkara *makrūh*.¹³⁰ Berdasarkan pada pembagian taubat ini, Ibn

¹²⁸ Ibn Taimiyyah, 10:301.

¹²⁹ “Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allāh, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.” Q.S. al-Nūr: 31. Nabi bersabda, “Wahai manusia, bertaubatlah kepada Allāh, karena sesungguhnya aku bertaubat kepadaNya sebanyak seratus kali dalam sehari.” HR. Muslim dalam bab ḏikr, doa, taubat, dan istighfār (42?2702). lihat, Ibn Taimiyyah, *Jāmiʿ al-Rasāʿil*, 227.

¹³⁰ Ibn Taimiyyah, 227.

Taimiyyah menjelaskan tingkatan derajat orang yang bertaubat (*tā'ibīn*): pertama, *al-Abrār al-Muqtaṣidūn* (orang-orang yang berbakti lagi pertengahan). Mereka adalah orang-orang yang hanya melakukan taubat jenis pertama, yaitu taubat wajib. Kedua, *al-Sābiqūn al-Awwalūn* (orang-orang yang terdahulu). Mereka adalah orang yang melakukan dua jenis taubat di atas, yaitu taubat wajib dan taubat mustahab. Ibn Taimiyyah menambahkan, barangsiapa tidak melakukan taubat wajib, maka ia adalah termasuk orang *ẓālim*.¹³¹ Taubat itu mencakup upaya membersihkan niat dari kejahatan serta menghapus sifat-sifat tercela dari dalam hati. Karena jiwa mempunyai penyakit yang lebih berbahaya daripada penyakit badan, dan maka alangkah baiknya penyakit jiwa itu disembuhkan. “Kaum *Ṣūfī* membedakan antara penyakit badan dengan penyakit hati.”¹³²

Dalam hal ini, Ibn Taimiyyah sepatutnya dengan kaum *Ṣūfī* dalam membedakan jenis penyakit badan dan penyakit hati. Hal ini memiliki dasar yang kuat dalam Islam, karena

¹³¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:219.

¹³² Abū Ḥayyān Al-Tauḥīdī, *Al-Isyārāt al-Ilāhiyyāh* (Beirut: Dār al-Ṣāqāfah, 1982),

didasarkan pada ayat al-Qur'ān dan Sunnah.¹³³ Dalam Sunnah disebutkan, “Kalian akan dijangkiti oleh penyakit yang menimpa umat sebelum kalian, yaitu: dengki dan benci.”¹³⁴ Lalu Ibn Taimiyyah membandingkan penyakit badan dengan penyakit hati. Penyakit badan menjangkiti badan dan mengganggu kemampuan indrawi dan gerakan alamiahnya. Indra yang terganggu menjadi tidak berfungsi sama sekali, seperti buta dan bisu; atau merasakan sesuatu yang berlainan dengan sifat nyatanya, seperti manis dirasakan pahit. Gerakan alamiah yang rusak ditandai dengan melemahnya sistem pencernaan: makanan yang diperlukan tubuh dibenci dan makanan yang membahayakan tubuh disukai. Gejala-gejala tersebut menyebabkan munculnya penyakit fisik.

Demikian juga halnya dengan penyakit hati. Jika hati telah sakit, maka imajinasi dan keinginannya juga akan rusak. Ia mengimajinasikan barang-barang haram. Akibatnya, ia tidak bisa mempersepsi kebenaran. Persepsinya bertentangan

¹³³ Lihat misalnya, Misalnya firman Allāh, “*Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allāh menambah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan kedustaan mereka.*” Q.S. al-Baqarah: 10. Juga FirmanNya, “*Agar Dia menjadikan apa yang dimasukkan oleh Syaīṭān itu, sebagai cobaan bagi orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan yang kasar hatinya.*” Q.S. al-Hajj: 53. Dan ayat-ayat lain yang berkenaan dengan penyakit hati dan obatnya. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa Syifā'uhā*, 1986, 30.

¹³⁴ Ibn Taimiyyah, 22.

dengan kenyataan yang sesungguhnya. Kesalahan persepsi ini menyebabkan dirinya membenci kebenaran yang bermanfaat dan menyukai kebatilan yang menimbulkan muḍārāt. Jika penyakit badan melemahkan secara fisik, maka penyakit hati melahirkan rasa sakit dalam hati. Misalnya kebencian, rasa benci ini membuat hati menjadi sakit.¹³⁵ Kesembuhan penyakit hati ditandai dengan hilangnya rasa sakit yang ada dalam hati.¹³⁶ Al-Qur’ān memberikan terapi penyembuhan terhadap hati yang dipenuhi penyakit, seperti syubhat dan syahwat. Al-Qur’ān mengandung penjelasan yang membedakan antara kebenaran dan kebatilan. Ia menghilangkan penyakit yang merusak ilmu, imajinasi dan indra. Hati mampu melihat kembali sesuatu sesuai dengan keadaan sebenarnya. Al-Qur’ān juga berisi hikmah, nasihat yang baik dan kisah-kisah yang bisa dijadikan *‘ibrah*. *‘Ibrah* ini menyebabkan hati menjadi baik. Jika hati sudah menjadi baik, maka ia mampu membedakan sesuatu yang bermanfaat dan sesuatu yang membahayakan. Ia pun menyukai kebenaran dan membenci kesesatan. Al-Qur’ān menghapus keinginan-keinginan yang buruk dan

¹³⁵ Lihat Firma Allāh, “...serta melegakan hati orang-orang yang beriman, dan menghilangkan panas hati orang-orang mu’min (al-Taubah: 14-15)

¹³⁶ Ibn Taimiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa Syifā’uhā*, 1986, 3,5.

membahayakan, memperbaiki hati dan keinginan hati serta mengembalikannya pada fiṭrah penciptaannya. “Hati mengambil sesuatu yang menguatkan dirinya dari al-Qur’ān dan imān. Hati memerlukan perawatan, agar bisa berkembang, sehingga menjadi sempurna dan baik. Dengan hati suci seseorang meninggalkan perbuatan buruk dan maksiat.”¹³⁷ Pembersihan hati ini harus ditempuh dengan melakukan taubat. Jika hati telah bertaubat, maka ia akan lepas dari penyakit yang menjangkitinya.

Karena itu, manusia diperintah untuk selalu meminta petunjuk menuju jalan yang lurus (*ṣirāṭ al-mustaqīm*). Orang-orang diberi petunjuk oleh Allāh hingga mereka menjadi waliNya. Mereka mendapatkan karunia ini karena doa mereka yang berbunyi, “Tunjukilah kami jalan yang lurus.”¹³⁸ Doa ini mereka baca setiap kali menjalankan shalat. Dengan membaca doa ini dengan *istiqāmah* seiring dengan rasa yang selalu membutuhkan Allāh, maka mereka akan menjadi *auliya Allāh* yang bertakwa. Sahl bin ‘Abd Allāh berkata, “Tiada jalan yang mengantarkan seorang hamba menuju Tuhannya selain

¹³⁷ Ibn Taimiyyah, 6.

¹³⁸ Q.S. al-Fātiḥah:5.

'perasaan *iftiqār* (membutuhkan)Nya'.¹³⁹ Dengan demikian, taubat itu membersihkan diri dari dosa dan kesalahan. Taubat adalah keharusan bagi semua manusia, karena mereka membutuhkan ampunan dan Rahmat Allāh. Hati yang bertaubat melihat kebenaran tampak nyata di hadapannya, karena ia bebas dari kotoran dan dosa yang menjadi *hijab* (tirai) bagi dirinya. Taubat seolah membuat seseorang baru masuk Islam, dan dengan keislamnya terhapuslah dosa-dosa sebelumnya.

2) Tawakal

Kaum *Ṣūfī* memandang tawakal sebagai salah satu *maqām* penting bagi para *muqarrabīn* (yang dekat dengan Allāh). Dari sisi ilmu, tawakal sangat sulit dipahami, sulit juga pengamalannya. Tawakal adalah salah satu perbuatan *bāṭiniyyah*, dan bisa dicapai dengan mencintai Allāh secara *ikhhlās*. Tawakal diperintahkan kepada orang *khāṣ* dan orang awam. "Salah jika ada yang mengatakan, "Tawakal hanya khusus bagi orang awam, dan tidak berlaku bagi orang *khāṣ*". Tidak ada seorang mukmin pun yang terlepas dari kewajiban

¹³⁹ Ghani, *Tārīkh al-Taṣawwufi al-Islām*, 3-4.

bertawakal, hanya orang kafir dan munafik saja yang membebaskan diri dari kewajiban tawakal.”¹⁴⁰

Tawakal -bagi para Şūfi- adalah upaya untuk melawan nafsu dalam mencari makan. Dalam batasan ini, mereka mengaitkan tawakal dengan kemaslahatan dunia. Sedangkan, *mutawakkil* (orang yang bertawakal) adalah “orang yang berserah diri kepada Allāh demi kebaikan hati, agama dan lisannya. Ketiganya adalah unsur terpenting bagi seorang hamba. “Karena itu, setiap kali melakukan shalat, ia pasti berdoa, ‘Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan’. (Q.S. al-Fātiḥah: 5)¹⁴¹ Dalam al-Qur’ān banyak ayat tentang perintah untuk bertawakkal disebutkan.¹⁴²

Dari sini, Ibn Taimiyyah kemudian melihat tawakal dalam urusan agama lebih agung daripada tawakal dalam urusan dunia.¹⁴³ Tawakal sangat disenangi Allāh, dan segala yang disenangi Allāh pasti diridāiNya, segala yang diridhaiNya

¹⁴⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:17.

¹⁴¹ Q.S. al-Fātiḥah:5.

¹⁴² Lihat di antaranya, “Maka sembahlah Dia, dan bertawakallah kepadaNya.” Q.S. Hūd: 123. Juga, “Itulah Allāh Tuhanku, kepadaNyalah aku bertawakal dan kepadaNyalah aku kembali.” Q.S. al-Syu‘arā’:10. Juga Q.S. al-Ra’d:30. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:18.

¹⁴³ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-Irāqīyyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 13; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:20.

pasti diperintahkanNya. Ini berlaku bagi kaum *muqtaṣid* maupun *muqarrabīn*.¹⁴⁴

Pembahasan tentang tawakal mau perlu menyertakan pembahasan tentang *qadr* (takdir). Dalam melihat masalah takdir, para ulama dikelompokkan menjadi dua golongan. *Golongan pertama* berpendapat bahwa takdir telah ditentukan oleh Allāh. Dengan demikian, manusia tidak perlu berdoa, karena apa yang dimintanya telah ditentukan kadarnya. *Golongan kedua* meyakini bahwa tawakal dan doa adalah murni ibadah, tidak ada hubungannya dengan manfaat dan *maḍarāt*. Ibn Taimiyyah berkata, “pernyataan bahwa takdir telah ditentukan sama dengan pernyataan yang diucapkan kelompok lain bahwa doa tidak diperlukan, karena jika takdir telah ditentukan maka doa tidak diperlukan lagi. Bahkan, jika pun takdir belum ditentukan, maka doa tetap tidak membawa manfaat. Ini adalah pendapat yang buruk, baik ditinjau dari sisi syariat maupun akal, sama dengan pendapat yang mengatakan bahwa tawakal dan doa tidak dimaksudkan untuk mendapatkan manfaat atau menolak *maḍarāt*. Tawakal dan doa hanyalah ibadah murni. Pendapat ini juga salah.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:21.

¹⁴⁵ Ibn Taimiyyah, 10:20-21.

Menurut Ibn Taimiyah, kedua pendapat di atas berlandaskan pada dasar yang sama. Mereka menyangka bahwa masalah yang telah ditentukan oleh takdir menghalangi hamba untuk melakukan upaya yang juga telah ditentukan takdir. Mereka mengabaikan bahwa Allāh menentukan takdir dan menjalankan takdir tersebut atas dasar sebab (usaha manusia). “Sebab” ini dikaitkanNya dengan perbuatan hamba dan yang lainnya. Untuk membahas masalah yang juga menjadi polemik pada masa Rasulullah ini, Ibn Taimiyah menggunakan dalil-dalil ḥadīṣ. Dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Muslim disebutkan ‘Imrān bin Ḥusain berkata,

“seseorang bertanya pada Rasulullah, “Wahai Rasulullah, apakah penduduk surga telah dibedakan dengan penduduk neraka?” Beliau menjawab, ‘Ya.’ Orang itu bertanya lagi, ‘Lantas, untuk apa orang harus beramal?’ Beliau menjawab, “setiap orang itu dimudahkan untuk melakukan sesuatu yang karenanya ia diciptakan”¹⁴⁶

Dalam riwayat lain ‘Alī ra. berkata,

“Kami sedang menghadapi jenazah dan ketika itu Rasulullah juga hadir di situ. Lalu beliau duduk sambil memegang tongkat, dan memukul-mukulkan tongkat itu ke tanah. Kemudian beliau mengangkat kepala, lalu bersabda, “setiap yang bernafas telah ditetapkan tempatnya di neraka atau surga. Telah ditetapkan baginya, apakah ia akan bahagia atau sengsara.” Ali berkata “Lalu salah seorang sahabat berkata, ‘Wahai Nabiullah, tidakkah kita berdiam diri saja dan tidak usah bekerja? Toh, barangsiapa telah ditakdirkan bahagia, tentu ia menjadi bahagia. Dan, barangsiapa ditakdirkan sengsara, tentu ia menjadi sengsara.’” Beliau menjawab,

¹⁴⁶ Riwayat al-Bukhārī dalam al-Qadr (6596) dan Muslim dalam al-Qadr (9:2649)

“Bekerjalah, karena sesungguhnya tiap orang itu dimudahkan untuk melakukan sesuatu yang telah ditakdirkan. Adapun orang bahagia dimudahkan untuk melakukan sesuatu yang menyebabkannya bahagia. Dan orang sengsara dimudahkan untuk melakukan sesuatu yang menyebabkannya sengsara.” Kemudian beliau membaca firman Allāh “Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allāh) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik (surga), maka Kami kelak akan menyiapkan baginya jalan yang mudah. Dan adapun orang-orang yang bakhil dan merasa dirinya cukup, serta mendustakan pahala yang terbaik, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya (jalan) yang sukar.” (Q.S. al-Lail: 5-10)¹⁴⁷

Ibn Taimiyyah juga menjelaskan ḥadīṣ-ḥadīṣ yang mendorong untuk melakukan usaha.

“Meskipun orang yang bahagia atau sengsara telah tertulis di dalam *lauḥ al-maḥfūz*, namun hal ini tidak menafikan bahwa kebahagiaan didapatkan karena amal saleh, dan kesengsaraan diterima karena amal buruk. Allāh mengetahui hakikat semua masalah, lalu Dia menulis hakikat yang diketahuinya itu. Dia tahu, bahwa orang yang berbahagia mendapatkan kebahagiaannya dengan amal saleh. Dia tahu, bahwa orang sengsara menjadi sengsara karena beramal buruk. Barangsiapa berbahagia, maka ia dimudahkan untuk melakukan amal saleh yang menyebabkan kebahagiaan. Dan barangsiapa sengsara, maka ia dimudahkan untuk melakukan perbuatan buruk yang menyebabkan kesengsaraan. Masing-masing dari keduanya dimudahkan untuk mendapatkan apa yang pantas diterimanya.”¹⁴⁸

Ibn Taimiyyah menggunakan teori tawakalnya ini untuk membantah pandangan kaum Ṣūfī yang apatis dan tidak mau berusaha, yaitu, kaum Ṣūfī yang selalu menggunakan jargon,

¹⁴⁷ Riwayat al-Bukhārī dalam al-Tafsīr (4948) dan Muslim dalam al-Taḥḍīr (6:2647)

¹⁴⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:24.

“seorang hamba harus memposisikan diri di hadapan Allāh seperti posisi sang terpidana di hadapan algojo.”¹⁴⁹ Ibn Taimiyah membantah mereka, karena, -menurutnya- jargon ini menyebabkan manusia abai pada larangan dan perintah Allāh. Selain itu, perbedaan antara makna-makna yang bertolak belakang (yang terdapat dalam al-Qur’ān) akan terhapus. Padahal, al-Qur’ān dan Sunnah mengakui adanya perbedaan makna-makna; misalnya, perbedaan antara yang baik dan buruk, yang melihat dan yang buta, antara yang jahat dan yang ṣāliḥ.¹⁵⁰

Nabi menganjurkan umatnya untuk melakukan amal yang mendatangkan manfaat, sekaligus melarang sikap menunggu dan pasrah pada ketetapan takdir.¹⁵¹ Demikianlah, Ibn Taimiyah membantah mereka yang tidak bisa membedakan makna *tawakkal* (berserah diri pada Allāh setelah

¹⁴⁹ Ibn Taimiyah, 1:24.

¹⁵⁰ Hal ini dapat dilihat, misalnya pada ayat-ayat Q.S. al-Zumar:9 dan Fāṭir: 19-22

¹⁵¹ Di antara ḥadīṣ yang menegaskan hal ini adalah: *“Seorang mukmin yang kuat adalah lebih baik dan lebih dicintai Allāh daripada orang mukmin yang lemah. Lakukanlah segala yang membawa manfaat bagimu, mintalah pertolongan kepada Allāh, dan jangan lemah. Jika kamu ditimpa sesuatu yang tidak menyenangkan, jangan sampai kamu berkata, jika aku melakukan begini...begini, maka pasti akan begini...begini, tetapi katakan, 'Allāh telah menakdirkan, dan Dia melakukan apa yang dikehendakiNya,' meskipun setan menggodamu untuk mengingkari takdir Allāh.”* Ḥadīṣ riwayat Muslim dalam al-Qadr (24:2664) dari Abi Hurairah.

usaha) dengan *tawākul* (hanya menggantungkan diri pada takdir, bersikap apatis dan tidak mau berusaha). Hal ini ditekankan Ibn Taimiyyah, karena sikap apatis menyebabkan umat Islam bersikap tunduk dan menyerah yang berakibat buruk bagi Islam dan kaum Muslimin. Makna kedua kata ini menjadi bias di kalangan sebagian Ṣūfī. Akibatnya, mereka justru membantu orang yang memerangi umat Islam.¹⁵² Karena, mereka tidak mampu membedakan antara perintah Ilāhī dengan *qaḍā',qadr* serta *irādah* (kehendak) Allāh.

Tawakal adalah jalan tengah di antara dua kelompok yang mempunyai kecenderungan berbeda, yaitu: *Kelompok pertama* yang melihat sisi perintah dan larangan, serta mengakui ketuhanan Allāh. Hanya saja kelompok ini mengabaikan sikap tawakal dan sisi takdir. Meskipun niat mereka baik, mereka adalah orang yang lemah dan hina, karena meninggalkan sikap tawakal secara total. Padahal tawakal mampu membangkitkan kekuatan. Karena itu, sebagian salaf mengatakan “Barangsiapa ingin menjadi orang yang terkuat, hendaknya ia bertawakal kepada Allāh.”¹⁵³ Sedang *Kelompok kedua*, mengakui ketuhanan Allāh, merasa membutuhkanNya

¹⁵² Ibn Taimiyyah, *Al-Tuhfah al-'Irāqiyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*, 20.

¹⁵³ Ibn Taimiyyah, 22.

dan bertawakal padaNya. Hanya saja kelompok ini tidak bisa membedakan antara perintah dan larangan, antara yang membuat Allāh marah dengan yang membuat Allāh ridha. Karena itu, banyak para Şūfi yang sangat menekankan tawakal, tetapi mengabaikan sisi perintah dan larangan. Terkadang mereka menjadikan takdir sebagai argumentasi untuk mengabaikan perintah. Akibatnya mereka terjerumus ke dalam kesalahan sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang musyrik yang dicela Allāh.¹⁵⁴

Yang tepat adalah sikap kelompok yang berada pada posisi di antara dua kelompok di atas. Yaitu, orang-orang yang memohon pertolongan Allāh agar bisa menaatinya sembari mengakui bahwa Allāh adalah satu-satunya Tuhan yang memberi pertolongan.¹⁵⁵ Karena sikap ini, mereka berhak mengatakan, “Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Englaulah kami mohon pertolongan.”¹⁵⁶ Tawakal adalah salah satu *maqām* mulia orang yang menempuh jalan (*sālik*) menuju Allāh. Tawakal berlaku bagi semua kalangan;

¹⁵⁴ Lihat Firman Allāh, “Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: “Jika Allāh menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukanNya dan tidak (pula) kami mengharamknn barang sesuatu apapun.” Q.S. al-An‘ām:148.

¹⁵⁵ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuhfah al-‘Irāqiyyah fī al-A‘māl al-Qalbiyyah*, 24.

¹⁵⁶ Q.S. al-Fātiḥah:5

khāṣ dan awam. Prinsip tawakal tidak bertentangan dengan segala usaha dan kerja. Tawakal berbeda dengan *tawākul*. *Tawākul* menyebabkan seseorang menjadi malas dan tidak mau berusaha. Padahal Islam itu agama kerja dan tidak mengenal malas. Karenanya, Islam membenci orang malas yang mengatasnamakan takdir. Mereka mirip dengan orang-orang kafir yang dicela Allāh.¹⁵⁷

3) *Zuhd*

Ibnu Taimiyah berkata, “Zuhud yang disyariatkan Islam adalah meninggalkan segala sesuatu yang tidak mendatangkan manfaat di akhirat. Sementara meninggalkan sesuatu yang memudahkan manusia beribadah bukanlah termasuk *zuhd* yang disyariatkan.”¹⁵⁸ Dari pernyataan ini, bisa dipahami bahwa zuhud dalam pandangan Ibn Taimiyyah adalah meninggalkan segala hal yang membuat manusia lalai berbakti pada Allāh, dan meninggalkan sesuatu yang memudahkan ibadah bukan termasuk zuhud.¹⁵⁹ Meninggalkan segala sesuatu yang tidak

¹⁵⁷ Lihat Q.S. al-An‘ām:148, “*Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: “Jika Allāh menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukanNya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apapun.”*

¹⁵⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:28-29.

¹⁵⁹ Lihat firman Allāh, “*Berkatalah orang-orang yang dianugerahi ilmu: “Kecelakaan yang besarlah bagimu, pahala Allāh adalah lebih baik bagi orang-orang*

membawa manfaat di akhirat dinilai sebagai zuhud. Ibn Taimiyyah berpendapat, bahwa sikap zuhud dan *wara'* tidak tepat jika diterapkan dalam memandang ibadah wajib dan sunnah. Sikap zuhud dan *wara'* sangat tepat jika diterapkan dalam melihat perbuatan *ḥarām* dan *makrūh*. Sedangkan dalam melihat perkara *mubāh*, yang diperlukan hanya zuhud, bukan *wara'*.¹⁶⁰

4) *Riḍā*

Al-Qur'ān dan Sunnah memuat banyak kata '*riḍā*'.¹⁶¹ *Riḍā* adalah pintu gerbang Allāh yang paling agung, *riḍā* adalah surga dunia. *Riḍā* artinya hati hamba menjadi tenang dalam menerima ketetapan Allāh.¹⁶² Menurut Ibn Taimiyyah, *Riḍā*

yang beriman dan beramal saleh, dan tidak diperoleh pahala itu kecuali oleh orang-orang yang sabar." Q.S. al-Qaṣaṣ: 80

Juga sabda Rasulullah, "*Jika kalian melihat seorang laki-laki telah diberi sikap zuhud di dunia dan sedikit bicaranya, maka dekatilah dia, karena ia akan memberikan hikmah.*" Ḥadīṣ riwayat Ibn Mājah dalam al-Zuhd (4101) dan al-Baiḥāqī dalam Cabang-cabang Iman (10529,10534)

¹⁶⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:616.

¹⁶¹ Lihat misalnya, Q.S. al-Taubah:72, dan al-Māidah:119.

Lihat juga ḥadīṣ riwayat Muslim, "*Telah merasakan nikmatnya keimanan orang yang riḍā (rela) Allāh sebagai Tuhannya.*" Muslim dalam al-Imān (34:56) dari al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib.

Diriwayatkan bahwa 'Umar bin al-Khaṭṭāb mengirim surat kepada Abū Mūsā al-Asy'arī. Bunyinya: "*Amma ba'du, sesungguhnya semua kebaikan itu akan dicapai jika kamu riḍā. Jika kamu sanggup, maka riḍālah. Jika kamu tidak mampu riḍā, maka bersabarlah!*" lihat, Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 153.a

¹⁶² Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 80.

dibagi menjadi tiga macam. *Pertama*, *Riḍā* menerima ketentuan (*qaḍā'*) Allāh. Artinya, penerimaan hamba dengan ikhlās terhadap apa yang telah diperbuat Allāh untukNya, seperti menerima musibah, sakit, kemiskinan serta semua hal yang tidak menyenangkan, meski semua itu tidak dikehendaki hamba tersebut.¹⁶³ *Riḍā* dalam menerima *qaḍā'* hukumnya wajib atau sunnah, tentang sebagian kalangan berpendapat bahwa hukumnya wajib. Menurut mereka *riḍā* adalah salah satu amal kelompok *muqtaṣid*. Sebagian lagi berpendapat bahwa hukumnya sunnah, dan menggolongkannya sebagai amal kelompok *muqarrabīn*. *Kedua*, *Riḍā* menerima perintah Allāh. *Riḍā* dalam konteks ini hukumnya wajib dan merupakan bagian dari iman.¹⁶⁴ *Riḍā* dalam bentuk ini adalah sikap yang diturunkan dari sikap *maḥabbah* (cinta) kepada Allāh. *Ketiga*, *Riḍā* terhadap larangan-larangan Allāh, baik berupa kekufuran, kefasikan dan kemaksiatan. Sebagian besar ulama mengatakan, “*Riḍā* seperti ini tidak disyariatkan, karena Allāh tidak menyukai dan tidak meridhai kemaksiatan, meskipun Dia telah menakdirkan dan menghendakinya,¹⁶⁵ Ibn Taimiyyah

¹⁶³ Lihat, Q.S. al-Baqarah: 214

¹⁶⁴ Lihat, Q.S. al-Nisā': 65

¹⁶⁵ Lihat, Q.S. al-Zumar:7 dan al-Baqarah: 205

menyepakati pendapat ketiga ini.

Sebagian ulama berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan terlarang diridhai dari sudut pandang bahwa ia diciptakan Allāh, namun demikian dibenci jika dilakukan oleh hambaNya. Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa pendapat terakhir ini tidak bertentangan dengan pendapat sebelumnya - yang mengatakan bahwa *riḍā* terhadap maksiat tidak disyariatkan-. Karena, Allāh tidak meriḍai maksiat, maka hamba juga harus tidak meriḍāinya. Namun, jika dilihat dari sisi *al-khalq wa al-ijād* (penciptaan perbuatan terlarang) itu, maka sesungguhnya Allāh itu menciptakan segala sesuatu, termasuk perbuatan terlarang.

Meskipun *riḍā* adalah bagian dari amal perbuatan hati, namun agar ia menjadi sempurna harus disertai dengan pujian kepada Allāh. Bahkan sebagian ulama mengartikan *al-ḥamd* (pujian kepada Allāh) sebagai *keriḍāan*. Karena itu, Sunnah menyebutkan bahwa pujian kepada Allāh itu diucapkan setiap saat,¹⁶⁶ apapun yang terjadi, baik menyenangkan maupun tidak.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-ʿIrāqiyah fī al-Aʿmāl al-Qalbiyyah*, 58.

¹⁶⁷ Dalam *Musnad Aḥmad*, dalam riwayat Abū Mūsā al-Asyʿarī, Nabi bersabda, *"Jika nyawa anak seorang hamba dicabut, maka Allāh berkata kepada malaikat,*

Ibn Taimiyah melihat *riḍā* semacam ini dimiliki oleh para guru Ṣūfī. Tatkala anaknya meninggal dunia, al-Fuḍail berkata, “Aku melihat Allāh telah menentukan *qaḍā*’Nya. Aku ingin *riḍā* terhadap apa yang telah ditetapkan oleh Allāh.”¹⁶⁸ Ibn Taimiyah membandingkan antara orang yang menangis dan orang yang tidak menangis saat ditimpa musibah. Menangisi kematian mayit hukumnya sunnah, jika tangisan itu dilakukan karena rasa cinta dan kasih sayang. Tangisan seperti ini tidak menunjukkan bahwa seseorang itu tidak *riḍā*. Namun, tidak demikian halnya dengan orang yang menangisi kematian seseorang karena takut kehilangan.¹⁶⁹

Pertanyaannya adalah, apakah berdoa menghilangkan makna dari sikap *riḍā* terhadap *qaḍā*’? Ibn Taimiyah

‘Apakah engkau mencabut nyawa anak hamba-Ku?’ Malaikat menjawab, ‘Ya.’ Allāh bertanya, ‘Apakah kalian telah memegang buah (amal saleh) hatinya?’ Malaikat menjawab, ‘Ya.’ Allāh bertanya, ‘Apakah yang dikatakan hamba-Ku?’ Malaikat menjawab, ‘Memuji-Mu.’ Lalu Allāh berfirman, ‘Bangunkan untuk hamba-Ku itu sebuah rumah di dalam surga, dan namakan dia ‘bait al-ḥamd’ (rumah pujian).’” Al-Tirmizī dalam al-Janā’iz (1021) dan Aḥmad dalam al-Musnad (4:415)

¹⁶⁸ Ibn Taimiyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqīyyah fi al-A’māl al-Qalbiyyah*, 58.

¹⁶⁹ Ibn Taimiyah juga membahas tentang pahala doa dan bacaan al-Qur’ān yang diberikan kepada mayit, sampai atau tidak doa dan bacaan tersebut. Lihat, Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyah, *Masā’il fi Ihdā’ al-Qurbāt li al-Amwāt*, ed. oleh Asyraf Ibn ‘Abd Al-Maqṣūd (Beirut: Dār aḍwā’ al-Salaf, t.t.); Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyah, *Risālah fi Ihdā’ al-Ṣawāb li al-Nabī*, ed. oleh Asyraf Ibn ‘Abd Al-Maqṣūd (Riyāḍ: Dār aḍwā’ al-Salaf, t.t.); Muḥammad ibn Fahd ibn ‘Abd al-Azīz Al-Fariḥ, *Ihdā’ Ṣawāb al-‘Amāl li al-Mayyit al-Muslim* (Riyāḍ: Dār al-Taḥbīr, 2021).

menjelaskan, sikap menerima *qaḍā'* dan *qadr* tidak berarti berhenti berdoa kepada Allāh dengan sikap rendah diri. Sebaliknya, seorang Muslim harus tetap bersikap rendah hati, memohon dan berdoa kepadaNya dengan sepenuh hati, baik dengan suara yang lantang maupun pelan. Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa sebagian syaikh Ṣūfī menahan rasa sakit, namun dia tidak berdoa dan tidak memohon kesembuhan dari Allāh. Mereka melakukan hal ini dengan anggapan bahwa tindakan ini menunjukkan *keriḍāan* mereka terhadap *qaḍā'* Allāh. Ibn Taimiyyah berkata, "Sebagai contoh atas hal ini, para guru Ṣūfī menyebutkan kisah Samnūn¹⁷⁰ al-Muḥib (Samnūn Sang Pecinta)." Selain itu, para syaikh Ṣūfī juga menyebut nama-nama lain, seperti Ruwaim al-Muqīrī,¹⁷¹ teman Samnūn. Al-Aṣbahānī menceritakan bahwa Samnūn mengalami susah buang air kecil selama empat belas hari, dan berguling-guling kesakitan seperti ular. Dia merahasiakan penyakitnya ini dan

¹⁷⁰ Abū al-Ḥasan Samnūn ibn Ḥamzah, julukannya Abū al-Qāsim, dia menyebut dirinya dengan Samnūn Sang Pendusta (*al-Kaẓẓāb*). Salah satu guru besar Ṣūfī di Irak. Ia menjelaskan tema maḥabbah dengan sangat lembut. Wafat setelah al-Junaid. Lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 45–46; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 36.

¹⁷¹ Abū Muḥammad Ruwaim ibn Aḥmad, tinggal di Baghdad dan salah satu guru Ṣūfī yang dihormati di Irak. Seorang *faqīh* dari maẓhab *Zāhirīyyah*. Wafat pada 303 H. Lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 34; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 42.

tidak berdoa pada Allāh.¹⁷²

Para Ṣūfi sepakat bahwa al-Fuḍail bin Iyād adalah tokoh Ṣūfi yang lebih tinggi kedudukannya daripada Samnūn maupun Ruwaim. Al-Fuḍail pernah mengalami keluhan susah buang air kecil. Ia tidak mampu menahan sakitnya dan memohon kepada Allāh agar memberikan kesembuhan. Ia pun berdoa, “Atas nama cintaku padaMu, lepaskan aku dari penyakit ini!” Maka Allāh pun menyembuhkannya. Ibn Taimiyyah memuji para guru Ṣūfi yang berdoa dan memohon kepada Allāh, baik dengan suara yang dapat didengar maupun samar-samar.¹⁷³

al-Qusyairī banyak menceritakan *keriḍāan* para guru Ṣūfi. Suatu ketika, Rabī’ah al-‘Adawiyyah pernah ditanya, “Kapanakah seorang hamba menjadi orang yang *riḍā*?” Rabī’ah menjawab, “Jika musibah membuatnya senang, sebagaimana ia dibuat senang oleh kenikmatan.” al-Fuḍail berkata kepada Bisyr bin al-Ḥāfi, “Kedudukan *riḍā* lebih tinggi daripada zuhud, karena seorang yang *riḍā* tidak mengharapkan sesuatu melebihi martabatnya.” Usmān al-Naisabūrī¹⁷⁴ ditanya seputar makna

¹⁷² Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:690.

¹⁷³ Ibn Taimiyyah, 10:690.

¹⁷⁴ Sa’id ibn Ismā’il ibn Sa’id ibn Manṣūr al-Ḥarīrī al-Naisabūrī, tokoh penyebar tasawuf Naisabūr. Mensanadkan ḥadīṣ dari Ibn ‘Umar. Wafat 298 H. lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 39; Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 21.

sabda Nabi, “*Aku memohon kepada-Mu agar aku *riḍā* setelah menerima *qaḍā’-Mu*.” Usmān menjawab, “Karena *riḍā* sebelum menerima *qaḍā’* berarti sebuah tekad untuk bersikap *riḍā*. Karena *riḍā* setelah menerima *qaḍā’* itu barulah disebut *riḍā*.” Abū Sulaimān al-Dārānī mengatakan, “Engkau meminta surga kepada Allāh, tetapi engkau tidak memohon perlindunganNya dari neraka.”¹⁷⁵*

Ibn Taimiyyah menyetujui sebagian ucapan para guru Ṣūfī ini, dan menolak sebagian yang lain. Ia mendebat pernyataan-pernyataan para guru Ṣūfī dengan berkata, “al-Qusyairī meriwayatkan dari Usmān al-Naisabūrī, bahwa ‘*riḍā* sebelum menerima *qaḍā’* berarti sebuah tekad untuk bersikap *riḍā*. Karena *riḍā* setelah menerima *qaḍā’* itu barulah disebut *riḍā*.’ Ini adalah pendapat yang baik.”¹⁷⁶ Namun, Ibn Taimiyyah juga mengkritisi sikap al-Qusyairī yang menceritakan *hikāyāt* tanpa sanad yang jelas. Contoh *hikāyah* dalam kategori ini adalah cerita tentang Abū Sulaimān al-Dārānī yang mengatakan, “*Riḍā* itu berarti kamu tidak meminta surga Allāh dan tidak meminta perlindunganNya dari neraka.” Ibn

¹⁷⁵ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 2:423-426.

¹⁷⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:293-

Taimiyyah mencatat bahwa tidak ada *sanad ṣaḥīḥ* yang membuktikan bahwa ucapan ini keluar dari Abū Sulaimān al-Dārānī. Menurut Ibn Taimiyyah, al-Qusyairī sering meriwayatkan cerita semacam ini tanpa menyebutkan *sanad*.

Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa cerita yang diriwayatkan oleh al-Qusyairī ini sangat bertentangan dengan sifat Abū Sulaimān al-Dārānī. Abū Sulaimān berdoa kepada Allāh agar menyembuhkan penyakitnya saat ia susah buang air kecil. Dengan demikian, mungkinkah Abū Sulaimān tidak memohon surga Allāh dan tidak memohon agar dirinya diselamatkan dari neraka? Ibn Taimiyyah menyimpulkan bahwa cerita yang diriwayatkan oleh al-Qusyairī lemah, tidak bersumber dari Abū Sulaimān al-Dārānī. Karena, Abū Sulaimān adalah seorang yang sangat teguh mengikuti ajaran syariat. Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa riwayat *mursal* tentang Abū Sulaimān al-Dārānī bertentangan dengan kenyataan hidupnya yang senantiasa memohon kepada Allāh agar menyembuhkannya dari penyakit susah buang air kecil. Bagaimana al-Qusyairī bisa mengatakan bahwa Abu Sulaiman tidak memohon surga pada Allāh dan dijauhkan dari neraka? Karena itu, Ibn Taimiyyah membantah kebenaran riwayat ini. Mustahil ucapan seperti itu dinisbatkan kepada Abū Sulaimān

al-Dārānī, karena ia adalah termasuk guru yang paling agung dan paling patuh terhadap syariat.¹⁷⁷

Ketika menafsirkan ayat kelima dari surat al-Fātiḥah, Ibn Kaṣīr¹⁷⁸ menulis, ‘Sebagian Ṣūfī mengatakan, ‘Jika shalat dilakukan demi mendapatkan pahala dan menjauhi hukuman, maka shalat itu telah batal, karena dilakukan bukan murni karena Allāh.’ Selanjutnya Ibn Kaṣīr mengatakan, “Pandangan ini ditentang oleh kelompok lain yang mengatakan, ‘Ibadah ikhlas karena Allāh tidak menghalangi seseorang untuk menyatakan keinginannya mendapat pahala. Seorang badui berkata kepada Rasulullah, ‘Aku tidak bisa beribadah sebaik engkau dan Mu‘āz. Meskipun demikian, aku meminta Allāh agar memberikan surga dan melindungi kepadaNya dari api neraka.’ Rasulullah bersabda kepada orang badui itu, ‘Dengan tujuan itu pula kami beribadah.’¹⁷⁹

Riḍā adalah salah satu tingkatan *maqām* yang tertinggi. Ia adalah derajat yang dimiliki para ‘*ārifīn*. Sabar adalah bekal orang yang terhimpit, sedangkan *riḍā* adalah berserah diri secara total kepada Allāh dan tunduk secara utuh kepada

¹⁷⁷ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimīyah*, 228.

¹⁷⁸ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 1:136.

¹⁷⁹ Ḥadīṣ dikeluarkan Aḥmad (3:474), Abū Dāwūd dalam al-Ṣalāh (792)

kehendakNya, baik dalam keadaan lapang maupun sempit. *Apakah riḍā termasuk ḥāl atau maqām?* Para Ṣūfi di Irak berbeda pendapat dengan Ṣūfi Khurasan dalam masalah ini. Ṣūfi Khurasan berpendapat bila *riḍā* termasuk bagian *maqāmāt*. Ia adalah derajat tawakal yang paling tinggi. Artinya ia dicapai seorang hamba karena usahanya.¹⁸⁰ Sementara Ṣūfi Irak berpendapat bahwa *riḍā* adalah bagian dari *hāl*, bukan hasil usaha seorang hamba. Tetapi sebagaimana dengan *aḥwāl* yang lain, *riḍā* adalah sesuatu yang diturunkan ke dalam hati seorang hamba.

Kedua pendapat ini bisa dikompromikan dengan kesimpulan bahwa permulaan *riḍā* dimulai dengan usaha, dan dalam hal ini ia dikategorikan sebagai bagian dari *maqāmāt*. Sementara puncak dari *riḍā* adalah bagian dari *hāl*, dan bukan merupakan hasil dari usaha sang hamba.¹⁸¹ Jadi, *riḍā* adalah akhir dari *maqāmāt* dan awal dari *hāl*. *Riḍā* berada di salah satu ujung usaha (*kasb*) dan *ijtihād*, sementara ujung terakhir *riḍā* adalah cinta. Tidak ada *maqām* yang berada di atas *riḍā*, karena *mujāhadah* berakhir padanya. Permulaan *mujāhadah* terletak pada usaha-usaha, sementara akhirnya adalah *mawāhib*

¹⁸⁰ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairīyyah*, 2:422.

¹⁸¹ Al-Qusyairī, 2:422.

(karunia).

Riḍā hanya dapat dicapai oleh sebagian kecil orang. Karena *riḍā* berarti rela menerima semua keadaan dan menjauhi sikap keluh-kesah. *Riḍā* berarti menerima musibah dengan jiwa yang lapang dan rela. Seorang hamba diperintahkan untuk rela menerima *qaḍā'* (ketentuan) Allāh. Ia harus *riḍā* menerima takdir; baik yang menyenangkan maupun menyusahkan, pahit atau manis, berlangsung lama ataupun sebentar, membawa hikmah ataupun tidak. Sikap *riḍā* dengan menjalankan ketaatan hukumnya wajib. *Riḍā* adalah bagian dari iman, atau bahkan esensi iman itu sendiri.

5) Sabar

Sabar berarti mendorong diri sendiri agar senantiasa bersama Allāh tanpa merasa cemas dan gelisah. Sahl al-Tustārī berkata, "Sabar berarti menunggu jalan keluar (pemecahan) yang diberikan Allāh." Dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah: 153, al-Tustārī mengatakan "Mintalah pertolongan kepada Allāh, dan bersabarlah menerima perintah Allāh, dan bersabarlah dengan penuh adab."¹⁸² Saat ditanya tentang sabar, Abū Ḥasan al-Ṣaurī menjawab, "Menghadapi ujian dan kesenangan dengan

¹⁸² Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Maḏhab al-Taṣawwuf*, 64.

sikap yang sama.¹⁸³

Sabar adalah salah satu *maqām* seorang *sālik*, salah satu sifat dan tanda orang beriman. Barangsiapa menghiasi diri dengan sabar, maka ia telah mendapatkan *riḍā* Allāh, baik di dunia maupun akhirat. ‘Alī ra. Menjelaskan bahwa hubungan antara sabar dengan iman sama dengan hubungan kepala dengan tubuh; dan tidak ada tubuh bagi orang yang tidak mempunyai kepala; dan tidak ada sabar bagi orang yang tidak mempunyai keimanan.¹⁸⁴ Al-Qur’ān memotivasi umat Muslim untuk selalu bersabar dalam menghadapi musibah.¹⁸⁵ Allāh juga telah menjanjikan pahala bagi orang-orang yang bersabar. Pahala sabar berbeda dengan pahala kebajikan-kebajikan lain, karena untuk kebajikan itu Allāh telah menentukan pahala yang pasti. Sementara untuk sabar, Allāh memberikan pahala yang besar dan tidak terbatas.¹⁸⁶

¹⁸³ Ghani, *Tārīkh al-Taṣawwuf al-Islām*, 401.

¹⁸⁴ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 4:54.

¹⁸⁵ Lihat Firman Allāh, "*Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allāh supaya kamu beruntung.*" Q.S. Ālī ‘Imrān: 200. Juga Firman Allāh, "*Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, 'Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun'. Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.*" Q.S. al-Baqarah: 155-157

¹⁸⁶ "Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala

Sabar adalah salah satu pilar utama keimanan seorang muslim. Kesabaran akan tampak saat manusia melakukan kegiatan, baik dalam rangka melaksanakan kewajiban agama, seperti ibadah, atau melaksanakan kegiatan yang bersifat duniawi, seperti bekerja mencari rizki. Melaksanakan perintah agama dan meninggalkan larangannya tidak akan bisa dilakukan jika seseorang tidak mempunyai sifat sabar. Semua orang mukmin diperintah untuk bersabar saat menjalankan kewajiban, meninggalkan larangan dan saat menghadapi musibah. “Sabar juga diperlukan saat ia berusaha menjauhkan diri dari perbuatan yang dilarang Allāh.”¹⁸⁷

Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa sabar dalam menjauhi maksiat lebih tinggi derajatnya daripada sabar dalam menghadapi musibah. Sabar dalam kasus yang pertama dimiliki oleh orang-orang bertakwa dan *waliyullāh*. Sebagai contohnya adalah sikap Yūsuf yang lebih memilih penjara daripada melakukan perbuatan maksiat. Kesabaran Yūsuf dalam hal ini lebih tinggi derajatnya daripada kesabarannya saat menghadapi kezaliman saudara-saudaranya. Karena itulah, al-Qur’ān memuji Yūsuf atas kesabarannya dalam menjauhi

mereka tanpa batas.” Q.S. al-Zumar:10

¹⁸⁷ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqiyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 27.

maksiat.¹⁸⁸ Sahl al-Tustārī berkata, “Perbuatan baik bisa dilakukan oleh orang baik dan orang *ẓālim*. Sementara, yang bisa bersabar dalam meninggalkan maksiat hanyalah orang yang benar (*ṣiddīq*)”.¹⁸⁹

Ibn Taimiyyah membedakan antara sabar dan *riḍā*. Menurutnya, *riḍā* adalah *al-ṣabr al-jamīl* (kesabaran yang indah), karena *riḍā* berarti kesabaran yang tidak disertai keluh-kesah.¹⁹⁰ Derajat *riḍā* berada di atas derajat sabar, karena *riḍā* adalah surganya dunia, tempat peristirahatan bagi orang yang beribadah dan pintu Allāh yang paling agung. *Riḍā* lebih khusus daripada sabar, karena *riḍā* berarti rela menerima segala keadaan, menghindari sikap keluh-kesah, menerima musibah dengan jiwa yang lapang. *Riḍā* adalah *maqām* yang bisa dicapai oleh sebagian kecil *sālik*.¹⁹¹

6) *‘Ubūdiyyah*

‘Ubūdiyyah (ibadah) berarti sikap tunduk secara total dan sempurna, merasa hina di hadapan Allāh dan mencintainya

¹⁸⁸ “...sesungguhnya Yūsuf itu termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.” Q.S. Yūsuf:24

¹⁸⁹ Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Jawāb Ahl ‘Ilm wa al-Īmān*, ed. oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Faṭḥī ibn al-Sayyid Nadā Abū ‘Umar al-Nadawī (Riyāḍ: Dār al-Qāsim, 1996), 21.

¹⁹⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:666.

¹⁹¹ Ibn Taimiyyah, *Jawāb Ahl ‘Ilm wa al-Īmān*, 24.

dengan sepenuh hati. Ibadah adalah inti agama, karena agama (*dīn*) mencakup makna ketundukan dan kerendahan diri di hadapan Allāh.¹⁹² Ibadah adalah tujuan yang dicintai dan diridāi Allāh. Dengan tujuan inilah manusia diciptakan.¹⁹³

Karena tujuan ini pula, maka semua Rasūl diutus. Hal ini disampaikan oleh Nabi Nūḥ kepada umatnya.¹⁹⁴ Allāh telah memberikan nikmat kepada Muḥammad dengan perintah ibadah dalam kondisinya yang paling sempurna.¹⁹⁵ Karena Ibadah adalah sifat bagi manusia-manusia pilihan Allāh.^{196,197}

¹⁹² Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-'Ubūdiyyah*, 2011, 43.

¹⁹³ "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembahKu." Q.S. al-Žāriyāt: 56

¹⁹⁴ Lihat Firman Allāh, "Wahai kaumku sembahlah Allāh, sekali-kali tak ada Tuhan bagimu selainNya." Q.S. al-A'rāf: 59. "Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku." Q.S. al-Anbiyā': 92. Allāh berfirman tentang 'Īsā al-Masiḥ, "Isa tidak lain hanyalah seorang hamba yang Kami berikan kepadanya ni'mat (kenabian) dan Kami jadikan dia sebagai tanda bukti (kekuasaan Allāh) untuk Bani Israil." Q.S. al-Zukhruf: 59

¹⁹⁵ "Maha Suci Allāh, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari al-Masjid al-Ḥarām ke al-Masjid al-Aqṣā yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." Q.S. al-Isrā': 1

¹⁹⁶ "Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrahim, Ishaq dan Ya'qub yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Sesungguhnya Kami telah mensucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi, yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat. Dan sesungguhnya mereka pada sisi Kami benar-benar termasuk orang-orang pilihan yang paling baik." Q.S. Ṣād: 45-47

¹⁹⁷ Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-'Ubūdiyyah*, 2011, 25.

Kesempurnaan seorang hamba ditentukan oleh ibadahnya. Semakin bertambah ibadahnya, maka semakin sempurna dan tinggi pula derajatnya. Jika ada orang yang menduga seseorang semakin tinggi derajatnya dengan meninggalkan ibadah, maka ia adalah manusia yang paling bodoh dan paling sesat.¹⁹⁸¹⁹⁹

Apa yang Mengharuskan Seorang Hamba Untuk Beribadah? Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa setiap kali ketamakan seorang hamba terhadap keutamaan dan rahmat Allāh bertambah; setiap kali pula bertambah harapan seorang hamba pada Allāh untuk memenuhi hajat dan kebutuhan utamanya, maka semakin kuat pula ibadahnya kepada Allāh dan semakin ia bebas dari ketergantungan pada selain Allāh. Sebagaimana ketamakan seorang hamba terhadap makhluk membuatnya menghamba pada makhluk itu, maka ia tidak akan membutuhkan makhluk itu lagi di saat harapannya sudah pupus pada makhluk itu. Ada sebuah ungkapan yang mengatakan, "Janganlah engkau merasa butuh pada seseorang,

¹⁹⁸ "Dan mereka berkata: "Tuhan Yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak." Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar, hampir-hampir langit pecah karena ucapan itu, bumi belah dan gunung-gunung runtuh, karena mereka mendakwa Allāh Yang Maha Pemurah mempunyai anak. Dan tidak layak bagi Tuhan Yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak. Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan Yang Maha Pemurah selaku seorang hamba." Q.S. Maryam: 88-93.

¹⁹⁹ Ibn Taimiyyah, *Risālah fi al-'Ubūdiyyah*, 2011, 23.

maka engkau akan menjadi sejajar dengannya. Berbuatlah baik pada seseorang yang kau kehendaki, maka engkau akan menjadi pemimpinya. Dan, merasa butuhlah kepada seseorang, niscaya engkau akan menjadi tawanannya.²⁰⁰

Demikian pula ketamakan dan harapan seorang hamba kepada Tuhan mengharuskan dirinya untuk beribadah kepadanya. Hilangnya harapan dan permintaan dalam diri kepada Allāh, menyebabkan hamba jauh dari *rūh* ibadah. Lebih parah lagi, jika ia menggantungkan diri pada sesama makhluk dan tidak bergantung pada Allāh. “Setiap orang yang mengaitkan hati pada makhluk -dengan harapan mendapatkan pertolongan, rezki, dan petunjuknya- dan menundukkan hatinya pada makhluk itu, maka ia dalam batas-batas tertentu akan menghambakan diri pada makhluk itu, meski secara lahiriah ia nampak menjadi penguasa atas mereka.”²⁰¹

Kemudian, Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa pahala atau hukuman itu ada sebagai hasil dari tingkat penghambaan yang dilakukan oleh hati. Penghambaan hati dan semua perilakunya melahirkan pahala atau hukuman. Barangsiapa yang menjadi budak dan menghamba pada hatinya, maka ia

²⁰⁰ Ibn Taimiyyah, 30.

²⁰¹ Ibn Taimiyyah, 30.

telah menyembah selain Allāh. Dan perbuatan itu sangat membahayakan dirinya, meski secara lahiriah ia tampak menjadi tuan mereka. Yang dinamakan kemerdekaan itu adalah kemerdekaan hati, dan yang dinamakan penghambaan itu adalah penghambaan hati. Kebutuhan manusia untuk menyembah Allāh dan tidak menyekutukanNya tidak bisa disamakan dengan kebutuhan lain manapun. Bahkan terkadang kebutuhan ini seperti kebutuhan tubuhnya akan makan dan minum, meskipun keduanya sebenarnya memiliki banyak perbedaan. Hakikat seorang hamba itu terletak pada hati dan *rūh*nya. Keduanya tidak akan mendapatkan kebaikan kecuali dengan pertolongan Tuhan, dan keduanya tidak akan merasa tenang kecuali dengan berzikir kepadaNya.²⁰² Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa jika hati telah merasakan kelezatan ibadah dan ikhlās, maka baginya tidak ada sesuatu yang lebih nikmat dan lebih lezat daripada ibadah.²⁰³

7) *Khauf* dan *Rajā'*

Menurut Ibn Taimiyyah, *maqām khauf* dan *rajā'* sebenarnya adalah *maqām* yang tunggal. Dalilnya adalah bahwa seorang yang berharap (*rājī*) senantiasa berusaha untuk

²⁰² Ibn Taimiyyah, 30–31.

²⁰³ Ibn Taimiyyah, 32.

mendapatkan apa yang dicintainya. Sedangkan seorang yang takut (*khā'if*) selalu menjauhi segala sebab yang menakutkannya agar juga bisa mendapatkan apa yang dicintainya.²⁰⁴ *Maqām khauf* dan *rajā'* mengajak manusia untuk menjalankan perintah dan menjauhi larangan. Keduanya adalah sumber kebaikan di dunia dan akhirat. Ibn Taimiyyah mengatakan, jika kegelisahan hati untuk senantiasa mengingat Allāh mencakup rasa takut, maka sikap takut ini akan mengajak orang yang merasa takut ini untuk menjalankan perintah dan menjauhi larangan.²⁰⁵

Ibn Taimiyyah mendasarkan pendapatnya ini pada ucapan Sahl al-Tustāri, "Tidak ada *hijāb* yang lebih menjauhkan seorang hamba dengan Tuhannya kecuali pengakuan-pengakuan palsu (bahwa ia telah sungguh-sungguh beribadah), dan tidak ada jalan yang lebih mendekatkan seorang hamba denganNya kecuali dengan *iftiqār* (merasa sangat membutuhkan Allāh, merasa *faqīr* di hadapanNya). Dan, sumber dari

²⁰⁴ "Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allāh) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya." Q.S. al-Isrā': 57

²⁰⁵ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Īmān*, 19.

segala kebaikan di dunia dan akhirat adalah perasaan takut kepada Allāh.”²⁰⁶

Dari keterangan di atas, tampak jelas bahwa rasa takut kepada Allāh melahirkan ‘harapan’. Jika bukan karena harapan itu, maka manusia pasti berputus asa. Sementara telah diketahui bahwa seorang mukmin yang sejati tidak merasa putus asa untuk mendapatkan rahmat Allāh. Harapan mendatangkan pahala dan Rahmat Allāh bagi hamba yang menginginkannya. Allāh mendengar orang yang menyebut-nyebut dan mengharapkan RaḥmatNya. Allāh mendengar orang yang mengetahui bahwa kedermawanan adalah salah satu sifatNya. Dengan keadaan seperti ini, hati akan merasa tenang karena adanya harapan dalam dirinya.

Orang yang memiliki *maḥabbah* (cinta) tidak akan pernah kehilangan rasa takut akan hukuman Allāh. Ia senantiasa merasa takut dan berharap amalnya diterima Allāh.²⁰⁷ Seorang pencinta selalu terikat dalam keadaan takut dan harap. Jika seorang hamba telah menjadikan *maqām* dan *hāl* ini sebagai perilaku dan jalan spiritualnya, maka Allāh akan

²⁰⁶ Ibn Taimiyyah, 19.

²⁰⁷ "Dan orang-orang yang memberikan apa yang telah diberikan kepada mereka dengan hati yang takut, (karena mereka tahu bahwa) sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka." Q.S. al-Mu'minūn: 60

memberikan padanya karunia yang maha luas. Ia menjadi hamba yang murni, bersujud kepada Tuhannya,²⁰⁸ dalam keadaan *riḍā* terhadap kehendakNya.

b. *Aḥwāl*

1) *Maḥabbah* (Cinta)

Hakikat cinta Allāh kepada hambaNya dan cinta hamba pada Allāh dan Rasulullah dapat dilihat dalam al-Qur'ān dan Sunnah. Banyak ayat dan ḥadīṣ²⁰⁹ yang membicarakan cinta kepada Allāh dan Rasulullah.²¹⁰ Di samping terma *maḥabbah*,

²⁰⁸ 'Abd al-Raḥmān 'Amīrah, *Al-Taṣawwuf al-Islāmī: Manhajan wa Sulūkan* (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, 2000), 120–21.

²⁰⁹ Dalam kitab *Ṣaḥīhain*, disebutkan bahwa Rasulullah bersabda, "*Tiga hal yang apabila manusia melakukannya, maka ia akan merasakan manisnya iman: lebih mencintai Allāh dan rasul-Nya daripada sesuatu yang lain, mencintai karena Allāh, dan membenci kekufuran -setelah Allāh menyelamatkannya darikekufuran itu-laksana ia membenci neraka.*" Al-Bukhārī dalam al-Īmān (16) dan Muslim dalam al-Īmān (43:67) keduanya dari Anas.

Kecintaan orang-orang yang beriman kepada Rasulullah didasari kerana kecintaan mereka kepada Allāh. Rasulullah bersabda, "*Demi Dzat yang menggenggam jiwaku, tidaklah beriman salah seorang di antara kalian hingga aku lebih dicintainya daripada anak, orang tuanya dan seluruh manusia.*" Bukhārī dalam al-Īmān (14-15) dan Muslim dalam al-Īmān (44:69-70)

Tentang kecintaan Allāh pada hamba-Nya, al-Qur'ān menyebutkan, "*Dan Allāh mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya.*" Q.S. al-Nisā': 125

²¹⁰ Ayat-ayat berikut membahas tentang cinta orang-orang beriman kepada Allāh. "*Adapun orang-orang yang beriman sangat cinta kepada Allāh.*" Q.S. Al-Baqarah:165. "*Allāh mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya.*" Q.S. Al-Ma'idah: 54. "*Dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allāh menyukai orang-orang yang berbuat baik.*" Q.S. Al-Baqarah: 195. "*Katakanlah: "Jika kamu (benar-*

ada juga terma *khullah* yang berarti kesempurnaan cinta (*maḥabbah*) yang mendalam. Makna *khullah* lebih khusus dan dalam daripada *maḥabbah*. Jika seorang pencinta telah mencintai dengan derajat cinta *khullah*, maka ia akan mencintai bukan lagi karena faktor eksternal, melainkan mencintai kekasihnya karena cinta dan apa adanya. Adapun *maḥabbah* adalah kecenderungan hati kepada Allāh dan pada sesuatu karena Allāh tanpa merasa terbebani.

Maḥabbah adalah taat kepada perintah Allāh, menjauhi laranganNya dan *riḍā* (rela) menerima keputusan dan takdirNya. Sebagaimana diutarakan dalam al-Qur'ān dan Sunnah, serta dipraktikkan oleh para ulama salaf, ahli hadīṣ dan imam Ṣūfī bahwa cinta seperti ini adalah cinta yang *ḥaq* (sejati), (yaitu) bahwa Allāh itu dicintai dengan sebenarnya cinta karena ŻātNya.²¹¹ Ibn Taimiyyah melihat, bahwa cinta adalah sumber dari semua amalan agama. Selain itu, semua yang ada dalam alam semesta itu asalnya adalah cinta.

*benar) mencintai Allāh, ikutilah aku, niscaya Allāh mengasihinya dan mengampuni dosadusamu." Allāh Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." Q.S. Ali Imran: 31. Masih banyak ayat-ayat yang mengulas kecintaan hamba kepada Allāh, dan juga ayat-ayat yang mendorong hamba untuk melakukan amal -wajib maupun sunnah- yang dicintai Allāh. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqiyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*, 49.*

²¹¹ Ibn Taimiyyah, 73.

Inti keimanan adalah sikap *al-ḥubb fi Allāh* (cinta karena Allāh) dan *al-bughd fi Allāh* (membenci karena Allāh). Cinta adalah sumber asal bagi makhluk dan segala gerak di alam semesta. Ibn Taimiyyah mengatakan, “Cinta adalah sumber asal segala makhluk yang wujud dan segala amalan agama.”²¹²

Menurut Ibn Taimiyyah, cinta karena Allāh dan rasulNya memiliki dua tingkatan: *Pertama*, wajib. Tingkatan ini dimiliki oleh orang-orang yang berada dalam tingkat menengah dalam beribadah (*muqtaṣid*). Orang *muqtaṣid* menjadikan Allāh dan rasulNya sebagai sesuatu yang paling dicintai dari segala sesuatu yang lain. Derajat cinta ini menuntutnya untuk mencintai segala yang diwajibkan Allāh atas dirinya. “Cinta wajib menuntut seseorang untuk melakukan semua yang diwajibkan.”²¹³ *Kedua*, *mustaḥabbah*. Tingkatan ini dimiliki oleh orang-orang terdepan dalam beribadah (*Sābiqun*). Orang-orang terdepan ini mencintai secara sempurna semua amalan sunnah dan amalan yang memiliki keutamaan. Ini adalah cintanya orang-orang yang didekatkan pada Allāh. “Cinta sunnah menjadi sempurna dengan melakukan amal-amal sunnah.”²¹⁴

²¹² Ibn Taimiyyah, 45.

²¹³ Ibn Taimiyyah, *Qāidah fi al-Maḥabbah*, 163.

²¹⁴ Ibn Taimiyyah, 163.

Dilihat dari peringkat cintanya, manusia terbagi dalam empat golongan: *Pertama*, orang-orang yang memiliki kemampuan, kehendak dan cinta yang tidak diperintahkan. Mereka berjuang di dunia untuk menempuh jalan selain jalan Allāh. Cinta ini bersifat duniawi dan materi, namun sang pecinta mengaitkan cinta duniawi ini dengan amal ketaatan kepada Allāh. Cinta model ini dimiliki oleh orang awam. “Cinta ini membuahkan kebaikan dan kelembutan Allāh pada mereka.”²¹⁵ *Kedua*, orang-orang yang memiliki kehendak yang ṣāliḥ dan cinta yang sempurna. Mereka juga mempunyai kemampuan yang sempurna. Mereka adalah pimpinan para pecinta yang dicintai Allāh dan berjuang di jalan Allāh. Mereka laksana *al-Sābiqūn al-Awwalūn* (kaum Muhājirīn dan Anṣār). Ibn Taimiyyah menyebutkan bahwa cinta yang murni dimiliki oleh orang-orang seperti ini. Cinta seperti ini mendorong mereka untuk melakukan amal wajib dan sunnah.

Ketiga, orang yang memiliki kehendak yang ṣāliḥ, cintanya pada Allāh sangat kuat, namun kemampuan mereka kurang. Mereka ini melakukan apa yang dicintai Allāh sesuai dengan kemampuan yang mereka bisa. Mereka ini -kata Ibn

²¹⁵ Al-Ṭūsī, *Al-Luma'*, 86.

Taimiyyah- dalam melakukan ketaatan lebih kecil daripada golongan kedua.²¹⁶ *Keempat*, orang-orang yang kemampuannya kurang, kehendaknya untuk taat pada Allāh juga kurang, bahkan terkadang menghendaki kebatilan. Mereka adalah orang-orang mukmin yang lemah imannya.²¹⁷

Ibn Taimiyyah mengatakan, cinta itu mempunyai tingkatan-tingkatan. Tingkatan paling tinggi adalah *tatayyum* atau *ta'abbud* (melakukan ibadah).²¹⁸ Kemudian Ibn Taimiyyah membahas tentang kecintaan seorang murid kepada gurunya. Menurutny, mencintai guru yang melanggar syariat akan menyebabkan kebinasaan. Sebaliknya, mencintai wali Allāh, seperti Khulafā' al-Rāsyidīn dan orang-orang ṣāliḥ adalah salah satu sendi keimanan dan kebaikan yang paling baik bagi orang yang bertakwa.²¹⁹ Demikianlah, cakupan cinta bagi Ibn Taimiyyah yang luas, agar semua orang beriman mempunyai

²¹⁶ Tentang orang-orang ini, Nabi bersabda, "*Sesungguhnya di Madinah ada sekelompok laki-laki yang tidak menyertai perjalanan (jihad) kalian dan tidak juga berjalan bersama kalian di sebuah lembah, namun mereka termasuk golongan kalian.*" Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, mereka berada di Madinah?" Rasulullah menjawab, "*Ya, mereka berada di Madinah. Mereka (tidak melakukan apa yang kalian lakukan) karena mereka mempunyai udzur.*" al-Bukhāri dalam al-Jihād (2839), dan Muslim dalam al-Imārah (159/191), dan Ibn Mājah dalam al-Jihād (2764,2765)

²¹⁷ Ibn Taimiyyah, *Qāidah fi al-Maḥabbah*, 169.

²¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqiyah fi al-A'māl al-Qalbiyyah*, 145.

²¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 18:315.

peluang untuk merealisasikan dan mewujudkan cintanya. Karena itu, ia mengkritik sikap fanatik terhadap guru sendiri dan mengabaikan guru orang lain.²²⁰

Agar cinta itu menjadi murni sesuai dengan makna idealnya, maka cinta harus didasari dengan sikap murni dan ikhlas karena Allāh, bukan karena tujuan atau kepentingan lain.²²¹ Ibadah mencakup cinta yang sempurna dan sikap menghinakan diri di hadapan Allāh. Sikap hina di hadapan Allāh ini dilakukan dengan sikap berserah diri hanya kepada Allāh.²²² Sikap penyerahan diri kepada Allāh akan memberikan kemerdekaan jiwa ketika berhadapan dengan selain Allāh. “Jika kecintaan pada Allāh bertambah, maka ibadah pada-Nya juga akan bertambah. Semakin bertambah ibadah seseorang kepada Allāh, semakin bertambah pula kebebasannya pada selain Allāh.”²²³

Ibn Taimiyyah berkata bila hati tidak akan baik, beruntung, merasakan kelezatan, senang dan tenang kecuali dengan menyembah (ibadah), mencintai dan bertaubat kepada

²²⁰ Ibn Taimiyyah, 18:320.

²²¹ Cinta yang sempurna kepada Rasulullah mensyaratkan sikap berikut, “Katakanlah: *“Jika kamu (benar-benar) mencintai Allāh, ikutilah aku, niscaya Allāh mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.”* Q.S. āli ‘Imrān: 31

²²² Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 18:227.

²²³ Ibn Taimiyyah, 10:193.

Allāh.²²⁴ Dalam hal ini terlihat bagaimana Ibn Taimiyyah menjadikan cinta sebagai unsur yang menggerakkan orang beriman untuk melakukan kebajikan dan mengejar kebahagiaan. Selain itu, cinta menyebabkan orang beriman merdeka, karena hatinya kosong dari segala sesuatu selain Allāh. Menurutnya, kemerdekaan sejati adalah kemerdekaan hati, ibadah hakiki adalah ibadah hati dan kekayaan yang hakiki adalah kekayaan jiwa.²²⁵

Adanya sikap cinta pada Allāh menyebabkan seorang hamba ingin mendekati diri kepada Allāh. Pendekatan diri kepada Allāh dilakukan dengan menjalankan ibadah-ibadah sunnah setelah ibadah wajib ditunaikan lebih dahulu. “Cinta Allāh kepada hamba-Nya ada karena ia senang hambaNya melakukan hal-hal yang membuatNya senang.”²²⁶ Yang dimaksud dengan ‘pendekatan diri’ adalah pendekatan yang dilakukan dengan menjalankan ibadah-ibadah wajib sebelum kemudian merambah dengan ibadah sunnah.

Dalam pandangan Ibn Taimiyyah, cinta tidak terbatas pada kenikmatan memandang Allāh di surga, tetapi juga

²²⁴ Ibn Taimiyyah, 194.

²²⁵ Ibn Taimiyyah, 10:186.

²²⁶ Ibn Taimiyyah, 10:194.

kenikmatan dalam ‘surga lain’ di atas bumi. Semakin bertambah keimanan seseorang, maka semakin besar kenikmatan dunia laksana kenikmatan yang dirasakannya kelak di surga *al-Na‘īm* (penuh nikmat). Karena, “berkat cintanya pada Allāh dan rasulNya, orang yang beriman mendapatkan kenikmatan iman yang layak dan sesuai dengan cinta ini.”²²⁷

Teori cinta Ibn Taimiyyah tampak jelas saat ia menjelaskan tentang *al-maḥabbah li Allāh li Żātihī* (cinta kepada Allāh karena Żāt Allāh), yang ia lanjutkan dengan penjelasan konsep *al-ḥubb al-insānī*, (cinta antar sesama manusia). Menurutnya, manusia harus mempunyai kekuatan dalam diri yang digunakan untuk menolak daya tarik orang lain. Ia memberikan contoh berupa cinta istri al-‘Azīz kepada Yūsuf. Yūsuf mempunyai perasaan cinta, ikhlas dan rasa takut pada Allāh. Perasaan yang dimilikinya ini memungkinkannya untuk mengesampingkan kecantikan istri al-‘Azīz. Selain itu, ia juga mampu mengendalikan rasa cintanya pada wanita itu. Jadi, cinta antar sesama manusia bermuara pada usaha untuk merealisasikan tujuan, atau upaya menahan rasa sakit.

²²⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il al-Kubrā*, 2:163.

Kecintaan seseorang kepada temannya disebabkan oleh keinginannya untuk mendapatkan manfaat dari teman itu, hingga teman tadi seakan menjadi hambanya. “Barangsiapa mencintai seseorang bukan karena Allāh, maka bahaya yang didapatkan dari orang itu lebih besar daripada bahaya yang didupatkannya dari musuh.”²²⁸

Karena itu, cinta dunia lahir karena adanya keinginan untuk merealisasikan berbagai tujuan. Allāh mencipta dalam jiwa manusia rasa cinta (baca: suka) pada makanan, agar badannya bisa bertahan hidup. Laki-laki cinta pada perempuan untuk mempertahankan keberlangsungan hidup manusia melalui proses kembang-biak. Cinta kepada Allāh berbeda dengan cinta tersebut di atas, karena cinta pada Allāh hanya ditujukan pada Allāh semata, bukan untuk mencapai tujuan tertentu. “Allāh adalah Żāt yang dicintai karena ŻātNya sendiri, dan selain Allāh tidak berhak mendapatkan cinta semacam ini.”²²⁹

Ibn Taimiyyah membedakan cinta manusia [yang punya kehendak] dengan cinta hewan [yang tidak punya kehendak]. Cinta manusia [misalnya cinta laki-laki pada perempuan] lahir

²²⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:605.

²²⁹ Ibn Taimiyyah, 10:607.

karena adanya daya tarik antara keduanya, serta karena adanya saling pengaruh antar keduanya. Sementara rasa cinta sesama hewan lahir karena adanya perbuatan baik dari 'yang dicinta'. Dalam hal ini, manusia nyaris sama dengan hewan, karena setiap jiwa itu secara naluriah mencintai siapa yang berbuat baik kepadanya. Misalnya, seseorang mencintai temannya karena sang teman memberinya sesuatu. Sesungguhnya ia tidak mencintai "orang", karena yang dicintainya adalah 'pemberiannya', bukan sang pemberi. Ia mencintai pertolongan, bukan sang penolong. "Semua cinta ini lahir karena ada sesuatu yang diharapkan oleh jiwa. Seseorang pada dasarnya tidak mencintai sesuatu kecuali jika sesuatu itu memberinya manfaat atau menjauhkan dirinya dari musibah. Pada hakekatnya, ia mencintai manfaat dan ingin terhindar dari musibah. Ia mencintai seseorang atau sesuatu, karena yang dicintainya itu menjadi sarana baginya untuk mendapatkan apa yang diinginkannya. Cinta seperti ini bukan cinta karena Allāh, bukan pula cinta pada zat sesuatu yang dicintainya."²³⁰

Untuk itu, harus dibedakan antara cinta yang disertai dengan *tauḥīd* dengan cinta yang mengandung *syirk*.²³¹ Kaum

²³⁰ Ibn Taimiyyah, 10:609-610.

²³¹ Q.S. Ālī 'Imrān menjelaskan tentang pecinta jenis pertama yang menyertai

Jahmiyyah mengingkari adanya *maḥabbah* (cinta) dan *khullah*, padahal keduanya ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan diakui oleh para *salaf al-ṣāliḥ* dan para guru Ṣūfī. Orang yang pertama kali mengingkari cinta adalah al-Ja'd bin Dirham²³² yang dihukum pancung oleh Khālid bin 'Abd Allāh al-Qusarī pada hari raya kurban.²³³

Orang-orang yang mengingkari hakikat cinta itu tidak mungkin bisa mengingkari kata cinta, karena kata cinta

cintanya dengan *jihād* dan niat karena Allāh: "*Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allāh, ikutilah aku, niscaya Allāh mengasihi dan mengampuni dosadostamu."* Karena itu, Allāh menjelaskan bagaimana pecinta pertama berlepas diri dari pecinta kedua yang menyekutukan Allāh di mana cintanya tidak murni bersumber dari dalam hatinya. "*Ketika mereka berkata kepada kaum mereka, "Sesungguhnya kami berlepas diri dari kamu dan dari apa yang kamu sembah selain Allāh, kami ingkari (kekafiran) mu dan telah nyata antara kami dan kamu permusuhan dan kebencian buat selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allāh saja."* Q.S. Al-Mumatahanah: 4.

Dalam ayat lain, al-Qur'an menyebut orang mukmin sebagai orang paling besar cintanya kepada Allāh dibandingkan dengan para pemburu harta dan kekuasaan. "*Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allāh; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allāh. Adapun orang-orang yang beriman sangat cinta kepada Allāh."* Q.S. al-Baqarah: 165

²³² Al-Ja'd ibn Dirham, dahulu pernah mengajar Marwān ibn Muḥammad, khalifah terakhir dari Banī Marwān. Menurut sebagian kalangan, ia dianggap orang yang pertama kali melontarkan pandangan tentang 'kemakhlukan' al-Qur'an. Lihat, Al-Baghdādī, *Al-Farq baina al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah minhum*, 19.

²³³ Khālid ibn 'Abd Allāh al-Qusyarī adalah gubernur Irak pada masa khalifah Hisyām ibn 'Abd al-Malik pada tahun 106 H. kemudian Hisyām menunjuk Abū 'Abd Allāh Yūsuf ibn 'Umar al-Ṣaqafī sebagai pengganti Khālid untuk menjadi gubernur Irak. Hisyam memeriksa dan mengaudit semua hasil kerja Khālid, kemudian menjatuhkan hukuman berat pada Khālid hingga kematian akibat siksaan. Lihat, Al-Baghdādī, 278.

disebutkan di dalam al-Qur'ān secara jelas, bukan dalam bentuk *majāz* atau *ta'wīl*. Karena kaum Jahmiyyah tidak mampu mengingkari al-Qur'ān, mereka menggunakan cara lain. Mereka mengubah kalimat dan menyelewengkan maknanya. Mereka mena'wilkan kata '*maḥabbatullāh*' (mencintai Allāh) dengan makna 'cinta manusia untuk menaati Allāh dan mendekatkan diri padaNya, bukan cinta dalam artinya yang hakiki, yaitu mencintai *Ẓāt Allāh*'. Mereka mengingkari makna 'cinta pada *Ẓāt Allāh*' yang merupakan tujuan dari ibadah. Karena, barangsiapa tidak mencintai Allāh, maka ia tidak akan mencintai ibadah dan ketaatan padaNya.

Kemudian Ibn Taimiyyah menjelaskan, bahwa *ijmā'* para ulama dan kitab-kitab bahasa menetapkan bahwa cinta hamba pada Allāh adalah *ḥaqīqī*, bukan *majāzī*. Ia berkata, "Ketahuilah, bahwa *ijmā'* menunjukkan bahwa kata 'cinta pada Allāh' bukanlah *majāzī*, tetapi *ḥaqīqī*. 'Mencintai sesuatu' tidak bisa dipahami 'sekadar cinta ketaatan padanya', dan bukan cinta pada *Ẓāt*nya. Pemahaman seperti ini tidak dibenarkan dalam ilmu bahasa, baik dilihat dari sisi *majāz* maupun hakikat. Pemahaman seperti itu adalah murni sebuah penyimpangan.²³⁴

²³⁴ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-ʿIrāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*, 76.

Tuhan yang disembah berhak disembah karena *ZātNya*. Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan *fiṭrah* seperti ini, dan Allāh menetapkan setiap hati secara *fiṭrah* untuk mencintainya. Karena itulah sebagian guru *Ṣūfī* seperti al-Qusyairī, al-Ghazālī dan Abū Ṭālib al-Makkī mengatakan, *inna Allāh Yuḥibb wa Yuḥabb* (Allāh itu mencintai dan dicintai). Sebagian orang yang menempuh *hāl* dan *maqām* sangat berlebihan dalam menilai cinta. Mereka mengklaim, menyembah Allāh bukan karena mengharap surgaNya, bukan pula karena takut pada nerakaNya, tetapi karena ingin melihat dan mengagungkan Allāh semata. Kesalahan yang mereka lakukan adalah bahwa mereka menyembah Allāh tanpa didasari dan didorong oleh kehendak dan keinginan. “Mereka menyangka, bahwa manusia bekerja tanpa didasari keinginan, tujuan dan sesuatu yang dicinta. Ini adalah pemahaman yang buruk terhadap hakikat iman, agama dan akhirat.”²³⁵

Orang yang mengingkari bahwa manusia bisa melihat Allāh di surga adalah salah, karena salah satu perkara yang telah disepakati oleh ulama salaf dan guru *Ṣūfī* adalah bahwa kaum beriman akan melihat Allāh di surga. Mereka

²³⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:699.

menyatakan adanya kenikmatan yang dirasakan oleh orang yang melihat Allāh. “Jika sesuatu itu semakin dicintai, maka kenikmatan karena mendapatkannya juga akan semakin besar.” Ibn Taimiyyah menjadikan ucapan Ḥasan al-Baṣri -tentang melihat Allāh di akhirat dan kaitannya dengan cinta- sebagai argumen. “Jika orang-orang yang beribadah tahu bahwa mereka tidak akan melihat Tuhannya di akhirat, niscaya jiwa mereka pasti melemah karena rindu padaNya.”²³⁶

Lalu, adakah hubungan antara jihād dan cinta? Dasar dalil jihād adalah adalah Q.S. al-Taubah:24.²³⁷ Menurut Ibn Taimiyyah, ayat ini memuat ancaman berat bagi orang yang lebih mementingkan keluarga dan hartanya di atas Allāh, Rasulullah, dan jihād. Orang yang benar-benar beriman adalah orang yang menjadikan cinta Allāh, Rasulullah dan jihad dalam prioritas utamanya.²³⁸ Cinta, dalam pandangan Ibn Taimiyyah bukanlah perasaan pasif dan tenang. Sebaliknya, cinta berisi kekuatan yang aktif. “Cinta itu menggerakkan kehendak hati.

²³⁶ Ibn Taimiyyah, 10:696-697.

²³⁷ *"Katakanlah: 'Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allāh dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allāh mendatangkan keputusan-Nya.' Dan Allāh tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik."*

²³⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:751.

Setiap kali rasa cinta dalam hati menguat, maka hati akan menyuruh untuk melakukan sesuatu yang menyenangkan bagi yang dicinta.”²³⁹

Agar seorang pecinta mencapai derajat tertinggi dalam cinta, ia harus menuruti segala keinginan kekasihnya; mencintai apa yang dicintainya dan membenci apa yang dibencinya, sanggup menahan sakit dan kesulitan dalam rangka menuju cintanya. Sebagaimana halnya pemburu harta dan jabatan rela berlelah-lelah dan menghadapi berbagai bahaya, orang beriman -yang begitu mencintai Allāh- lebih sanggup menerima berbagai kesulitan dalam rangka menyenangkan Kekasihnya. Dan jalan puncak untuk itu adalah dengan *jihād*.

2) Ma‘rifah

Tema *ma‘rifah* menyita banyak perhatian dari para pemikir muslim; dari filsuf, *mutakallim*, hingga Şūfi dan juga para akademisi Barat, dari dahulu hingga sekarang. Tema *ma‘rifah* juga tak luput dari pembahasan Ibn Taimiyah. Secara garis besar, *ma‘rifah* adalah “sampai pada hakikat dan yang *haq*.” Ibn Taimiyah berpendapat bahwa mengenal Allāh dan

²³⁹ Ibn Taimiyah, 10:192.

mengakui penghambaan pada Sang *Khāliq* bersifat *fiṭrī* dalam diri semua manusia. Hanya saja, sebagian manusia melalaikan *fiṭrahnya* ini. Dengan tujuan mengingatkan manusia pada *fiṭrahnya*, diutuslah para Rasul di tengah umat manusia.²⁴⁰

Ibn Taimiyyah mempunyai *risālah* tentang ketundukan dan ketaatan semua makhluk kepada Allāh.²⁴¹ Dalam Q.S. al-Baqarah:116, Allāh berfirman "*Bahkan apa yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan Allāh; semua tunduk kepadanya.*" Ayat ini mengabarkan tentang *fiṭrah* pengakuan dan pengetahuan tentang Tuhan. Lihat juga Q.S. al-A'rāf:172²⁴² yang menjelaskan tentang pengakuan dan kesaksian bahwa mereka mengetahui dan mengenal Tuhannya. Pengakuan ini terjadi saat Allāh mengambil janji atas mereka.²⁴³

Sebagian manusia telah rusak *fiṭrahnya* dan membutuhkan obat untuk memperbaikinya. Mereka

²⁴⁰ "Telah datang rasul-rasul kepada mereka (membawa) bukti-bukti yang nyata lalu mereka menutupkan tangannya ke mulutnya..." Q.S. Ibrāhīm: 9

²⁴¹ Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*.

²⁴² Allāh *Ta'ala* berfirman, "*Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allāh mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)." (al-A'rāf: 172)*

²⁴³ Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 11.

mebutuhkan petunjuk yang mengingatkan pada pengenalan tentang Allāh (*ma'rifatullāh*) yang bersifat *fiṭrah* itu. Sebagian *mutakallim* salah persepsi dengan mengatakan bahwa *ma'rifah* adalah hasil pengamatan dan usaha. Menurut mereka, jika *ma'rifah* ada dengan sendirinya tanpa usaha, niscaya manusia dibebaskan dari kewajiban (*taklif*).²⁴⁴ Anggapan *mutakallim* ini menurut Ibn Taimiyyah adalah salah, karena kewajiban didatangkan melalui perantara Rasul. Adapun pengetahuan tentang Sang Pencipta didapatkan secara *fiṭri* dan alamiah. Semua manusia, baik yang beriman maupun kafir, dilahirkan dalam keadaan mengetahui Tuhannya melalui *fiṭrahnya*. Demikian juga halnya dengan Iblīs dan Fir'aun, dalam hatinya mereka mengenal Tuhannya. Namun mereka mengingkari karena sifat *ẓālim* dalam diri mereka.²⁴⁵

Untuk itu, manusia harus tunduk pada *ma'rifah* yang *fiṭri* itu. Dalil utamanya adalah keimanan pada Allāh dan

²⁴⁴ Ibn Taimiyyah, 14; Muḥammad Aḥmad Lauḥ, *Taqdīs al-Asykhāṣ fi al-Fikr al-Ṣūfi: 'Arḍ wa Taḥlīl 'alā Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Dammām: Dār Ibn al-Qayyim, 2002), 1:410-421.

²⁴⁵ Allāh berfirman, "Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan (mereka) padahal hati mereka meyakini (kebenaran)nya." Q.S. al-Naml: 14

rasulNya.²⁴⁶ Demikianlah, para Rasul dan Nabi mengajak manusia beribadah kepada Allāh dengan hati dan kemudian ucapan. Ibn Taimiyyah membuktikan bahwa pengetahuan manusia tentang Tuhannya bersifat *fitri*, karena manusia tidak menciptakan jiwanya sendiri. Manusia bersikap yang sama saat melihat hal-hal yang sudah akrab dengan kehidupannya. Misalnya, ia bisa memastikan bahwa sebuah bangunan rumah pasti ada yang membuat. Demikian juga, ia meyakini bahwa apa yang dilihatnya di bumi pasti ada yang membuatnya.

Fiṭrah manusia diciptakan untuk mengingat Allāh dan memujinya saat melihat kejadian tertentu.²⁴⁷ Jika manusia menyadari dia tidak menciptakan dirinya sendiri, maka ia pasti tahu bahwa dirinya mempunyai Sang Pencipta yang mempunyai sifat hidup, ilmu dan *qudrah* (kekuasaan dan kemampuan tanpa batas). Sifat ini bisa diketahui dengan cara pembuktian sembari membandingkan sifat-sifat itu dengan makhluk.²⁴⁸

Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa pengakuan *fiṭrah* atas

²⁴⁶ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalām al-Syīrah wa al-Qadariyyah*, 3:100.

²⁴⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Muwāfaqah Ṣaḥīḥ al-Manqūl li Ṣarīḥ al-Ma'qūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 3:95.

²⁴⁸ Ibn Taimiyyah, 3:96.

keberadaan Allāh akan tampak di saat manusia menghadapi musibah. *Ma'rifah* dalam pandangan Ibn Taimiyyah, adalah sesuatu yang *fitri* dan berkaitan dengan hati.²⁴⁹ Dalam pernyataannya ini, Ibn Taimiyyah mempunyai kecenderungan pada taṣawuf atau *manhaj* Ṣūfī. ‘Seorang hamba jika mengenal Tuhannya niscaya akan mengingat- Nya.’²⁵⁰ Dalam banyak karyanya, Ibn Taimiyyah mengatakan secara tegas bahwa jalan kaum Ṣūfī adalah benar karena ia secara umum adalah buah dari iman meskipun bersifat global. Karena itu, ia menyatakan bahwa ada satu syarat yang harus menyertainya yaitu ilmu yang diajarkan oleh Nabi.²⁵¹

Dengan demikian, keimanan global (keimanan yang sifatnya *fitri* sejak manusia lahir) harus disertai dengan dalil yang diajarkan Rasulullah. Adapun dalil yang paling utama adalah al-Qur’ān. Inilah cara yang ditempuh para sahabat. Jundub bin ‘Abd Allāh mengatakan, “Kami mempelajari iman, kemudian kami mempelajari al-Qur'an,²⁵² maka semakin

²⁴⁹ Ibn Taimiyyah, 3:98.

²⁵⁰ Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū' bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*.

²⁵¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:24.

²⁵² “Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya).” Q.S. al-Anfāl: 2.

bertambahlah iman kami.²⁵³

Bertambahnya iman disebabkan oleh banyaknya ibadah, *ẓikr* dan doa. Barangsiapa lebih mengenal Allāh, maka ia akan lebih menyembah dan lebih banyak berdoa padaNya. Hatinya juga akan bertambah banyak membaca *ẓikr* mengingat Allāh. Dengan melakukan semua ini, ilmu *fiṭrah* itu akan menjadi bertambah kuat dan sempurna, karena *fiṭrah* (yang dibawa sejak lahir) itu disempurnakan dengan *fiṭrah* yang diturunkan (yaitu al-Qur’ān).²⁵⁴

Jika Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa pengakuan akan wujud Allāh itu bersifat *fiṭrah* (yang dibawa sejak lahir), maka apa yang ia maksud dengan *fiṭrah* yang diturunkan (*al-fiṭrah al-munazzalah*)? Menjawab hal ini Ibn Taimiyyah mengatakan, “Karena itulah maka ahli ibadah dan ṭaṣawuf memerintahkan untuk banyak melakukan *ẓikr* secara konsisten. Mereka menjadikan *ẓikr* sebagai pintu untuk sampai pada *Al-Haqq*. Tentu saja apa yang mereka katakan ini baik, dengan syarat disertai perenungan atas makna al-Qur’ān dan Sunnah serta mematuhi keduanya. Sebagian orang yang ahli logika dan

²⁵³ Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū’ bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*; Al-Jilānī, *Futūh al-Ghaib*, 22.

²⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū’ bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*.

kalam memerintahkan untuk berpikir dan meneliti. Mereka menjadikan ini sebagai cara untuk sampai pada *Al-Haq*. Logika sendiri adalah benar jika disertai dengan dalil. Kedua cara di atas adalah benar, namun demikian masih membutuhkan kebenaran wahyu. Artinya masing-masing cara di atas saling melengkapi.²⁵⁵ “Karena jika ilmu (teori) dan amal (praktik) dipisahkan, keduanya hanya akan menghasilkan kegagalan dan kesia-siaan.”²⁵⁶

Agar *ma'rifah* (pengenalan) tentang Allāh semakin sempurna, maka ia harus dilandasi dengan *fiṭrah munazzalah* (wahyu) supaya terwujud keimanan yang berguna bagi pemilikinya. Inilah jalan keimanan yang diajarkan Nabi Muhammad,²⁵⁷ karena keimanan yang beliau ajarkan ini mencakup dua bagian; yaitu *fiṭrah* dan iman. Manusia yang beriman kepada Allāh dan rasulNya, jika berlogika, maka logikanya mempunyai landasan dalil dan bukti. Buktinya adalah penetapan akan ketuhanan dan kenabian. Jika ia sudah membersihkan hati, maka keimanannya akan membuahkan

²⁵⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:77.

²⁵⁶ Ibn Taimiyyah, 2:77.

²⁵⁷ Ibn Taimiyyah, 2:73.

kelezatan.²⁵⁸

Jalan pertama yang harus ditapaki oleh seorang *murīd* (penempuh jalan taṣawuf) adalah iman kepada Allāh dan rasulNya. “Jika dasar ini tidak dilalui oleh seorang *murīd* atau *ṭālib* (pencari kebenaran) dalam setiap *maqām* mereka, niscaya mereka akan merugi, kebutuhan mereka pada dasar ini sama dengan kebutuhan badan pada makanan, kehidupan atau ruh.”²⁵⁹

Dari apa yang telah disampaikan, bisa dilihat bahwa *maʿrifah* dalam pandangan Ibn Taimiyyah bersifat *fiṭrī* yang diperoleh melalui hati. Dalam hal ini ia berpegang pada naṣ ḥadīṣ yang menjelaskan bahwa hati adalah raja bagi seluruh anggota tubuh.²⁶⁰ Jika *maʿrifah* didapatkan melalui perantara hati, lalu bagaimana halnya dengan ilmu? Ibn Taimiyyah menyebutkan bahwa hati menerima ilmu dengan dirinya sendiri, namun tergantung pada kesiapan dan syarat yang harus dipenuhinya. Jika hati manusia menghendaki ilmu, maka ilmu

²⁵⁸ Ibn Taimiyyah, 3:67.

²⁵⁹ Ibn Taimiyyah, 3:67.

²⁶⁰ “Ingatlah bahwa di dalam tubuh manusia ada segumpal daging. Jika segumpal daging itu baik, maka baik pula seluruh tubuh; dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh tubuh. Ingatlah bahwa segumpal daging itu adalah hati.” al-Bukhārī dalam al-Īmān (52) dan Muslim dalam al-Masāqāt (1599/108) keduanya dari al-Nuʿmān ibn Basyīr.

itu akan dicarinya. Dan mungkin saja ilmu datang sebagai sebuah pemberian dari Allāh. Dalam keadaan seperti ini, ilmu adalah suatu yang diberi tanpa harus ada usaha.²⁶¹

Bila manusia menghendaki ilmu, maka hati akan mengarahkan dirinya untuk mencari ilmu dengan menggunakan dua alat: pendengaran dan penglihatan. Tiga anggota badan ini -hati, pendengaran, dan penglihatan- adalah alat utama untuk mendapatkan ilmu. Dengan tiga alat inilah manusia dibedakan dari binatang yang sama-sama memiliki indra penciuman, perasa dan peraba. “Dari sini, manusia mengetahui apa yang disukai dan dibencinya.”²⁶² Ia mampu membedakan antara orang yang berbuat baik dan orang yang berbuat buruk padanya.”²⁶³

Agar kebaikan hati menjadi sempurna, maka ia harus memikirkan sesuatu dan tidak hanya sebatas mengetahuinya. Orang yang memikirkan sesuatu akan selalu mengikat dan menyimpannya dalam hati. Di saat ia membutuhkan sesuatu

²⁶¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 9:309.

²⁶² “Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh) nya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.” Q.S. al-Sajdah: 9. “Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban.” al-Isrā': 36.

²⁶³ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 9:310.

itu, ia pasti mudah mendapatkannya, amalnya akan sesuai dengan ucapannya, batinnya sesuai dengan lahirnya.²⁶⁴ Orang seperti inilah yang diberi hikmah oleh Allāh.²⁶⁵

Orang yang telah diberi hikmah dan memanfaatkan ilmunya bisa jadi adalah seseorang yang melihat kebenaran, lalu menerima dan mengikuti kebenaran itu, tanpa membutuhkan orang lain yang membimbingnya. Inilah manusia yang ‘mempunyai’ hati. Bisa juga seseorang tersebut tidak mampu berpikir mandiri, kemudian membutuhkan orang lain untuk mengajari dan memberinya nasihat.²⁶⁶

Anggota badan ibarat pengantar sinyal bagi hati. Telinga, misalnya, mendengar ucapan yang mengandung ilmu, dan membawanya menuju hati. Mata menangkap apa yang dilihatnya. Jika hati mengetahui apa yang dilihatnya, maka apa yang dilihatnya itu adalah yang dicarinya. Karakter mata berbeda dengan hati dan telinga, karena dengannya manusia melihat sesuatu yang nyata dan benda-benda saja. Dengan demikian, hati dan telinga melebihi mata, karena dengan

²⁶⁴ *Allāh menganugrahkan al-hikmah (kefahaman yang dalam tentang al-Qur’ān dan Sunnah) kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang dianugrahi al-hikmah itu, ia benar-benar telah dianugrahi karunia yang banyak.*” Q.S. al-Baqarah: 269.

²⁶⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 9:309.

²⁶⁶ Ibn Taimiyyah, 9:311.

keduanya hati mengetahui masalah rohani dan pengetahuan maknawi yang tidak bisa dijangkau oleh hati sendiri. Namun, secara independen hati bisa memikirkan sesuatu. Ia juga mempunyai kelebihan yang tidak dimiliki telinga, karena peranan telinga hanya sekadar membawa pesan ucapan kepada hati. Jika ucapan itu telah diterima hati, maka hati mengambil ilmu yang dikandung ucapan itu. Dengan demikian, pemilik ilmu sesungguhnya adalah hati. Semua organ tubuh lain hanyalah alat untuk mentransfer ilmu dan berita yang tidak dapat dijangkau sendiri oleh hati.²⁶⁷

Tujuan diciptakannya hati adalah untuk mengingat Allāh dan mengetahui. Karena itu, Sulaimān al-Khawāṣ mengatakan, “*Zikr* bagi hati ibarat makanan bagi tubuh. Tubuh tidak mampu merasakan kenikmatan makanan jika ia sedang sakit. Demikian juga hati, ia tidak mampu merasakan nikmatnya *zikr* jika ia masih dikalahkan oleh cinta dunia.”²⁶⁸

Jika hati disibukkan dengan *zikr* pada Allāh dan memikirkan ilmu, maka ia telah diletakkan sesuai dengan fungsinya. Jika ia tidak digunakan untuk berdzikir, dan bahkan melupakan Tuhannya, berarti ia telah diselewengkan dari

²⁶⁷ Ibn Taimiyyah, 9:315.

²⁶⁸ Ibn Taimiyyah, 9:312.

fungsinya. Ia telah disesatkan oleh hawa nafsu, tidak mampu lagi mengenali Tuhannya. Ia telah disibukkan oleh cobaan dunia, kebutuhan jasmani dan syahwat. Hawa nafsu telah menghalanginya dari melihat *al-Haqq* sejak semula, dan menjerumuskannya pada kebatilan yang berbentuk ke Gundahan dan pikiran yang berkaitan dengan nafsu duniawi yang membuat celaka.”²⁶⁹

“Fungsi hati bagi ilmu ibarat fungsi ember bagi air atau madu. Sebagian kaum salaf mengatakan, “Hati adalah wadah Allāh di dalam bumiNya. Wadah yang paling disukai Allāh adalah wadah yang paling tinggi dan paling bersih.” Ini adalah permisalan yang baik. Sebab jika hati lembut, ia dengan mudah menerima ilmu; ilmu akan tertanam kuat dan mempengaruhinya. Jika hati keras dan kasar, ia akan kesulitan dalam menerima ilmu.”²⁷⁰ Hati harus cerdas, bersih dan sehat, agar ilmu tumbuh subur di dalamnya dan memberikan manfaat. Jika hati tidak bersih bahkan kotor, maka kotoran itu akan merusak ilmu. Kotoran hati ibarat ilalang bagi tanaman. Jika pun tidak sampai menghalangi benih untuk tumbuh, ia

²⁶⁹ Ibn Taimiyyah, 9:313.

²⁷⁰ Ibn Taimiyyah, 9:314-315.

akan menghambat perkembangan benih.²⁷¹

Dari penjelasan Ibn Taimiyyah di atas, bisa disimpulkan bahwa; *Ma'rifatullāh*, sebagaimana dikatakan Ibn Taimiyyah, adalah bersifat *fiṭrī*. Semua orang, baik muslim maupun kafir, dilahirkan dalam keadaan mengetahui Allāh melalui fitrahnya. Menurut Ibn Taimiyyah, alat untuk mendapatkan pengetahuan adalah hati yang merupakan organ tubuh paling utama. Jika hati baik, maka baik pula seluruh anggota tubuh. Jika hati rusak, maka rusak pula seluruh anggota tubuh. Fungsi hati adalah memikirkan sesuatu. Jika manusia menghendaki ilmu, maka hati akan mengarahkannya untuk mencarinya dengan menggunakan alat bantu yang berupa pendengaran dan penglihatan. Jadi, hati adalah alat untuk mendapatkan pengetahuan tentang Allāh. Sedangkan anggota badan yang lain menjadi "pembantu" hati.

Dasar utama agama adalah hati, dan ditopang oleh anggota badan lainnya.²⁷² Pekerjaan hati -menurut Ibn Taimiyyah- itulah yang diwujudkan dalam bentuk *maqām* dan *hāl*. Pengetahuan *fiṭrī* ini masih bersifat global, dibutuhkan penjelasan secara rinci dari al-Qur'ān. Dengan bahasa yang

²⁷¹ Ibn Taimiyyah, 9:315.

²⁷² Ibn Taimiyyah, 10:355.

lebih jelas, al-Qur'ān mengembangkan dan menjelaskan secara lebih rinci pengetahuan *fitri* yang dimiliki manusia. Al-Qur'ān menunjukkan bagi seorang *sālik* jalan tujuan hidupnya dan cara untuk menggapai tujuan itu.

Kemudian datanglah fungsi Rasul. Manusia harus menentukan dan merumuskan sesuatu yang ditujunya, yaitu Allāh. Jalan menuju Allāh itulah yang diperintahkan oleh Rasul.²⁷³ Jika pengetahuan tentang Allāh disertai dengan amal ibadah, maka telah tercapai titik temu antara teori dan praktek dalam bentuknya yang sempurna. Ilmu yang bermanfaat adalah bagian dari ilmu Allāh. “Yang dinamakan amal saleh adalah mengamalkan apa yang diperintahkan Allāh. Ini adalah bentuk membenaran terhadap kabar yang disampaikan Rasulullah, juga bentuk ketaatan terhadap perintah Allāh.”²⁷⁴

Manhaj yang diajarkan para Rasul adalah manhaj terbaik. Dengan manhaj ini terwujudlah model yang benar pada diri seorang mu'min yang mengesakan Allāh, yang menyembahnya dengan penuh cinta, harap dan takut.²⁷⁵ Namun, manusia sering melakukan kesalahan, maka dari itu perlu bertaubat, tanpa

²⁷³ Ibn Taimiyyah, 10:686.

²⁷⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il al-Kubrā*, 1:17.

²⁷⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taimiyyah*, 10:687.

perasaan putus asa. “Manusia harus mengharap ampunan Allāh. Karena, jika seseorang mengharapkan sesuatu, maka ia akan mencarinya. Dan, barangsiapa takut pada sesuatu, maka ia akan lari darinya. Jika manusia bersungguh-sungguh dan memohon pertolongan Allāh, lalu terus-menerus membaca istighfār, Allāh pasti akan memberinya karuniaNya yang belum pernah terlintas dalam hati manusia.”²⁷⁶

Ibn Taimiyyah memiliki kecenderungan terhadap Ṣūfi atau manhaj taṣawuf. Dalam banyak karyanya, ia mengatakan dengan tegas bahwa jalan yang ditempuh kaum Ṣūfi adalah benar dari sisi bahwa ia membuahkan keimanan yang bersifat global (*al-imān al-mujmal*). Meskipun demikian, ia menetapkan syarat agar iman yang global itu meningkat menjadi keimanan yang terperinci (*al-imān al-mufaṣṣal*), yaitu harus disertai ilmu yang diajarkan Nabi (dalil yang dibawa oleh Rasulullah, terutama al-Qur’ān).

Dengan pengetahuan (*ma’rifah*) ini, seorang hamba dapat mencapai sesuatu yang paling agung di dunia. Hal ini tidak mungkin diraih kecuali dengan melakukan ibadah yang disyariatkan dan mengikuti jalan keimanan Nabi Muhammad.

²⁷⁶ Ibn Taimiyyah, 11:390.

Karena, Islam itu dibangun di atas dua prinsip: menyembah Allāh dan melakukan ibadah sesuai dengan ajaran syariat.²⁷⁷ Jika seorang mukmin telah merasakan *ma'rifah Allāh* di dunia, sesungguhnya ia telah menempuh tujuan terluhur akhirat, yaitu surga. Kelak ia akan menyaksikan di dalamnya sesuatu yang tidak pernah dilihat mata manusia, yang belum pernah didengar telinga, dan bahkan belum pernah terlintas dalam benaknya. Kenikmatan itu berpuncak saat manusia melihat Allāh di dalam surga.

2. *Kasyf* dan *Ilhām*

Tema lain dalam taṣawuf yang menjadi perhatian para Ṣūfī, terutama Ṣūfī kontemporer, adalah teori tentang *kasyf*. *Kasyf* adalah sebuah keadaan di mana rohani seseorang menjadi sangat jernih, yang hanya dapat dicapai oleh manusia yang beriman dan ṣāliḥ, tersingkap baginya hal-hal ghaib tertentu. Keadaan Ini adalah *maqām* yang penuh dengan pemuliaan dari Allāh. Keadaan ini -misalnya- pernah terjadi pada *Amīr al-Mukminīn* 'Umar bin al-Khaṭṭāb.²⁷⁸

²⁷⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il al-Kubrā*, 1:474.

²⁷⁸ Rasulullah bersabda, "Apakah kalian melihat kiblatku di sini? Demi Allāh, aku tidak terhalangi untuk melihat kekhusyukan dan rukuk kalian (dari tempatku shalat ini). Aku benar-benar melihat kalian di belakang punggungku." al-Bukhārī dalam al-Ṣalāh (418) dan Muslim dalam al-Ṣalāh (424:109) keduanya dari Abū Hurairah.

Kasyf adalah suatu keadaan jernih yang dicapai oleh hati. Karena kejernihan itu, Allāh membuka salah satu rahasia kegaiban. *Kasyf* termasuk bagian dari *karāmah* yang diyakini oleh kaum muslimin dan Ahlussunnah. *Kasyf* adalah bukti dari kewalian, jika terjadi pada orang ṣālīḥ yang berpegang teguh pada al-Qur’ān dan Sunnah. Keadaan ini tidak berlangsung secara terus-menerus pada diri seseorang, tetapi terkadang muncul dan datang secara temporer.

Tentang *Ilhām* Hati dan Teori *Kasyf* ini Ibn Taimiyyah menggunakan ḥadīṣ yang menjelaskan bahwa di dalam hati manusia ada penasihat yang memerintah dan melarangnya, dengan dorongan motivasi sekaligus ancaman.²⁷⁹ Hadits tersebut menjelaskan bahwa dalam hati setiap mukmin ada penasihat. Penasihat ini menyuruh

Dalam penjelasan seputar tafsir ḥadīṣ ini, Ibn Hajar berkata, “Yang benar adalah, bahwa ḥadīṣ ini diartikan sesuai dengan makna lahiriahnya. Arti ‘melihat’ dalam ḥadīṣ ini adalah ‘melihat’ hakiki yang khusus bagi beliau, di mana penglihatan tersebut sangat beda dari penglihatan pada umumnya.” Lihat, al-‘Asqalānī et al., *Fatḥḥ al-Bārī bi-Sharḥi Ṣaḥīḥi al-Bukhārī*, 1:613.

²⁷⁹ Rasulullah bersabda, “Allāh membuat sebuah perumpamaan, yaitu ‘*ṣirāṭ al-mustaqīm*’ (jalan lurus). Di sisi jalan itu ada dua pagar, dan pada keduanya ada pintu-pintu yang terbuka, dan pada setiap pintu itu ada tirai yang terjulur, dan seorang penyeru memanggil di jalan utama dan penyeru yang lain berada di atas *ṣirāṭ*. ‘*Ṣirāṭ al-Mustaqīm*’ itu adalah Islam. Pagarinya adalah hukum Allāh, pintu-pintu yang terbuka adalah hal-hal yang diharamkan Allāh. Jika seorang hamba ingin membuka salah satu pintu itu, seseorang memanggilnya, “Hai hamba Allāh, jangan membukanya. Jika engkau membukanya maka engkau akan memasukinya.” Penyeru yang berada di jalan utama adalah Kitabullah. Dan penyeru yang berada di atas jalan adalah penasihat yang ada di dalam hati setiap mukmin.” al-Turmuḏī dalam al-Amṣāl (2859) dan Aḥmad (4:182-183) dan al-Ḥākim dalam al-Mustadrak (1:73)

melakukan kebajikan dan melarang melakukan kejahatan. Penasihat menyampaikan nasihatnya dengan bahasa motivasi dan juga ancaman. Perintah dan larangannya yang diterima hati seorang mukmin ini sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Karena itu, baik al-Qur'ān dan Sunnah maupun suara hati itu, saling menguatkan. Terkadang manusia hanya menerima salah satu dari keduanya.²⁸⁰

Ilhām dalam hati itu mencakup keyakinan, ilmu, *ẓann* (praduga), amal, cinta, kehendak dan keinginan. Jika hati diisi dengan sesuatu yang kuat dan benar, maka hati akan cenderung kepadanya. Inilah yang dinamakan *ilhām* atau *kasyf*. “Terkadang ada petunjuk

²⁸⁰ Abū Mūsā al-Asya'irī meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda, “Perumpamaan seorang mukmin yang membaca al-Qur'ān ibarat dengan buah utrujah, aromanya harum dan rasanya juga enak. Perumpamaan seorang mukmin yang tidak membaca al-Qur'ān ibarat buah yang tidak memiliki aroma, tetapi rasanya enak. Perumpamaan orang munafik yang membaca al-Qur'ān ibarat buah raihanah, aromanya harum tetapi rasanya pahit. Dan perumpamaan orang munafik yang tidak membaca al-Qur'ān ibarat buah hanzhalah, tidak mempunyai aroma dan rasanya pahit.” al-Bukhāri dalam al-Aṭ'imah (5427) dan dalam Faḍā'il al-Qur'ān (5059) dan Muslim dalam Ṣalāh al-Musāfirīn (798:244)

al-Quran, Sunnah, dan suara hati itu saling menguatkan. Allāh berfirman, “Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis).” Q.S. al-Nūr: 35. Sebagian kaum salaf menafsirkan ayat ini dengan, “dia adalah orang mukmin yang mengucapkan kata-kata hikmah, meski ia belum pernah mendengar suatu *aṣar* pun tentangnya. Jika kata-kata hikmahnya itu didukung oleh *aṣar*, maka kata-kata hikmah itu menjadi cahaya di atas cahaya. Itulah cahaya iman dalam hati yang sesuai dengan cahaya al-Qur'ān, dan demikian pula jika timbangan rasio sesuai dengan al-Qur'ān yang diturunkan Allāh.” Lihat, Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:475; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Kalimāt min Futūḥ al-Ghaib*, ed. oleh Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Al-Siyārī (Mekkah: Universitas al-Malik Sa'ūd, t.t.), 23.

dalam hati orang mukmin, tetapi sulit diungkapkan. Inilah yang ditafsirkan sebagai *istiḥsān*.²⁸¹ Ibn Taimiyyah mengingatkan bahwa *ilhām* saja tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum. Meski bisa dijadikan sebagai salah satu alat untuk menimbang (*tarjih*) dalil-dalil syar'ī yang -secara lahiriah- bertentangan dan kekuatan hukumnya sama.²⁸² Tetapi jika seseorang telah berijtihad dan tidak menemukan dalil yang lebih kuat, lalu -dalam situasi seperti ini- ia diilhami untuk menguatkan salah satu dalil, dengan disertai niat yang baik dengan landasan takwa, maka “dalam konteks ini, ilham menjadi dalil baginya. Terkadang ilham ini lebih kuat dari *qiyās* dan *ḥadīs* yang lemah.”²⁸³

Ibn Taimiyyah menjelaskan, bahwa *tarjih* yang hanya dilakukan

²⁸¹ Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Kalimāt min Futūḥ al-Ghaib*, 476; Al-Jilānī, *Futūḥ al-Ghaib*, 23.

²⁸² Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:477.

²⁸³ Rasulullah bersabda, "Takutlah pada firasat orang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allāh." al-Tirmīzī dalam Tafsīr al-Qur'ān (3127) dan al-Suyūṭī dalam al-Jāmi' al-Ṣaghīr (151). Lihat juga, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī dan 'Abd Allāh ibn Muḥsin al-Turkī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'ān* (Hajar lil-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī' wa-l-I'lān, t.t.), 14:31-31. Allāh berfirman, "Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda." Q.S. al-Ḥijr:75. Dalam sebuah ḥadīs qudsī, Allāh berfirman, "HambaKu senantiasa mendekati diri kepadaKu dengan ibadah-ibadah sunnah, hingga aku mencintainya. Jika Aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengaran yang digunakannya untuk mendengar, penglihatan yang digunakannya untuk melihat. DenganKu ia menggenggam dan denganKu ia berjalan." al-Bukhārī dalam al-Rifāq (6502) diriwayatkan dari Abū Hurairah. Dan Aḥmad (6:256) dari 'Āsiyah.

atas dasar *ẓauq* dan kehendak, tanpa landasan ilmiah baik secara lahiriah maupun batiniah tidak pernah disampaikan oleh para ulama. Karena itu, menurut Ibn Taimiyyah, orang-orang telah salah jika mengingkari secara total kenyataan bahwa *ilhām* adalah jalan yang dibolehkan secara syar'ī. Demikian juga jika seseorang menjadikannya sebagai satu-satunya landasan syar'ī, dan mengabaikan dalil-dalil al-Qur'ān dan Sunnah.²⁸⁴

3. *Ḥulūl, Ittiḥād, Waḥdah al-Wujūd*

a. *Ḥulūl*

Selain kelompok Ṣūfī yang teguh berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah dalam *ṭarīqah*nya, ada juga kelompok Ṣūfī yang mencampuradukkan taṣawuf dengan filsafat. Kelompok ini mencampur ajaran taṣawuf yang murni dengan teori filsafat, seperti *ḥulūl, ittiḥād* dan *Waḥdah al-Wujūd*. Ibn Taimiyyah dalam tulisan-tulisannya berupaya untuk membersihkan taṣawuf dari teori-teori yang dia anggap bāṭil. Ia mengkritik dengan keras dan tajam teori-teori *waḥdah al-wujūd, ḥulūl* dan *ittiḥād*. Adapun faktor-faktor yang menyebabkan Ibn Taimiyyah melakukan hal ini

²⁸⁴ Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Kalimāt min Futūḥ al-Ghaib*, 20.

adalah karena dia melihat teori-teori tersebut bertentangan dan menafikan prinsip *tauḥīd*.

Ibn Taimiyyah melihat sebagian penganut teori-teori ini mengklaim berada dalam hal yang membebaskan mereka dari kewajiban menjalankan syariat. dia melihat masyarakat menganggap orang-orang tersebut mempunyai kelebihan luar biasa yang tidak dimiliki oleh manusia biasa, mereka menjadikan orang semacam itu sebagai *wasīlah* (perantara) untuk mendekati diri kepada Allāh. Mereka bahkan disebut sebagai *auliya' Allāh*.²⁸⁵

Di sini tampak jelas kegigihan Ibn Taimiyyah dalam melawan kelompok ini dengan bekal pengetahuan tentang hal-hal ghaib, seluk-beluk dan detail pemahaman yang mereka anut. Ibn Taimiyyah menyebut sisi ini sebagai “sisi destruktif” dalam taṣawuf falsafi. Di antara masalah yang dibantah Ibn Taimiyyah adalah; *Pertama, teori ḥulūl*. Ibn Taimiyyah menyebutkan pemilihan tiga macam tauhid yang digagas oleh Ibn al-Muṭahhar²⁸⁶: *Pertama,*

²⁸⁵ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu wa Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, 329–30.

²⁸⁶ Al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Muṭahhar al-Ḥillī, tinggal di Ḥillah, Irak. Wafat pada 726 H. menulis hampir 120 jilid buku. Dia adalah pemuka Rāfiḍah, yang meyakini bersatunya rūḥ Tuhan dalam diri hambaNya. Lihat, Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 14:125; Al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mī'an al-Ṣāminah*, 1:77.

Tauhīd al-Āmmah, yaitu tauhid kaum awam yang sah hanya dengan persaksian-persaksian. Yaitu persaksian bahwa tiada Tuhan selain Allāh, yang Maha Esa, tempat bergantung, tidak mempunyai anak, tidak dilahirkan dan tidak ada yang setara denganNya. *Kedua, Tauhīd al-Khāṣṣah*, yaitu tauhid bagi kalangan tertentu (*al-khāṣ*). Tauhid ini ditetapkan oleh hakikat-hakikat. Hal itu dilakukan dengan menjatuhkan sebab-sebab lahiriah, melepaskan diri dari tarikan-tarikan akal dan persaksian-persaksian. Dan yang *ketiga, Tauhīd Qā'im bi al-Qadam*, Tauhid yang Berdiri di atas Kaki. Ini adalah tauhidnya kaum *khāṣah al-khāṣah* (yang sangat khusus dan berada di atas tingkatan *al-khāṣ*). Ini adalah tauhid yang oleh Allāh dikhususkan untuk diriNya sendiri, dan darinya Dia membuat daftar rahasia golongan yang berada dalam barisanNya, menjaga mereka dengan kepercayaanNya dan melemahkan mereka dari menyingkapNya.²⁸⁷ Tauhid ragam ketiga inilah yang diyakini oleh pengikut ajaran *ḥulūl*. Ini adalah "tauhid terlarang" dan mereka anggap sebagai sebuah rahasia. "Tauhid ini adalah salah satu rahasia yang hanya dibicarakan di kalangan khusus."²⁸⁸

²⁸⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il al-Kubrā*, 2:109.

²⁸⁸ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, 3:94.

Banyak dalil-dalil yang diungkapkan oleh Ibn Taimiyyah untuk membantah model *tauḥīd ḥulūliyyah* ini. Di antara dalil terpenting dan terkuat yang disampaikan antara lain adalah, menurut Ibn Taimiyyah, kita wajib mengakui bahwa tauḥīd yang diajarkan Muhammad adalah tauḥīd yang paling sempurna yang pernah diketahui manusia. Tauḥīd ini juga diakui oleh para Nabi dan Rasul terdahulu. Mereka adalah hamba-hamba pilihan, namun mereka tidak enggan menyampaikan dan menyatakan *Tauḥīdullāh*.²⁸⁹

Para Nabi dan Rasul telah diberi hak istimewa untuk mengenal, mengesakan dan mempercayai Tuhan. Keistimewaan inilah yang membedakan mereka dari manusia pada umumnya. Namun demikian, yang bersemayam di dalam jiwa mereka bukanlah Diri Sang *Khāliq*, tetapi pengetahuan tentangNya, cinta padaNya, keesaanNya dan pengetahuan tentangNya.”²⁹⁰ Ibn Taimiyyah memaparkan argumentasi *ḥulūl*, kemudian menyebutkan dalil yang membuktikan kesalahan dan kerancuan ajaran tersebut dari sudut pandang Islam. Di antara pernyataan yang dilontarkan oleh mereka adalah, bahwa di saat al-Ḥallāj mengucapkan, “Akulah (Allāh) *al-Ḥaqq*”, ia sedang dalam keadaan

²⁸⁹ Ibn Taimiyyah, 3:11.

²⁹⁰ Ibn Taimiyyah, 3:94.

ghaib dari dirinya sendiri. Yang mengucapkan kata-kata itu adalah Allāh al-Ḥaqq dengan menggunakan lidah al-Ḥallāj.²⁹¹ Fir'aun juga mengatakan, “Akulah Tuhanmu yang paling tinggi,”²⁹² Hanya saja, tatkala Fir'aun mengucapkan hal itu ia tidak sedang dalam keadaan ghaib dari jiwanya. Inilah bedanya al-Ḥallāj dengan Fir'aun. al-Ḥallāj tetap beriman kepada Rasul, sementara Fir'aun kafir.

Argumentasi *ḥulūliyyah* yang lain adalah ketika Nabi mengucapkan, “*Sami'a Allāh liman Ḥamidah*” (Allāh mendengarkan siapa saja yang memujinya). Para pengikut *ḥulūliyyah* ini menyangka bahwa di sini Allāh berbicara melalui lisan Nabi dengan menyampaikan kalimat tersebut. Mereka juga berdalil dengan hadits qudsi yang menyatakan, “Bumi dan langit tidak mencakupiKu, namun hati hambaKu yang beriman akan mencakupiKu, yaitu hamba yang bertaqwa, wara' dan lemah lembut.”

Untuk menjelaskan pandangan Ibn Taimiyah tentang kesalahan anggapan bahwa Allāh berbicara melalui lisan al-Ḥallāj, ia mengatakan, “Tentara-tentara al-Ḥaqq yang ada dalam hati al-Ḥallāj berbicara melalui lisannya, sama dengan jin yang berbicara

²⁹¹ Ibn Taimiyah, 3:95.

²⁹² Q.S. al-Nāzi'āt: 24

melalui lisan orang yang kesurupan. Allāh itu terpisah dari hati al-Ḥallāj dan juga hati semua makhluk. Bagaimana mungkin hati al-Ḥallāj atau yang lain mampu mencakupi Żāt Allāh?²⁹³

Ibn Taimiyyah memberi perumpamaan dengan manusia kesurupan yang hilang kesadarannya. Hilangnya kesadaran disebabkan masuknya jin ke dalam pikirannya. Jin yang menyusup ke dalam jiwa manusia inipun sifatnya global. Artinya, anggota badan jin tidaklah betul-betul memasuki seluruh anggota badan manusia yang disusupinya. Jika masing-masing dari manusia dan jin yang sama-sama benda bersifat materi, namun keduanya tidak mungkin menyatu -termasuk hati mereka juga tidak mungkin bisa saling menyatu-; jika hal tersebut mustahil terjadi antar sesama makhluk, lantas apakah mungkin hal itu terjadi pada Żāt Allāh?

Tentang perkataan Rasulullah, *“Sami‘a Allāh liman Ḥamidah”* (Allāh mendengar orang yang memujinya); mereka menganggap Allāh-lah yang mengucapkan kalimat ini, tetapi menggunakan lidah Rasulullah. Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa anggapan ini tidak benar. Ia mengatakan, "Nabi tidak membenarkan apa yang kalian yakini ini. Dengan kalimat ini, ia bermaksud mengatakan dan mengabarkan kepada kalian bahwa

²⁹³ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalām al-Syī‘ah wa al-Qadariyyah*, 3:95; Ibn Taimiyyah, *Jāmi‘ al-Rasā’il*, 158.

Dia mendengar doa orang yang memujinya. Maka pujilah Allāh, dan katakan, *‘Rabbanā wa laka al-ḥamd’* (Tuhan kami, bagiMu segala puji), agar Allāh mendengar doa kalian. Karena dengan memuji sebelum berdoa akan menyebabkan terkabulnya doa kalian.”²⁹⁴

Penjelasan Ibn Taimiyyah ini membuktikan, bahwa yang mengucapkan *“Sami‘a Allāh liman ḥamidah”* (Allāh mendengar orang yang memujinya) adalah Rasulullah, bukan Allāh sebagaimana yang disangka oleh penganut *Ḥulūliyyah*. “Karena Allāh berbicara dengan hambaNya melalui perantara RasulNya.”²⁹⁵ Rasulullah berfungsi sebagai *muballigh* (penyampai) kabar dari Allāh. Beliau adalah Rasul (utusan) Allāh yang dikirimkan kepada para hamba-Nya. Jika al-Ḥallāj menganggap dirinya sebagai Rasul, maka anggapan itu adalah keliru, karena Rasulullah adalah Rasul terakhir, dan tiada lagi rasul sesudah beliau.

Argumentasi lain yang mereka gunakan adalah ḥadīṣ qudsī yang berbunyi, “Bumi dan langit tidak mencakupiKu, namun hati hambaKu yang beriman akan mencakupiKu, yaitu hamba yang bertaqwa, wara‘ dan lemah lembut.” Anggapan ini dibantah oleh

²⁹⁴ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd Kalām al-Syī‘ah wa al-Qadariyyah*, 3:95.

²⁹⁵ Ibn Taimiyyah, *Jāmi‘ al-Rasā’il*, 158.

Ibn Taimiyah. Dia mengatakan, “Hal itu tidak dimaksudkan bahwa Allāh berada di dalam hati hambaNya. Yang ada dalam hati hamba adalah *ma’rifah*, cinta dan ibadah kepada Allāh. Bandingkan dengan keadaan orang yang sedang tidur. Dalam tidurnya ia bermimpi melihat seseorang yang berbicara dengannya. Orang yang dilihatnya dalam mimpi bisa jadi orang yang tinggal serumah dengannya, atau orang yang telah mati. Yang disaksikan dalam mimpi tersebut bukanlah orang yang sebenarnya, tetapi orang yang serupa dengannya atau gambarnya. Demikian juga, manusia melihat matahari, bulan dan bintang, atau benda-benda lain dalam cermin. Benda-benda dalam cermin itu menjadi besar atau kecil sesuai dengan ukuran cermin; menjadi bundar atau bersih tergantung pada keadaan cermin. Semua itu hanyalah gambar yang terpantul dalam cermin, bukan benda yang sesungguhnya. Adapun esensi matahari yang berada di langit tidaklah bisa menyatu di dalam cermin tersebut.”²⁹⁶

Ungkapan yang mengatakan, “Kamu ada dalam hatiku.” Maksudnya adalah, yang berada dalam hati bukanlah esensi wujud atau jasad orang tersebut, karena jasad keduanya sama sekali

²⁹⁶ Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalām al-Syī’ah wa al-Qadariyyah*, 3:95.

terpisah. Kalimat ini digunakan untuk mengungkapkannya begitu erat hubungan antara keduanya, begitu mereka saling mencintai.²⁹⁷²⁹⁸

Ibn Taimiyyah menolak keras pandangan tentang bersemayamnya Allāh dalam jasad makhluk, karena agama menolak pandangan ini. Pandangan *ḥulūl* sesungguhnya adalah pandangan Kristen yang meyakini bersemayamnya Tuhan dalam diri makhluk.²⁹⁹

Untuk membantah anggapan pengikut ajaran *ḥulūl*, bisa diajukan pertanyaan, “Jumlah orang mukmin itu satu atau banyak?” Jika mereka menjawab, “Satu,” berarti iman hanya terbatas dimiliki oleh satu orang saja, dan Ini bertentangan dengan kenyataan. Jika mereka menjawab, “Orang mukmin itu jumlahnya

²⁹⁷ Ibn Taimiyyah, 3:94.

²⁹⁸ Demikian unsur-unsur ajaran *ḥulūl* dan bantahan Ibn Taimiyyah terhadapnya. Banyak sekali ayat Al-Qur’an yang menjelaskan bahwa Allāh berbeda dengan makhlukNya. Mengenai dalil al-Qur’an yang membantah konsep *ḥulūl* ini di antaranya adalah, “Allāh menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” Q.S. Āli ‘Imrān: 18.

“Sesungguhnya Aku ini adalah Allāh, tidak ada Tuhan (yang ḥaqq) selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat Aku.” Q.S. Ṭāhā: 14.

Dan masih banyak ayat yang menegaskan perbedaan Allāh dengan makhlukNya. “Jika sifat-sifat makhluk tidak pernah meninggalkan *zāt*nya demi berpindah ke *zāt* lain, maka bagaimana halnya dengan sifat-sifat Sang *Khāliq*?” lihat, Ibn Taimiyyah, *Jāmi’ al-Rasā’il*, 187.

²⁹⁹ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd Kalām al-Syī’ah wa al-Qadariyyah*, 3:96.

banyak,” maka pertanyaan selanjutnya adalah, “Apakah Allāh itu terbagi-bagi dalam hati orang-orang beriman?” Pembagian Zāt Allāh sama sekali mustahil dan tidak dibenarkan oleh dalil naqlī maupun aqlī.

Jika memperhatikan karya-karya Ibn Taimiyyah, akan ditemukan bahwa dia menyebut penganut *ittiḥād* dan *waḥdah al-wujūd* secara bersamaan. Ia menggabungkan keduanya menjadi satu, seakan hendak mengatakan, “Keduanya mempunyai titik temu yang sama, sebab perbedaan keduanya sangat kecil. sejatinya mereka menyepakati dasar-dasar filsafat *waḥdah al-wujūd* yang sama, semisal Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn,³⁰⁰ Ibn al-Farīd,³⁰¹ al-Qūnāwī,³⁰² dan al-Tilmisānī.³⁰³ Namun demikian, Ibn Taimiyyah menyebutkan perbedaan tipis antara keduanya. Menurut Ibn Taimiyyah, *ittiḥād*

³⁰⁰ ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sab‘īn (w. 669 H.) salah satu penghulu tasawuf falsafi yang mengatakan waḥdah al-wujūd secara mutlak. Lihat, Khallikān dan ‘Abbās, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, 1:247. Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 13:261.

³⁰¹ ‘Umar ibn al-Farīd (w. 632 H) dijuluki sebagai Ṣulṭān al-‘Āsyiqīn. Lihat, Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 13:325; Ibn al-‘Imād, *Syaẓarāt al-Ḍahab fī Akhbār man Ḍahab*, 5:149; Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa Mansyūr Wilāyah al-‘Ilm wa al-‘Irādah*, ed. oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Ibn Qā’id (Riyād: Dār Ibn Ḥazm, 2019), 1:201.

³⁰² Muḥammad ibn Ishāq, seorang Ṣūfī murid utama dari Ibn ‘Arabī. Ibn ‘Arabī menikahi ibunya dan kemudian mengasuhnya. Wafat pada 673 H.

³⁰³ Al-Tilmisānī (w. 690 H.) penyair dan Ṣūfī, mengikuti tarekat Ibn ‘Arabī dalam perkataan dan perbuatannya, dia memiliki syarḥ atas Fuṣūṣ al-Ḥikam karya Ibn ‘Arabī. Lihat, Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 1990, 13:326; Ibn al-‘Imād, *Syaẓarāt al-Ḍahab fī Akhbār man Ḍahab*, 5:412.

mempunyai dua makna: *Pertama*, *ittihād* menunjukkan adanya kebersamaan. *Ittihād* juga meniscayakan adanya dua entitas yang bersama. Namun mereka menolak tafsir ini. *Kedua*, *ittihād* digunakan untuk mengungkapkan keyakinan “wujud makhluk itu adalah wujud Tuhan sendiri”. Berangkat dari sini, pengikut mazhab ini meyakini bahwa *ittihād* berisi ajaran tauhid yang benar, sementara semua isi al-Qur’ān adalah syirik, karena mereka tidak membedakan hamba dengan Tuhan. Selain itu, karena “hakikat tauhid -menurut akidah mereka- berisi keyakinan bahwa Tuhan adalah hamba itu sendiri.”

b. *Ittihād*

Ittihād dibagi menjadi dua macam: (1) *ittihād khāṣ*, dan (2) *ittihād ‘ām*. Ibn Taimiyah melihat bahwa kedua macam *ittihād* ini adalah batil, karena keduanya sama-sama menyamakan Allāh dengan makhluk. Keduanya menganggap Allāh butuh kepada makhluk agar bisa menyatu dengannya. Sifat “butuh” menandakan kekurangan, sementara kekurangan adalah sifat mustahil bagi Allāh. Paham *ittihād* dikatakan sesat karena dibangun di atas keyakinan bahwa di alam semesta ini tiada satu pun makhluk, kecuali Allāh menyatu dengannya. Allāh adalah segala yang wujud. Di alam hewan, Dia adalah hewan. Di alam tumbuhan, Dia

tumbuhan. Di benda keras, Dia adalah benda keras. Allāh muncul di setiap sesuatu, di langit, bumi, pohon, dan hewan.

Ibn Taimiyyah memandang kelompok sebagai orang yang lebih sesat daripada pengikut Yahudi dan Kristen. Ia mengatakan pendapat ini karena dua sebab: *Pertama*, penganut paham *ittiḥād* itu mengatakan, “Allāh itu menyatu dengan hamba yang Dia dekatkan dan pilih.” Sementara orang Yahudi dan Nashrani mengatakan, “Tuhan tetaplah Tuhan, dan dzat selain Dia bukanlah Dia.”³⁰⁴ *Kedua*, orang-orang Nashrani mengatakan bahwa hanya orang yang mereka agungkan saja yang bisa menyatu dengan Allāh, seperti al-Masiḥ. Namun para pengikut *ittiḥād* menganggap Allāh berjalan dengan anjing, babi, dan kotoran. Jika Allāh telah mengatakan tentang orang Nashrani, “Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: “Sesungguhnya Allāh itu ialah al-Masiḥ putera Maryam.” (al-Māidah: 17) Lalu bagaimanakah dengan orang yang mengatakan, “Sesungguhnya Allāh itu adalah orang kafir, munafik, anak-anak, najis, atau setiap sesuatu yang lain?”³⁰⁵ Atas dasar ayat ini, maka menurut Ibn Taimiyyah paham *ittiḥād* adalah batil. Karena, jika mereka meyakini penyatuan Allāh dengan

³⁰⁴ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Majmū‘ Rasā’il wa Masā’il*, ed. oleh Muḥammad ‘Uzair Syams (Kuwait: Dār al-Khizānah, 2021), 4:30; Ibn Taimiyyah, *Jāmi‘ al-Rasā’il*, 104–5.

³⁰⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:31.

hambaNya, berarti ia meyakini bahwa Allāh adalah makhluk itu sendiri; atau makhluk itu adalah Żāt Allāh; atau Żāt Allāh menyatu dengan makhluk. Ini adalah bentuk kekafiran yang jauh lebih besar yang diyakini oleh orang Kristen.

Selanjutnya menurut Ibn Taimiyyah, makhluk senantiasa berubah setiap saat; dari keadaan kurang menuju keadaan sempurna, dari keadaan sempurna menuju keadaan kurang. Makhluk-makhluk ini dikatakan sebagai bagian dari Allāh, dan karenanya maka berarti Allāh juga berubah. Dan ini adalah kebatilahn yang nyata.

Selain yang telah disebutkan, mazhab *ittihād* mewajibkan setiap manusia menjadi bagian dari Allāh. Sebagian manusia menderita sakit, karenanya, Allāh juga harus merasakan sakit akibat bagian dari “diriNya” yang sakit. Padahal sakit adalah sifat mustahil bagi Allāh. Lalu, faktor apakah yang menyebabkan Allāh menjadikan diri-Nya terbagi-bagi? Apakah karena Dia tidak mampu berdiri sendiri, Dia membutuhkan sesuatu selain diri-Nya? Sebaliknya, sesungguhnya Allāh Maha Kuasa atas segala sesuatu. “Membutuhkan” adalah sifat kurang, dan Allāh Maha Suci dari sifat kurang. Ataukah karena ada Żāt lain yang lebih kuat dari-Nya? dengan menyatu dengannya, Dia menjadi kuat? Ataukah karena ada Żāt lain yang sama kuatnya denganNya, dengan

menyatu dengan *Ẓāt* tersebut kekuatan mereka menjadi bertambah besar? Ini berarti Allāh mempunyai kekurangan, karena Dia membutuhkan *Ẓāt* lain. Dengan demikian, setiap makhluk menjadi ‘tuhan’ sehingga jumlah Tuhan menjadi banyak. Akhirnya, Allāh dan makhluk menjadi sama. Keyakinan seperti ini menurut Ibn Taimiyyah adalah keyakinan yang benar-benar rusak dan sesat.

Hal-hal lain yang membuktikan kesalahan paham *ittiḥād* adalah; Allāh bersifat *qadīm* (dahulu), sementara makhluk mempunyai sifat *hadīs* (baru). Lantas, bagaimana mungkin *Ẓāt* yang *Qadīm* menyatu dengan sesuatu yang baru? Allāh mempunyai kesempurnaan yang mutlak dan kesucian yang sempurna (dari sifat-sifat kekurangan). Jadi sifat “menyatu” dengan *Ẓāt* lain adalah mustahil dan lahir dari imajinasi yang rusak.

c. *Waḥdah al-Wujūd*

Ibn Taimiyyah mengatakan, “Inti dari keyakinan mereka terangkum dalam kalimat, “Sesungguhnya wujud makhluk itu adalah wujud Allāh juga. Tidak ada wujud selain wujudNya, dan tidak ada sesuatu selain DiriNya.”³⁰⁶ Dalam pandangan mereka,

³⁰⁶ Ibn Taimiyyah, 4:6.

Allāh adalah semua wujud yang ada, tidak ada wujud selain Allāh, dan semua makhluk adalah penampakan dari ilmu, kehendak, dan rahmat Allāh. Pemikiran ini dinyatakan secara terang-terangan oleh para pemimpin taṣawuf falsafi. Pemimpin kelompok ini adalah Ibn ‘Arabī. Ia menduga bahwa kaum Ṣūfī yang telah mencapai hakikat menetapkan bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud ini kecuali Allāh. Meskipun kita ada, tetapi keberadaan kita adalah dengan Allāh. Dan, barangsiapa keberadaannya karena selain Allāh, maka dia dihukumi tidak ada.³⁰⁷

Penyataan Ibn ‘Arabī yang berbunyi “sesungguhnya wujud makhluk itu adalah wujud Allāh juga” meskipun kata-kata ini dihukumi oleh Ibn Taimiyyah sebagai kekufuran, tetapi menurutnya, Ibn ‘Arabī lebih dekat pada Islam daripada yang lain dalam kelompok ini. Karena banyak kata-kata Ibn ‘Arabī yang baik. Selain itu, Ibn ‘Arabī juga tidak konsisten dengan ide *ittiḥād* dan seringkali terjebak dalam keraguan akan teori itu.³⁰⁸

Dasar-dasar Waḥdah al-Wujūd. Ibn Taimiyyah menyebutkan, Ibn ‘Arabī membangun teori *Waḥdah al-Wujūd*nya di atas dua dasar utama: *pertama*, “Sesuatu yang tidak ada

³⁰⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyyah*, 4:263.

³⁰⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:8.

(*ma'dūm*) itu tetap dalam ketiadaan (*'adam*)".³⁰⁹ Pernyataan Ibn 'Arabī ini sesuai dengan pernyataan kaum Mu'tazilah dan Rāfiḍah. Kedua kelompok itu mengatakan, "Semua *ma'dūm* itu mungkin saja adanya, karena sesungguhnya esensi atau hakikatnya itu tetap ada dalam ketiadaan."

Meskipun pernyataan mereka (Mu'tazilah dan Rāfiḍah) batil, namun mereka masih mengakui bahwa Allāhlah yang menciptakan wujud segala sesuatu. Mereka tidak mengatakan, "Esensi yang wujud itu adalah Allāh, sementara Ibn 'Arabī dan pengikutnya mengatakan, "Esensi wujud itu adalah esensi wujud Allāh juga."³¹⁰

Dalil *Naqlī* dan *'Aqlī* yang Menegaskan Bahwa *al-ma'dūm* (Yang Tidak Ada) Bukanlah Sesuatu. Ibn Taimiyyah mendasarkan pendapatnya pada Q.S. Yāsīn:82, "Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" maka terjadilah ia." Ayat ini pula yang dijadikan dasar argumentasi oleh Ibn 'Arabī yang mengatakan, "Sesungguhnya

³⁰⁹ Al-Rāzī (w. 606 H.) mengatakan, "Abū Ya'qūb al-Syahḥām (w. 267 H.) dan Abū 'Alī al-Jubbā'ī (w. 302 H) dan al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (w. 415 H.) menganggap bahwa *al-ma'dūmāt al-mumkinah* sebelum masuk dalam wujud adalah *zāt a'yān* yang hakiki, dan bahwa pengaruh Pencipta bukan dalam membuatnya menjadi *zāt*, tapi menjadikan *zāt* tersebut berwujud. Lihat, Al-Rāzī, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*, 59.

³¹⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 4:9.

yang *ma'dūm* adalah sesuatu.” Namun, pemahaman Ibn Taimiyyah terhadap ayat ini berbeda dengan pemahaman Ibn ‘Arabī. Menurut Taimiyyah, dengan ayat ini, Allāh justru menyatakan bahwa jika Dia menghendaki wujudnya sesuatu, maka Dia akan menciptakan sesuatu itu.³¹¹

Masalah “penciptaan” bukanlah sebuah perkataan yang didengar oleh makhluk, bahkan secara logika hal tersebut mustahil. Jika “penciptaan” dikatakan kepada makhluk setelah makhluk itu ada, berarti wujudnya yang sekarang bukanlah karena perintah penciptaan. Ibn Taimiyyah menyimpulkan bahwa perkataan tentang “penciptaan” itu ditujukan pada sesuatu yang telah diketahui karena kehadirannya dalam ilmu Ilahi, meskipun belum ada secara indera. Tidak benar jika sesuatu yang tidak ada (*ma'dūm*) itu mempunyai kehendak (*masyī'ah*),³¹² Allāh telah menafikan kehendak dari sesuatu yang tidak ada (*ma'dūm*). Bahkan ia murni tidak ada, dan tidak benar jika ia disebut

³¹¹ Allāh Ta'ala berfirman,

“Dan sesungguhnya telah Aku ciptakan kamu sebelum itu, padahal kamu (di waktu itu) belum ada sama sekali.” Q.S. Maryam: 9. *“Dan tidakkah manusia itu memikirkan bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakannya dahulu, sedang ia tidak ada sama sekali?”* Q.S. Maryam: 67.

³¹² karena Allāh berfirman, *‘Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?’* Q.S. al-Insān: 1

“sesuatu”.³¹³ Ibn Taimiyyah mengakhiri pembahasan tentang dasar pertama madzhab *Waḥdah al-Wujūd* ini dengan mengatakan bahwa dasar ini adalah batil secara akal, dan bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, dan ijmā'.³¹⁴

Dasar kedua, wujud makhluk itu adalah wujud Allāh juga. Pernyataan Ibn 'Arabī, baik yang berbentuk prosa maupun syair, berkuat seputar anggapan bahwa *al-Ḥaqq* itu makhluk dan makhluk itu *al-Ḥaqq*, dan wujud sesuatu dalam alam eksternal ini ditopang oleh sesuatu yang tidak ada. Karena itu, Ibn 'Arabī mengatakan -dalam rangka menyatukan Allāh dengan makhluk-, “Dilihat dari sisi wujud, *al-Ḥaqq* itu adalah makhluk.” Ibn 'Arabī menyangka bahwa apa yang dikatakannya adalah rahasia takdir.³¹⁵

Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa inti dari kesesatan mereka adalah karena mereka tidak mengetahui perbedaan antara Allāh dengan makhlukNya dan ketinggianNya di atas mereka. Mereka tahu bahwa Allāh itu ada. Mereka menyangka bahwa wujud Allāh tidak keluar dari kerangka wujud makhluk. Mereka

³¹³ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Ḥaqīqah Mazhab al-Ittiḥādiyyīn aw Waḥdah al-Wujūd: Bayān Buṭlānihi bi al-Barāhīn al-Naqliyyah wa al-'Aqliyyah*, ed. oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā (Kairo: Maṭba'ah al-Manār, t.t.), 4:60.

³¹⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 4:70.

³¹⁵ Ibn Taimiyyah, 4:21.

ibarat orang yang melihat cahaya, lalu menyangka bahwa cahaya itu adalah matahari itu sendiri.”³¹⁶

Menurut Ibn Taimiyyah, pandangan *waḥdah al-wujūd* ini lebih berbahaya dari akidah umat Kristiani, *pertama*, karena inti dari perkataan mereka adalah bahwa Allāh tidaklah menciptakan apapun. Karena jika semua yang wujud itu tidak lain adalah wujud-Nya, maka tidak mungkin Ia menciptakan *Ẓāt* Nya sendiri.³¹⁷ Hal ini cacat pikir, karena tidak mungkin suatu *Ẓāt* menciptakan dirinya sendiri. Setiap ciptaan pastilah ada penciptanya. Bahkan orang-orang musyrik pun meyakini itu.³¹⁸ *Kedua*, bagi mereka, Allāh tidak memberi rezki, karunia, kasih sayang, nikmat, ilmu, petunjuk dan manfaat kepada siapapun. Sebab semua yang ada ini hakikatnya -menurut mereka- adalah wujud Allāh sendiri.³¹⁹ *Ketiga*, menurut mereka, yang bersujud, *rukū'* beribadah, berpuasa, merasakan lapar, tidur, mengalami sakit dan diserang oleh musuh itu adalah Allāh sendiri. Karena semua yang ada ini adalah Allāh.

³¹⁶ Ibn Taimiyyah, 4:69.

³¹⁷ Ibn Taimiyyah, 4:86.

³¹⁸ Allāh Ta'ala berfirman, “Apakah mereka itu tiba-tiba saja tercipta atau merekalah yang menciptakan diri mereka sendiri?” Q.S. al-Ṭūr:35). Pengikut *Waḥdah al-Wujūd* justru menganggap bahwa tidak ada satupun yang diciptakan oleh Allāh melainkan ia adalah *Zāt* Allāh itu sendiri.

³¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 3:87; Ibn Taimiyyah, *Ḥaqīqah Maḏhab al-Ittiḥādīyyīn aw Waḥdah al-Wujūd: Bayān Buṭlānihi bi al-Barāhīn al-Naqliyyah wa al-'Aqliyyah*, 4:35.

Maka ketika ada yang terbebas dari musibah, maka sebenarnya itu adalah Allāh.³²⁰ *Keempat*, bagi mereka, yang menyembah Lattā, ‘Uzzā, bintang, ‘Īsā, ‘Uzair dan para malaikat itu adalah Allāh sendiri. Karena semua yang ada ini, baik yang melakukan ketaatan dan kekufuran sesungguhnya adalah Allāh.³²¹

Menurut Ibn Taimiyyah, dalam kelompok ini terdapat dua hal yang bertentangan; syirik kepada Allāh dan prasangka bahwa mereka tidak menyembah kecuali kepada Allāh. Sudah jelas, bahwa ini semua bertentangan dengan agama para Nabi dan Rasul. Menyelisih agama *Ahl al-Kitāb*, dan bahkan agama kaum musyrikīn. Secara *fiṭrah*, aqidah mereka ini bertentangan dengan *fiṭrah* yang ditetapkan Allāh dalam diri manusia.

Ibn Taimiyyah menyerang madzhab Waḥdah al-Wujūd yang membolehkan manusia memeluk agama Islam, Yahudi, Kristen, atau kesyirikan.³²² Ibn ‘Arabī menulis syair sebagaimana berikut,

*“Hatiku telah menerima semua bentuk
Padang rumput untuk kijang, kuil untuk rahib
Rumah untuk berhala, ka’bah untuk yang tawaf
Lembaran-lembaran Taurat, mushaf al-Qur’an*

³²⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 3:87.

³²¹ Ibn Taimiyyah, 3:87.

³²² Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, ed. oleh Muḥammad Rasyād Sālim, 1986, 224.

Aku beragama dengan agama cinta

*Aku menuju kendaraan cinta Maka, cinta adalah agama dan imanku.*³²³

Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa penganut *Waḥdah al-Wujūd* mengingkari tiga prinsip dasar keimanan: *iman kepada Allāh, Hari Akhir, dan para Rasul*. Mereka mengingkari ketiga hal ini. *Iman kepada Allāh*, Penganut *Waḥdah al-Wujūd* menjadikan wujud makhluk sebagai wujud Tuhan. Inilah adalah kesesatan yang fatal. Karena ucapan-ucapan mereka terangkum dalam “pengingkaran pada Sang Khāliq, mengingkari adanya wujud di balik semesta. Jika langit dan bumi tidak ada, maka tidak ada wujud yang tersisa.”³²⁴

Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa sebagian kaum Ṣūfī telah menyimpang dari akidah yang benar. Mereka meyakini paham *Waḥdah al-Wujūd* yang bertentangan dengan akidah Islam, yang mengatakan bahwa Allāh itu ada, berdiri dengan *ZātNya* sendiri, Yang Maha Tunggal dan tidak ada makhluk yang bersekutu denganNya, tidak ada sesuatu yang menyerupaiNya, dan Dia tidak pula menyerupai makhluk.

³²³ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, 2:21; Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 24.

³²⁴ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, 223.

Menurut Ibn Taimiyah, Ibn 'Arabī mengklaim bahwa penduduk neraka merasa nikmat dengan neraka, sebagaimana penduduk surga merasa nikmat dengan surganya. Menurut Ibn 'Arabī, siksa neraka dinamakan dengan adzab karena *'azūbahnya* (tawar dan segar rasanya).³²⁵ Akhirnya, tempat terakhir semua manusia adalah surga, bukan neraka. 'Azab neraka akan menjadi *'azūbah* (tawar dan segar) dan menjadi bagian dari ragam-ragam kenikmatan. Karena itu, sebagian ulama salaf berkata kepada sebagian pengikut *Wahdah al-Wujūd*, "Semoga Allāh membuat kalian merasakan 'kesegaran' ini."³²⁶ Pernyataan Ibn 'Arabī bertolak belakang dengan ajaran Islam dan akal sehat, bertentangan dengan bahasa al-Qur'an; di mana kata *'azūbah* diambil dari kata *'azba*, yaitu "air yang baik" dan , tidak diambil dari kata "adzab" yang berarti siksa.

Golongan ini mengklaim bahwa wali terakhir lebih mengenal Allāh daripada nabi terakhir. Tidak ada seorang pun di antara Masyāyikh Ṣūfī terdahulu yang berbicara tentang 'wali terakhir' kecuali Al-Ḥākim At-Tirmizī. Kemudian datanglah kelompok Ṣūfī yang mengklaim dirinya sebagai wali terakhir. Sebagian dari mereka bahkan mengklaim wali terakhir lebih

³²⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 1:41-42; Ibn Taimiyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, 1:245.

³²⁶ Ibn Taimiyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, 1:246.

mengenal Allāh daripada nabi terakhir. Menurut mereka, para nabi mengambil ilmu dari mereka, sebagaimana yang diklaim oleh Ibn ‘Arabī.³²⁷

Islām mengajarkan bahwa makhluk yang paling utama adalah para Nabi, dan wali paling utama sekalipun mengambil ilmu dari para Nabi. Dan para guru Şūfi sepakat bahwa Nabi lebih utama daripada wali. Semua ulama Islam sepakat dengan pendapat ini. al-Kalābāzī (w. 380 H) menyebutkan bahwa kaum Şūfi sepakat dengan pendapat ini, bahwa para Nabi lebih utama daripada wali.³²⁸ Selain itu, “wali terakhir” adalah kedudukan yang diragukan keberadaannya, karena tidak disebutkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah.

4. *Fanā’*

Fanā’ berarti “hilangnya sifat-sifat tercela”. Sedangkan *baqā’* adalah “terrealisasinya sifat-sifat terpuji”.³²⁹ *Fanā’* adalah hal yang tersembunyi di dalamnya segala kehendak pribadi, ego, dan segala sesuatu selain al-Ḥaqq. Dengan demikian, seorang Şūfi tidak melihat apa pun dalam alam wujud kecuali al-Ḥaqq. Ia tidak merasakan apa

³²⁷ Ibn Taimiyyah, 1:248.

³²⁸ Al-Kalābāzī, *al-Ta’arruf li Mazhab al-Taṣawwuf*, 69.

³²⁹ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 61.

pun dalam alam wujud kecuali perbuatan dan kehendak al-Ḥaqq. Ḥāl *fanā'* berkaitan dengan ḥāl *baqā'*, karena jika seseorang telah terlepas (*fanā'*) dari sesuatu, ia pasti mengalami *baqā'* (kekal) dalam sesuatu yang lain. Jika manusia terlepas (*fanā'*) dari kemaksiatan, maka ia akan merealisasikan (*baqā'*) ketaatan. Jika manusia terlepas dari dzat dan ego dirinya, maka -sebagaimana yang dikatakan kaum Ṣūfi- maka ia akan *baqā'* di sisi al-Ḥaqq.

Menurut al-Kalābāzī (w. 380 H.) *fanā'* adalah “terlepasnya diri seorang Ṣūfi dari segala kepentingan (duniawi)”. Ia terlepas dari segala sesuatu, karena ia sibuk dengan sesuatu yang membuatnya *fanā'*. Misalnya, seperti yang dikatakan oleh ‘Amr bin ‘Abd Allāh, “Aku tidak peduli, apakah yang kulihat itu perempuan atau tembok.” Allāh mengurus semua perilaku hamba, dan menyibukkannya dengan tugas-tugasnya. Hamba itu selalu terjaga dan melakukan apa pun karena Allāh. Adapun makna *baqā'* -yang terjadi sesudah *fanā'*- adalah “terlepas dan sirna dari sesuatu yang menjadi miliknya, dan tenggelam dalam apa yang diperuntukkan kepada Allāh”.³³⁰

Orang yang mengalami *baqā'* adalah orang yang melihat segala sesuatu sebagai hal yang satu. Dan, semua gerakannya sesuai dengan kehendak al-Ḥaqq, tidak ada satu pun perbuatan yang bertentangan

³³⁰ Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Maṣḥab al-Taṣawwuf*, 123.

dengan kehendak Allāh. Ia pun menjadi terlepas bebas dari perbuatan yang bertentangan dengan kehendak Allāh, dan tenggelam dalam keadaan yang sesuai dengan kehendak Allāh. Kenyataan bahwa segala sesuatu telah menjadi hal yang tunggal baginya tidak berarti bahwa ketaatan sama dengan maksiat, atau perintah Allāh sama dengan laranganNya; tetapi berarti bahwa tidak boleh terjadi pada dirinya segala sesuatu yang bertentangan dengan perintah Allāh.

Orang yang mengalami *fanā'* adalah orang yang terlepas dari sifat-sifatnya. Sementara orang yang mengalami *baqā'* adalah orang yang kekal dengan sifat-sifat al-Ḥaqq. Makna ini ditegaskan al-Kalābāzī dengan mengatakan bahwa Allāh melakukan segala sesuatu untuk dzat lain selain DiriNya. Segala hal yang dilakukanNya tidak mendatangkan manfaat atau kebaikan apa-apa bagiNya.

Tidak ada satu pun dari definisi al-Kalābāzī ini yang mengacu pada ajaran *waḥdah al-wujūd* atau *ittiḥād*. Semua definisi ini menunjukkan: (1) makna terlepasnya (*fanā'*) manusia dari melakukan larangan-larangan Allāh, dan (2) makna *baqā'* (kekal) dalam keadaan taat pada syariat Islam. *Fanā'* tidak diartikan hilangnya sifat-sifat kemanusiaan dan berubah wujud menjadi malaikat atau rūḥ. Bukan begitu yang dimaksud. Yang dimaksud dengan *fanā'* adalah “terlepasnya diri seseorang dari ketergantungan pada tuntutan-tuntutan duniawi, atau terlepas dari keinginan melanggar syariat, dan

melakukan sesuatu yang mengandung unsur ketaatan kepada Allāh.”³³¹

Sedangkan Abū Naṣr al-Sarrāj (w. 386 H) mengatakan, ada sekelompok orang Baghdād yang berlebihan ketika menganggap bahwa saat terlepas dari sifat-sifat manusiawi, mereka masuk ke dalam sifat-sifat al-Ḥaqq. Dengan kebodohnya, mereka menambahkan sebuah makna -pada diri mereka- yang menyebabkan mereka tergelincir pada ajaran ḥulūl dan paham Kristiani tentang ‘Īsā as.³³²

Menurut al-Sarrāj, sekelompok orang-orang Baghdād memaknai *fanā’* sebagai “masuk ke dalam sifat-sifat al-Ḥaqq”. al-Sarrāj menyalahkan mereka, karena Allāh tidak bertempat di dalam hati hambaNya. Yang bertempat di dalam hati hamba adalah imān (percaya padaNya), *tauḥīd* (mengesakanNya), dan *ta’zīm* (mengagungkan-Nya). Allāh adalah Maha Tunggal dan Maha Agung. Yang bertempat dalam hati hamba adalah keimanan dan keyakinan tentang ketunggalan dan keagungan Allāh.

Kedua sejarawan ini, al-Kalābāzī dan al-Sarrāj, menolak pemahaman bahwa *fanā’* berarti *ḥulūl* (Allāh menempati jasad makhluk) atau *ittiḥād* (Allāh menyatu dengan makhluk). Menurut

³³¹ Al-Kalābāzī, 123.

³³² Al-Ṭūsī, *Al-Luma’*, 55.

mereka, *fanā'* berarti "terlepas dari kepentingan dan tujuan (duniawi), dan terlepas dari perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allāh, tetapi melakukan perintahNya".

Abū Qāsim al-Qusyairī (w. 465 H) mengisyaratkan makna *fanā'* dan *baqā'* secara umum. Ia mengatakan, "*Fanā'* adalah hilang atau jatuhnya sifat-sifat tercela, dan *baqā'* adalah tetapnya sifat-sifat terpuji".³³³ Untuk menunjuk makna terminologis *fanā'* dan *baqā'*, al-Qusyairī mengatakan, "Jiwanya terlepas dari makhluk, meski jiwanya tetap ada dan makhluk juga ada. Ia tidak mengetahui mereka dan dirinya sendiri; tidak mampu merasakan dan memilih. Jiwanya ada dan makhluk juga ada. Hanya saja, ia melalaikan dirinya dan semua makhluk lain itu; tidak mampu merasakan dirinya sendiri dan semua makhluk."³³⁴

Al-Qusyairī memberi contoh dengan kisah al-Qur'an tentang pertemuan para wanita di istana dengan Nabi Yūsuf.³³⁵ Ia membuat definisi yang melampaui makna *fanā'* dan *baqā'* dan membuat tiga tingkatan makna tentang hal ini. Ia mengatakan, "*Pertama*, terlepasnya manusia dari jiwa dan sifat-sifatnya dengan kekalnya

³³³ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairīyah*, 61.

³³⁴ Al-Qusyairī, 62.

³³⁵ "Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada (keelokan rupa)nya dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata, "Maha sempurna Allāh, ini bukanlah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia." Q.S. Yūsuf: 31

dirinya dengan sifat-sifat al-Ḥaqq; kemudian *kedua*, terlepasnya diri dari sifat-sifat al-Ḥaqq dengan menyaksikan al-Ḥaqq; dan *ketiga*, terlepasnya diri dari (menyaksikan al-Ḥaqq) dengan tenggelam dalam wujud al-Ḥaqq.³³⁶

Yang dimaksud dengan *tingkatan pertama* adalah sifat tercela manusia menjadi sirna, dan berganti dengan sifat Allāh. Ia menjadi hamba yang *rabbānī* dalam berhubungan dengan manusia dan Tuhan dengan melaksanakan perintah dan menjauhi laranganNya. Lalu *makna yang kedua* adalah manusia melihat Allāh dengan hatinya, sesuai dengan penjelasan yang ia terima dari Allāh dan Rasulullah. Dan *makna yang ketiga* adalah manusia tidak bisa merasakan wujud dirinya, dan ia mengalami semacam *ghaibah* (ketidaksadaran) dan ‘mabuk’.³³⁷ *Ghaibah* adalah keadaan di mana seseorang merasakan ketidakhadiran dirinya dan orang lain. Ia telah lebur dan tidak terpengaruh dengan perasaannya. Di antara mereka ada yang *ghaibahnya* berlangsung secara terus-menerus, ada juga yang sementara. Sedangkan ‘mabuk’ —menurut al-Qusyairī—adalah suatu keadaan di mana seseorang yang mengalaminya merasa lebih

³³⁶ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 63.

³³⁷ Al-Qusyairī, 64.

tidak sadar daripada orang yang mengalami *ghaibah*. Hal ini terjadi jika ‘mabuk’nya sangat kuat.³³⁸

Fanā’ dalam Pandangan Ibn Taimiyyah. Menurut pengikut ajaran *fanā’*, hati seorang ‘*ābid* bila telah jernih dan tinggi akan melebur dalam Allāh. Fenomena ini adalah puncak kehidupan spiritual yang paling istimewa. Karenanya, Ibn Taimiyyah tidak memandangnya sebagai kekufuran seperti *ḥulūl*, *ittihād*, dan *waḥdah al-wujūd*. Namun demikian, konsep *fanā’* tetap saja memiliki potensi menyimpang dari syariat. Misalnya, jika seseorang telah sampai pada *hāl* di mana dia mengaku terbebas dari kewajiban syariat, maka Ibn Taimiyyah menolaknya. Ia bisa menerima ajaran *fanā’*, jika hal tersebut tidak menyebabkan seseorang mengklaim bebas dari kewajiban menjalankan syariat.³³⁹

Ibn Taimiyyah membagi *fanā’* ke dalam tiga macam: Dua diantaranya yang tidak terpuji, dan yang satu adalah *fanā’* yang terpuji.³⁴⁰ Yang pertama adalah kondisi orang yang telah mencapai derajat kesempurnaan seperti para Nabi -beliau menganggap ini terpuji-, kemudian *fanā’* yang terjadi pada orang yang menempuh

³³⁸ Al-Qusyairī, 64.

³³⁹ Ṭāhā’Abd al-Bāqī Surūr, *Al-Taṣawwuf al-Islāmī wa al-Imām al-Sya’rānī* (Windsor, UK: Hindāwī, 2020), 93–95.

³⁴⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-‘Ubūdiyyah*, ed. oleh Zuhair Al-Syāwisy (Al-Maktabah al-Islāmī, 2005), 54–55; Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-‘Irāqīyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah*, 64–65.

jalan (menuju Allāh) seperti para wali dan orang-orang shaleh, lalu yang terakhir adalah *fanā'* yang dialami oleh orang munafik, menyimpang dan meragukan.

Jenis yang pertama, yaitu *fanā'* dari selain Allāh (*al-fanā' 'ammā siwā Allāh*), dengan tidak mencintai selain Allāh, tidak menyembah selain Allāh, tidak berserah diri kecuali pada Allāh, dan tidak mencari kecuali (keridhaan) Allāh. Makna inilah yang harus dimaksud dan dituju. Inilah *fanā'* yang sesuai dengan ajaran agama dan syariat, dan diajarkan oleh para rasul dan tertuang di dalam kitab-kitab suci. Seorang hamba menjadi sempurna jika tidak mengharap kecuali yang dikehendaki Allāh, tidak mencintai kecuali yang dicintai Allāh, dan tidak meridhai kecuali yang diridhai Allāh.³⁴¹

Jenis yang kedua adalah *fanā'* (terlepas) dari melihat selain Allāh (*syuhūd al-siwā*). Derajat ini diraih oleh banyak *'ābid*. Karena hati begitu lekat dengan mengingat, mencintai, dan menyembah Allāh, para *'ābid* itu tidak sanggup melihat *zāt* lain selain yang

³⁴¹ . Inilah tafsir mereka terhadap firman Allāh, "*Kecuali orang-orang yang menghadap Allāh dengan hati yang bersih.*" Q.S. al-Syu'arā': 89. Mereka mengatakan, "Orang-orang yang disebut ayat ini adalah orang yang bersih dari selain Allāh, atau bersih dari perbuatan selain menghamba pada Allāh, atau dari selain kehendak Allāh, atau dari selain mencintai Allāh. Semua itu mengandung satu makna. Makna-makna ini adalah ajaran pertama Islam, sekaligus ajaran finalnya, atau inti Islam dan sekaligus kulitnya." Lihat, Ibn Taimiyah, *Risālah fi al-'Ubūdiyyah*, 2005, 54; Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:337-338; Ibn Taimiyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:96.

disembah, tidak sanggup melihat selain apa yang ditujunya, dan tidak terlintas dalam benaknya sesuatu selain Allāh. Bahkan ia tidak mampu merasakan kehadiran *zāt* lain selain Allāh.³⁴² Ibn Taimiyyah mengingatkan pada kesalahan yang sering dilakukan oleh sebagian *Ṣūfī*, di saat mereka menyangka bahwa *fanā'* dalam arti ini berarti *ittihād*. Di saat mereka menyangka bahwa seorang pencinta bersatu dengan kekasihnya, menjadi jiwa yang tunggal dan tidak berbeda. Sangkaan ini adalah sesat, karena al-Ḥaqq sama sekali tidak menyatu dengan sesuatu apa pun.³⁴³ Bahkan, dua buah benda tidak bisa menyatu dengan benda lain, kecuali jika salah satu dari keduanya telah berubah dan hakikatnya sudah rusak. Jika pun sudah menyatu,

³⁴² , sebagaimana disebutkan dalam firman Allāh, “*Dan menjadi kosonglah hati ibu Mūsā.*” Q.S. al-Qaṣaṣ: 10

Artinya, hati ibu Mūsā menjadi kosong, karena hatinya hanya terisi rasa cinta pada Mūsā. Apa yang terjadi pada ibu Mūsā juga sering terjadi pada orang lain. Jika seseorang begitu takut, berharap, atau mencintai, maka pikirannya hanya tertuju dan terfokus pada apa yang ditakutinya, diharapnya, atau dicintainya. Jika keadaan *fanā'* begitu kuat dalam diri seseorang, maka ia akan lebih merasakan kehadiran *Zāt* yang ditujunya daripada kehadiran dirinya sendiri. Ia akan lebih menyaksikan *Zāt* yang ditujunya daripada menyaksikan dirinya sendiri, dan akan lebih mengingat *Zāt* yang diingatnya daripada mengingat diri sendiri. Lihat, Ibn Taimiyyah, *Risālah fi al-'Ubūdiyyah*, 2005, 55.

³⁴³ “*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*” Q.S. al-Syu'arā': 11.

hasil penyatuan itu akan berbeda dengan bentuk asal kedua benda tersebut sebelum berubah.³⁴⁴

Ibn Taimiyah membantah *fanā'* jenis kedua ini, karena mengandung kekurangan dan menyebabkan hilangnya akal. Ia mencatat, para sahabat dan nabi tidak ada yang mengalami *fanā'* seperti ini. Teori *fanā'* dalam jenis ini baru muncul setelah masa sahabat. Teori *fanā'* ini dimunculkan oleh kalangan tābi'īn Baṣrah yang ahli ibadah. Di antara mereka ada yang pingsan atau mati saat mendengar al-Qur'ān. Bahkan dalam keadaan *fanā'* dan 'mabuk', di antara mereka ada yang mengatakan sesuatu yang di saat sadar mereka anggap salah. Hal ini terjadi, misalnya pada Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, Abū Bakr al-Syiblī. Lain halnya dengan Ma'rūf al-Karkhī, Abū Sulaimān al-Dārānī, al-Fuḍail bin Iyāḍ, al-Junaid. Di saat menjalani *hāl*, akal masih tetap berfungsi dan bekerja dengan baik. Mereka tidak sampai terjatuh dalam keadaan *fanā'* dan 'mabuk'.

Ragam *fanā'* ini terkadang dialami sebagian *sālik*, tetapi bukan bagian dari tarekat. Buktinya, ragam *fanā'* ini tidak terjadi pada diri Nabi dan *salaf al-ṣāliḥ*. "Barangsiapa menjadikan ragam *fanā'* ini sebagai tujuan akhir ibadah, maka ia adalah orang yang benar-benar sesat. Barangsiapa yang menganggap *fanā'* sebagai bagian dari syarat

³⁴⁴ Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyah*, 10:338-340.

jalan menuju Allāh, maka ia telah keliru. Bahkan, *fanā'* hanyalah salah satu kasus yang dialami sebagian sālik, dan tidak semua sālik mengalaminya. Ia bukanlah syarat yang harus dialami oleh setiap *sālik*.³⁴⁵

Jenis yang ketiga, yaitu *fanā'* dari wujud selain Allāh (*al-fanā' an wujud al-siwā*). Akibatnya, orang yang mengalaminya akan menyimpulkan bahwa; tiada wujud selain wujud Allāh, wujud Sang Khāliq adalah wujud makhluk, dan tiada perbedaan antara Tuhan dengan hamba.³⁴⁶ Jenis *fanā'* yang ketiga ini menurut Ibn Taimiyyah hukumnya adalah *kufr* dan *syirik*. Karena itu, Ibn Taimiyyah menyebut pengikut *fanā'* ketiga ini sebagai *mulhīd* dan masuk dalam golongan pengikut *hulūl* dan *ittihād*.

5. *Walī* dan *Wilāyah*

Walī secara bahasa berarti lawan kata dari *'aduww* (musuh). Setiap orang yang disertai satu urusan, maka ia disebut "wali" bagi urusan tersebut. Sedangkan *maulā* berarti 'budak yang dibebaskan' atau 'orang yang membebaskan budak', penolong, tetangga, atau

³⁴⁵ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aşruhu wa Ārā'uhu wa Fiqhuhu*, 388.

³⁴⁶ Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-'Ubūdiyyah*, 2005, 56; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:96; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:342-343.

sekutu. *Walā'* adalah 'melakukan proses pembebasan'. Sedangkan *muwālāh* berarti lawan kata dari *mu'ādāh* (bermusuhan). Ibn al-Sikkīt mengatakan, "*Wilāyah* berarti kekuasaan. *Walāyah* berarti pertolongan. Sementara *walī* berarti 'sang pencinta'."³⁴⁷

Kata *walī* diambil dari Q.S. al-Baqarah: 257, "*Allāh adalah Wali (Pelindung) orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman).*" Q.S. al-Mā'idah: 55, "*Sesungguhnya wali (penolong) kamu hanyalah Allāh, RasulNya, dan orang-orang yang beriman.*" Juga Q.S. al-A'rāf:196 "*Sesungguhnya pelindungku ialah Allāh yang telah menurunkan Al Kitāb (al-Qur'ān) dan Dia melindungi orang-orang yang saleh.*" Menurut para mufassir seperti al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, dan al-Rāzī, semua kata yang berakar dari kata *walī* mempunyai makna 'dekat'.

Orang yang menjadi *walī* (penolong) bagi setiap sesuatu, maka secara bahasa ia dekat dengannya. Namun dekat dengan Allāh dalam artian dekat tempat dan jarak adalah mustahil. Wali Allāh adalah orang yang dekat dengan-Nya karena mempunyai sifat-sifat takwa dan iman. Jika seorang hamba telah dekat dengan Allāh karena

³⁴⁷ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fairūz Ābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, ed. oleh Muḥammad Nu'aim Al-'Ariqsūsī (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005), 4:401.

melakukan ibadah dan ikhlas, maka dalam keadaan ini derajat wali telah dicapai.³⁴⁸

Walī dengan artinya 'dekat' inilah yang dipakai oleh kaum Ṣūfī. al-Qusyairī menyebutkan kata *walī* memiliki dua arti; *pertama*, orang yang senantiasa menjadi *fā'il* (dalam arti objek) Allāh. Ia adalah orang yang senantiasa dijaga Allāh. Allāh menjaga dan memberinya taufiq agar bisa taat kepada-Nya sepanjang waktu. *Kedua*, orang yang senantiasa menjadi *fā'il* dalam arti subjek yang melakukan sesuatu dengan usaha yang keras dan sungguh-sungguh. Artinya, ia melakukan ibadah dan ketaatan dengan sangat baik. Ketaatan dilakukannya dengan *istiqāmah* tanpa disisipi dosa dan maksiat.³⁴⁹ Jadi, *wilāyah* menurut pandangan mereka adalah senantiasa terus sibuk dengan Allāh dan senantiasa dekat dengan-Nya dengan aktivitas ibadah. Seseorang disebut *walī* karena; Allāh senantiasa mengurus urusannya, dan ia melaksanakan ibadah secara terus-menerus.³⁵⁰

Menurut Ibn Taimiyyah, *walī* berarti dekat, dan musuh (*aduww*) berarti jauh. *Walī* adalah orang yang senantiasa menyertai Allāh dan menyesuaikan riḍānya dengan Riḍā Allāh, mendekatkan

³⁴⁸ Al-Rāziq dan Massignon, *Al-Taṣawwuf*, 49–50.

³⁴⁹ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 277.

³⁵⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:50.

diri padaNya dengan menjalankan perintah Allāh dengan penuh ketaatan.³⁵¹ Kata *wilāyah* (kewalian) berarti 'cinta' dan 'dekat'. Ada pula yang mengatakan bahwa seorang wali disebut walī karena ia melaksanakan ketaatan secara berkesinambungan (*muwālāh*). Menurut Ibn Taimiyyah, yang benar adalah makna yang pertama, yaitu walī berarti 'orang yang dekat'.³⁵²

Para walī adalah orang yang beriman pada Allāh dan dekat denganNya.³⁵³ Ia mencintai apa yang dicintai Allāh dan membenci apa yang dibenciNya. Ia menyuruh umat untuk melakukan apa yang diperintah Allāh, dan melarang apa yang dilarangNya. Ia memberi dan menahan karena Allāh, Maka Allāh pun menguatkannya. Allāh menanamkan cahayaNya dalam hati para auliya'. Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa para walī Allāh itu ada dua macam: *sābiqūn-muqarrabūn* (yang terdahulu dalam mendekati diri pada Allāh) dan *aṣḥāb al-yamīn muqtaṣidūn* ("golongan kanan" yang

³⁵¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:160-161.

³⁵² Ibn Taimiyyah, 11:160-161.

³⁵³ "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allāh itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa." Q.S. Yūnus: 62-63

pertengahan).³⁵⁴ Kedua wali ini disebutkan Allāh dalam berbagai tempat di dalam al- Qur'ān.³⁵⁵

Orang-orang ṣāliḥ yang termasuk dalam golongan kanan adalah mereka yang mendekatkan diri kepada Allāh dengan menjalankan ibadah- ibadah farḍu dan meninggalkan segala yang diharamkan. Mereka tidak memberati diri dengan ibadah-ibadah sunnah, dan tidak meninggalkan hal-hal yang dibolehkan Allāh. Adapun *sabiqun-muqarrabun* adalah orang-orang yang mendekatkan diri kepada Allāh dengan ibadah-ibadah wajib dan sunnah. Ia tinggalkan semua yang ḥarām dan makrūh. Jika orang ini telah mendekatkan diri kepada Allāh dengan semua cara yang dia bisa, maka Allāh akan

³⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:76.

³⁵⁵ Dalam surat Al-Wāqī'ah, misalnya, Allāh mengatakan, *"Dan kamu menjadi tiga golongan. Yaitu golongan kanan. Alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri. Alangkah sengsaranya golongan kiri itu. Dan orang-orang yang paling dahulu beriman, merekalah yang paling dulu (masuk surga). Mereka itulah orang yang didekatkan (kepada Allāh). Berada dalam surga kenikmatan. Segolongan besar dari orang-orang yang terdahulu, dan segolongan kecil dari orang-orang yang kemudian."* Q.S. al-Wāqī'ah: 7-14.

Dalam akhir surat, Allāh berfirman,

"Adapun jika dia (orang yang mati) termasuk orang yang didekatkan (kepada Allāh), maka dia memperoleh ketenteraman dan rezki serta surga kenikmatan. Dan adapun jika dia termasuk golongan kanan, maka keselamatan bagimu karena kamu dari golongan kanan. Dan adapun jika dia termasuk golongan orang yang mendustakan lagi sesat, maka dia mendapat hidangan air yang mendidih, dan dibakar di dalam neraka." Q.S. al-Wāqī'ah: 88-95.

mencintainya dengan sempurna dan memberinya kenikmatan yang sempurna.³⁵⁶

Bagi wali, semua hal yang dibolehkan bernilai ibadah, semua perbuatan mengandung nilai ibadah. Dengan demikian, wali adalah orang yang selalu mendekatkan diri kepada Allāh dengan segala macam ibadah. Karenanya, ia dicintai, dijaga dan diperhatikan oleh Allāh. Wali adalah orang yang beriman dan bertakwa, hatinya dipenuhi rasa takut pada Allāh dan selalu berusaha meneladani semua perilaku Rasulullah.³⁵⁷

Kenabian (*nubuwwah*) dan kewalian (*wilāyah*) mempunyai kesamaan dalam kejadian luar biasa yang terjadi di luar kebiasaan manusia (*khāriq li al-‘ādah*). Bila terjadi pada nabi disebut *mu‘jizat*, dan pada wali disebut *karāmah*.³⁵⁸ Muḥammad ‘Abduh mengatakan, “Mukjizat harus disertai dengan tantangan saat nabi mengumumkan kenabiannya pada umat. Kemunculan mu‘jizat dijadikan sebagai bukti yang menguatkan misi kenabian.”³⁵⁹

³⁵⁶ Kenikmatan ini disebut dalam firman Allāh, “Dan barangsiapa yang menaati Allāh dan Rasul (Nya), mereka itu akan bersama- sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allāh, yaitu: Nabi- nabi, para shiddiiqin, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Dan mereka itidah teman yang sebaik-baiknya.” Q.S. al-Nisā’: 69.

³⁵⁷

³⁵⁸ Al-Kalābāzī, *al-Ta’arruf li Mazhab al-Taṣawwuf*, 73.

³⁵⁹ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd*, ed. oleh Muḥammad ‘Imārah (Beirut: Dār al-Syurūq, 1994), 87.

Menurut sebagian Ṣūfī,³⁶⁰ *karāmah* muncul pada diri mereka tanpa mereka sadari. Sementara mukjizat muncul pada nabi dalam keadaan sadar. Karena terhadap wali takut terjadi fitnah, pun mereka tidak terjaga dari kesalahan dan dosa (*ma'ṣūm*). Sementara nabi tidak dikhawatirkan terkena fitnah, karena mereka adalah manusia yang *ma'ṣūm*. Mereka mengatakan, "Di antara contoh *karāmah* wali adalah: doanya terkabul, hāl-nya sempurna, dan memiliki kekuatan untuk beribadah. Inilah yang dinamakan kejadian luar biasa pada walī. Di antara contoh mu'jizat nabi adalah kemampuan mengeluarkan sesuatu yang semula tidak ada menjadi ada dan mengubah sesuatu dari wujud yang sebenarnya." Mu'jizat khusus bagi nabi, dan karamah khusus bagi walī. Derajat *karāmah* tidak akan bisa menandingi derajat mu'jizat, karena derajat masing-masing berbeda. Kaum Ṣūfī menyepakati adanya *karāmah*. Karena, dengan menerima *karāmah*, walī akan semakin tunduk dan takut pada Allāh; hatinya akan bertambah tenang dan beriman. Ia akan lebih menyadari hak Allāh yang harus ditunaikannya.³⁶¹

Tema ini sebenarnya masih menjadi perselisihan di antara para Ṣūfī sendiri; Para Ṣūfī moderat (*al-mu'tadilūn*) berpendapat bahwa wali lebih rendah kedudukannya dari nabi. Mereka mengatakan

³⁶⁰ Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Mażhab al-Taṣawwuf*, 74.

³⁶¹ Al-Kalābāzī, 73.

dengan jelas dan tegas bahwa para nabi diistimewakan dengan wahyu, dan wali dengan *ilhām*,³⁶² dan kedudukan *ilhām* di bawah wahyu.³⁶³ Namun, sebagian *Ṣūfī* menolak pendapat moderat ini. Mereka bahkan meyakini derajat wali di atas derajat para nabi. Pendapat inilah yang dianut oleh Ibn ‘Arabī dan pengikutnya. Ibn ‘Arabī menganggap derajat *wilāyah* (kewalian) lebih tinggi daripada derajat *nubuwwah* (kenabian). Alasannya, *wilāyah* adalah asas bagi tingkatan *rūhiyyah*, karena setiap rasul dan nabi adalah wali. Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa derajat *wilāyah* Nabi Muhammad berada di atas derajat *nubuwwah* (kenabian)nya. Berdasarkan pandangan Ibn ‘Arabī ini, cakupan *wilāyah* lebih luas daripada cakupan *nubuwwah* atau *risālah* (kerasulan).

Mereka juga meyakini, bahwa *risālah* dan *nubuwwah* telah terputus dari beban syariat. Adapun *nubuwwah* dan *risālah* dalam hal pencapaian hakikat tidak terputus. -Masih menurut Ibn ‘Arabī- meskipun para rasul itu adalah wali, tetapi mereka tidak mengambil ilmu kecuali yang bersumber dari “penutup para wali” (*khatam al-*

³⁶² wahyu adalah ilmu dan pengetahuan yang diraih oleh hati tanpa belajar (usaha). Wahyu khusus diperuntukkan bagi para Nabi. Sedang *Ilhām* adalah ilmu (pengetahuan) yang diraih oleh hati tanpa usaha dan belajar yang diberikan kepada hamba Allāh tanpa diketahui bagaimana didapat dan dari mana. *Ilhām* ini khusus untuk para wali. Lihat, Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 3:18.

³⁶³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 24.

auliyā'). Karena itu, *nubuwwah* versi mereka (*wali*) lebih utama daripada *nubuwwah* yang mendapatkan wahyu (para nabi dan rasul).

Ibn 'Arabī menempatkan kedudukan wali terakhir (*khātam al-auliyā*') berada di atas para nabi. Karena dalam pandangan Ibn 'Arabī, *wilāyah* adalah asas derajat *rūhiyyah* dan tidak akan pernah terputus. Sedangkan *risālah* terputus karena ia dibatasi oleh waktu dan tempat. Selain itu, masih menurut Ibn 'Arabī, ilmu syariat diwahyukan kepada nabi dengan perantara malaikat Jibril. Sementara wali terakhir akan mewarisi ilmu batin secara langsung dari rūh Muḥammad.

Ibn 'Arabī menambahkan bila para rasul meriwayatkan ilmu batin dari *khatam al-auliyā*' (penutup para wali). Dengan demikian, ia meyakini bahwa wali terakhir lebih tahu tentang Allāh daripada semua nabi dan rasul. "Wali itu mengambil ilmu dari sebuah sumber di mana malaikat juga mengambil dari situ, lalu oleh malaikat ilmu ini disampaikan kepada nabi."³⁶⁴ Artinya, wali tidak mengambil ilmu dari nabi, ia mengambilnya langsung dari Allāh tanpa melalui perantara malaikat Jibril. Ia melandaskan pembenarannya ini dengan ungkapan bahwa kedudukan wali yang tinggi inilah yang berlaku pada Nabi Muhammad, dengan asumsi bahwa sebelum menjadi nabi dan rasul, beliau adalah wali. Ia mengatakan, "Jika kalian mendengar

³⁶⁴ Ibn 'Arabī, 63.

seorang wali mengatakan, “*Wilāyah* lebih tinggi daripada *nubuwwah*,” maka orang itu pasti merujuk maksud yang kami sampaikan. Artinya, derajat *wilāyah* Muhammad lebih tinggi daripada derajat *nubuwwahnya*. Jika ada yang mengatakan, “Derajat wali lebih tinggi daripada derajat nabi dan rasul,” maka yang dia maksud dengan wali, nabi, dan rasul adalah sosok Muhammad juga.”³⁶⁵ “Kedudukan rasul sebagai wali lebih sempurna daripada kedudukannya sebagai rasul atau nabi.”³⁶⁶

Ibn Taimiyyah membatalkan anggapan bahwa posisi wali lebih tinggi dari nabi. Dia mengatakan bahwa klaim atas adanya wali terakhir adalah sesat yang tidak mempunyai argumentasi kuat. Tidak ada satupun ulama terdahulu yang berbicara tentang *khātam al-awliyā'* (wali terakhir) ini kecuali Muḥammad bin al-Ḥākim al-Tirmizī -dia pun juga salah- lalu setelahnya, ada kelompok yang datang kemudian mengklaim diri sebagai wali terakhir. Sebagian mereka mengklaim wali terakhir lebih utama dari nabi terakhir dilihat dari sisi pengetahuannya tentang Allāh.”³⁶⁷

Ibn Taimiyyah berkata, “Pernyataan bahwa para nabi dan rasul mengambil ilmu dari wali terakhir adalah pernyataan yang

³⁶⁵ Ibn ‘Arabī, 25.

³⁶⁶ Ibn ‘Arabī, 25.

³⁶⁷ Ibn Taimiyyah, *Al-Furqān bain Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaiṭān*, t.t., 84; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 4:66.

bertentangan dengan logika akal. Karena, orang yang datang lebih dahulu tidak mengambil manfaat (ilmu) dari orang yang datang setelahnya. Para rasul pun tidak mengambil ilmu dari rasul lain, kecuali dalam batas-batas yang diperintahkan Allāh. Misalnya, para nabi dan rasul Bani Isrāīl diperintahkan mengikuti kitab Taurat. Adapun selain rasul-rasul Banī Isrāīl tidak mengambil satu dengan yang lainnya.”³⁶⁸

Menurut Ibn Taimiyah, jika setiap nabi dan rasul mengambil ilmu dari wali -yang sebenarnya adalah pengikut mereka-, maka artinya misi setiap nabi dan rasul masih kurang, dan belum sempurna sebelum disempurnakan oleh wali. Pendapat ini, selain bertentangan dengan logika juga tidak didukung oleh dalil-dalil al-Qur’ān dan Sunnah. Islam mengatakan bahwa para nabi dan rasul lebih utama daripada wali yang bukan nabi dan rasul.³⁶⁹ Mereka ini adalah hamba yang paling utama di sisi Allāh. Yang paling utama adalah para nabi, para *ṣiddīqīn*, *syuhadā’*, dan orang-orang ṣālih. Derajat kewalian Rasulullah tidak akan berpindah substansinya kepada orang lain.

³⁶⁸ Ibn Taimiyah, *Majmū’ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:74.

³⁶⁹ Allāh berfirman, “*Dan barangsiapa yang mena’ati Allāh dan Rasul (Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allāh, yaitu nabi-nabi, para ṣiddīqīn, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh.*” Q.S. al-Nisā’: 69.

Derajat Rasulullah tidak dimiliki oleh Abū Bakr, ‘Umar, dan orang lain hingga kedatangan Hari Kiamat.³⁷⁰

Selain para nabi, wali-wali Allāh yang paling utama di sisi Allāh adalah Abū Bakr, ‘Umar, Usmān, ‘Alī, dan para sahabat *al-sābiqūn al-awwalūn*. Namun demikian, mereka semua tidak mencapai derajat kewalian yang setara dengan derajat kewalian Rasulullah. Jika ada ulama yang berpendapat ada wali yang lebih utama daripada Abū Bakr dan ‘Umar, maka pendapat ini adalah *bāṭil*.³⁷¹ Pendapat Ibn ‘Arabī (tentang keutamaan wali di atas nabi) membuktikan bahwa ia mempunyai kedekatan dengan konsep *Ismā‘īliyah-Bāṭiniyyah* yang mengatakan, “al-Qā’im lebih utama daripada nabi.”³⁷² Bukti adanya kedekatan ini adalah pernyataan Ibn Sab‘īn, “Sesungguhnya kenabian tidak pernah terputus.”³⁷³ Ini adalah murni pandangan kelompok *Ismā‘īliyyah*.³⁷⁴

³⁷⁰ Ibn Taimiyyah, *Bughyah al-Murtād fi al-Radd ‘alā al-Mutafalsifah wa al-Qarāmīyah wa al-Bāṭiniyyah Ahl al-Ilhād min al-Qā’ilīn bi al-Ḥulūl wa al-Ilhād*, 124.

³⁷¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:219; Ibn Taimiyyah, *Majmū’ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:72.

³⁷² ‘Alī Sāmī Al-Nasysyār, *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1977), 2:90.

³⁷³ Ibn Taimiyyah, *Al-Furqān bain Auliya’ al-Raḥmān wa Auliya’ al-Syaiṭān*, t.t., 104.

³⁷⁴ Usāmah Syafi’ Al-Sayyid, *Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī Ārā’uhu al-Fiqhiyyah wa al-Uṣūliyyah* (Kairo: Turās, 2022).

Orang-orang yang meyakini pandangan ini lebih berbahaya daripada Musailamah al-Kazzāb. Musailamah mengklaim diri sebagai nabi secara terang-terangan, sedangkan mereka secara lahiriyah menampilkan Islam, sementara menyembunyikan teori dan pemikiran yang menghancurkan Islam. Musailamah mengklaim sederajat dengan Rasulullah dalam hal kenabian, sedangkan mereka mengklaim telah mengambil ilmu dari Allāh tanpa perantara malaikat dan lebih utama daripada nabi, tidak diragukan, pendapat ini lebih dusta daripada pendapat Musailamah.³⁷⁵

Ini adalah pendapat sebagian Ṣūfī yang melampaui batas. Sedangkan para syaikh Ṣūfī yang setia pada ajaran Islam berlepas tangan dari teori tentang keutamaan wali di atas nabi ini. Ibn Taimiyyah berkata, “Guru-guru Ṣūfī sepakat untuk menempatkan kedudukan nabi di atas kedudukan wali, sebagaimana seluruh ulama muslimin juga menyepakatinya.”³⁷⁶ Tidak ada manusia, baik itu ṣiddīq, walī, dan lainnya, yang menandingi keutamaan para nabi, seagung dan semulia apapun kedudukan mereka.³⁷⁷

Ibn Taimiyyah sepakat dengan ulama lain yang membatalkan dan mengingkari klaim adanya wali terakhir, serta klaim tentang

³⁷⁵ Ibn Taimiyyah, *Bughyah al-Murtād fi al-Radd ‘alā al-Mutafalsifah wa al-Qarāmiṭah wa al-Bāṭiniyyah Ahl al-Ilhād min al-Qā’ilīn bi al-Ḥulūl wa al-Ilhād*, 121.

³⁷⁶ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, 2:248.

³⁷⁷ Al-Kalābāzī, *al-Ta’arruf li Mazhab al-Taṣawwuf*, 69.

keutamaan wali atas Nabi. Dengan argumentasi akal dan syariat, ia menjelaskan bahwa semua klaim itu adalah salah dan batil. Semua tafsir yang tidak didasarkan atas dalil syariat adalah batil, karena tema ini berkaitan dengan akidah, sedangkan sumber akidah adalah syariat. Akal tidak bisa mengeluarkan pandangan yang bertentangan dengan syariat. Tidak ada satu pun ayat atau ḥadīṣ yang membenarkan pandangan ini. Klaim tentang ketidaksempurnaan risalah Muhammad kecuali atas jasa wali terakhir, adalah klaim sesat yang bertentangan dengan al-Qur’ān yang menegaskan bahwa risalah Islam telah sempurna.³⁷⁸

Ibn ‘Arabī mengisahkan peristiwa antara Khiḍr dan Mūsā, secara tidak langsung dia mengatakan bahwa Khiḍr telah menyalahi syariat Mūsā. Selain itu, ia juga menempatkan derajat Khiḍr di atas Mūsā. Ibn ‘Arabī berkata, “Saat menghukumi kāfir pada sang anak (dalam kisah tersebut), Khiḍr mengikuti syariat rasul lain selain Mūsā. Maka, ia membuat hukum sesuai dengan syariat rasul yang diikutinya itu.”³⁷⁹

³⁷⁸ Sebagaimana firman Allāh, “*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu ni’matKu, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu.*” Q.S. al-Māidah: 3

³⁷⁹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 20–21; Burhān al-Dīn Al-Biqā’ī, *Maṣra’ al-Taṣawwufaw Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn ‘Arabī*, ed. oleh ‘Abd al-Raḥmān Al-Wakīl (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980), 21.

Muncullah kemudian klaim saat memutuskan hukum terhadap sang anak (dalam kisah itu), Khiḍr tidak berada dalam posisi sebagai pembawa syariat yang diturunkan Allāh. Ibn ‘Arabī menjadikan perlakuan Khiḍr terhadap anak tersebut sebagai pembenar perbuatan para wali (yang tidak melaksanakan syariat Muhammad). Menurutnya, sebagaimana Khiḍr, para wali dibolehkan melakukan sesuatu yang bagi orang biasa tidak boleh. Ia mengatakan, “Jika wali melakukan sesuatu yang secara lahir melanggar hukum Allāh, maka boleh jadi bagi Anda itu adalah pelanggaran, namun baginya itu dibolehkan dan bukan merupakan maksiat. Ia adalah orang yang mendapatkan penjelasan dari Tuhannya. Ia termasuk di antara orang-orang yang dikatakan padanya, "Berbuatlah apa saja yang engkau kehendaki, karena engkau telah diampuni.”³⁸⁰

Menurut Ibn Taimiyyah, Khiḍr tidak lebih utama dari Mūsā, pun juga tidak membantah syariatnya. Keistimewaan ilmu yang diberikan Allāh pada Khiḍr tidak membuatnya lebih utama daripada Mūsā. Ibn Taimiyyah berkata, “Mereka menjadikan kisah Mūsā dan Khiḍr sebagai bahan argumentasi yang bisa dijawab dari dua sisi; *Pertama*, Mūsā tidak diutus kepada Khiḍr, dan karenanya Khiḍr tidak wajib mengikuti Mūsā. Mūsā sendiri diutus hanya untuk kalangan

³⁸⁰ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 20–21.

Banī Isrāīl.³⁸¹ *Kedua*, kisah Mūsā dan Khiḍr tidak mengandung unsur penyimpangan ajaran syariat. Perbuatan Khiḍr dibolehkan syariat, asalkan seorang mengetahui sebab dan alasannya, sebagaimana yang diketahui Khiḍr.³⁸² Karena itu, setelah Mūsā mengetahui sebab-sebabnya, ia pun sepakat dengan apa yang dilakukan Khiḍr. Jika perbuatan Khiḍr itu bertentangan dengan syariatnya, pasti Mūsā tidak akan menyepakatinya.”³⁸³

Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan bahwa Ibn ‘Arabī dan pengikutnya menganggap bila wali terakhir lebih utama daripada

³⁸¹ Rasulullah bersabda, “Tatkala Mūsā mengucapkan salam, Khiḍr berkata, “Bagaimana mungkin di negrimu ada salam?” Mūsā berkata, “Aku Mūsā.” Khiḍr bertanya, “Mūsā dari Banī Isrāīl?” Mūsā menjawab, “Ya.” Khiḍr berkata, “Sesungguhnya engkau memiliki ilmu yang diajarkan Allāh padamu, di mana aku tidak memilikinya. Aku juga memiliki ilmu yang diajarkan Allāh, di mana engkau tidak memilikinya.”. al-Bukhārī dalam al-‘Ilm (122)

³⁸² Ibn Taimiyyah dan Ibn ‘Abd al-Barr menyebutkan sebuah hadits riwayat Ubay bin Ka’b. Hadits itu bercerita tentang kisah anak yang dibunuh Khiḍr, karena anak itu telah ditakdirkan kafir. Kelak jika telah dewasa ia akan menjadi kafir, maka Khiḍr diperintah untuk membunuhnya. Akhirnya Mūsā mengetahui keutamaan Khiḍr, karena oleh Allāh, ia telah diberi tahu tentang hari depan si anak tersebut.” Dengan ilmu yang diberikan Allāh -membunuh anak, merusak perahu, dan menegakkan dinding yang nyaris roboh- tidak berarti secara mutlak Khiḍr lebih alim dan utama daripada Mūsā. Karena, Mūsā juga mempunyai ilmu yang tidak dipunyai Khiḍr. Lihat, Al-Jalaynid, *Dar’ Ta’aruḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, 242–43; Yūsuf Ibn ‘Abd al-Barr, *Tajrīd al-Tamhīd li mā fi al-Muwaṭṭa’ min al-Ma’ānī wa al-Asānīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 304. Abū Ja’far al-Ṭahāwī berkata, “Tidak ada wali yang lebih utama daripada nabi. Sebaliknya kita berpendapat bahwa satu nabi lebih utama dari semua wali.” Lihat, Abū Ja’far Al-Ṭahāwī, *Matan al-‘Aqidah al-Ṭahāwiyyah* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995), 44.

³⁸³ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 4:76-77.

nabi terakhir dengan sanggahan dan tanggapan dari Ibn Taimiyyah. Mereka beranggapan bahwa wali mampu mengambil ilmu dari Allāh secara langsung tanpa perantara, sementara nabi mengambil ilmu dari Allāh dengan perantara malaikat. Dalam perkara ini (*talaqqī*) Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa Allāh berkomunikasi dengan hambaNya melalui tiga cara; *dari balik tabir*, sebagaimana ia berbicara dengan Mūsā. *Dengan perantara*, mengirim malaikat kepada para nabi dan rasul. *Dengan isyarat dan tanda*. Proses inilah yang dialami oleh sebagian wali.

Cara pertama khusus bagi nabi dan rasul. Para wali memahami ilmu agama dengan perantara rasul. Mereka tidak akan mungkin sampai pada derajat para nabi dan rasul dalam hal ini. Bagaimana mungkin seorang wali menerima ilmu Allāh tanpa melalui perantara (langsung dari Allāh)? Wali tidak mungkin mencapai martabat Mūsā yang berdialog langsung dengan Allāh, atau derajat nabi yang menerima ilmu melalui perantara malaikat.³⁸⁴

Ibn Taimiyyah membantah klaim *talaqqī* ini baik dengan akal maupun dalil syar'ī. Akal kita mengatakan bahwa, sebagaimana ditegaskan dalam syariat, nabi dan wali tidak mungkin sama. Para nabi terpelihara dari kesalahan (*ma'ṣūm*), sedang wali tidak. Jika nabi

³⁸⁴ Ibn Taimiyyah, 4:72.

saja mengambil ilmu Allāh melalui perantara malaikat, maka bagi wali yang derajatnya di bawah nabi menerima ilmu Allāh secara langsung tanpa perantara.

Lalu, apa penyebab sebagian Ṣūfī terperangkap dalam klaim ambigu ini? Menurut Ibn Taimiyyah, teori dasar mereka yang menjadi penyebabnya.³⁸⁵ Teori yang mengatakan bahwa Allāh adalah wujud mutlak yang menetap dalam setiap wujud. Akibat teori ini, mereka menduga bila segala gerak hati, meski itu bisikan setan, adalah ilmu Allāh yang mereka terima tanpa perantara. Dan, Allāh adalah guru yang langsung mengajar mereka, seperti Mūsā menerima langsung dari Allāh. Sebagian di antara mereka bahkan mengklaim lebih mulia daripada Mūsā, karena ia "hanya" mendengar kalimat Allāh dari arah pohon, sementara mereka mendengar kalimat Allāh langsung dari makhluk yang hidup dan berbicara.³⁸⁶

Mereka terjebak dalam kesalahan dan anggapan ini karena pengaruh agama dan mazhab lain. Pengaruh ini dibawa oleh pemeluk agama lain (yang memeluk Islam) tetapi belum bisa sepenuhnya menghapus dan meninggalkan keyakinan lama mereka. Mereka

³⁸⁵ Rasulullah bersabda, *"Ketahuilah, tak seorang pun di antara kalian yang melihat Tuhannya hingga ia mati."* Dengan dasar hadīs ini, para ulama salaf sepakat bahwa Allāh bisa dilihat di akhirat, dan tak seorang pun mampu melihatnya di dunia.

³⁸⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:219; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 73.

memasukkan keyakinan lama ke dalam Islam dengan bahasa taṣawuf. Sebab lainnya, mereka juga terpengaruh oleh para filsūf.³⁸⁷

Ada sebagian Ṣūfi mengatakan bahwa mereka mengetahui perkara-perkara gaib dan hanya mereka yang mengetahui. Mereka merasa memiliki keistimewaan yang tidak diberikan pada Nabi. Bagaimana ini bisa terjadi, sedangkan Nabi adalah makhluk paling mulia.³⁸⁸ Abū Yazīd al-Buṣṭāmī berkata, “Kami telah menyelami laut dalam di mana para nabi hanya berhenti di tepinya.” al-Buṣṭāmī menyebut tentang Sahl al-Tustārī, “Sahl al-Tustārī berhenti di pantai *ma’rifah*, dan tidak sampai menyelam di kedalamannya.”³⁸⁹ al-Junaid berkata, “Seorang sālik itu benar-benar bisa melihat perkara-perkara ghaib, laksana orang bisa melihat dengan matanya. Maka sālik ini mampu memahami masalah gaib dan menggambarannya dengan benar.”³⁹⁰

³⁸⁷ Aḥmad, *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*, 293.

³⁸⁸ “*Dan sekiranya aku mengetahui yang gaib, tentulah aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidak akan ditimpa kemudharatan. Aku tidak lain hanyalah pemberi peringatan, dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman.*” Q.S. al-A’rāf: 188. Dalam ayat ini, Nabi sendiri mengaku tidak mengetahui perkara gaib. Tetapi anehnya, dengan mengklaim mengetahui perkara gaib, mereka menyebut diri sebagai orang yang lebih tinggi kedudukannya daripada Nabi.

³⁸⁹ Badawī, *Syaṭahāt al-Ṣūfiyyah*, 75–76.

³⁹⁰ Al-Suhrāwardī, *‘Awārif al-Ma’ārif*, 2:246.

Menurut Ibn Taimiyah, bila menelaah al-Qur'an dan Sunnah secara mendalam, akan dijumpai banyak sekali ayat dan hadis³⁹¹ yang menegaskan ketidakmampuan satu orang pun untuk mengetahui perkara-perkara gaib, karena yang tahu semua itu hanyalah Allāh.³⁹²

³⁹¹ Dalam Sunan al-Tirmizī, dari Abū Sa'īd, Rasulullah bersabda, *"Takutlah pada firasat orang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allāh."* Kemudian beliau membaca firman Allāh, *Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda."* Al-Tirmizī dalam Tafsīr al-Qur'an (3127)

'Umar bin al-Khaṭṭāb mengatakan, *"Mendekatlah pada mulut orang-orang taat, dan dengarkanlah apa yang mereka katakan, karena mereka melihat perkara-perkara yang benar."* Al-Bukhārī dalam al-Riqāq (6502) dan Aḥmad (6:256) keduanya dari 'Āisyah

Rasulullah bersabda, *"Pada umat-umat sebelum kalian ada orang-orang yang mendapat ilham. Jika di antara umatku ada orang (seperti mereka), maka orang itu adalah 'Umar."* al-Bukhārī dalam faḍā'il al-ṣaḥābah (3689) dari Abū Hurairah dan Muslim dalam faḍā'il al-ṣaḥābah (2398:23) dari 'Āisyah

³⁹² *"Dan di sisi Allāh-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daunpun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir bijipun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Maḥfūz)."* Q.S. al-An'ām: 59.

"Sesungguhnya Allāh, hanya pada sisiNya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dialah Yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allāh Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." Q.S. Luqmān: 34.

Mutawallī al-Sya'rāwī mengomentari polemik ini. Ia berkata, "Jika Allāh menampakkan sebagian perkara ghaib kepada sebagian hambaNya, maka ini dimaksudkan untuk memberi tahu hamba-hambaNya bahwa sebagian makhluk mendapatkan ilmu secara langsung dariNya. Maka Allāh mengatakan, "Dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami." Q.S. al-Kahfi: 65. Barangsiapa

6. *Karāmah* dan *Mu'jizāt*

Ibn Taimiyyah mengakui adanya *karāmah* yang diberikan Allāh kepada sebagian hamba pilihan. Pada hamba ini pun terjadi hal-hal luar biasa yang tidak terjadi pada manusia awam. Ibn Taimiyyah membagi kejadian di luar kebiasaan menjadi; *Pertama, mu'jizat*. Mukjizat hanya terjadi pada nabi. Mu'jizat disertai dengan adanya tantangan dari musuh yang melawan nabi. Kejadian luar biasa yang berupa mu'jizat ini hanya mendatangkan kebaikan dan manfaat bagi manusia. Mu'jizat menegaskan misi kenabian. Dengan mu'jizat, nabi menyampaikan firman Allāh padanya. *Kedua, kasyf*. "*Kasyf* terjadi dengan cara, misalnya: hamba mendengar sesuatu yang tidak didengar orang lain, melihat sesuatu yang tidak dilihat orang lain.

mencintai Allāh dengan murni, maka Allāh akan memberinya keistimewaan di luar kebiasaan manusia biasa. Namun, Dia tidak memberikan keistimewaan ini secara mutlak, dalam arti seseorang yang diberi keistimewaan bisa berbuat apa saja atau mengetahui segala hal. Tetapi, Allāh memberi hambaNya keistimewaan di saat Dia berkehendak, dan mencabutnya kembali di saat Dia berkehendak. Allāh memberinya hanya saat hamba-Nya membutuhkan, agar hamba tidak terpedaya. Hanya saja, ada perkara-perkara gaib yang hanya diketahui Allāh. Seseorang tidak akan mengetahuinya kecuali atas ijin dariNya. Tidak ada langkah awal yang bisa digunakan orang cerdas untuk mengetahui perkara-perkara gaib. Seperti firmanNya, "Dan pada sisi Allāh-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri." Q.S. al-An'ām: 59" lihat, Muḥammad Mutawalli Al-Sya'rāwī, *Taskhīr al-Jinn wa Karāmāt al-Auliya'* (Kairo: Dār al-Salām, t.t.), 26,29-30. Menurut penulis, "ghaib" yang disebutkan Mutawalli di sini bukanlah ghaib dalam arti yang sebenarnya, tetapi *ilhām*.

Kejadian luar biasa ini terjadi pada saat terjaga maupun tidur. Terkadang, hamba mengetahui sesuatu yang tidak diketahui orang lain, baik ilhām, atau firasat yang benar. *Karāmah* disebut juga *kasyf*, *musyāhadah*, *mukāsyafah*, dan *mukhāṭabah*. *Karāmah* yang didapat melalui pendengaran disebut *mukhāṭabah* (dialog), *karāmah* melalui penglihatan disebut *musyāhadah* (menyaksikan), *karāmah* melalui ilmu disebut *mukāsyafah* (penyingkapan). Semua ini bisa disebut dengan *kasyf* atau *mukāsyafah*.³⁹³

Adapun kejadian luar biasa yang terjadi pada selain rasul oleh Ibn Taimiyyah dibagi menjadi tiga bagian: *pertama*, kejadian luar biasa yang mendatangkan faedah agama dikategorikan sebagai amal ṣālīḥ yang diperintahkan oleh agama dan *syara'*, *kedua*, kejadian luar biasa yang menghasilkan sesuatu yang *mubāḥ* dikategorikan sebagai nikmat Allāh yang harus disyukuri, dan *ketiga*, kejadian luar biasa yang menghasilkan sesuatu yang haram dikategorikan terlarang dan mendatangkan siksa dan kemurkaan Allāh.³⁹⁴

Dari uraian ini, dapat disimpulkan bahwa kejadian luar biasa terbagi menjadi tiga macam: yang dipuji oleh agama, yang dicela oleh

³⁹³ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 5:154; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:313.

³⁹⁴ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Mu'jizah wa Karāmāt al-Auliya'*, ed. oleh Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 39; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 5:158; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:320.

agama, dan yang tidak dipuji dan tidak dicela agama. Jika kejadian luar biasa yang *mubāḥ* mengandung manfaat, maka ia disebut nikmat. Jika kejadian luar biasa itu tidak mengandung manfaat, maka hukumnya seperti hal-hal mubah yang lain.

Karamah sendiri tidak memberikan keutamaan. Ibn Taimiyyah melihat bahwa orang yang diberi sifat konsekuen (*istiqāmah*) dalam berjuang lebih utama daripada orang yang diberi karāmah.³⁹⁵ Karena itu, Abū ‘Alī al-Jauzījānī³⁹⁶ pernah mengucapkan sebuah kata hikmah, “Jadilah engkau pencari *istiqāmah*, dan jangan menjadi pencari *karāmah*. Jiwamu selalu tertarik untuk mencari *karāmah*, sementara Tuhanmu menuntut *istiqāmah* darimu.”

Ibn Taimiyyah mengakhiri pembahasannya tentang karāmah dan *wilāyah* dengan kesimpulan bahwa derajat kewalian tidak selalu harus disertai oleh kejadian luar biasa. Karena, terkadang pada diri walī tidak terjadi kejadian luar biasa, justru, kadang kejadian luar biasa terjadi pada ahli maksiat. Walī sejati adalah mereka yang beriman dan bertakwa, bukan hanya mereka yang memiliki kejadian

³⁹⁵ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Ārā’uhu wa Fiqhuhu*, 318.

³⁹⁶ Pemuka guru Ṣūfī Khurasan, lihat, al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 58.

luar biasa. Karena, sekali lagi, terkadang yang memiliki kejadian luar biasa, bukanlah wali, demikian sebaliknya.³⁹⁷

Mereka yang mengalami kejadian luar biasa bisa benar juga salah, mereka tidak selamanya benar. Ibn Taimiyyah berkata, “Sebagaimana seorang ahli teori dan dalil dalam ranah ijtihād, orang yang mengalami *mukhāthabah* dan *mukāsyafah* terkadang benar, dan terkadang juga salah. Karena itu, mereka semua harus berpedoman pada al-Qur’ān dan Sunnah, menimbang *wijd*, *musyāhadah*, pendapat, dan logika dengan keduanya.³⁹⁸ Ibn Taimiyyah sepakat dengan para Ṣūfi, mengakui adanya *karāmah* bagi para wali. Hanya saja menurutnya, *karāmah* bukanlah pra-syarat wajib bagi seseorang agar bisa menjadi wali. Ibn Taimiyyah melihat, bahwa *karāmah* tidak selalu ada pada diri wali, terkadang ada wali yang oleh Allāh tidak diberi *karāmah*. Menurutnya, asas kewalian adalah iman dan takwa, bukan *karāmah*.

7. *Tawassul* dan *Wasīlah*

³⁹⁷ Inilah dasar pemahaman kita tentang wali. Allāh berfirman, “*Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allāh itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.*” Q.S. Yūnus: 62-63.

³⁹⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 1:53.

Pandangan Ibn Taimiyah tentang *tawassul* dan *wasīlah* mendorong dirinya melarang umat mendekatkan diri kepada Allāh dengan orang-orang saleh dan wali dengan cara yang salah. Ia melarang umat memohon pertolongan dengan nama ulama yang telah mati. Ia juga melarang umat menziarahi kuburan orang ṣāliḥ dan nabi dengan motivasi ini.

Wasīlah dalam bahasa berarti ‘segala sesuatu yang dijadikan sarana atau perantara untuk mendekatkan diri kepada yang lain’. Bentuk plural dari *wasīlah* adalah *wasīl* atau *wasā’il*. Sedangkan kata *tausīl* dan *tawassul* mempunyai arti yang sama. “Si fulan menjadikan sesuatu sebagai *wasīlah* menuju Tuhannya.’ Artinya, ia mendekatkan diri kepada Allāh dengan amal tertentu sebagai *wasīlah*.³⁹⁹ Sedangkan dalam arti istilah, *wasīlah* berarti ‘sesuatu yang dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allāh, dengan menaati rasulNya dan melaksanakan amal saleh. Sementara dalam pandangan umum ahl al-hadīṣ, *wasīlah* adalah sebuah kedudukan di dalam surga.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Muḥammad ibn Abī Bakr Al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, ed. oleh Dā’rah al-Ma’ājim fi Maktabah Lubnān (Beirut: Maktabah Lubnān, 1986), 721.

⁴⁰⁰ Rasulullah bersabda, “Jika kalian mendengar suara muadzīn, maka ucapkan seperti apa yang diucapkannya. Kemudian ucapkanlah shalawat untukku, karena barang siapa membaca satu shalawat untukku, maka Allāh membacakan shalawat untuknya sebanyak sepuluh kali. Kemudian mintalah kepada Allāh agar memberiku “al-Wasīlah”, karena ia adalah salah satu manzilah (kedudukan) di dalam surga yang hanya layak bagi seorang hamba dari hamba-hamba Allāh. Dan, aku berharap aku menjadi salah satu dari hamba Allāh yang mendapatkan manzilah itu. Maka,

Menurut Ibn Taimiyyah, *tawassul* ada yang disyariatkan, ada pula yang dilarang. Ibn Taimiyyah memerangi *tawassul* yang dilarang ini. *Tawassul* yang disyariatkan terangkum dalam tiga jenis berikut; *Pertama*, *tawassul* kepada Allāh dengan *asmā' al-ḥusnā* (nama-nama Allāh yang baik) dan sifat-sifat luhurnya. Ibn al-Qayyim, murid Ibn Taimiyyah mengatakan, “Bertawassul kepada Allāh dengan sesuatu yang paling dicintainya, yaitu dengan nama dan *ṢifātNya*. Salah satu nama dan *Ṣifat Allāh* yang merangkum semua nama dan *ṢifatNya* adalah *al-Ḥayyu al-Qayyūm* (Yang Maha Hidup dan Berdiri Sendiri).”⁴⁰¹

Kedua, *tawassul* dengan amal *ṣāliḥ*. *Tawassul* ini seperti yang dilakukan oleh tiga orang yang terjebak di dalam gua. Masing-masing dari mereka bertawassul dengan amal salehnya. Akhirnya batu penutup gua terbuka karena *tawassul* itu, dan mereka pun bisa keluar dari gua. *Ketiga*, *tawassul* kepada Allāh dengan doa saudara sesama muslim. *Tawassul* seperti ini dapat kita lihat pada hadīs yang berkisah tentang laki-laki buta.⁴⁰²

barangsiapa meminta Wasilah bagiku, maka ia wajib mendapatkan syafā'atku.” Muslim dalam al-Ṣalah (384:11) dan Abū Dāud dalam al-Ṣalāh (523)

⁴⁰¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fi Hady Khayr al-ʿIbād*, 3:129.

⁴⁰² Ia berkata kepada Nabi,

“Berdoalah kepada Allāh agar Ia menyembuhkanku!” Beliau menjawab, “Jika engkau mau, aku akan berdoa untukmu. Dan jika engkau mau, bersabarlah, maka sabar itu lebih baik bagimu.” Laki-laki itu menjawab, “Berdoalah kepada Allāh agar

Kata Wasilah juga disebutkan dalam al-Qur'an⁴⁹³ Wasilah yang harus dicari adalah Wasilah untuk mendekatkan diri kepada Allāh, seperti ibadah wajib dan sunnah. Kaum beriman diperintahkan oleh Allāh untuk mencari Wasilah semacam ini, yaitu dengan mengerjakan ibadah wajib dan sunnah.

Sedangkan *tawassul*, Ibn Taimiyyah menyebutkan memiliki tiga arti: *Pertama*, tawassul yang merupakan dasar keimanan dan Islam. Di sini, tawassul berarti 'mendekatkan diri kepada Allāh dengan menjalankan ketaatan dan menaati Rasulullah. Tawassul seperti ini hukumnya wajib, dan keimanan belum sempurna sebelum tawassul ini dilakukan. *Kedua*, bertawassul dengan doa Nabi di saat beliau

menyembuhkanku!" Kemudian beliau menyuruh laki-laki buta itu untuk berwudhu dengan sempurna, lalu mengucapkan doa, "Ya Allāh, sesungguhnya aku memohon kepadaMu dan menghadapMu dengan nabiMu, Muḥammad, nabi yang membawa rahmat. Wahai Muḥammad, sesungguhnya aku menghadap denganmu kepada Tuhanku untuk meminta kebutuhanku ini, agar kebutuhanku ini dipenuhi. Ya Allāh, jadikanlah Muḥammad sebagai pemberi syafaat bagiku.' Perawi hadis mengatakan, "Demi Allāh, kami tidak berpisah dan tak lama setelah kejadian itu, laki-laki buta itu bertemu lagi dengan kami, seakan-akan ia tidak pernah menderita kebutuhan" al-Tirmīzī dalam al-Da'awāt (3578), Ibn Mājah dalam Iqāmah al-Ṣalāh wa al-Sunnah fi hā (1385), Aḥmad (4:138), dan al-Ḥākim dalam al-Mustadrak (1:313)

⁴⁹³ "Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allāh dan carilah jalan (Wasilah) yang mendekatkan diri kepada-Nya." Q.S> al-Mā'idah: 35.

"Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan (Wasilah) kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allāh) dan mengharapkan RahmatNya dan takut akan adzabNya." Q.S. al-Isrā': 57.

Lihat, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Kitāb fi al-Wasilah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, ed. oleh Ḥamad ibn Aḥmad Al-'Aṣlānī (Kuwait: Dār Ḫāf al-Dauliyyah, 2021).

masih hidup, dan bertawassul dengan syafa'at nabi pada Hari Kiamat. Kaum Muslimin menyepakati kebenaran dua makna ini. *Ketiga*, tawassul yang tidak dijelaskan oleh Sunnah, yaitu tawassul dengan zāt Nabi. Artinya, bersumpah kepada Allāh dengan zāt Nabi. Tawassul seperti ini menurut Ibn Taimiyyah tidak pernah dilakukan oleh para sahabat dan tābi'īn. Tawassul dalam arti 'bersumpah kepada Allāh dengan zāt Nabi dan meminta kepada-Nya atas nama zāt Nabi' adalah terlarang hukumnya, tidak pernah dilakukan oleh para sahabat, baik pada saat Nabi masih hidup atau pada saat sesudah kematian beliau, tidak di sisi makam beliau atau di sisi tempat lain selaim makam beliau.⁴⁰⁴

Adapun tawassul dengan Nabi dan menghadap Allāh dengan nama Nabi yang dilakukan oleh para sahabat, maka yang dimaksud adalah tawassul dengan doa dan syafa'at beliau. Hal ini pernah dilakukan 'Umar bin al-Khaṭṭāb.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Ibn Taimiyyah.

⁴⁰⁵ *"Ya Allāh, dulu jika kami mengalami musim kemarau, maka kami bertawassul kepadaMu dengan nabi kami, lalu Engkau menurunkan hujan pada kami. Sekarang kami bertawassul kepadaMu dengan paman Nabi kami, maka turunkahlah hujan pada kami."* al-Bukhārī dalam al-Istisqā' (1010) dan Faḍā'il al-Ṣaḥābah (3710) Hadīṣ ini ṣaḥīḥ dan tidak memiliki 'illat (cacat). Ini membuktikan bolehnya bertawassul dengan doa dan syafa'at Nabi. Dalam doanya, 'Umar bertawassul dengan doa Nabi, bukan dengan zātnya. Karena itu, pada setelah Nabi wafat, ia mengalihkan tawassulnya kepada paman Nabi yang bernama al-'Abbās. Jika saja tawassul dengan zāt nabi dibolehkan, maka tawassul dengan zāt beliau lebih baik daripada tawassul dengan zāt al-'Abbās, paman beliau. Apa yang dilakukan 'Umar juga membuktikan,

Dengan demikian, jelas bahwa tak seorang pun sahabat Nabi dan tābi‘īn yang memohon hujan dengan nama Nabi atau bertawassul dengan doa beliau setelah beliau wafat. Pada masa beliau masih hidup, para sahabat hanya bertawassul dengan doa dan syafa‘at beliau. Menurut Ibn Taimiyyah, seorang muslim tidak boleh bersumpah kepada Allāh atas nama makhluk, atau meminta kepadaNya atas nama makhluk. Lantas, mengapa Allāh sendiri bersumpah atas nama makhlukNya? Lihat ayat Q.S. al-Lail:1-3, “*Demi malam apabila menutupi (cahaya siang), dan siang apabila terang benderang, dan penciptaan laki-laki dan perempuan.*” Menurut Ibn Taimiyyah, Allāh bersumpah atas nama makhlukNya, seperti yang terlihat pada surat al-Lail ayat 1 sampai 3, karena makhluk-makhluk itu adalah bukti ketuhanan dan kekuasaanNya. Sumpah Allāh atas nama makhluk adalah bentuk pengagungan Allāh atas diriNya. Adapun makhluk, tidak berhak bersumpah atas nama makhluk. Larangan ini disebutkan dalam *nuṣūṣ* dan *ijmā‘*. Para sahabat juga menyepakati larangan sumpah atas nama makhluk, karena sumpah atas nama makhluk adalah syirik dan dilarang.⁴⁰⁶

bahwa tawassul dengan doa Nabi sudah tidak mungkin dilakukan setelah beliau wafat. Berbeda dengan pernyataan ini, tawassul -dalam artian beriman kepada Nabi dan taat kepada beliau- selamanya disyariatkan agama.

⁴⁰⁶ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fī al-Wasilah al-Masyhūr bi Qā‘idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasilah*.

Ibn Taimiyyah menjelaskan hukum memohon kepada Allāh dengan menggunakan nama-nama makhluk. Ia mengatakan, “Barangsiapa yang meminta kepada Allāh dengan nama makhluk, ia pasti meminta dengan nama setiap orang baik pria maupun wanita, dan dengan nama setiap jiwa yang punya potensi untuk melakukan kejahatan dan ketakwaan. Selain itu, konsekwensinya ia juga pasti meminta dengan makhluk-makhluk yang disembah selain Allāh, seperti matahari, bulan, malaikat, ‘Īsā, dan ‘Uzair. Meminta pada Allāh dengan nama makhluk-makhluk ini atau bersumpah untuk Allāh dengan nama-nama makhluk adalah *bid‘ah* yang diingkari oleh Islam. Keburukan perilaku ini dipahami dengan baik oleh manusia, baik yang khāwāṣ maupun awam.”⁴⁰⁷

Bertawassul dengan *zāt* makhluk -menurut Ibn Taimiyyah- adalah *ḥarām* hukumnya. Selain itu, bersumpah atas nama *zāt* makhluk juga diharamkan, karena setiap manusia bertanggung jawab atas semua amalnya. Karena itu Ibn Taimiyyah mengharamkan: (1) mendekatkan diri kepada Allāh dengan nama wali, (2) memohon pertolongan kepada selain Allāh dan tawassul dengan makhluk yang telah mati, dan (3) ziarah ke makam orang *ṣāliḥ*, para nabi, dan - secara khusus- Nabi. Berikut adalah penjelasannya. *Pertama,*

⁴⁰⁷ Ibn Taimiyyah.

Mendekatkan Diri Kepada Allāh Melalui Para Wali. Ibn Taimiyyah melarang untuk mendekatkan diri kepada Allāh dengan nama para wali, karena mereka tidak dibebaskan dari kewajiban menjalankan hukum syariat. Bahkan, semua manusia -tak terkecuali para wali- dituntut menjalankan syariat dan bertanggung jawab atas semua amal perbuatannya.⁴⁰⁸

Bertawassul kepada Allāh dengan nama-nama hamba hukum ḥarām. Allāh tidak menerima dari setiap hamba, selain amal kebajikan hamba itu sendiri. Semua kesalahannya tidak akan diampuni dengan memohon pertolongan melalui zāt nabi atau wali, atau dengan memohon ampunan melalui kedudukan nabi atau wali. Allāh hanya mengampuni hamba yang bertaubat, meninggalkan dosa, dan menempuh jalan kaum mukmin.⁴⁰⁹ Karena itu, Nabi dilarang memohon ampunan bagi orang-orang musyrik.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Allāh berfirman, *“Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.”* Q.S. an-Najm: 39

“Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang berbuat jahat maka (dosanya) atas dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba (Nya).” Q.S. Fuṣṣilat: 46.

⁴⁰⁹ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Ārā’uhu wa Fiqhuhu*, 320.

⁴¹⁰ *“Tiadalah sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allāh) bagi orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabat (nya), sesudah jelas bagi mereka, bahwasanya orang-orang musyrik itu, adalah penghuni neraka Jahannam.”* Q.S. al-Taubah: 113.

Umat Muslim sepakat bahwa Rasulullah adalah manusia yang paling agung kedudukannya di sisi Allāh. Tidak ada manusia yang kedudukannya di sisi Allāh lebih tinggi dari kedudukan Rasulullah. Tidak ada syafa'at yang lebih agung daripada syafa'at Rasulullah. Namun, syafa'at dan doanya tidak mendatangkan manfaat apa-apa bagi seseorang, jika ia tidak beriman. Syafa'at dan permohonan ampunan bagi orang kafir tidak akan membawa manfaat apa-apa bagi orang kafir tersebut, meskipun sang pemberi syafa'at adalah manusia yang paling tinggi kedudukannya. Hanya amal manusia sendirilah yang mampu mendekatkan dirinya pada Allāh. Żāt manusia lain tidak memberikan pengaruh apa-apa bagi siapapun.⁴¹¹

Kedua, memohon pertolongan kepada selain Allāh dan tawassul dengan makhluk yang telah mati. Memohon pertolongan kepada

Dalam hadiś shahih riwayat Abu Hurairah disebutkan, tatkala diturunkan ayat; *"Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat"* Q.S. al- Syu'arā': 214, Rasulullah mengundang kaum Quraisy. Beliau berbicara kepada kalangan elit dan awam Bani Quraisy, *"Wahai suku Quraisy, belilah diri kalian dari Allāh (baca: selamatkan diri kalian dari hukuman Allāh), karena aku sama sekali tidak bisa melindungi kalian dari ketentuan Allāh. Wahai keturunan 'Abd al-Muṭallib, belilah diri kalian dari Allāh, karena aku sama sekali tidak bisa melindungi kalian dari ketentuan Allāh. Wahai 'Abbās bin 'Abd al-Muṭallib, belilah dirimu dari Allāh, karena aku sama sekali tidak bisa melindungimu dari ketentuan Allāh. Wahai Şāfiyah, bibi Rasulullah, belilah dirimu dari Allāh, karena aku sama sekali tidak bisa melindungimu dari ketentuan Allāh. Wahai Fāṭimah putri Rasulullah, mintalah padaku sebagian hartaku yang kau kehendaki, karena aku sama sekali tidak bisa melindungimu dari ketentuan Allāh."* Al-Bukhārī dalam al-Tafsīr (4771)

⁴¹¹ *"Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."* Q.S. al-Syams: 9-10

selain Allāh hukumnya haram secara mutlak, karena Nabi melarang sahabat meminta pertolongan pada beliau. Dalam Mu'jamnya, al-Ṭabrānī meriwayatkan bahwa pada zaman Nabi ada seorang munāfiq yang menyakiti orang Mu'min. Maka Abū Bakr berkata, *“Mari bersamaku meminta pertolongan Rasulullah dari orang munāfiq ini.”* Mereka pun datang kepada Rasulullah. Beliau pun bersabda, *“Sesungguhnya aku tidak dimintai pertolongan, karena hanya Allāh yang dimintai pertolongan.”*⁴¹²

Hadis ini mengandung naṣ yang menegaskan bahwa Nabi atau orang yang derajatnya di bawah nya tidak dimintai pertolongan. Nabi tidak menghendaki kata “permintaan tolong” dialamatkan padaya. Dia melakukan hal ini dengan maksud menjauhkan umat dari kesyirikan, baik yang berupa ucapan dan perbuatan. Jika dia, dan orang yang di bawahnya, tidak dimintai pertolongan pada saat masih hidup, lantas bagaimana dia, dan orang yang di bawahnya, dimintai pertolongan sesudah wafat, atau dimintai sesuatu yang tidak bisa dilakukan kecuali oleh Allāh?

Demikianlah, segala sesuatu yang hanya bisa dilakukan Allāh tidak boleh diminta dari nabi atau wali. Karena itu, Ibn Taimiyyah mengatakan, “Sesuatu yang tidak mampu dilakukan manusia tidak

⁴¹² Al-Haiṣamī dalam al-Majma' (10:162)

boleh diminta selain dari Allāh. Sesuatu itu tidak boleh dimintai dari malaikat, nabi, dan lainnya. Tidak boleh juga berkata kepada selain Allāh, "Ampunilah aku! Turunkanlah hujan pada kami, dan tolonglah kami dari kaum kafir!" Atau, "berilah petunjuk kepada hatiku!" Adapun meminta tolong dalam hal-hal yang bisa dilakukan manusia tidak masuk dalam pembahasan ini. (Artinya: dibolehkan meminta tolong pada orang lain untuk melakukan sesuatu yang bisa dilakukan manusia).

Dalam doanya, Mūsā berkata, "Ya Allāh, segala puji hanya bagiMu. KepadaMu aku mengadu. KepadaMu aku memohon pertolongan. KepadaMu aku minta mohon bantuan. KepadaMu aku berserah diri. Dan tiada daya dan upaya kecuali dengan pertolonganMu." Abū Yazīd al-Biṣṭāmī mengatakan, "Permintaan tolong seorang makhluk kepada makhluk yang lain ibarat permintaan tolong orang tenggelam pada sesama orang tenggelam." al-Qurasyī berkata, "Permintaan tolong seorang makhluk kepada makhluk yang lain ibarat permintaan tolong narapidana terhadap sesama narapidana."⁴¹³

Ibn Taimiyyah tidak setuju jika umat mendekatkan diri kepada Allāh melalui nabi dan orang ṣāliḥ yang telah mati. Pendekatan diri

⁴¹³ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fī al-Wasilah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasilah*; Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 20.

kepada Allāh dilakukan dengan meneladani mereka dan mengikuti jalan mereka, bukan dengan meminta pertolongan dengan mereka atau berdoa kepada mereka. Karena hal tersebut akan mengarah pada syirik. Ibn Taimiyyah berkata, “kita tidak boleh meminta sesuatu pada para nabi dan orang-orang saleh setelah kematian mereka, meskipun mereka hidup di dalam kubur, meski mereka diberi kemampuan mendoakan orang hidup, meski ada asar yang menyebutkan hal ini. Tidak ada seorang pun yang boleh meminta kepada mereka, karena hal ini tidak dilakukan oleh satu pun ulama salaf. Karena, jika hal itu dilakukan, maka ia akan menyebabkan kemusyrikan.⁴⁴⁴ Adapun jika kita meminta sesuatu kepada mereka di saat hidup, maka hal ini tidak menyebabkan kesyirikan. Karena, apa yang dilakukan malaikat, nabi serta orang-orang saleh setelah mati terjadi sesuai dengan sunnatullāh.⁴⁴⁵

Selain itu, bernaazar pada kuburan dan penghuni kuburan adalah batil dan haram hukumnya, karena hal ini serupa dengan bernadzar pada patung dan berhala. Selain itu, nadzar dalam hal ini tidak memberikan manfaat, atau menolak bahaya dari sang pelaku nadzar. Ibn Taimiyyah mengatakan, "Barangsiapa meyakini bahwa

⁴⁴⁴ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fi al-Wasīlah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fi al-Tawassul wa al-Wasīlah*.

⁴⁴⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 22.

bernadzar pada kuburan memberikan manfaat atau pahala, maka ia adalah sesat dan bodoh."⁴¹⁶

Ketiga, ziarah kubur kepada orang ṣāliḥ dan Nabi. Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa ziarah kubur untuk introspeksi diri adalah boleh hukumnya, bahkan sunnah. Karena dengan ziarah kubur, seseorang bisa mengambil nasihat dan mengingat kematian. Menurutnya, ziarah kubur ada dua macam: *ziyārah syar'īyyah* dan *ziyārah ḡhair syar'īyyah*. Ziyārah Syar'īyyah (ziarah yang dibolehkan) adalah ziarah dengan maksud mendoakan penghuni kubur.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Ibn Taimiyyah, 1:55.

⁴¹⁷ *"Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allāh dan RasulNya dan mereka mati dalam keadaan fasik."* Q.S. al-Taubah: 84.

Larangan ini disebabkan karena kekufuran orang yang menghuni kubur. Jika orang yang menghuni kubur bukan orang kafir, maka larangan ini juga dicabut. Karena itu, mendoakan penghuni kubur di kalangan umat Islam hukumnya sunnah. Rasulullah pun mendoakan penghuni kubur dari kalangan kaum Muslimin dan mensyariatkannya pada umat. Jika beliau mengubur sahabatnya, beliau berdiri di atas kubur dan bersabda, *"Mintalah pada Allāh agar ia dikuatkan imannya, karena sekarang ini ia sedang ditanya malaikat."* Abū Dāud dalam al-Janā'iz (3221), al-Ḥākim dalam al-Mustadrak (1:370), dan al-Baiḥāqī dalam al-Kubrā (4:56)

Nabi berziarah ke pekuburan Baqī' dan para syuhada. Dia mengajari para sahabat, agar apabila sedang melakukan ziarah kubur mengucapkan, *"Salam sejahtera bagi kalian, wahai ahli kubur di kalangan orang-orang beriman dan muslim. Insya Allāh, kelak kami akan menyusul kalian. Semoga Allāh merahmati kami dan kalian. Kami memohon Allāh agar memberikan kesehatan kepada kami dan kalian. Ya Allāh, janganlah kau haramkan kami dari pahala mereka, dan janganlah kau turunkan bencana pada kami setelah kematian mereka."* Muslim dalam al-Janāiz

Ziyārah ghair syar'yyah (tidak sesuai syariat) adalah ziarah bid'ah. Ziarah ini dimaksudkan untuk meminta hajat, doa, atau syafa'at dari penghuni kubur; atau berdoa di samping kuburan dengan keyakinan bahwa doa seperti ini akan lebih dikabulkan Allāh. Menurut Ibn Taimiyyah, ziarah seperti ini adalah bid'ah, tidak diajarkan oleh Rasulullah, tidak dilakukan oleh para sahabat, baik di sisi kuburan Nabi atau orang lain. Karena itu, Ibn Taimiyyah melarang ziarah ke kuburan orang ṣāliḥ atau nabi atas dasar ini, karena berpotensi pada kesyirikan,⁴¹⁸ dan juga Nabi melarang umatnya menjadikan kuburnya sebagai masjid agar tidak diziarahi.⁴¹⁹ Karena itu, para sahabat memakamkan Rasulullah di tempat beliau wafat, yaitu di kamar Aisyah. Apa yang dilakukan para sahabat itu memang tidak biasa dilakukan manusia, dengan tujuan agar kuburan

(974:103), Abū Dāud dalam al-Janā'iz (3237), al-Nasā'I dalam al-Janā'iz (2037), Ibn Mājah dalam al-Janā'iz (1547), dan Aḥmad (5:353)

Lihat, Lauḥ, *Taqdīs al-Asykhās fi al-Fikr al-Šūfi: 'Arḍ wa Taḥlīl 'alā Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah*, 2:111-145.

⁴¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fi al-Wasilah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*.

⁴¹⁹ 'Āisyah bercerita bahwa Rasulullah bersabda saat menjelang kematiannya, "Allāh melaknati kaum Yahudi dan Kristen yang menjadikan kuburan nabi-nabi mereka sebagai masjid." al-Bukhārī dalam al-Janā'iz (1330) dan Muslim dalam al-Masājid wa Mawāḍi' al-Šalāh (529:19)

Rasulullah bersabda, "Ingatlah, umat-umat sebelum kamu menjadikan kuburan nabi-nabi dan orang saleh sebagai masjid. Ingatlah, janganlah kamu menjadikan kuburan sebagai masjid. Sesungguhnya aku melarang kalian melakukan hal itu." Ibn Abī Syaibah (2:83)

Rasulullah tidak dijadikan sebagai masjid atau tempat ziarah yang menyebabkan pada praktik syirik.

Ibn Taimiyah melarang *syadd al-riḥal* (menyengajakan perjalanan) untuk menziarahi kuburan orang ṣāliḥ dan nabi.⁴²⁰ Jika seseorang benazar melakukan perjalanan jauh ke suatu atau tempat terjadinya peristiwa tertentu, untuk beri'tikaf di dalamnya, maka ia tidak wajib memenuhi nazarnya ini.⁴²¹ Menurut Ibn Taimiyah, penduduk Madinah disunnahkan mengunjungi Masjid Qubā', karena perjalanan menuju Masjid Qubā' bagi penduduk Madinah tidak dipandang sebagai *syadd al-riḥal*. Di samping itu, Nabi juga mengajak kaum Muslimin shalat di dalam masjid ini.

Menurutnya, ziarah ke kuburan orang ṣāliḥ dan para nabi adalah bid'ah, tidak pernah dilakukan para sahabat dan tābi'in, dan tidak diperintahkan oleh Rasulullah. Barangsiapa meyakinkannya sebagai ibadah, lalu melaksanakannya, maka ia telah menyalahi

⁴²⁰ Ia mengatakan, "Orang-orang generasi pertama berhujjah dengan hadiṣ dalam kitab Shahihain bahwa Rasulullah bersabda, *"Janganlah kalian (menyengajakan untuk) melakukan perjalanan jauh kecuali ke tiga masjid: Masjid al-Ḥaram, masjidku ini (Masjid Nabawi), dan Masjid al-Aqṣā."* al-Bukhārī dalam Faḍā'il al-Ṣalāh fī Masjid Makkah wa al-Madīnah (1189) dan Muslim dalam al-Hajj (1397:511) lihat juga, Charles D Matthews, 'A Muslim Iconoclast (Ibn Taymīyyeh) on the "Merits" of Jerusalem and Palestine', *Journal of the American Oriental Society* 56 (1936): 1–21.

⁴²¹ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyah*, 344.

Sunnah dan ijmā' ulama. Bahkan, Nabi berlindung kepada Allāh agar jangan sampai kuburan beliau dijadikan tempat yang dikultuskan.⁴²²

Imam Mālik dan ulama lain tidak suka jika seseorang mengatakan, "Aku telah menziarahi kuburan Rasulullah." Karena, banyak sekali orang yang berziarah untuk meminta-minta kepada ahli kubur dan meminta Allāh dengan nama penghuni kubur. Ziarah yang disyariatkan adalah ziarah karena Allāh, dengan maksud mendoakan dan mengucapkan salam kepada ahli kubur. Hanya saja, kebanyakan peziarah mempunyai tujuan utama yaitu meminta kepada ahli kubur. Oleh karenanya, Imam Mālik tidak suka jika seseorang mengatakan, "Aku berziarah ke kuburannya." Karena kalimat ini mengandung kerancuan makna yang rusak sebagaimana yang dimaksudkan oleh ahli bid'ah dan syirik.

Ziarah yang disyariatkan adalah ziarah ke Masjid Nabawi. Ziarah ke kubur Nabi sekedar mengikut pada proses ziarah ke Mesjid Nabawi (bukan tujuan utama). Ziarah kubur artinya mendoakan ahli kubur, bukan dengan tujuan memenuhi hajat atau meyakini bahwa doa yang dibaca di sisi kuburan lebih utama daripada doa di rumah dan masjid. Dalam menguraikan pendapatnya tentang hal ini, Ibn

⁴²² *"Ya Allāh, janganlah engkau jadikan kuburanku sebagai berhala yang disembah. Allāh sangat marah besar terhadap orang-orang yang menjadikan kuburan nabi-nabi sebagai masjid."* Aḥmad (2:246), Ibn Sa'ad (2:241-241), Abū Ya'lā (1:312), dan Abū Nu'aim (7:317)

Taimiyyah bersandar pada fatwa Imam Mālik. Saat ditanya tentang laki-laki yang bernazar menziarahi kuburan Nabi, Imam Mālik berkata, "Jika yang ia maksud adalah kuburan, maka janganlah ia datang. Namun, jika yang ia maksud adalah Masjid Nabawi, maka hendaknya ia tunaikan nadzarnya."⁴²³ Kemudian ia menyebutkan hadīs, "*Janganlah kalian melakukan perjalanan jauh kecuali ke tiga masjid: Masjid al-Ḥaram, masjidku ini (Masjid Nabawi), dan Masjid al-Aqṣā.*"⁴²⁴

Jadi, yang dilarang Ibn Taimiyyah adalah bernazar atau menyengajakan niat untuk melakukan perjalanan jauh demi menziarahi kuburan Rasulullah, para nabi, dan orang-orang ṣāliḥ. Yang tidak dilarangnya adalah ziarah kubur tanpa didahului nazar dan tanpa melakukan *syadd al-riḥal*. Ziarah seperti ini hukumnya sunnah.

Ibn Taimiyyah melarang *syadd al-riḥāl* dengan maksud berziarah ke kuburan orang ṣāliḥ, dan tak terkecuali Rauḍah yang mulia. Dengan melarang umat melakukan *syadd al-riḥal* dalam berziarah ke kuburan Nabi, Ibn Taimiyyah telah berbeda pandangan dengan mayoritas ulama zamannya, bahkan mayoritas besar kaum

⁴²³ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fī al-Wasīlah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah*.

⁴²⁴ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 338.

Muslimin saat ini. Karena diriwayatkan, bahwa Nabi bersabda, *"jika kalian meminta kepada Allāh, maka memintalah padaNya dengan kedudukanku, karena kedudukanku di sisi Allāh adalah mulia."* Dalam riwayat lain, Nabi bersabda, *"Barangsiapa berziarah (berkunjung) padaku setelah kematianku, maka ia ibarat berkunjung padaku ketika aku masih hidup."*⁴²⁵

Tentang ḥadīṣ pertama Ibn Taimiyyah berkata, "Hadīṣ ini adalah dusta dan palsu, tidak diriwayatkan oleh satu pun ahli ilmu. Ia tidak tertulis di dalam kitab-kitab ḥadīṣ. Ia termasuk ḥadīṣ-hadīṣ cacat yang tidak mempunyai pegangan, meskipun kedudukan Nabi di sisi Allāh lebih agung daripada kedudukan nabi dan rasul lainnya."⁴²⁶ Tentang ḥadīṣ kedua, Ibn Taimiyyah berkata, "Ia adalah ḥadīṣ lemah, dan kebohongan tampak jelas padanya dan menyalahi agama kaum Muslimin. Sesungguhnya orang yang berkunjung pada Nabi saat beliau masih hidup, maka ia menjadi salah satu sahabat beliau, apalagi jika ia adalah termasuk salah satu golongan Muhajirin yang berjihad bersama beliau."⁴²⁷ Menurutnya, semua ḥadīṣ yang membahas ziarah kuburan Nabi berstatus lemah, tidak dijadikan

⁴²⁵ al-Ṭabrānī dalam *Al-Kabīr*, 12/ 406 (13496); al-Dāruquṭnī dalam *al-Sunan*, (1/ 278); dan al-Baiḥāqī dalam *al-Kubrā* (5/ 246).

⁴²⁶ Ibn Taimiyyah, *Kitāb fī al-Wasīlah al-Masyhūr bi Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah*.

⁴²⁷ Ibn Taimiyyah; Ibn Taimiyyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 329.

pijakan dalam beragama. Maka dari itu, penyusun kitab-kitab Ṣaḥīḥ dan Sunan sama sekali tidak meriwayatkan hadīs seperti ini.

Sikap Ibn Taimiyyah yang melarang umat melakukan *syadd al-riḥal* berziarah ke kuburan Nabi sama sekali berbeda dengan sikap mayoritas ulama zamannya (dan zaman ini). Larangan Ibn Taimiyyah ini didasarkan pada semangat beribadah hanya pada Allāh dan menjauhi kemusyrikan dan segala hal yang penyebab kemusyrikan.

Ibn Taimiyyah takut, ziarah ke kubur Nabi akan menyebabkan umat ini terjerumus dalam kemusyrikan seiring dengan berjalannya waktu. Ketakutan Ibn Taimiyyah sebenarnya tidak ditempatkan pada tempatnya, karena umat Islam telah berziarah ke makam beliau, sejak kematian beliau hingga sekarang. Tidak ada seorang pun yang memandang ziarah ke kubur beliau dengan kaca mata "penghambaan diri" pada beliau. Hanya saja, patut diakui bahwa sebagian orang awam memperlihatkan gejala ke arah sana, seperti tawassul dengan kedudukan beliau dan memohon syafa'at beliau.

Ibn Taimiyyah menyebutkan bahwa para salaf al-ṣāliḥ mengucapkan salam kepada Nabi di saat mereka melewati makam beliau. Nāfi' mengatakan, "Aku melihat Ibnu Umar mengucapkan salam pada kuburan Nabi. Aku melihat Ibn 'Umar seratus kali atau lebih datang ke kuburan, dan mengucapkan salam kepada Nabi, Abū Bakr, dan 'Umar. Dalam kitab al-Muwaṭṭa', Imam Mālik

meriwayatkan bahwa jika ‘Abd Allāh bin ‘Umar masuk ke dalam masjid, ia mengucapkan, “Assalāmu ‘alaikum, wahai Rasulullah. Assalāmu ‘alaikum, wahai Abū Bakr. Assalāmu ‘alaikum, wahai ayahku.” Kemudian Abdullah bin Umar meninggalkan kuburan itu.”

Jika salah satu di antara mereka ingin berdoa di sisi makam Nabi, ia menghadap kiblat dan memohon kepada Allāh. Diriwayatkan bahwa Imam Mālik mengatakan, “Tidak ada dosa bagi orang -yang datang dari perjalanan atau keluar untuk melakukan perjalanan- untuk berhenti di sisi makam Nabi, lalu mengucapkan salam pada beliau, mendoakan Abū Bakr dan ‘Umar.”

Ibn Taimiyyah menyebutkan pendapat dari Imam madzhab yang empat bahwa seorang laki-laki jika mengucapkan salam pada Nabi dan ingin berdoa untuk dirinya sendiri, maka hendaklah ia menghadap kiblat. Nukilan-nukilan yang disebutkan oleh Ibn Taimiyyah dan yang selainnya ini menunjukkan bolehnya ziarah ke kubur Rasulullah, dan mengenang sejarah hidup beliau. Kutipan ini menunjukkan seringnya para salaf al-ṣāliḥ melakukan ziarah ke kubur Rasulullah. Ibn ‘Umar bahkan melakukannya lebih dari seratus kali.

Motivasi Imam Mālik untuk melakukan ziarah ke kubur Rasulullah saat akan melakukan perjalanan atau berniat melakukannya. Para imam membolehkan doa di sisi kubur beliau setelah terlebih dahulu mengucapkan salam pada beliau. Syaratnya,

doa dibaca dengan menghadap kiblat. Namun demikian, para imam berbeda pendapat seputar waktu mengucapkan salam.

kutipan yang disebutkan oleh Ibn Taimiyyah yang dipaparkan terakhir telah menunjukkan bahwa pelarangan ziarah kubur oleh Ibn Taimiyyah tidaklah mutlak. Selama tidak mengandung kesyirikan, unsur *syadd al-riḥāl*, dan untuk mengingat kematian serta akhirat, maka ziarah kubur bagi Ibn Taimiyyah justru dianjurkan.

8. *Ẓikr* dan *Samā'*

Ẓikr adalah bentuk *maṣdar* dari *zakara-yazkuru-ẓikran-wa ẓukran-wa ẓikrā*, yang berarti menyimpan sesuatu dalam hati agar tidak lupa, atau menjaga luputnya sesuatu dari lisan. Kata *ẓikr* (dengan *kasrah*) yang dimaksud adalah menjaga hilangnya sesuatu dari lisan, sedangkan *ẓukr* (dengan *ḍammah*) adalah menjaganya dalam hati. *Ẓikr* digunakan untuk menyebutkan dua hal; hal-hal yang baik (terpuji) dan hal-hal yang buruk (hina). Jika, kalimat ber*ẓikr* kepada Allāh (dinisbatkan kepada Allāh) ia berarti memuji, sedang kalimat "*Fulān yazkur al-nās*" berarti Fulān menghina (menjelekan) nya atau menyebutnya dengan sebutan yang buruk.⁴²⁸

⁴²⁸ Lihat Q.S. al-Anbiyā':60. Lihat, Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 6:36-37; al-Fairūz Ābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, 507-8; Abū al-Ḥusain Aḥmad Fāris, Ibn, dan Ibn Zakariyya Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 328.

Ibn Taimiyyah mendefinisikan *ẓikr* dengan definisi yang luas tidak sempit sebatas ucapan lisan yang formal.⁴²⁹ Menurutnya, *ẓikr* adalah seorang muslim yang menyebut Allāh dengan ucapan yang baik dan mulia, setiap yang diucapkan lisan dan digambarkan oleh hati untuk mendekatkan diri kepada Allāh dari *tasbīh*, *taḥmīd*, *tahlīl*, *takbīr*, atau belajar yang diniatkan untuk ibadah, *amr ma'rūf*, *nahī munkar*, dan setiap perbuatan yang dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Allāh adalah bentuk dari *ẓikr*⁴³⁰.

Ẓikrullāh adalah ibadah yang mulia, Allāh telah mewajibkan setiap mukmin untuk selalu berzikir kepadaNya setiap saat.⁴³¹ Tapi bila melihat praktik dari sebagian Ṣūfī akan ditemukan beberapa kelompok yang berlebihan dalam melaksanakan *ẓikr*, mereka melakukan *ẓikr* dengan cara yang tidak pernah diajarkan oleh al-

⁴²⁹ Ibn Taimiyyah memiliki karya berupa kumpulan doa dan *ẓikr* yang diberi judul *al-Kalim al-Ṭayyib*, sebagaimana buku-buku kumpulan doa dan *ẓikr*; *A'māl al-Yaum wa al-Lailah* yang ditulis oleh Ibn Sunnī dan al-Nasā'ī, *al-Du'ā'* karya al-Ṭabrānī, *al-Aẓkār* karya al-Nawawī, dan *al-Wābil al-Ṣayyib* karya muridnya, Ibn al-Qayyim. Buku ini berisi kumpulan doa dan *ẓikr* yang terambil dari ḥadīṣ Nabi. Diawali dengan penjelasan tentang keutamaan *ẓikr*, *tasbīh*, *tahlīl*, *taḥmīd*, dan *takbīr*, *ẓikr* pagi dan petang, serta enam puluh doa dan *ẓikr* lainnya. Buku ini sempat diragukan sebagai karya Ibn Taimiyyah, namun setelah diteliti secara ilmiah ternyata tuduhan tersebut tidak benar. Buku ini juga disyarḥi (dijelas-jabarkan) oleh Ibn al-Qayyim dalam *al-Wābil al-Ṣayyib*. Lihat, Ibn Taimiyyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*; Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raḥ' al-Kalim al-Ṭayyib*. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le livre du samā' et de la danse (Kitāb al-samā' wa l-raqṣ) Compilé par le Shaykh Muḥammad Al-Manbijī*.

⁴³⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:661.

⁴³¹ Lihat, Q.S. al-Aḥzāb: 41-42

Qur'an dan Sunnah. Bahkan dalam sebuah kelompok tidak jarang terjadi perbedaan praktik *zikr*. Setiap Syaikh mempunyai *zikr* dan *wirid* sendiri yang berbeda dari Syaikh yang lain, tak jarang justru *zikr* yang telah ditentukan dan ajarkan oleh Rasulullah ditinggalkan karena mengutamakan *zikr* yang ditetapkan oleh Syaikh mereka.⁴³² Mereka lebih mengutamakan *zikr* dan *wirid* yang sudah ditetapkan dan tertibkan oleh guru *Ṣūfī* masing-masing. Ini yang ditentang oleh Ibn Taimiyyah, bukan *zikr* dan *wirid* secara umum. Sedangkan *zikr* dan *wirid* yang diajarkan oleh Rasulullah dan para salaf al-*ṣāliḥ*, dianjurkan bahkan dilakukan oleh Ibn Taimiyyah.⁴³³

Pembahasan *zikr* dan *wirid* dalam *taṣawuf* ini tidak lepas dari pantauan Ibn Taimiyyah. Ia mengatakan bahwa *zikr* yang tidak mengacu pada al-Qur'an dan Sunnah akan berpotensi untuk terperosok dalam paham *ḥulūl* dan *ittiḥād*.⁴³⁴ Seperti mengucap "Huwa...Huwa, Allāh...Allāh," dan yang semisalnya. Menurut Ibn Taimiyyah, *Ẓikr* yang paling utama adalah *Lā Ilāha illa Allāh*.⁴³⁵ yang menurut sebagian *Ṣūfī*, *zikr* ini adalah *zikrnya* orang awam sedang *zikr*

⁴³² Al-'Arifi, *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*, 153–54.

⁴³³ Ibn Taimiyyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*; Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raḥ al-Kalim al-Ṭayyib*; Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Samā'āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Musyāhadātuhi wa Ḥikāyātuhu li Faḍā'ilīhi wa Manāqibīhi wa Aḥwālīhi*.

⁴³⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:350.

⁴³⁵ Ḥadīṣ ini diriwayatkan oleh al-Tirmiḏī (5:463:3383), dan Ibn Mājah dalam Kitab al-Adab Bab Faḍl al-Ḥamidīn (2:1249:3800)

para Ṣūfī adalah *zikr* khusus yang mereka ucapkan yang diturunkan dari Syaikh mereka meskipun tidak punya landasan kuat dalam al-Qur’ān dan Sunnah.

Para salaf al-ṣāliḥ tak jarang mempunyai kecenderungan pada suatu *wirid*, *zikr* atau *ḥizb* tertentu, baik berupa ṣalat tertentu, bacaan ayat al-Qur’an tertentu, atau *zikr-wirid* tertentu.⁴³⁶ Ibn Taimiyyah juga memiliki *zikr* dan *wird* khusus yang ia sandarkan pada al-Qur’ān dan Sunnah.⁴³⁷ Salah satunya adalah membaca surat *al-Fātiḥah*. Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Bazzār bercerita, “ketika sedang berada di Damaskus, saya selalu mulāzamah dengan Ibn Taimiyyah, bisa dikatakan hampir sepanjang siang dan malam. Suatu ketika saya diminta duduk di sampingnya. Saya mendengar apa yang dia *zikr*kan, dia selalu mengulang-ulang bacaan surat al-Fātiḥah, mulai dari fajar hingga matahari mulai meninggi di pagi hari.⁴³⁸ Ibn al-Qayyim pernah mendengar Ibn Taimiyyah berkata,” Saya (Ibn Taimiyyah) berangan,

⁴³⁶ Nabi bersabda: “*Siapa yang tertidur meninggalkan ‘ḥizb’nya di malam hari, lantas dia membacanya diantara shalat ṣubuh dan shalat zuhur, maka seolah dia telah membacanya di malam hari*”. H.R. Muslim.

Ibn al-Aṣīr (w. 606 H) menjelaskan arti dari *ḥizb* adalah bacaan atau shalat yang dirutinkan oleh seseorang, seperti *wirid*. Lihat, Majduddin ibn al-Atsir, *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīṣ wa al-Aṣār*, 1: 376.

⁴³⁷ Ibn Taimiyyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*.

⁴³⁸ Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn ‘Alī Al-Bazzār, *Al-A‘lām al-‘Alīyyah fī Manāqib Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Ṣalāḥ al-Dīn Al-Munajjid (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976).

sebenarnya doa yang paling bermanfaat adalah meminta pertolongan kepada Allāh atas Riḍā-Nya. Dan saya melihatnya berada pada surat al-Fātiḥah dalam ayat “*īyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn*”.⁴³⁹

Selain kedua *ẓikr* di atas, Ibn Taimiyyah juga mengumpulkan *Āyāt Sakīnah*. *Āyāt Sakīnah* ini biasa dibaca olehnya pada masa sulit dan penuh tekanan.⁴⁴⁰ Bahkan Ibn Taimiyyah meminta kepada para murid dan kerabat untuk membaca bersama ayat-ayat ini untuk mengusir kegelisahan dan tekanan hati.⁴⁴¹ Ibn al-Qayyim mengatakan bila diatelah mencoba membuktikan sendiri membaca ayat-ayat sakīnah saat galau dan merasakan pengaruh yang luar biasa dalam hatinya.⁴⁴² Tentu akan sulit ditemukan dalil ḥadīṣ terkait ayat-ayat sakīnah ini, karena ia merupakan bentuk ijtihād dari Ibn Taimiyyah dalam perkara *ẓikr* dan *wird*.⁴⁴³

⁴³⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, 1:100.

⁴⁴⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 2:471.

⁴⁴¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 2:471.

⁴⁴² Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 2:471.

⁴⁴³ Ada enam ayat sakīnah di dalam al-Qur’an: Q.S. al-Baqarah: 248, Q.S. al-Taubah: 26, Q.S. al-Taubah: 40, Q.S. al-Fath: 4, Q.S. al-Fath: 18, Q.S. al-Fath: 26. Diriwayatkan oleh Ibn al-Qayyim, bila Ibn Taimiyyah berada dalam keadaan sudah dan berat, ia akan membaca ayat-ayat sakīnah. Lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 2:471. Ibn al-Qayyim menambahkan, “aku juga melakukannya (membaca ayat sakīnah) saat gundah hatiku, dan bacaan tersebut membuat hati lebih tenang dan tenteram.

Menurut Ibn Taimiyyah, *ẓikr* memiliki lebih dari seratus manfaat, *ẓikr* bagi hati ibarat air bagi ikan.⁴⁴⁴ *Ẓikr* lain dari para *sālikīn* adalah, *Yā Ḥayyu Yā Qayyūm lā Ilāha illa Anta*, membacanya akan menghidupkan hati ada akal. Ibn Taimiyyah mengutamakan dua *ẓikr* ini dan menyebutnya dengan *ism al-A'ẓam* (nama yang Agung).⁴⁴⁵ Barangsiapa yang rutin membaca “*Yā Ḥayyu Yā Qayyūm lā Ilāha illa Anta bi Raḥmatika Astaghīs*” sebanyak empatpuluh kali setiap hari antara ṣalat sunnah fajr dan ṣalat fajar niscaya akan hidup hatinya dan tidak akan mati.⁴⁴⁶ Hidupnya akal dengan ilmu, motivasi, dan semangat tinggi, sedangkan hidupnya hati dengan *ẓikr* dan meninggalkan perbuatan dosa. Kedua hal ini harus seimbang tidak boleh timpang. Sebagaimana Allāh telah menghidupkan badan dengan makanan dan minuman, maka hidupnya hati dengan *ẓikr*, meninggalkan dosa dan perbuatan-perbuatan yang melalaikan hati dariNya.⁴⁴⁷

Sesungguhnya, menurut Ibn Taimiyyah, *ẓikr* memberikan kekuatan. Ia menjelaskan bila Malaikat saat diperintah Allāh untuk

⁴⁴⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raf' al-Kalim al-Ṭayyib*, 42; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 9:312; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Fatāwā al-Kubrā*, ed. oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā dan Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 1:333.

⁴⁴⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, 1:477.

⁴⁴⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 1:488.

⁴⁴⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 3:263-264.

membawa 'Arsy, mereka berkata, "wahai Tuhan kami, bagaimana kami membawa 'ArsyMu, sedang di atasnya ada keagungan dan KemuliaanMu?, Allah berfirman, "katakan, *lā ḥaula wa lā quwwata illa bi Allāh*", setelah para malaikat mengucapkannya, terangkatlah 'ArsyNya"⁴⁴⁸ *ẓikr* ini memiliki pengaruh besar saat mengalami beban dan kesusahan, *ẓikr* ini juga menghindarkan diri dari kemiskinan (*faqr*).⁴⁴⁹ Untuk itu, bagi setiap Muslim dianjurkan selalu mengiringi tiap langkah dan aktifitasnya dengan *ẓikr*.⁴⁵⁰ Karena para pecinta akan bangga dengan selalu menyebut dan mengagungkan nama yang dicintainya dalam setiap keadaan.⁴⁵¹

Sedangkan redaksi doa, menurut Ibn Taimiyyah terbagi menjadi dua; umum dan khusus. Menurutnya, doa dalam redaksi umum lebih utama dari yang khusus, karena doa khusus hanya untuk individu saja, sedang redaksi umum kebaikannya lebih luas kepada

⁴⁴⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:33; 17:379; Al-Jalaynid, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, 7:20; Ibn Taimiyyah, *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmiyyah*, 1:568.

⁴⁴⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raḥ' al-Kalim al-Ṭayyib*, 76.

⁴⁵⁰ Lihat Q.S. Ṭāhā:14; al-Anfāl:45. lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, 2:427.

⁴⁵¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, 2:427-428.

banyak manusia. Ibn Taimiyyah membandingkan doa dalam dua redaksi ini dengan keutamaan langit dibandingkan bumi.⁴⁵²

Menurut Ibn Taimiyyah, membaca al-Qur'an lebih utama dari *ẓikr*, dan *ẓikr* lebih utama dari doa, bila ketiganya dilihat sebagai entitas mandiri. Tingkatan ini sudah tegas dan jelas, agar umat Muslim tidak membolak balik urutannya, meski idealnya ketiganya harus berkelindan-padu dalam keseharian setiap muslim. Ibn al-Qayyim meriwayatkan bila suatu hari Ibn Taimiyyah ditanya, mana yang lebih bermanfaat bagi kita, *tasbīh* atau *istighfār*?⁴⁵³ Ibn Taimiyyah menjawab, bila baju tersebut bersih, maka wewangian lebih manfaat baginya. Namun bila baju tersebut kotor, sabun dan air akan lebih bermanfaat.⁴⁵⁴ Lalu apa yang harus dilakukan bila baju masih juga kotor dan bau?⁴⁵⁵ Jawab Ibn Taimiyyah, Perbanyaklah istighfar, hindari maksiat, setiap kali bermaksiat segeralah bertaubat, jika bermaksiat lagi, bertobat lagi, demikian seterusnya sampai syetan bosan.⁴⁵⁶ Demikian Ibn Taimiyyah, melihat *ẓikr*, *wird*, dan doa sebagai aktifitas wajib bagi setiap muslim tanpa pembeda ini untuk awam ini

⁴⁵² Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Badā'ī' al-Fawā'id*, ed. oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-Imrān (Riyād: Dār Ibn Ḥazm, 2019), 2:174.

⁴⁵³ Al-Žahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 21:371.

⁴⁵⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 22:347-349.

⁴⁵⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Wābil al-Šayyib wa Raf' al-Kalim al-Ṭayyib*, 90-91.

⁴⁵⁶ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 7:492.

bagi para Şūfi yang memiliki tingkatan spiritual khusus. Menurutnya, *zikr, wird*, doa, dan taubat adalah amalan sepanjang masa yang harus dibiasakan oleh setiap muslim yang secara logika dan fiṭrah agama adalah tempat berbuat salah dan dosa.

Dalam *istighfār*, -menurut Ibn Taimiyyah- diutamakan bagi seorang muslim untuk memohonkan ampun bagi saudara muslim lainnya. Di sini terlihat jelas bagaimana corak taşawuf positif yang dibawa oleh Ibn Taimiyyah. Menurutnya, bila seorang muslim berdosa adalah tanggungjawab saudaranya untuk mengingatkan dan mendoakan, karena semua umat muslim membutuhkan ampunan dari Allāh bukan sekedar bermesraan dengan Tuhan lalu melupakan persaudaraan dan nilai-nilai kemanusiaan.⁴⁵⁷

Samā' merupakan salah satu ajaran utama dalam taşawuf yang rutin dilakukan para *sālik* saat *sulūk* menuju jalan Allāh, bahkan dengannya para Şūfi merasa lebih dekat kepadaNya dan *khusū'* dalam beribadah. *Samā'* adalah rambu-rambu bagi *sālik* dalam *sulūk* yang tidak boleh ditinggalkan. Ibn Taimiyyah⁴⁵⁸ membuka penjelasannya

⁴⁵⁷ Contohnya adalah doa Nūḥ dan Ibrāhīm, lihat Q.S. Nūḥ:28 dan Ibrāhīm:41. Ibn Taimiyyah menganjurkan untuk membaca doa ini sebanyak tujuh puluh kali, dan menjadikannya wirid wajib yang tidak boleh ditinggalkan. Lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyah al-'Ilm wa al-'Irādah*, 1:298.

⁴⁵⁸ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Ḥukm al-Samā'* (Jordan: Maktabah al-Manār, 1988); Al-'Aql, 'Ibn Taimiyyah wa al-Samā' al-Şūfi min Khilāl Kitāb al-Istiḳāmah'.

tentang *samā'*, “maksud dari *samā'* adalah; berkumpulnya para Ṣūfi untuk mensucikan hati dan mendekatkan diri kepada Allāh, mengharap *Riḍā* dan RahmatNya, ditampakkan bagi mereka penglihatan para *'arifīn*. Mereka mengatakan, hal ini lebih utama bagi seorang muslim; awam maupun *khāṣ*, yaitu *samā'* al-Qur'ān dengan berbagai cara. Menjadi hidangan bagi hati mereka, santapan bagi jiwa, yang membawa kepada jalan Allāh. Sayangnya, tidak jarang dari para Ṣūfi yang cenderung pada *samā'* yang dibacakan di dalamnya bait sya'ir dan nyanyian menyentuh hati ketimbang bacaan al-Qur'ān.⁴⁵⁹

Secara bahasa, *samā'* adalah *maṣdar* dari *sami'a-yasma'u*, berarti yang menetap di telinga dari suara; baik suara tersebut berupa kata-kata atau yang lainnya.⁴⁶⁰ Sedangkan dalam taṣawuf, *samā'* berarti berkumpulnya para Ṣūfi mendengarkan syair dan nyanyian yang pada sebagian waktu diiringi dengan alat musik, tepuk tangan,

⁴⁵⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:567-568.

⁴⁶⁰ Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 11:221; al-Fairūz Ābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, 943.

tarian dan suara yang berirama, hingga sampai pada *tawājūd⁴⁶¹fanā'* dan *sakr*.⁴⁶²

Selain kata *samā'* dipakai juga istilah *taghbīr* yang berarti memukul alat musik yang diikuti dengan lantunan sya'ir atau nyanyian.⁴⁶³ Menurut Ibn Taimiyyah, tidak ada dari sahabat dan tābi'in serta salaf al-ṣāliḥ mendatangi majlis *samā'* dalam bentuk ini; tidak di Hijaz tidak pula di Mesir, Syam, Irak, dan Khurasan. Tidak pula ditemukan pula praktik semacam ini pada zaman sahabat, tābi'in, dan tābi' tābi'in. Praktik *Samā'* seperti ini baru muncul setelahnya.⁴⁶⁴

Ibn Taimiyyah tidak melarang *samā'* secara umum. Ia hanya melarang praktik *samā'* yang tidak ada anjurannya dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ia membagi *samā'* menjadi dua; *samā' syarī* (*samā' al-Raḥmān*) dan *bid'ī* (*samā' al-Syaiṭān*). *Samā'* yang pertama adalah bentuk yang diperbolehkan dan anjurkan, dilakukan oleh *al-sābiqūn al-awwalūn* dari muḥājirīn dan anṣār dan para tābi'in, sedang yang

⁴⁶¹ Tawājūd dari wajada-yajidu wajdan (cinta) wijdan (kesedihan). Tawājūd dalam tasawuf adalah meraih cinta dengan ḥikr dan fikir. lihat, Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 61. Al-Suhrāwardī, *'Awārif al-Ma'ārif*.

⁴⁶² Al-Kalābāzī, *al-Ta'arruf li Maḥab al-Taṣawwuf*, 160; Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study* (England: Scholar Press, 1995), 31–44.

⁴⁶³ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiḳāmah*, 1:238.

⁴⁶⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:532.

kedua, dilakukan oleh musyrikīn⁴⁶⁵ dan mayoritas para Ṣūfī.⁴⁶⁶ Pada tempat lain, Ibn Taimiyyah juga membagi *samā'* menjadi; *samā' 'aqlī*, *samā' millī*, dan *samā' syar'ī*. Yang pertama, yang di dalamnya terdapat unsur cinta, takut, sedih, dan harap. Yang kedua, yang tidak ada padanya unsur-unsur dalam *samā' 'aqlī*, dan yang ketiga, adalah *samā' syar'ī* yaitu *samā' al-Qur'ān*.⁴⁶⁷

Samā' Syar'ī adalah *samā' al-Qur'ān*, inilah *samā'* yang dipraktikkan dan contohkan oleh Rasulullah dan para sahabat, sedangkan bentuk *sama'* selain ini adalah *samā' bid'ī*. Ibadah Rasulullah dan para sahabat adalah yang disyariatkan oleh Allāh seperti shalat membaca al-Qur'ān dan *ẓikr*, serta perkumpulan-perkumpulan -di dalamnya dibacakan al-Qur'ān dan diagungkan

⁴⁶⁵ Lihat, "Salat mereka di sekitar Baitullah tidak lain hanyalah siulan dan tepuk tangan. Maka, rasakanlah azab ini karena kamu selalu kufur." Q.S. al-Anfāl:35

⁴⁶⁶ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 1:377-378; Al-'Aql, 'Ibn Taimiyyah wa al-Samā' al-Ṣūfī min Khilāl Kitāb al-Istiqāmah'.

⁴⁶⁷ Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin,²⁹ siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.³⁰)

29) Sabiin adalah umat terdahulu yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi tidak memeluk agama tertentu. -><-30) Ayat ini merupakan ketentuan umum bagi setiap umat pada masa mereka masing-masing. Misalnya, umat Yahudi pada masa Nabi Musa a.s. dan umat Nasrani pada masa Nabi Isa a.s. Q.S. al-Baqarah:62

Untuk kajian tentang konsep cinta Ibn Taimiyyah dan hubungannya dengan 'ibādah, lihat, Josef Sebastian Linnhoff, "Associating" with God in Islamic Thought: A Comparative Study of Muslim Interpretations of Shirk' (The University of Edinburgh, 2020); Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*.

NamaNya- yang dianjurkan. Rasulullah tidak pernah berkumpul hanya untuk mendengarkan lagu yang diiringi musik dan tepukan tangan, juga *tawājud*.⁴⁶⁸ Dari pendapat Ibn Taimiyyah di atas,⁴⁶⁹ bisa disimpulkan bahwa kaidah yang dijadikan prinsip dalam melihat praktik *samā'* adalah setiap praktik dalam taṣawuf tanpa dasar dari al-Qur'ān dan Sunnah adalah *bāṭil*.⁴⁷⁰

C. Ibn Taimiyyah dan Rancang Bangun Taṣawuf Salafi

Para pakar bahasa sepakat, bahwa kata *salafi* dan *salafīyyah* berarti 'masa lalu' dan 'yang terdahulu'. Ibn Manzūr dalam kamus *Lisān al-'Arab* menyebutkan, "Kata *salaf*, *sālif*, dan *salafah* berarti sekelompok jamaah terdahulu."⁴⁷¹ *Salaf* juga bisa diartikan sebagai

⁴⁶⁸ Maryam:58, al-Mā'idah:83, al-Anfāl:2-4, lihat, Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:296-298; 3:426; 11:532,559,587,626-630; Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Furqān bain Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*, ed. oleh Hisyām ibn Sa'd ibn Muḥammad Al-'Ubailī (Riyāḍ: Dār al-Minhāj, t.t.), 122; Al-Ḥanbali, *Mukhtaṣar al-Fatāwā al-Miṣriyyah li Ibn Taimiyyah*, 591; Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt*, 90.

⁴⁶⁹ Untuk diskusi lebih lanjut tentang konsep *samā'* menurut Ibn Taimiyyah yang dikomparasi dengan ulama lainnya, lihat, Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1995).

⁴⁷⁰ Al-Qarīrī, *Qawā'id Ibn Taimiyyah fī al-Radd 'alā al-Mukhālifīn: al-Yahūd-al-Naṣārā-al-Falāsifah-al-Firaq al-Islāmiyyah*, 381-89.

⁴⁷¹ Dalam hal ini, Allāh Allāh berfirman, "Dan Kami jadikan mereka sebagai pelajaran dan contoh bagi orang-orang yang kemudian." Q.S. al-Zukhruf: 56. Kata *salafan* pada ayat di atas bisa juga dibaca *sulfan*. al-Zajjāj mengatakan, "Kata *sulfan* adalah bentuk jamak dari kata *salif*, yaitu mengumpulkan yang telah lalu." Al-Farrā' mengatakan, "Kami jadikan mereka sebagai pendahulu agar orang yang datang

‘amal saleh yang telah dipersembahkan seorang hamba’. *Salaf* juga berarti orang-orang yang telah mendahului, semisal orang tua atau kerabat yang umur dan keutamaannya di atasmu.

Kata *salaf* digunakan untuk menyebut para sahabat, *tābi’īn* (generasi pengikut sahabat), dan *tābi’ al-tābi’īn* (pengikutnya pengikut sahabat); generasi tiga abad pertama Hijriyyah, serta siapapun yang mengikuti mereka dari kalangan para imam madzhab empat, serta para imam salaf dan ahl al-hadīs.⁴⁷² Sedangkan *salafīyyah* adalah nama kelompok yang melestarikan akidah dan manhaj Islam sesuai dengan cara pandang dan pemahaman generasi pertama, dan diwariskan dari generasi ke generasi. Ciri utama kelompok ini adalah keteguhan dalam memegang dalil-dalil *naqlī*, yaitu al-Kitāb dan Sunnah. Di antara kelompok yang menggunakan manhaj ini adalah para sahabat, *tābi’īn*, dan *tābi’ al-tābi’īn*. *Salafīyyah* juga digunakan untuk menyebut orientasi pemikiran yang merefleksikan keimanan yang murni dan bersih, yang jauh dari penyimpangan.⁴⁷³

kemudian bisa mengambil pelajaran.” Lihat, Manzūr, *Lisān al-‘Arab*. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 16:102.

⁴⁷² ‘Imārah, *Al-Salaf wa al-Salafīyyah*; Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Amrāḍ al-Qulūb wa Syifā’uhā*, ed. oleh Aḥmad Al-‘Usairī (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Salafīyyah, 1966).

⁴⁷³ ‘Imārah, *Al-Salaf wa al-Salafīyyah*; Sālim dan Basyūnī, ‘Mā Ba’d al-Salafīyyah’; Ḥilmī, *Al-Salafīyyah: bayna al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah*; Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū’ bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*, 16.

Kata *salafīyyah* berarti 'terdahulu'. Artinya, kaum *salafī* dalam menentukan hukum syariat kembali pada al-Kitāb dan Sunnah.⁴⁷⁴ “Salafīyyah bukanlah nama bagi sekelompok orang yang mendiami bagian tertentu dari jazirah Arab, hidup dalam masyarakat tertentu. Salafīyyah adalah kecenderungan akal dan hati yang mengacu pada zaman terbaik, dan setia pada Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya, menggunakan semua kemampuan materi dan ilmu umat Islam untuk tujuan meninggikan kalimat Allāh, tanpa memandang tradisi dan warna kulit.” Dengan demikian, paham *salafīyyah* menaungi mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dan ulama ahl al-ḥadīṣ, fiqih, dan taṣawuf yang setia pada al-Qur‘ān dan Sunnah, baik dalam ucapan maupun perbuatan.

1. Fase dalam Taṣawuf Salafī

Bila ditelaah karya-karya dari al-Syahrastānī⁴⁷⁵ tentang Ṣifātīyyah, al-Maqdisī tentang Musyabbihah, al-Rāzī⁴⁷⁶ dan al-

⁴⁷⁴ Lihat, Lloyd Ridgeon, *Sufis and salafis in the contemporary age* (Bloomsbury Publishing, 2015), 50–67.

⁴⁷⁵ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. oleh Aḥmad Fahmī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 145,193.

⁴⁷⁶ Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *I’tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*, ed. oleh ‘Alī Sāmī Al-Nasysyār (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1982), 100–101.

Isfirāyaini⁴⁷⁷ tentang Karāmiyyah, juga dari Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah⁴⁷⁸ tentang Salafiyyah dan karya 'Abd al-Qādir Maḥmūd tentang Filsafat Taṣawuf.⁴⁷⁹ Secara umum bisa disimpulkan; bahwa taṣawuf salafi adalah tonggak awal berkembangnya taṣawuf sunnī, perbedaan mendasar antara taṣawuf sunnī dan salafi ada pada ta'wīl, salafi menginkari ta'wīl sedangkan sunnī masih menggunakannya dalam menjelaskan ajaran taṣawufnya, karena pengingkaran terhadap ta'wīl ini taṣawuf salafi terkesan cenderung pada kelompok Mujassimah, sedangkan sunnī menghindari *tajsīm*. Itulah mengapa corak salafi menentang keras corak taṣawuf falsafi yang sering kali berlebihan dalam menggunakan ta'wīl.⁴⁸⁰

Dalam perjalanannya, taṣawuf salafi melalui fase-fase berikut: *Fase Pertama*, fase ini bermula dari madrasah Muqātiliyyah yang dinisbatkan pada nama Muqātil bin Sulaimān (w. 150 H). Dia adalah seorang ahli tafsir yang hidup sezaman dengan Ja'far al-Ṣādiq (w. 148 H), Abū Ḥanīfah (w. 150 H.), dan Mālik (w. 179 H.). Pada mulanya, madrasah ini murni sebagai madrasah ilmu kalām. Muqātil

⁴⁷⁷ Abū al-Muzaffar Al-Isfirāyainī, *Al-Tabṣīr fī al-Dīn: Tamyīz al-Firqah al-Nājiyyah 'an al-Firqah al-Hālikīn*, ed. oleh Kamāl Yūsuf Al-Ḥūt (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983), 99–100.

⁴⁷⁸ Khūrsyīd, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*, 1969:7:439; 11:69.

⁴⁷⁹ Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādīruhā wa Naẓariyyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Hayāt*, 77–148.

⁴⁸⁰ Lihat, Muḥammad al-Sayyid Al-Jalayanid, *Qaḍiyyah al-Ta'wīl 'inda al-Īmām Ibn Taimiyyah*, 5 ed. (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, 2015).

mengatakan, “Seorang mukmin yang melakukan maksiat dihukum di atas şirāt saja. Ia hanya dipukul dengan api, lalu merasakan sakit, dan setelah itu masuk ke dalam surga.”⁴⁸¹

Pendapat Muqatil ini kemudian diadopsi oleh Jahm bin Şafwān yang hidup semasa dengannya. Pandangan taşawufnya tampak jelas saat menjelaskan Q.S. al-Ĥijr:42, “*Sesungguhnya hamba-hambaKu tidak ada kekuasaan bagimu terhadap mereka, kecuali orang-orang yang mengikut kamu, yaitu orang-orang yang sesat.*” Menurut kaum Şūfi, hamba-hamba terpilih dan baik tidak bisa digoda oleh Iblis, karena Allāh tidak pernah melupakan mereka, sementara kaum kafir dilupakan oleh Allāh.⁴⁸² Fase pertama ini sangat kental dengan nuansa aqīdah. Tema yang dibahas berputar pada masalah şifāt Allāh. Sifat-sifat Allāh diartikan secara lahiriyyah dan tidak menggunakan ta’wīl.

⁴⁸¹ Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 105; Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, ed. oleh Nawwāf Al-Jarrāh (Dār Şādir, t.t.), 145.

⁴⁸² Allāh berfirman, “*Maka rasailah olehmu (siksa ini) disebabkan kamu melupakan akan pertemuan dengan harimu ini (Hari Kiamat); sesungguhnya Kami telah melupakan kamu (pula) dan rasakanlah siksa yang kekal, disebabkan apa yang selalu kamu kerjakan.*” Q.S. al-Sajdah: 14.

“*Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh membuat yang mungkar dan melarang berbuat yang ma'rufdan mereka menggenggamkan tangannya. Mereka telah lupa kepada Allāh, maka Allāh melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itulah orang-orang yang fasik.*” Q.S. al-Taubah: 67

Fase Kedua, fase ini bermula pada zaman Imām Mālik. Pengaruh dan masalah yang dimunculkan Muqātil dan madrasahnyanya menyebabkan Imam Mālik harus berpikir saat ditanya tentang makna firman Allāh, “(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang beristiwā’ di atas ‘Arsy” Q.S. Ṭāhā: 5.

Imam Mālik terdiam sejenak. Kemudian ia mengatakan, ‘*Ma’nā istiwā’* (bersemayamnya Allāh) sudah diketahui, sementara cara *istiwā’*-nya yang tidak diketahui. Iman kepada *istiwā’* Allāh hukumnya wajib, tetapi bertanya tentang *istiwā’*-nya Allāh adalah bid’ah.”⁴⁸³ Sikap Imam Mālik yang memilih *tawaqquf* (diam, tak memberi komentar) ini kemudian diikuti oleh Imam Aḥmad bin Ḥanbal.

Menurut Imam Mālik, orang yang menjalani hidup Ṣūfī, tetapi tidak memahami fiqh, adalah *zindīq*.⁴⁸⁴ Ia juga berpendapat bahwa ilmu itu ditandai dengan banyaknya riwayat, tetapi ilmu adalah cahaya yang diletakkan Allāh dalam hati.⁴⁸⁵ Di sini, Imam Malik menunjukkan pentingnya memahami agama dengan baik sebelum menenggelamkan diri dalam dunia taṣawuf untuk menjaga agar tidak

⁴⁸³ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 92.

⁴⁸⁴ Aḥmad Zarrūq Al-Fāsī, *Qawā'id al-Taṣawwuf*, ed. oleh ‘Abd al-Majīd Khayālī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 3.

⁴⁸⁵ Muḥammad ibn Aḥmad Al-Ḥabībī, *Mīzān al-I’tidāl fi Naqd al-Rijāl*, ed. oleh ‘Alī Muḥammad Al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1963), 192; Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Ḥabīb fi Akhbār man Ḥabab*, 210.

terjebak dalam perilaku *zindīq*. Ia juga percaya, bahwa hikmah adalah cahaya yang diletakkan Allāh dalam hati.

Karena itu, maka Imam Mālik memberikan perhatian besar pada fiqh dan taṣawuf. Ia mengatakan, “Hikmah berarti mempelajari agama Allāh. Pemahaman ini ditanamkan Allāh dalam hati hambaNya.” Hikmah adalah “taat pada Allāh dan mengikuti ketaatan, dan mempelajari agama dan ilmu.”⁴⁸⁶

Teori taṣawuf Imam Mālik tampak jelas saat ia mengaitkan takwa dengan ilmu yang berdasar pada al-Qur’ān.⁴⁸⁷ Pada saat yang sama, ia mengingkari ta’wīl dalam kapasitasnya sebagai imam kaum salaf. Ia mengatakan, “Orang-orang sebelum kalian telah celaka karena menakwilkan sesuatu yang tidak mereka ketahui.”⁴⁸⁸ Ia juga membatasi pentingnya peran ulama dan mufti dalam lapangan ilmu. Ia mengatakan, “Aku mendengar, pada hari kiamat para ulama ditanya (baca: dihisab) dengan sesuatu yang ditanyakan pada para nabi.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Amīn Al-Khūlī, *Mālik: Tajārub ḤayāhKairo* (Kairo: Al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah, 1962), 215.

⁴⁸⁷ Dalam hal ini, ia mendasarkan pada pesan Allāh dalam al-Qur’ān, “*Dan bertaqwalah kalian pada Allāh, niscaya Allāh akan memberi ilmu pada kalian.*” Q.S. al-Baqarah: 282.

⁴⁸⁸ Al-Kubrā dan Al-Sya’rānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 1:57; al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 92.

⁴⁸⁹ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, 98.

Imam Aḥmad bin Ḥanbal terpengaruh oleh Imam Mālik dalam teori fiqh-taṣawuf. Ia menegaskan teori ini dengan mengatakan, “Kita hanya diperintah mengambil ilmu dari atas (langit).”⁴⁹⁰ Aḥmad bin Ḥanbal adalah contoh sosok terbaik yang melakukan zuhud. Tetapi zuhudnya bukan bersifat pasif. Ia tidak makan kecuali dari hasil jerih payahnya sendiri. Perilaku zuhudnya dibangun di atas prinsip meninggalkan yang haram, mencari yang halal, dan menjauhi segala sesuatu yang hukumnya *syubḥāt* (tidak jelas, antara halal dan haram). Ia melihat bahwa zuhud yang benar adalah zuhud yang membuat jiwa dan hati bertambah lembut, zuhud yang menghilangkan sifat *‘ujb* dan *ghurūr*. Asas madzhab salafinya tampak dalam sikap berserah diri secara mutlak pada penjelasan Allāh tentang Zāt dan SifatNya. Ia berkata kepada muridnya, “Yang harus dilakukan adalah berserah diri dan merasa cukup dengan apa yang ada dalam Kitāb Allāh.”⁴⁹¹

Pada fase ini juga ada Muḥammad bin Faḍl al-Balkhī (w. 319) yang membangun langkah baru dalam tipologi taṣawuf salafi yang

⁴⁹⁰ ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī Ibn al-Jawzī, *Manāqib al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. oleh ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin Al-Turkī dan ‘Alī Muḥammad ‘Umar (Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1979), 192–94.

⁴⁹¹ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 85; Al-Aṣḥānī, *Ḥilyah al-Awliyā’*, 9:181.

dianggap sebagai cikal-bakal bagi taṣawufnya al-Harawī al-Anṣārī (w. 481 H) yang dianggap sebagai puncak kejayaan taṣawuf salafī.⁴⁹²

Fase Ketiga, Pada fase ini muncul al-Harawī al-Anṣārī. Taṣawufnya muncul setelah menulis kitab *Manāzil al-Sāirīn ilā Rabb al-‘Ālamīn*.⁴⁹³ Kitab ini dianggap sebagai catatan terpenting bagi teori-teori taṣawufnya. Definisi taṣawuf menurut al-Harawī adalah sebuah kata yang digunakan untuk menyebut empat hal: *ṣafā’* (jernih), *wafā’* (kesetiaan), *fanā’* (lebur), dan *baqā’* (kekal).⁴⁹⁴ Dia membagi kitab *Manāzil* menjadi sepuluh bagian yang berisi seratus *maqām*. Susunan kitabnya memberi gambaran tentang kondisi yang dilalui oleh para *sālik*. Ia memulai kitabnya dengan bagian *bidāyah* (awal permulaan) dan mengakhirinya dengan bagian *nihāyah* (akhir penutup).⁴⁹⁵

Banyak orang yang tidak dapat membedakan antara maḏhab Ahl al-Sunnah dalam masalah Nama dan Sifāt Allāh dengan golongan

⁴⁹² Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Naẓariyyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāt*; Farhadi, ‘*Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*’; Beaurecueil, *Khawāḍja ‘Abdullāh Anṣārī (396-481H./1006-1089): mystique Hanbalite*; Farhadi, ‘The hundred grounds of ‘Abdullah Ansari of Herat (d. 448/1056): the earliest mnemonic Sufi manual in Persian’.

⁴⁹³ Al-Harawī, *Manāzil al-Sāirīn*.

⁴⁹⁴ Muḥammad Sa‘īd ‘Abd al-Majīd Sa‘īd Al-Afghānī, *Syaikh al-Islām ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī: Mabādi’uhu wa Ārā’uhu al-Kalāmīyyah wa al-Ruḥīyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1950), 236.

⁴⁹⁵ Lihat keterangan yang dirangkum Ovamir Anjum dalam pengantar terjemahnya atas buku Madārīj, Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Ranks of the Divine Seekers: A Parallel English-Arabic Text*, penerj. oleh Ovamir Anjum (Leiden: Brill, 2020).

mufawwiḍah. Ahl al-Sunnah meyakini bahwa Nama dan Sifāt Allāh yang disebutkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah dapat dipahami maknanya namun *kaiḥfiyāt*nya diserahkan kepada Allāh. Sementara golongan mufawwiḍah meyakini bahwa makna dan *kaiḥfiyāt*nya tidak dapat dipahami dan diserahkan sepenuhnya kepada Allāh. Sekilas nampak mirip, tapi sebenarnya terdapat perbedaan yang sangat mendasar antara keduanya.

Dalam kitab *Manāzil*, tampak pengaruh kuat ayat-ayat al-Qur’ān pada pemikiran al-Harawī. Ia mengaitkan makna ayat-ayat al-Qur’ān dengan *maqāmāt* yang digagasnya. Dengan cara ini, ia ingin menegaskan kaitan erat taṣawuf dengan Islam dan sumber pertamanya, yaitu al-Qur’ān.

Tingkatan-tingkatan yang dijelaskan oleh al-Harawī dinilai sebagai puncak taṣawuf salafī yang mengikat *maqāmāt* dan *aḥwāl* dengan ayat-ayat al-Qur’ān dan Ḥadīṣ. Selain itu, dimensi akhlak merupakan karakter utama dari taṣawuf al-Harawī.

2. Epistemologi Taṣawuf Ibn Taimiyyah

Dalam pandangan Ibn Taimiyyah, metode yang wajib diikuti dalam memahami akidah dan dasar agama adalah metode para salaf al-ṣāliḥ. Mereka menjadikan al-Qur’ān dan Sunnah sebagai acuan. Karena itulah, maka Ibn Taimiyyah menempuh metode salaf al-ṣāliḥ.

Metode yang digunakan Ibn Taimiyyah dalam memahami akidah Islam -termasuk taṣawuf- mempunyai empat kaidah.

Kaidah Pertama, Mendahulukan naql dari 'Aql. Ibn Taimiyyah tidak mempercayai akal secara mutlak sebagai alat utama untuk menilai kesahihan atau kesalahan akidah dan hukum. Ia mengacu pada al-Qur'ān dan Sunnah terlebih dahulu, setelah itu pendapat *salaf al-ṣāliḥ* dalam menafsirkan al-Qur'ān, karena wahyu diturunkan pada zaman mereka. Mereka memahami dengan baik dasar-dasar agama, tidak terpecah-belah, dan tidak ada *bid'ah* dan tendensi hawa nafsu pada mereka.⁴⁹⁶ Setelah al-Qur'ān, Sunnah, dan *salaf al-ṣāliḥ*, barulah Ibn Taimiyyah mengacu pada akal. Akal digunakan sebagai alat memilih pandangan yang bersih dan kuat, namun bukan sebagai alat untuk membuat dan menyusun hukum, karena pembuatan hukum merupakan wewenang al-Qur'ān dan Sunnah. Akal semata tidak bisa dijadikan acuan untuk memahami dasar dan hakikat agama. Lebih dari itu, pemahaman akal wajib disesuaikan dengan naṣ (dalil-dalil *naqlī*). Akal mengikuti dalil *naqlī*, bukan dalil *naqlī* yang harus tunduk pada akal. Akal dinilai oleh al-Qur'ān, tidak menilai al-Qur'ān.

Ibn Taimiyyah menentang logika para filsuf, Mu'tazilah, serta kelompok lain yang yang berlebihan dalam menggunakan akal

⁴⁹⁶ Muṣṭafā Ḥilmī, *Qawā'id al-Manhaj al-Salafi fi al-Fikr al-Islami: Buḥūs fi al-'Aqidah al-Islamiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 309.

sebagai dasar utama berpikir. Menurut Ibn Taimiyyah, jika akal dan dalil-dalil naqli bertentangan, maka dalil naqli harus dikedepankan.⁴⁹⁷ Karena akal mengikuti dan tunduk pada dalil-dalil naqli. Jika suatu hukum dipandang benar oleh dalil naqli, maka tidak bisa digantikan dengan pandangan lain yang menentangnya. Misalnya analogi teori mukāsyafah Ṣūfī dan teori lain yang diklaim sebagai cara untuk mendapatkan pengetahuan. Satu-satunya jalan untuk mendapatkan ilmu yaqīnī, menurut Ibn Taimiyyah, adalah semua penjelasan yang berasal dari Rasulullah, karena beliau adalah penjelas persoalan-persoalan dalam prinsip dan cabang agama.

Menurut Ibn Taimiyyah, kebenaran dan kesalahan akal dinilai dengan melihat apakah ia sesuai atau bertentangan dengan al-Qur’ān dan Sunnah. Ia mengatakan, “Suatu pandangan jika dinilai salah oleh syariat, maka pandangan ini lebih salah dalam pandangan akal, karena kebenaran tidak akan pernah bertentangan. Adapun tugas para rasul adalah mengabarkan kebenaran fiṭrī dari Allāh bagi hamba-hambaNya. Para rasul diutus untuk menyempurnakan dan menguatkan fiṭrah bukan untuk mengubahnya.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Menurut Ibn Taimiyyah, sejatinya tidak ada pertentangan antara akal yang benar dan naṣ yang jelas. Lihat, Al-Jalaynid, *Dar’ Ta’arūḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*.

⁴⁹⁸ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd Kalām al-Syīrah wa al-Qadariyyah*, 1:82.

Ibn Taimiyyah melihat, inilah metode ahl al-hadīṣ. Mereka memulai dengan syariat, dan menjadikan akal sebagai penguat. “Karena itu, mereka mengutamakan *riwāyah* di atas *dirāyah* (ilmu) dan teori akal. Tetapi mereka membela diri dengan mengatakan bahwa akal (yang benar) akan sesuai dengan syariat, dan bahwa generasi pertama lebih memahami syariat daripada generasi selanjutnya. Bagi kami, sesuatu yang masuk akal adalah sesuatu yang sesuai dengan pemahaman generasi pertama. Sedangkan sesuatu yang tidak masuk akal adalah sesuatu yang bertentangan dengan pemahaman generasi pertama.”⁴⁹⁹

Kesimpulannya, Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa al-Qur’ān adalah imam yang harus diikuti. Manusia belum benar-benar mukmin sebelum mempercayai dengan penuh semua yang disampaikan Rasulullah tanpa syarat dan tanpa penolakan. Ia tidak mengatakan apa-apa tentang agama, kecuali atas dasar mengikuti petunjuk Rasulullah. Ucapan dan perbuatannya adalah refleksi dari sikap kepatuhan terhadap Rasulullah. Jika ia ingin mengetahui sesuatu tentang agama, maka ia mencari dari firman Allāh dan sabda Rasulullah. Dengan dasar firman Allāh dan sabda Rasulullah itulah ia

⁴⁹⁹ Hilmī, *Qawā'id al-Manhaj al-Salaḥī fi al-Fikr al-Islāmī: Buḥūs fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 166; Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū' bi Ismi Naqd al-Mantiq*, 16.

belajar, bicara, melihat, berpikir, dan berargumentasi. Inilah dasar utama ilmu, iman, jalan kebenaran dan kebahagiaan.⁵⁰⁰

Al-Qur'ān dan Sunnah adalah modal utama untuk memahami akidah dan hukum-hukum cabang agama. Menurut Ibn Taimiyyah, orang yang mencari akidah hanya dengan menggunakan akal semata akan tersesat, karena akal semata tidak mampu menemukan hakikat agama. Akal membutuhkan dalil naqlī untuk mengetahui yang rinci. Meskipun demikian, ia tidak mengabaikan fungsi akal. Hanya saja, akal tidak dijadikannya sebagai 'nahkoda'. Akal harus tunduk pada al-Qur'ān dan digunakan sebagai alat untuk mengambil dalil dari al-Qur'ān.

Kaidah Kedua, Tidak Mengikuti Figur dan Ketenaran. Ibn Taimiyyah tidak mengikuti seorang tokoh atau figur atas pertimbangan ketenarannya. Baginya, tidak ada satu tokoh yang istimewa, kecuali jika ia sejalan dengan al-Qur'ān, Sunnah, dan salaf al-ṣāliḥ. Ia tidak menerima pendapat seorang ulama secara mutlak setinggi apapun kedudukannya kecuali jika pendapat tersebut berlandaskan al-Qur'ān dan Sunnah. Dengan metode seperti ini, maka ia keluar dari 'belunggu' maḏhab, menciptakan pendapat baru,

⁵⁰⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmū'ah al-Rasā'il wa al-Masā'il*, 1:42.

dan berani berbeda dari pendapat mayoritas. Inilah yang dia maksud dengan “membuka pintu ijtihād”.

Kaidah Ketiga, sumber dasar syari'at adalah al-Qur'ān dan Tafsir Rasulullah atasnya. Ibn Taimiyyah mengatakan, syariat berasal dari al-Qur'ān, sedangkan Nabi Muḥammad adalah juru tafsirnya. Para sahabat menerima dan mempelajari tafsir al-Qur'ān yang diajarkan Rasulullah. Mereka adalah orang-orang yang menghafal dan memelihara sabda Rasulullah. Kemudian meriwayatkannya kepada generasi berikutnya (tābi'īn) sesuai dengan yang mereka dengar dan pahami. Karena itu, Ibn Taimiyyah dan pemikirannya selalu merujuk kepada al-Qur'ān dan Sunnah. Setelah Allāh dan Rasulullah, ia tidak mengikuti sosok mana pun selain salaf al-ṣāliḥ.

Ia menjadikan ayat dan bukti al-Qur'ān sebagai bahan untuk berargumentasi. al-Qur'ān mendorong manusia untuk melihat dan meneliti alam langit dan bumi. Ia juga mengajak manusia untuk menyingkap rahasia ciptaan-ciptaan Allāh. Al-Qur'ān juga menegaskan keutamaan ilmu dan 'ulamā'. “Mereka tenggelam dalam samudera al-Qur'ān, saat membaca, menghafal, atau mengamalkannya. Mereka tekun mempelajari tafsir dan menerapkannya, menggali kaidah-kaidah dan teori-teori rasional dari

al-Qur'ān. Dari al-Qur'ān pula mereka mengetahui rahasia yang gaib.”⁵⁰¹

Menurutnya, tidak ada masalah yang menjadi tema besar perbincangan para pemikir, kecuali al-Qur'ān telah membahas dan menjelaskannya. al-Qur'ān berbicara tentang Zāt Allāh, Şifāt-Nya, tauhīd, nubuwwah, dan Hari Akhir. Al-Qur'ān berbicara tentang manusia sejak awal penciptaan hingga kebangkitan. Banyak ayat al-Qur'ān yang menegaskan hal ini.⁵⁰²

⁵⁰¹ Hilmi, *Qawā'id al-Manhaj al-Salafi fi al-Fikr al-Islāmī: Buḥūs fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 172.

⁵⁰² di antaranya adalah ayat-ayat berikut, “Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allāh) bagi orang-orang yang yakin, dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tiada memperhatikan?” Q.S. al-Žāriyāt: 20-21.

“*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allāh turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hiduapkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; Sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allāh) bagi kaum yang memikirkannya.*” Q.S. al-Baqarah: 164.

“*Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)? Ataukah mereka telah menciptakan langit dan bumi itu?; sebenarnya mereka tidak meyakini (apa yang mereka katakan).*” Q.S. al-Ťūr: 35-36.

“*Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.*” Q.S. al-Furqān: 33. Pada ayat di atas, Allāh mengabarkan bahwa orang-orang kafir tidak dapat mendatangkan analogi rasional karena kesesatan mereka. Allāh-lah yang mendatangkan kebenaran. Dia mendatangkan penjelasan dan dalil, memberikan perumpamaan dengan penafsiran, penyingkapan, dan penjelasan yang lebih baik daripada analogi orang-orang kafir itu. Lihat, Ibn Taimiyyah, *al-Intiṣār li Ahl al-Aṣar al-Maṭbū' bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*, 89.

Banyak sekali ayat al-Qur'ān yang mengajak manusia untuk mengimani Allāh.⁵⁰³ Terkadang al-Qur'ān berbicara dengan akal manusia, meyakinkannya, dan memberikan dalil-dalil yang meneguhkan keimanannya. Argumentasi para mutakallim dan filsuf tentang rahasia alam semesta, semuanya ditetapkan dalam al-Qur'ān. Selain itu, al-Qur'ān menggunakan bahasa dan logika yang bisa dipahami semua orang; baik awam maupun terpelajar. Bahasa al-Qur'ān disesuaikan dengan tingkat kemampuan pemahaman manusia.

Salah satu cara al-Qur'ān untuk meneguhkan keimanan manusia adalah mengajaknya merenungkan ciptaan Allāh. Manusia baru ada setelah sebelumnya tidak ada. Ia dilahirkan dan diciptakan sebagai makhluk dari segumpal darah yang disebut *'alaqah*. Semua orang tahu, manusia akan takjub jika dikatakan padanya, "Segumpal darah ini bisa berubah menjadi manusia." Pernyataan ini adalah dalil 'aqlī, rasional, bisa dirasa dan disaksikan manusia dengan menggunakan akalnya. Karenanya, manusia pasti mempercayainya, baik itu disampaikan oleh Rasulullah ataupun tidak. Inilah yang

⁵⁰³ Contohnya Q.S. al-Wāqī'ah:57-60, *"Kami telah menciptakan kamu, maka mengapa kamu tidak membenarkan (hari berbangkit) ? Maka terangkanlah kepadaku tentang nutfah yang kamu pancarkan. Kamukah yang menciptakannya, atau Kamikah yang menciptakannya? Kami telah menentukan kematian di antara kamu dan Kami sekali-kali, tidak dapat dikalahkan"*

dinamakan dengan dalil aqli dan rasional, karena akal mengetahui kebenarannya. Kenyataan ini selain disebut dalil aqli, ia juga disebut dalil syar'i, karena selain bisa dibuktikan dengan akal, Allāh juga menggunakannya sebagai dalil dan perintah bagi manusia untuk mengambil dalil darinya.⁵⁰⁴

Dengan kaidah ini, Ibn Taimiyyah membantah logika mutakallim dan filsuf. Ia mengganti ta'wīl kalāmī dengan dalil Qur'ānī. Ibn Taimiyyah sangat jeli dalam menggunakan kaidah ini.⁵⁰⁵ Ia menolak ta'wīl kalāmī, falsafi, dan logika Yunani. Karena, ta'wīl memposisikan akal di atas syariat, dan menjadikan akal sebagai alat utama untuk menafsirkan *nuṣūṣ* agama.

Kaidah Keempat, merdeka dan independen dalam berpikir. Ibn Taimiyyah tidak terikat dan fanatik kepada mazhab tertentu. Bahkan ia membebaskan dirinya dari ikatan-ikatan mazhab yang bisa mengekang jalan pikirnya. Ia hanya mengikatkan diri dengan al-Qur'ān, Sunnah, serta peninggalan salaf al-ṣāliḥ. Dalam puluhan biografi yang ditulis tentangnya, dijelaskan bahwa saat remaja Ibn Taimiyyah tampak sebagai pengikut mazhab Hanbali. Namun saat tumbuh dewasa, ia mempelajari ragam mazhab dalam Islam dan mengetahui serta memahami sumbernya. Setelahnya, ia

⁵⁰⁴ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt*, 52.

⁵⁰⁵ Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu wa Ārā'uhu wa Fiqhuhu*.

menampakkan penolakannya terhadap sebagian pendapat mazhab-mazhab tersebut. Ia tidak dikerdilkan oleh pola pikir taqlid secara membabi buta tanpa dalil. Untuk membantah kesesatan dan kesalahan, ia tidak mengklaim dirinya sebagai yang paling tahu. Karena ia sadar, seorang mujtahid memiliki potensi untuk benar dan salah.⁵⁰⁶

Ibn Taimiyyah menulis buku *Raf' al-Malām 'an Aimmah al-A'lām*.⁵⁰⁷ Dalam buku ini, ia membela para ulama yang pendapatnya menyelisihi hadiis yang ṣaḥiḥ dengan pembelaan yang sangat kuat, ia juga mengajak umat untuk tetap menghormati para ulama, meskipun mereka melakukan kesalahan. Ibn Taimiyyah mengatakan, "Setelah menunjukkan loyalitas kepada Allāh, umat Islam harus loyal kepada kaum beriman -sebagaimana pesan al-Qur'ān- seperti loyal kepada para ulama yang menjadi pewaris para nabi. Mereka, para ulama itu, ibarat bintang yang menjadi petunjuk di tengah kegelapan di darat dan lautan. Mereka adalah generasi penerus nabi, yang menghidupkan sebagian sunnah yang sudah mati. Dengan mereka, al-Qur'ān ditegakkan, dan di atas dasar al-Qur'ān mereka berdiri. Tidak

⁵⁰⁶ Abū Zahrah, 219.

⁵⁰⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Raf' al-Malām 'an al-Aimmah al-A'lām* (Riyāḍ: Al-Riāsah al-'Āmmah li Idārah al-Buḥūs al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1993).

ada seorang pun ulama yang membolehkan kita mengingkari sunnah Nabi. Mereka semua sepakat bahwa kita wajib mengikuti sunnahnya.”

Jika ada salah satu pendapat mereka yang bertentangan dengan Sunnah, maka mereka pastilah mempunyai alasan (*uẓr*) yang tidak lepas dari 3 hal; Mereka meyakini bahwa Rasulullah tidak mengucapkan hadiṣ itu, meyakini bahwa bukan masalah itulah yang dimaksud Rasulullah dalam hadiṣ tersebut, dan mereka meyakini bahwa hukum yang disebutkan dalam hadiṣ itu telah *mansūkh* (tidak berlaku).⁵⁰⁸

Uraian di atas membuktikan bahwa Ibn Taimiyyah independen dalam berpikir. Jika ia mengikuti sosok ulama tertentu, hal ini tidak disebabkan karena ketenarannya, tetapi lebih kepada pandangan ulama tersebut sesuai dengan al-Qur’ān, Sunnah, dan salaf al-ṣāliḥ. Ia tidak mempercayai akal secara mutlak, karena akal harus menyesuaikan diri dengan dalil naqlī. Kebenaran akal diukur dengan standar dalil naqlī. Jika dalil naqlī mendukung pendapat akal, maka akal benar. Jika dalil naqlī tidak mendukung pendapat akal, maka akal salah. Akal tidak memiliki kebenaran mutlak. Dengan demikian, akal semata tidak bisa dijadikan tolak ukur dalam memahami hakikat agama.

⁵⁰⁸ Ibn Taimiyyah, 20.

Ibn Taimiyyah meruntuhkan tradisi taqlid yang jumud. Untuk tujuan ini, ia mempelajari dan menguasai pendapat semua mazhab dan aliran dalam Islam, juga sejarah, metode, dan akidah mereka. Ia berani menyampaikan pendapat yang berbeda dengan pendapat mayoritas mazhab empat. Meskipun demikian, ia menyampaikan tetap membela imam mazhab empat jika pendapat mereka tidak sesuai dengan Sunnah. Ia meluruskan tanpa menghujat, agar umat tidak mencela ulama.⁵⁰⁹

Dari uraian di atas, diketahui bahwa Ibn Taimiyyah tidak hanya mengkritik taşawuf, tetapi juga menghadirkan konsep taşawuf yang menurutnya tidak menyimpang. Hal ini dibuktikan dengan rekonstruksi konsep dan praktik taşawuf setelah mendekonstruksinya. Dekonstruksi-rekonstruksi (*al-naqd wa al-binā'*) Ibn Taimiyyah terhadap taşawuf ini menjadi bukti yang kuat atas sikapnya yang apresiatif terhadap taşawuf sekaligus menjadi bukti bahwa Ibn Taimiyah bukanlah seorang yang anti-Şūfi.

⁵⁰⁹ Banyak contoh tentang sikap ini di biografi Ibn Taimiyyah, lihat, Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dinamika taṣawuf Ibn Taimiyyah merupakan sintesis antara interaksinya secara aktif dengan para tokoh Ṣūfī zamannya. Dengan proses dialog interaktif, debat, dan bacaan kritis Ibn Taimiyyah atas teks Ṣūfī otoritatif saat itu, seperti; karya-karya al-Kalābaẓī, al-Qusyairī, al-Harawī al-Anṣārī, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ‘Arabī, al-Ghazālī, al-Ḥallāj, al-Biṣṭāmī, dan para Ṣūfī otoritatif lainnya. Hal itu menghasilkan sikap dan pandangan unik Ibn Taimiyyah yang berbeda dengan tokoh-tokoh Ṣūfī lainnya. Tigapuluh delapan karya Ibn Taimiyyah yang membahas taṣawuf dengan mengutip lebih dari empatpuluh referensi teks ṣūfī otoritatif saat menganalisisnya membuktikan keotentikan dinamika taṣawuf Ibn Taimiyyah yang khas dan unik.

Menurut Ibn Taimiyyah, praktek taṣawuf yang populer saat itu sudah terkontaminasi dengan paham asing seperti filsafat. Dalam ijtihādnya, para ṣūfī menggunakan *ilhām* dan *ta’wīl* secara bebas sebagai landasan. Menurutnya, metode ijtihād yang keliru ini kemudian menghasilkan produk ijtihād yang tidak tepat; seperti

ḥulūl-itihād-waḥdah al-wujūd yang keluar dan berseberangan dengan epistemologi qur'ānī. Untuk itu, menurutnya, konsep dan praktik taṣawuf saat itu harus didekonstruksi dan rekonstruksi untuk mengembalikannya pada praktik spiritual Islam awal; taṣawuf syar'ī, yang menggabungkan konsep *imān-Islām-iḥsān* secara harmonis dan terikat erat dengan wahyu.

Dalam membahas tema-tema pokok taṣawuf, Ibn Taimiyyah tidak berhenti pada *al-hadm* (dekonstruksi), tapi sebagaimana pembahasannya dalam tema-tema keislaman lainnya, ia juga menghadirkan *al-binā'* (rekonstruksi). Ibn Taimiyyah membongkar pemikiran taṣawuf yang menurutnya berseberangan dengan agama, namun juga meletakkan pondasi yang kokoh dalam bertaṣawuf yang berkelindan dengan al-Qur'ān, Sunnah, dan salaf al-ṣāliḥ. Metode Ibn Taimiyyah ini dikenal oleh para pengkaji *Taymiyyan Studies* dengan istilah *al-hadm wa al-binā'* (dekonstruksi-rekonstruksi). Setelah mengurai sejarah taṣawuf, ia membahas dengan cukup detil tema-tema utama taṣawuf seperti; *maqāmāt* dan *aḥwāl*, *kasyf*, *ilhām*, *ḥulūl-itihād-waḥdah al-wujūd*, *fanā'*, *walī* dan *wilāyah*, *karāmah* dan *mu'jizat*, *tawassul* dan *wasilah*, *ziyārah*, *ẓikr* dan *samā'*. Semuanya dibahas oleh Ibn Taimiyyah dalam konteks *al-hadm wa al-binā'*. Analisisnya tidak hanya sebatas kritik-dekonstruktif, tapi juga melahirkan rekonstruksi taṣawuf yang memiliki corak dan tipologi

berbeda dari taṣawuf sunnī dan falsafi. Corak taṣawuf yang secara tegas berpegang pada *dalīl naqlī*. Memberi ruang yang terbatas pada penggunaan *ilhām* dan *ta'wīl* sebagai dalil dengan syarat, ketiganya tidak bertentangan dengan al-Qur'ān dan Sunnah. Tidak sebagaimana corak taṣawuf sunnī yang cukup longgar dalam menggunakan keduanya, apalagi taṣawuf falsafi. Para pengkaji Ibn Taimiyyah memberi ragam nama atas rekonstruksinya terhadap taṣawuf seperti neo-sufism, proto-sufism, taṣawuf syar'ī, dan taṣawuf salafi.

B. Saran

Kajian tentang Ibn Taimiyyah dan taṣawuf, meski cukup banyak, tapi masih berputar pada perdebatan tentang apakah ia Ṣūfī atau anti-Ṣūfī, belum pada ranah konsep konkrit Ibn Taimiyyah tentang taṣawuf. Disertasi ini hadir untuk menjelaskan konsep-konsep alternatif dalam taṣawuf yang dibawa oleh Ibn Taimiyyah. Dari temuan-temuan dalam kajian ini, berikutnya diharapkan ada kajian-kajian lanjutan yang membahas taṣawuf dalam lingkungan Ḥanābilah selain Ibn Taimiyyah. Tokoh seperti Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Qudāmah, al-Harawī al-Ansarī, al-Ba'labakki, al-Wāsiti, Ibn al-Qayyim, al-Kūrānī, dan Ṣūfī-Ḥanbalī lainnya juga menarik untuk diteliti. Aḥmad Ibn Ḥanbal misalnya, menulis *Kitāb al-Zuhd*, dan *Kitāb al-Wara'*; ada Ibn al-Jauzī, yang meski keras terhadap taṣawuf,

dalam beberapa karyanya juga membahas *taṣawuf syar'ī*, yang juga mengomentari (*syarḥ*) magnum opusnya al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Ada juga al-Harawī al-Anṣārī, seorang Ṣūfi-Ḥanbalī, penulis *Manāzil al-Sā'irīn*, yang membahas *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam format yang berbeda dari para Ṣūfi sebelumnya. Di samping itu, ada Ibn al-Qayyim, murid terdekat Ibn Taimiyyah, yang fasih dalam menjelaskan ide-ide sufistik sang guru. Ibn al-Qayyim mengomentari *Manāzilnya* al-Anṣārī dalam *Madārij al-Sālikīn*. Ia juga memberi komentar lengkap atas kumpulan doa dan *zīkr* Ibn Taimiyyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*, dalam bukunya yang berjudul *al-Wābil al-Ṣayyib 'ala al-Kalim al-Ṭayyib*. Kajian tentang genealogi *taṣawuf syar'ī* dan suistanibilitasnya dalam gerakan-gerakan salafī kontemporer juga perlu dilakukan, seperti terkait dengan persoalan apakah konsep dan praktik *taṣawuf* Ibn Taimiyyah masih dilakukan dan bagaimana, ataukah terhenti dan menghilang, dan apa yang menyebabkannya.

KEPUSTAKAAN

- 'Abbās, Qāsim Muḥammad. *Al-Ḥallāj: al-A'māl al-Kāmilah*. Beirut: Riad El-Rayyes Books Ltd., 2002.
- 'Abduh, Muḥammad. *Risālah al-Tauḥīd*. Diedit oleh Muḥammad 'Imārah. Beirut: Dār al-Syurūq, 1994.
- 'Alī Manṣūr, Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz. *Uṣūl al-Fiqh wa Ibn Taimiyyah*. 2 ed. Kairo: Dār al-Naṣr li al-Ṭibā'ah al-Islāmiyyah, 1985.
- 'Amīrah, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī: Manhajan wa Sulūkan*. Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, 2000.
- 'Awīs, Manṣūr Muḥammad. *Ibn Taimiyyah laisa Salafīyyan*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970.
- 'Imārah, Muḥammad. *Al-Salaf wa al-Salafīyyah*. Kairo: Wazarah al-Awqaf, 2008.
- . *Maqām al-Aql 'inda Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- 'Uqailī, Ibrāhīm. *Takāmul al-Manhaj al-Ma'rifi 'inda Ibn Taimiyyah*. Virginia: IIT, 1994.
- 'Abd Al-Ḥalīm, Muṣṭafā ibn Ibrāhīm. *Mauqif Ibn Taimiyyah min Ibn 'Arabī al-Ṭā'ī*. Mesir: Dār al-Faḍīlah, 2016.
- 'Abd al-Ḥamīd, Ṣāib. *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aqā'iduhu*. Beirut: Al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Naṣr, 2002.
- . *Ibn Taimiyyah fī Ṣūratihī al-Ḥaqīqīyyah*. Beirut: Al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Naṣr, 1997.
- 'Abd Al-Karīm, Rāsyid. *Ma'a Ibn Taimiyyah: Ḥiwārāt Fikriyyah*. Riyāḍ: Markaz Dalā'il, 2020.
- 'Abd al-Rāziq, Muṣṭafā. *Failasūf al-'Arab wa al-Mu'allim al-Ṣānī*. Kairo: Hindāwī, 2012.
- 'Abd Allāh, 'Ādil Kāzim. *Mawqif 'Ulamā' Ahl al-Sunnah min Ibn Taymiyyah*. Beirut: Dār Wādī al-Salām, 2007.
- Abd al-'Azīm, Sa'īd. *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah al-Tajdīdī al-Salafī wa Da'watuhu al-Iṣlāḥīyyah*. Alexandria: Dār al-Īmān,

2004.

- Abd Al-Khāliq, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Fikr al-Ṣūfī fī Daw' al-Kitāb wa al-Sunnah*. 2 ed. Kuwait: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1983.
- Abdu'r-Rabb, Muhammad. 'Abu Yazid Al-Bistami: His Life and Doctrines'. *ProQuest Dissertations and Theses*. McGill University (Canada), 1970.
- Abdullah, M. Amin. *Studi agama: normativitas atau historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-'Arabi and the Sufis*. Anqa Publishing, 2014.
- . 'Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition'. *The Muslim World* 82, no. 3–4 (1992): 256–73.
- Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī al-Majmū'ah al-Ṣūfiyyah al-Kāmilah*. Diedit oleh Qāsim Muhammad 'Abbās. Damaskus: Al-Madā, 2004.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Ibn Taimiyyah: Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu wa Ārā'uḥu wa Fiḥuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabī, 1991.
- , ed. *Uṣbū' al-Fiḥ al-Islāmī wa-Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah (1380/1961: Damascus)*. Kairo: al-Majlis al-A'lā li-Ri'āyat al-Funūn wa-l-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Ijtimā'iyya, 1963.
- Abū Zayd, Bakr ibn 'Abd Allāh. *al-Madākhil ilā Āṣār Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa mā Laḥiqahā min A'māl*. Riyāḍ: Dār 'Aṭā'at al-'Ilm, 2019.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. New York: Russell & Russell, 1968.
- Adem, Rodrigo. 'The intellectual genealogy of Ibn Taymīya'. The University of Chicago, 2015.
- Aḥmad, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid. *Al-Taṣawwuf baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyyah*. Mansoura-Mesir: Dār al-Wafā', 2000.
- Ahmad, Muzzammil, dan Ian Greer. 'Shāh Walī Allāh in Defence of Ibn Taymiyyah'. *Islamic Studies* 61, no. 1 (31 Maret 2022): 25–44.

- Ahmed, Ben, dan Fouad. 'Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts'. *The Muslim World* 109, no. 4 (2019): 561–81.
- Ahmed, Shahab. 'Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses'. *Studia Islamica* 87 (t.t.): 67–124.
- Aigle, Denise. 'A Religious Response to Ghazan Khan's Invasions of Syria: The Three "Anti-Mongol" Fatwas of Ibn Taymiyya'. In *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, 283–305. Leiden: Brill, 2015.
- . 'The Mongol Invasions of Bilād Al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas'. *Mamlūk Studies Review* 11, no. 2 (2007): 89–120.
- Ajhar, 'Abd al-Ḥakīm. *Su'āl al-'Ālam: al-Syaikhāni Ibn 'Arabī wa Ibn Taimiyyah min Fikr al-Waḥdah ilā Fikr al-Ikhtilāf*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 2011.
- Ajhar, Abdul Hakim. *Ibn Taimiyyah wa Isti'nāf al-Qaul al-Falsafi fi al-Islām*. Kairo: Al-Dār al-Baiḍā'-al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 2004.
- . 'The Forgotten Rational Thinking in the Ḥanbalite Thought With Special Reference to Ibn Taymiyya'. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14 (2014): 137–54.
- Al-'Ajamī, Daghsy ibn Syabīb. *Ibn 'Arabī 'Aqīdatuhu wa Maujifu 'Ulamā' al-Muslimīn minhu Min al-Qarn al-Sādis ilā al-Qarn al-Ṣālīs 'Asyr*. Kairo: Maktabah Ahl al-Aṣar, 2011.
- Al-'Alī, Ibrāhīm Muḥammad. *Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyyah: Rajul al-Iṣlāh wa al-Da'wah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Al-'Aql, 'Abd al-'Azīz ibn 'Alī. 'Ibn Taimiyyah wa al-Samā' al-Ṣūfī min Khilāl Kitāb al-Istiḳāmah'. Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1987.
- Al-'Arabī, Abū Bakr Ibn. *Al-'Awāṣim min al-Qawāṣim*. Saudi Arabia: Wazārah al-Syu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa

- al-Irsyād, 1998.
- Al-‘Arifī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Ṣūfiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 2008.
- Al-‘Arifī, Sa‘ūd ibn ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Naqd al-Taimiyy li al-Mantiq: Dirāsah wa Taqrīb*. London: Takween, 2020.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *al-Durar al-Kāminah fi A’yān al-Mi’an al-Šāminah*. Hyderabad: Dāirah al-Ma‘ārif al-‘Usmāniyyah, t.t.
- . *Lisān al-Mizān*. Beirut: Muassasah al-‘A’lamī, t.t.
- Al-‘Azmah, ‘Azīz. *Ibn Taymiyyah*. Beirut: Riad El-Rayyes Books Ltd., 2000.
- Al-‘Ibādī, Islām ibn ‘Īsā. *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah wa Hikāyātuhu ma’a Abnā’ Zamānihi*. ‘Ammān: Dār Ibn Kašīr, 2006.
- Al-‘Imrān, ‘Alī ibn Muḥammad. *Al-Jāmi’ li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*. Diedit oleh Muḥammad ‘Uzair Syams dan ‘Alī ibn Muḥammad Al-‘Imrān. Riyāḍ: Dār ‘Aṭ’āt al-‘Ilm, 2019.
- Al-‘Ubailī, Hisyām ibn Sa’d ibn Muḥammad ibn. *Šabt al-Kutub wa al-Rasā’il fi Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Maimān, 2014.
- Al-‘Ulaimī, Aḥmad Muḥammad. *Ibn Taimiyyah Muḥaddišan*. Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- Al-Afghānī, Muḥammad Sa‘īd ‘Abd al-Majīd Sa‘īd. *Syaikh al-Islām ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī: Mabādi’uhu wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah wa al-Rūḥiyyah*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadišah, 1950.
- Al-Ašarī, ‘Alī ibn Ḥasan al-Ḥalabī. *‘Asyru Rasā’il Ḥaula Syakhṣiyyah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Turāsuhu al-‘Ilmī*. Ammān: Al-Dār al-Ašariyyah, 2022.
- Al-Aṣfahānī, Aḥmad b. ‘Abd Allāh. *Ḥilyah al-Awliyā’*. Diedit oleh Sa‘īd Sa’d Al-Dīn Al-‘Arabī Al-Iskandarī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 2001.
- Al-Asy‘arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*.

- Diedit oleh Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd Al-Ḥamīd. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1990.
- Al-Atharī, ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Ḥamīd. *al-Wajīz fī ‘Aqīdat al-Salaf al-Ṣaliḥ*. Riyāḍ: Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād, 2001.
- Al-Badawī, Yūsuf Aḥmad. *Maqāṣid al-Syarī‘ah ‘inda Ibn Taimiyyah*. Beirut: Dār al-Nafāis li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2019.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Farq baina al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah minhum*. Diedit oleh Muḥammad ‘Uṣmān Al-Khusyt. Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, 1988.
- Al-Bakrī, Ṭāriq al-Sayyid Muṣṭafā. *Ibn Taimiyyah wa Mauqifuhu min al-Turās al-Ṣūfī*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2020.
- Al-Barīdī, ‘Abd Allāh. *Ibn Taimiyyah Failasūf al-Fiṭrah: Naḥwa Kabsalah al-Failasūf*. Dammām: Dār Aṣar, 2021.
- Al-Barīkān, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fī Taqrīr ‘Aqīdah al-Tauḥīd*. Riyāḍ, 2004.
- Al-Barrāk, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Al-Mansūr min Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Syaḥarātun Mustalatun min Ghairi Mazānnihā*. Riyāḍ: Dār al-Muḥaddiṣ, 2022.
- Al-Bazzār, Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn ‘Alī. *Al-A‘lām al-‘Alīyyah fī Manāqib Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh Ṣalāḥ al-Dīn Al-Munajjid. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976.
- Al-Bilādī, ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Qāsim. *Al-Rudūd al-Sittah ‘Alā Ibn Taymiyyah*. Diedit oleh Maḥmūd Al-Gharīqī. Bahrain: Dār Ḥifẓ al-Turās al-Baḥrānī, 2011.
- Al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn. *Maṣra‘ al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn ‘Arabī*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān Al-Wakīl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980.
- Al-Bīrūnī, Abū Raiḥān. *al-Āṣār al-Bāqiyah ‘an al-Qurūn al-Khāliyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Bustī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥibbān. *Masyāhīr ‘Ulamā’ al-*

- Aṃṣār*. Diedit oleh Majdī ibn Maṣṣūr ibn Sayyid Al-Syūrā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Al-Salaḥiyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah lā Mazḥab Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1998.
- Al-Dawādārī, Abū Bakr ibn ‘Abd Allāh ibn Aibak. *Kanz al-Durar wa Jāmi‘ al-Gharar*. Diedit oleh Ulrich Hermann, Muḥammad al-Sa‘īd Jamāl Al-Dīn, Ṣalāḥ al-Dīn Al-Munajjid, Sa‘īd ‘Abd al-Fattāḥ ‘Asyūr, dan Bernd Radtke. Kairo: Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyyah al-Ma‘had al-‘Almānī lil-Āṣār, 1982.
- Al-Dimasyqī, Ibn Nāṣir al-Dīn. *al-Radd al-Wāfir ‘alā Man Za‘ama bi anna Musammā Ibn Taimiyyah Syaikh al-Islām Kāfir*. Diedit oleh Zuhair Al-Syāwisy. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, 1991.
- Al-Fadanī, Muḥammad Yāsīn bin ‘Īsā. *al-Wāfi bi ḥāli Tazkārī al-maṣāfi*. Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008.
- al-Fairūz Ābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Diedit oleh Muḥammad Nu‘aim Al-‘Ariqsūsī. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 2005.
- Al-Farīḥ, Muḥammad ibn Fahd ibn ‘Abd al-Azīz. *Ihdā’ Šawāb al-‘Amāl li al-Mayyit al-Muslim*. Riyāḍ: Dār al-Taḥbīr, 2021.
- Al-Fāsī, Aḥmad Zarrūq. *Qawā’id al-Taṣawwuf*. Diedit oleh ‘Abd al-Majīd Khayālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Fayānī, Ibrāhīm ibn Aḥmad. *Nubzah ‘an Ākḥir Ḥayāti Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh Muḥibb al-Dīn Al-Khaṭīb. Kairo: Al-Maktabah al-Islāmī li Iḥyā’i al-Turās, 2003.
- Al-Gḥāmidī, ‘Abd Allāh ibn Muḥsin. *Munāẓarāt Ibn Taimiyyah al-‘Aqadiyyah: Jam‘an wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2019.
- Al-Gḥāmidī, Badr ibn Sa‘īd. *Masrad al-Dirāsāt ‘an Ibn Taimiyyah wa ‘Ulūmih: ma‘a Laṭā’ifī Sīratih*. Riyāḍ: Markaz al-Bayān, 2017.
- Al-Gharāb, Maḥmūd Maḥmūd. *Al-Ru’yā al-Mubsharāt min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Damaskus: Dār al-

- Kutub al-‘Arabī, 1984.
- Al-Ghazālī, Muḥammad Abū Ḥāmid. *Al-Maḍnūn bih ‘alā Ghair Ahlih*. Diedit oleh Riyāḍ Muṣṭafā Al-‘Abd Allāh. Dār al-Ḥikmah, t.t.
- . *Al-Maqṣad al-Asnā fi Syarḥ Ma‘ānī Asmā’ al-Ḥusnā*. Diedit oleh Bassām ‘Abd al-Wahhāb Al-Jābī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- . *Al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- . *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- . *Jawāhir al-Qur’ān*. Diedit oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, t.t.
- . *Kīmiyā’ al-Sa‘ādah*. Diedit oleh Najāḥ ‘Iwaḍ. Kairo: Dār al-Muqaṭṭam, 2010.
- . *Mi‘rāj al-Sālikīn*. Diedit oleh Abū Al-‘Alā. Maṭba‘ah al-Jundī, t.t.
- . *Misykāt al-Anwār wa Miṣfāt al-Asrār*. Diedit oleh ‘Abd al-‘Azīz ‘Izz al-Dīn Al-Sairawān. Kairo: ‘Ālam al-Kutub, t.t.
- . *Mizān al-‘Amal*. Diedit oleh Sulaimān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1964.
- Al-Hadlaq, ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Hādī wa al-Hāzī: Ibn Taymiyyah Jallād al-Ḥikmah al-Maṣlūbah*. Riyāḍ: Maktabah al-Yusr, 2008.
- Al-Ḥafīfī, ‘Abd al-Mun‘im. *al-Mausū‘ah al-Ṣūfiyyah: A‘lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn ‘alaih wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah*. Kairo: Dār al-Rasyād, 1992.
- Al-Ḥallāj, Abū Maṣṣūr. *Dīwān al-Ḥallāj wa ma‘ahu Akhbār al-Ḥallāj wa Kitāb al-Ṭawāsīn*. Diedit oleh Muḥammad Bāsil ‘Uyūn Al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Ḥamd, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Aḍwā’ ‘alā Sīratihī wa Manhajihī*. Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 2018.
- Al-Ḥamrī, Haiṣam ibn Qāsim. *Al-Munāẓarāt al-‘Aqadiyyah li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Jam‘un wa Dirāsah*. Riyāḍ: Al-Nāsyir al-

Mutamayyiz, 2019.

- Al-Ḥanafī, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bukhārī. *Muljimah al-Mujassimah*. Diedit oleh Sa’id Fūdah. Beirut: Dār al-Ḍakhā’ir, t.t.
- Al-Ḥanbalī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī. *Mukhtaṣar al-Fatāwā al-Miṣriyyah li Ibn Taimiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Al-Ḥanbalī, Mar’ī ibn Yūsuf al-Karmī, Muḥammad Al-Baiṭār, dan Muḥammad Khalīl Harās. *Ṣalāṣah Kutub fī Tarjamah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Doha: Dār al-Imām al-Bukhārī, 2016.
- Al-Harawī, ‘Abd Allāh al-Anṣārī. *Manāzil al-Sāirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- . *Ḍamm al-Kalām wa Ahluhu*. Diedit oleh ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin Uṣmān Al-Anṣārī. Madinah: Maktabah al-Ghurabā’ al-Aṣariyyah, 1998.
- Al-Hujwirī. *Kasyf al-Mahjūb*. Diedit oleh Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm Al-Sāyih dan Taufiq ‘Alī Wahbah. Kairo: Maktabah al-Ṣaqāfah al-Dīniyyah, 2007.
- Al-Ḥusainī, Jamīl Ḥalīm. *Al-Suqūṭ al-Kabīr al-Mudawwī li al-Mujassim Ibn Taimiyyah al-Ḥarrānī*. Beirut: Dār al-Masyārī’, 2016.
- Al-Isfirāyaynī, Abū al-Muḥaffar. *Al-Tabṣīr fī al-Dīn: Tamiyiz al-Firqaḥ al-Nājiyah ‘an al-Firaq al-Hālikīn*. Diedit oleh Kamāl Yūsuf Al-Ḥūt. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1983.
- Al-Jalayanid, Muḥammad al-Sayyid. *Qaḍiyyah al-Ta’wīl ‘inda al-Īmām Ibn Taimiyyah*. 5 ed. Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, 2015.
- Al-Jalaynid, Muḥammad al-Sayyid. *Dar’ Ta’aruḍ al-‘Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1988.
- Al-Jamīlī, Al-Sayyid. *Munāẓarāt Ibn Taimiyyah ma’a Fuqahā’ Aṣrih*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1985.
- Al-Jāsir, Ḥamad ibn Muḥammad. *Ibn ‘Arabī: Muwaṭṭid al-Ḥukm al-*

- Umawī fi Najd*. Dār al-Yamāmah, 1993.
- Al-Jauzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn. *Minhāj al-Qāṣidīn wa Mufīd al-Ṣādiqīn*. Diedit oleh Kāmil Muḥammad Al-Kharrāṭ. Damaskus: Dār al-Taufīq, 2010.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. ‘Madarij al-salikin’. *Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya*, 2004.
- . *Ranks of the Divine Seekers: A Parallel English-Arabic Text*. Diterjemahkan oleh Ovamir Anjum. Leiden: Brill, 2020.
- Al-Jilānī, ‘Abd al-Qādir. *al-Fatḥ al-Rabbānī*. Damaskus: Dār al-Albāb, t.t.
- . *Al-Ghunyah li-Ṭālībī Ṭarīq al-Ḥaqq*. Damaskus: Dār al-Albāb, 2001.
- . *Futūh al-Ghaib*. Damaskus: Dār al-Albāb, 2003.
- . *Futuhul Ghaib: Kitab Pembuka Rahasia Kegaiban*. Diterjemahkan oleh M. Navis Rahman dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Qaf Media Kreatif, 2018.
- . *Jalā’ al-khwāṭir*. Diterjemahkan oleh Muhtar Holland. Florida: al-Baz Publishing, 1997.
- . *Malfūzāt*. Diterjemahkan oleh Muhtar Holland. Florida: al-Baz Publishing, 1992.
- . *Revelations of the unseen*. Diterjemahkan oleh Muhtar Holland. Florida: al-Baz Publishing, 1992.
- . *Sirr al-Asrār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- . *Tafsīr al-Jilānī*. Istanbul: Markaz al-Jilānī, 2009.
- Al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī. *Al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.
- Al-Kailānī, ‘Abd al-Razzāq. *Al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.
- Al-Kailānī, Jamāl al-Dīn Fāliḥ. *Ṣaurah al-Rūḥ: Istiqrā’āt Tafkikiyyah fī al-Falsafah al-Ṣūfīyyah ‘inda al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī*. Kairo: Dār al-Zanbaqah, 2019.
- Al-Kalābāzī, Abū Bakr. *al-Ta’arruf li Mazhab al-Taṣawwuf*. Kairo: Dār

- al-Ittiḥād al-‘Arabī, 1969.
- Al-Khar‘ān, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ib Ibrāhīm. *Sīrah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah kamā Rawāhā Tilmīzudu Ibn Kaṣīr fī Kitābihi: al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Riyāḍ, 2021.
- Al-Khatīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Šābit. *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Žailuhu al-Mustafād*. Diedit oleh Basyār ‘Awād Ma‘rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- Al-Khuḍairī, Sa’d ibn Syāyim. *Al-Kunūz al-Maliyyah al-Jāmi’ah li Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*. Riyāḍ: Madār al-Waṭan li al-Nasyr, 2015.
- Al-Khulī, Amīn. *Mālik: Tajārub Ḥayāh Kairo*. Kairo: Al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah, 1962.
- Al-Kubrā, Al-Ṭabaqāt, dan ‘Abd al-Wahhāb Al-Sya’rānī. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Diedit oleh Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm Al-Sāyiḥ dan Taufiq ‘Alī Wahbah. Kairo: Maktabah al-Šaqāfah al-Dīniyyah, 2005.
- Al-Kūrānī, Ibrāhīm. ‘Tanbīh al-‘Uqūl ‘alā Tanzīh al-Šūfiyyah min I’tiqād al-Tajsīm wa al-‘Ainiyyah wa al-Ittiḥād wa al-Ḥulūl’. In *Irsyād Žawī al-‘Uqūl ilā Barā’ah al-Šūfiyyah min al-Ittiḥād wa al-Ḥulūl: ‘Asyir Rasā’il Turāšīyyah Nādirah*, diedit oleh Aḥmad Farīd Al-Mazīdī, 353–76. Kairo: Dār al-Žikr, 2007.
- Al-laḥaidān, ‘Aṣim ibn Muḥammad. *Al-Tahzīb wa al-Taḥzīb li Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2021.
- Al-Maḥmūd, ‘Abd al-Raḥmān ibn Šāliḥ ibn Šāliḥ. *Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Asyā’irah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyḍ, 1995.
- Al-Makkī, ‘Abdul Ḥafīz ibn Mālik ‘Abdul Haq. *Mauqif Aimmah al-Ḥarakah al-Salafīyyah min al-Taṣawwuf wa al-Šūfiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- . *Mauqif Aimmah al-Ḥarakah al-Salafīyyah min al-Taṣawwuf wa al-Šūfiyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 2001.
- . *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah al-Šūfiyyah*. Mekkah: Al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2011.

- Al-Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-Qulūb*. Diedit oleh Muḥammad Ibrāhīm Muḥammad Al-Riḍwān. Kairo: Maktabah Dār al-Turāš, 2001.
- Al-Maqdisī, Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qudāmah. *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāšidīn*. Diedit oleh Muḥammad Wahbī Sulaimān dan ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Balatjī. Beirut: Dār al-Khair, 1994.
- Al-Marzūqī, Abū Ya‘rub. *Iṣlāḥ al-‘Aql fi al-Falsafah al-‘Arabiyyah: min Wāqī‘iyah Aristū wa Aflātūn ilā Ismiyyah Ibn Taimiyyah wa Ibn Khaldūn*. 2 ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1996.
- Al-Matroudi, Abdul Hakim. *Al-Maḏhab al-Ḥanbalī fi Ḍau’ Dirāsāt Istisyraqiyyah Mu‘āširah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2019.
- . ‘Ibn Taymiyyah’s Evaluation of Istihsan in the Hanbali School of Law’. *Islamic Studies* 47, no. 2 (2008): 155–72.
- . ‘The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation’. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, 2006, 1–288.
- Al-Mazīdī, Aḥmad Farīd. *Al-Imām al-Junaid: Sayyid al-Ṭāifatain*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Al-Misy‘abī, ‘Abd al-Majīd ibn Sālim ibn ‘Abd Allāh. *Manhaj Ibn Taimiyyah fi Mas’alah al-Takfīr*. Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1997.
- Al-Muḥāsibī, al-Ḥāris ibn Asad. *Risālah al-Mustarsyidīn*. Diedit oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Aleppo: Dār al-Salām, 1983.
- Al-Muḥāsibī, Al-Ḥāris ibn Asad. *Al-Ri‘āyah li Ḥuqūq Allāh*. Diedit oleh ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Mulqīn, Ibn. *Ṭabaqāt al-Auliyā’*. Diedit oleh Nūr al-Dīn Syarībah. Maktabah al-Khānjī, 1994.
- Al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn. *Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah: Sīratuh wa Akhbāruh ‘ind al-Mu‘arrikhīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-Jadīd, 1976.
- Al-Muqrīn, Fahd ibn Sa‘īd ibn Ibrāhīm. *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fi Bayān al-Radd ‘alā al-Bida’ wa al-Radd ‘Alaihā*. Beirut: Dār al-Lu’lu‘ah, 2014.

- Al-Muṭairī, Ḥākīm. *Ibn Taimiyyah wa Ma'rakah al-Ḥurriyyah: Ru'yah Fikriyyah Siyāsiyyah li Muwājahah al-Ḥamalāt al-Ṣalibiyyah*. Dār Sawāniḥ, 2022.
- Al-Naqqārī, Ḥammū. *Ibn Taimiyyah "al-Manṭiqī" aw "Manṭiq al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn"*. Beirut: Ebdāa, 2021.
- Al-Nasysyār, 'Alī Sāmī. *Manāḥij al-Baḥṣ 'inda Mufakkirī al-Islām wa Iktisyāf al-Manhaj al-'Ilmī fī al-'Ālam al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984.
- . *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977.
- Al-Nu'aymī, Abū Muḥammad. *Ibn Taymiyyah wa Manhajuhu fī al-Ḥadiṣ*. Qum: Al-Jāmi'ah al-Muṣṭafā al-'Ālamīyyah, 2000.
- Al-Qādirī, Isma'īl Ibn Muḥammad Sa'īd. *Fuyudāt al-Rabbānī*. Kairo: Muṣṭafā Bābī Ḥalabī, t.t.
- Al-Qarīrī, Ḥamdī ibn Ḥamīd ibn Hammūd. *Qawā'id Ibn Taimiyyah fī al-Radd 'alā al-Mukhālifīn: al-Yahūd-al-Naṣārā-al-Falāsīfah-al-Firaq al-Islāmiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2011.
- Al-Qarnī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *Manhaj Ibn Taimiyyah al-Ma'rifi: Qirā'ah Taḥlīliyyah li al-Nasq al-Ma'rifi al-Taimī*. London: Takween, 2014.
- Al-Qawṣī, Muḥammad 'Abd al-Shāfi. *Ibn Taimiyyah fī al-Mizān*. Kairo: Maktabah Jazīrah al-Ward, 2015.
- Al-Qūnawī, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Aḍwā' 'alā al-Risālah al-Mansūbah ilā al-Ḥāfiẓ al-Ḍahabī "al-Naṣīḥah al-Ḍahabiyyah li Ibn Taimiyyah"*. Beirut: Dār al-Ma'mūn li al-Turāṣ, 2002.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Diterjemahkan oleh Alexander D Knysch. U.K.: Garnet Publishing, 2007.
- . *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Diedit oleh 'Abd al-Ḥalīm

- Maḥmūd. Kairo: Dār al-Ta'lif, 1966.
- . *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Diterjemahkan oleh Richard Gramlich. Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1989.
- . *Laṭā'if al-Isyārāt*. Diedit oleh Ibrāhīm Al-Basiyūnī. Kairo: Hai'ah al-Kitāb, 2000.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *I'tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*. Diedit oleh 'Alī Sāmī Al-Nasyār. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1982.
- . *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min al-'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, t.t.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. Diedit oleh Dā'rah al-Ma'ājim fī Maktabah Lubnān. Beirut: Maktabah Lubnān, 1986.
- Al-Rāziq, Muṣṭafā 'Abd, dan Louis Massignon. *Al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984.
- Al-Sa'īd, Khālīd ibn 'Abd al-'Azīz. *Ibn Taymiyyah wa Qānūn al-Ḥanābilah: baina al-Ta'aṣsur wa al-Ta'sīr*. Riyāḍ: Dār al-Taḥbīr, 2018.
- Al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'al. *Al-Mujaddidūn fī al-Islām: min al-Qarn al-Awwal ilā al-Rābi' 'Asyar*. Kairo: Maktabah al-Muhtadīn al-Islāmiyyah li Muqāranah al-Adyān, 1996.
- Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aibak. *Al-Wāfi bi al-wafayāt*. Diedit oleh Aḥmad Al-Arnaūṭ. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 2000.
- Al-Ṣāliḥ, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ummah fī Rajul Al-Imām al-Mujaddid Ibn Taimiyyah*, 1995.
- Al-Samhūrī, Rā'id. "Al-Mukhtalif" fī al-Fikr al-Islāmī: Muqārabah Tārīkhiyyah Taḥlīliyyah fī Mauqif Ibn Taimiyyah min al-Mukhtalaf al-Dīnī al-Qarīb wa al-Ba'id'. International Islamic University Malaysia, 2021.

- . *Naqd al-Khiṭāb al-Salafī: Ibn Taymiyyah Namūzajan*. London: Ṭuwā li al-Ṣaqāfah wa al-Nasyr wa al-ʿIlām, 2010.
- Al-Samīrī, Sāmī ibn Ṣāliḥ. *Mafātīḥ al-Ḥikah wa al-Kalām: Baḥsun fī al-Umūr al-ʿĀmmah baina Ibn Taimiyyah wa Mukhālīfih*. Kairo: Muʿassasah al-ʿUlūm li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2022.
- Al-Sayyid, Usāmah Syafī. *Muḥyi al-Dīn Ibn ʿArabī ʿĀrāʾuhu al-Fiqhiyyah wa al-Uṣūliyyah*. Kairo: Turāš, 2022.
- al-Shawkānī, Muḥammad b ʿAlī. ʿal-Badr al-Ṭālīʿ bi Maḥāsin man baʿd al-Qarn al-Sābiʿ. Maṭbaʿat al-saʿāda Cairo, 1930.
- Al-Subḥānī, Jaʿfar. *Ibn Taymiyyah: Fikran wa Manhajan*. Teheran: Muʿassasah al-Imām al-Ṣādiq, 2011.
- Al-Subkī, Taj al-Dīn, dan Maḥmūd Muḥammad Al-Ṭanāḥī. *Ṭabaqāt al-Syāfiʿiyyah al-Kubrā*. Diedit oleh Maḥmūd Muḥammad Al-Ṭanāḥī dan ʿAbd al-Fattāḥ Al-Ḥulw. Faiṣal ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964.
- Al-Ṣughayyir, ʿAbd al-Majīd. ʿMawāqif “Rusydiyyah” li Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah? Mulāḥaḍāt Awwaliyyah’. In *Dirāsāt Maghribiyyah Muḥdāt ilā al-Mufakkir al-Maghribī Muḥammad ʿAzīz al-Ḥabbābī*, diedit oleh Al-Ṭāhir Waʿzīz, 164–82. Casablanca: Al-Dār al-Baidāʿ- al-Markaz al-Ṣaqāfi al-ʿArabī, 1987.
- Al-Suhrāwardī. *ʿAwārif al-Maʿārif*. Diedit oleh Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm Al-Sāyiḥ dan Taufiq ʿAlī Wahbah. Kairo: Maktabah al-Ṣaqāfah al-Dīniyyah, 2006.
- al-Sulamī, Abū ʿAbd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*. Diedit oleh Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAtā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Kuwait: Dār al-Nawādir, 1960.
- Al-Syaʿrāwī, Muḥammad Mutawallī. *Taskhīr al-Jinn wa Karāmāt al-Auliyaʿ*. Kairo: Dār al-Salām, t.t.
- Al-Syāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd. *Al-Madkhal ilā Dirāsah ʿIlm al-Kalām*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.

- Al-Syahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal*. Diedit oleh Aḥmad Fahmī Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Al-Syaibānī, Muḥammad Ibrāhīm. *Al-Tauḍīḥ al-Jalī fī al-Radd ‘alā (al-Naṣīḥah al-Žahabiyyah) al-Manḥūlah ‘alā al-Imām al-Žahabī: Dirāsah Tahliyyah li Mauḍū‘ al-Risālah wa Nisbatuhā wa mā Jā’a fihā min Aghālīṭ wa Awhām*. Kuwait: Markaz al-Makḥṭūṭāt wa al-Turās wa al-Waṣā’iq, 1993.
- Al-Syaikh, Šāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad Ālī. *Syarḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taimiyyah*. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 2011.
- Al-Syajūrī, Hādī Aḥmad Farḥān. *Al-Dirāsāt al-Lughawiyyah wa al-Naḥwiyyah fī Muallafāt Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2001.
- al-Syāmī, Rizq Yūsuf. ‘Ibn Taimiyyah: Maṣādiruhu wa Manhajuhu fī Tahliḥihā’. *Journal of the Institute of Arabic Manuscripts* 38 (1994): 183–269.
- Al-Syātībī, Abū Ishāq. *Al-Ptiṣam*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2000.
- Al-Syu’aibī, ‘Alī. *Ḥaqā’iq Tārikhiyyah wa Dīniyyah ‘an Ibn Taimiyyah*. Dār al-Syurūq, 2015.
- Al-Syu’aibī, ‘Ādil. *Ibn Taimiyyah Šūfiyyan*. Beirut: Dār al-Rayyāḥin, 2018.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārikh al-Ṭabarī*. Diedit oleh Nawwāf Al-Jarrāḥ. Dār Šādir, t.t.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, dan ‘Abd Allāh ibn Muḥsin al-Turkī. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Hajar lil-Ṭibā’a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī’ wa-l-Idārah, t.t.
- Al-Tādifi, Muḥammad Yaḥyā. *Qalā’id al-Jawāhir fī Manāqib al-Syaikh ‘Abd al-Qādir*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja’far. *Matan al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Al-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān. *Al-Isyārāt al-Ilāhiyyah*. Beirut: Dār al-

Şaqāfah, 1982.

- Al-Ṭayyār, Aḥmad ibn Nāṣir. *Taqrīb Fatāwā wa Rasā'il Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2021.
- Al-Ṭayyār, Musā'ad ibn Sulaimān ibn Nāṣir. *Syarḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Taḥsīn li Ibn Taimiyyah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2007.
- Al-Ṭūsī, Naṣr 'Abd Allāh bin 'Alī bin al-Sarrāj. *Al-Luma'*. Diedit oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1960.
- Al-Wāsiṭī, 'Imād al-Dīn. *Al-Taẓkirah wa al-Itibār wa al-Intiṣār li al-Abrār fī Manāqib Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh 'Adnān Abū Zaid. Beirut: Dār Nawādir, 2007.
- . *al'Imādiyyāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- . *Bāsyūrah al-Nuṣūṣ fī Hatki Astār al-Fuṣūṣ*. Diedit oleh 'Adnān Abu Zaid. Beirut: Dār al-Nawādir, 2007.
- . *Madkhal Ahl al-Fiḥ wa al-Lisān ilā Maidān al-Maḥabbah wa al-'Irfān*. Diedit oleh Walīd ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Al-'Alī. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2002.
- . *Miftāḥ Ṭarīq al-Auliya'*. Diedit oleh Muḥammad ibn Nāṣir Al-'Ajmi. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1999.
- . *Qawā'id fī al-Sulūk ilā Allāh Ta'ālā aw al-Siyar 'alā al-Minhāj min Kalām al-Imām al-'Ārif 'Imād al-Dīn al-Wāsiṭī*. Diedit oleh Muḥammad ibn 'Abd Allāh Aḥmad. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, t.t.
- . *Riḥlah al-Imām Ibn Syaikh al-Ḥizāmīn min al-Taṣawwuf al-Munḥarīf ilā Taṣawwuf Ahl al-Ḥadīṣ wa al-Aṣar*. Diedit oleh Muḥammad ibn 'Abd Allāh Aḥmad. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2005.
- Al-Ya'qūbī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Fatāwā Ibn Taymiyyah fī al-Mizān*. Gujarat: Markaz Ahl al-Sunnah Barakāt Riḍā, 2003.
- . *Ibn Taymiyyah laysa Syaikh al-Islām*. Jordan: Dār al-Quṭb Aḥmad Bāzayd, 2020.
- Al-Yāfi'ī, 'Abd Allāh ibn As'ad ibn 'Alī ibn Sulaimān. *Mir'āt al-Jinān wa 'Ibrah al-Yaqīzān fī Ma'rifah mā Yu'tabaru min Ḥawādīs al-*

- Zamān*. Diedit oleh Khalīl Al-Manṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Žahabī. *Al-‘Ibar fī Khabar man Ghabar*. Diedit oleh Muḥammad al-Sa‘īd Basyūnī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Žahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-‘I‘lām bi-wafayāt al-a‘lām*, 1993.
- . *Al-Naṣīḥah al-Žahabiyyah li Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh Muḥammad Zāhid Al-Kauṣarī. Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, t.t.
- . *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Mesir: Avand Danesh LTD, 2005.
- . *Kitāb Tażkirat al-Huffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- . *Mīzān al-‘I‘tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Diedit oleh ‘Alī Muḥammad Al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1963.
- . *Sīyar A‘lām al-Nubalā’*. Diedit oleh Syu‘aib Al-Arnauṭ dan Basyār Ma‘rūf. 3 ed. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1985.
- . *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Diedit oleh ‘Abbās Ghunaim Ghunaim dan Aiman Salāmah. Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 2004.
- . *Tarjamah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh Khālīd ibn Sulaimān ibn ‘Alī Al-Rub‘ī. Damaskus: Al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2013.
- . *Taḥkīrah al-Huffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- . *Žail Tārīkh al-Islām*. Riyāḍ: Dār al-Mughnī li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1988.
- Al-Zaraklī, Khair al-Dīn. *Al-A‘lām*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979.
- Al-Zubaidī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaini. *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi Syarḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Mu‘assasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 1994.
- al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh ibn Bāz, Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, dan Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. *Fath al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Ma‘rifah,

t.t.

- Algar, Hamid. 'Introduction'. In *Principles of Sufism*, diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell dan 1990. Berkeley: Mizan Press, 1990.
- Ālī 'Abd Al-Laṭīf, 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Munāẓarāt Ibn Taymiyyah li Ahl al-Milal wa al-Niḥal*. Riyāḍ: Aḍwā' al-Muntadā, 2005.
- Ali, Mohamed M. Yunis. *Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists' models of textual communication*. Routledge, 2013.
- Ali, Mukhtar H. *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-'Arabi*. London: Routledge, 2022.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*. London: Routledge, 2004.
- Amitai-Preiss, Reuven. 'Ghazan, Islam and Mongol tradition: a view from the Mamlūk sultanate'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59, no. 1 (1996): 1–10.
- Amitai, Reuven. 'The Mongol Occupation of Damascus in 1300: A Study of Mamluk Loyalties'. In *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, diedit oleh A Levanoni dan M Winter, 21–41. Leiden: Brill, 2004.
- Anjum, Ovamir. 'Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory By Robert Gleave'. *Journal of Islamic Studies* 25, no. 3 (1 September 2014): 384–87.
- . *Politics, law, and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment. Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, 2012.
- . 'Sufism without Mysticism? "Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Objectives in Madāriġ al-sālikīn'. In *Shadow*, 161–188, t.t.
- . 'Sufism without Mysticism? Ibn Qayyim al-Jawziyyah's Objectives in Madārij al-Sālikīn'. *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, 2010.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. 'Ibn Taymiyyah and Sufism'. *Islamic*

- Studies* 24, no. 1 (1985): 1–12.
- . ‘Ibn Taymiyyas Criticism of Sufism’. *Islam and Modern Age* 15 (1984).
- . ‘Sufism and Shari’ah’. *London: The Islamic Foundation*, 1986.
- Awal, Mohammad Abdul. ‘Three divorces at one instance with special reference to the fatawa of Ibn Taymiyyah’. University of Birmingham, 1998.
- Badawī, ‘Abd al-Rahmān. *Syaṭaḥāt al-Şūfiyyah*. Kuwait: Wakālah al-Maṭbū‘āt, 1987.
- Balqīs, Aḥmad Muḥammad. *Ibn Taimiyyah al-Şūfi*. Cairo: Markaz Tafakkur, 2017.
- Banānī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Mauqif al-Imām Ibn Taimiyyah min al-Taşawwuf wa al-Şūfiyyah*. Saudi Arabia: Umm al-Qurā, 1986.
- Baugh, Carolyn. ‘Ibn Taymiyya’s Feminism? Imprisonment and the Divorce Fatwās’. In *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, diedit oleh Ednan Aslan, Marcia Hermansen, dan Elif Medeni, 181–96. Frankfurt: Peter Lang, 2013.
- Beaurecueil, Serge de Laugier de. *Khwādja ‘Abdullāh Anşārī (396-481H./1006-1089): mystique Hanbalite*. Librairie Orientale, 1965.
- Behrens-Abouseif, Doris. *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517)*. Leiden: Brill, 2019.
- Belhaj, Abdessamad. ‘Disputation Is a Fighting Sport: Munāzarah according to Ibn Qayyim Al-Jawziyah’. *Mamlūk Studies Review* 19 (t.t.): 79–89.
- Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979.
- Berkey, Jonathan. ‘Culture and Society during the Late Middle Ages’. In *The Cambridge History of Egypt: Volume 1: 640–1517*, diedit oleh Carl F Petry, 1:375–411. The Cambridge History of Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Berkey, Jonathan Porter. *The Formation of Islam: Religion and Society*

- in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bernecker, Sven, dan Duncan Pritchard, ed. *The Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, 2011.
- Berriah, Mehdi. 'Ibn Taymiyya's Methodology Regarding his Sources: Reading, Selection and Use Preliminary Study and Perspectives'. In *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*, diedit oleh Élise Franssen, 44–81. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2022.
- . 'Mobility and Versatility of the 'ulamā' in the Mamluk Period: The Case of Ibn Taymiyya'. In *Professional Mobility in Islamic Societies (700-1750): New Concepts and Approaches*, diedit oleh Mohamad El-Merheb dan Mehdi Berriah, 98–130. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.
- Bisyārah, 'Azmī. *Fi al-Ijābah 'an Su'āl: Mā al-Salaḥiyah?* Beirut: Al-Markaz al-'Arabī li al-Abḥās wa Dirāsah al-Siyāsāt, 2018.
- Bori, Caterina. 'A new source for the biography of Ibn Taymiyya'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67, no. 3 (Oktober 2004): 321–48.
- . 'Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle.' In *Ibn Taymiyya and His Times*, diedit oleh Yossef Rapoport dan Shahab Ahmed, 23–52. New York: Oxford University Press, 2010.
- . 'The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of 'Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311), written by Arjan Post'. *Journal of Sufi Studies* 9, no. 2 (2021).
- Bori, Caterina, dan Livnat Holtzman, ed. *Ālimun fi al-Ḍill: Maqālāt fi al-Fikr al-Fiqhī wa al-'Aqadiy li Ibn Qayyim al-Jauziyyah*. Diterjemahkan oleh 'Amrū Basiyūnī. Beirut: Dār al-Rawāfid, 2022.
- Bori, Caterina, dan Livnat Holtzman. 'A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah'. Diedit oleh Caterina Bori dan Livnat Holtzman.

Oriente Moderno monograph series 90, no. 1 (2010).

- Brown, Jonathan C. 'There Are No Literalists: Early Sunnis and Interpretation in Theology and Law'. In *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*, 171–75. Istanbul: ISAR Yayinlari, 2019.
- Chiabotti, Francesco. 'The Spiritual and Physical Progeny of 'Abd al-Karīm al-Qushayrī: A Preliminary Study in Abū Naşr al-Qushayrī's (d. 514/1120) Kitāb al-Shawāhid wa-l-amthāl'. *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 46–77.
- Chittick, William. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophet*. Oxford: Oneworld, 2007.
- . *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. New York: State University of New York Press, 1994.
- . 'Rūmī and Waḥdah al-Wujūd'. *Poetry and Mysticism in Islam: the Heritage of Rūmī*, 1994, 70–111.
- Chodkiewicz, Michael. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabī, The Book, and the Law*. Diterjemahkan oleh David Streight. New York: State University of New York Press, 1993.
- Cillis, Maria De. *Free Will and Predestination in Islamic Thought*. London: Routledge, 2013.
- Claude Addas. *Quest for the Red Sulphure: The Life of Ibn 'Arabi*. Diterjemahkan oleh Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Commins, David. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Dahlan, Abdul Aziz. 'Abu Yazid al-Bistami'. In *Ensiklopedi Tasawuf*, 152–59. Angkasa, 2012.
- . 'Al-Hallaj'. In *Ensiklopedi Tasawuf*, 438–44. Angkasa, 2012.
- Daiber, Hans. 'The Creed ('Aqīda) of the Hanbalite Ibn Qudāma al-

- Maqdisī'. In *From the Greeks to the Arabs and Beyond*, 159–88. Leiden: BRILL, 2021.
- Dancy, Jonathan, Ernest Sosa, dan Matthias Steup, ed. *A Companion to Epistemology*. 2 ed. New Jersey, USA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Daneshgar, Majid. *Studying the Qur'ān in the Muslim Academy*. Oxford University Press, 2019.
- Daneshgar, Majid, dan Aaron W Hughes. *Deconstructing Islamic Studies*. Ilex Foundation, 2020.
- Danial. 'Dimensi Radikalisme dalam Penafsiran Ibn Taimiyah'. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Darnīqah, Muḥammad Aḥmad. *A'lam al-Ḥanābilah al-Mutaṣawwifah*. Tripoli: Al-Mu'assasah al-Ḥadīṣah li al-Kitāb, 2013.
- Dasyqiyah, 'Abd al-Raḥmān. *Munāẓarāt Ibn Taimiyyah li Ṭā'ifah al-Rifā'iyyah*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1989.
- Demichelis, Marco. *Salvation and Hell in Classical Islamic Thought: Can Allah Save Us All?* New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- Diyāb, Muḥammad Ḥāfiẓ. *Naqd al-Khiṭāb al-Salafi*. Kairo: Ru'yah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2016.
- Donato, Marco Di. 'Al-Ġazālī ed Ibn Taymiyya: la questione dei pii antenati'. *Studi Magrebini* 17, no. 1–2 (2019).
- El-Merheb, Mohamad. *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- El-Rouayheb, Khaled. 'From Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Ḥanbalī Sunni Scholars'. In *Times*, 269–318, t.t.
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' Ta'arud Al-'aql Wa-l-Naql*. Leiden: Brill, 2020.
- Elkaisy-Friemuth, Maha. *God and Humans in Islamic Thought*. London: Routledge, 2006.
- Ephrat, Daphna. *Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria*. Leeds: Arc Humanities Press, 2021.

- Ernst, Carl W. 'The Man without Attributes: Ibn 'Arabi's Interpretation of Abu Yazid al-Bistami'. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 13 (1993): 1–18.
- Ernst, Carl W., dan Richard C Martin. *Rethinking Islamic studies: from orientalism to cosmopolitanism*. Univ of South Carolina Press, 2012.
- Escovitz, Joseph H. *The Office of Qâdî al-Quḍât in Cairo under the Bahrî Mamlûks*. Berlin: Schwarz, 1984.
- Evstatiev, Simeon. 'Salafism as a Contested Concept'. In *Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies*, 172–201. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.
- Farhadi, A G Ravan. 'The hundred grounds of 'Abdullah Ansari of Herat (d. 448/1056): the earliest mnemonic Sufi manual in Persian'. In *The Heritage of Sufism*, diedit oleh Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld, 1999.
- . *'Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*. Curzon Press, 1996.
- Fâris, Abū al-Ḥusain Aḥmad, Ibn, dan Ibn Zakariyya Ibn Fâris. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Farrūkh, 'Umar. *Ibn Taimiyyah al-Mujtahid: Baina Aḥkām al-Fuqahā' wa Ḥājāt al-Mujtama'*. Beirut: Dār Lubnān, 1991.
- Fatḥurrahman, Muḥammad. *Risālah Muhimmah fi Bayān Wujūb Sulūk al-Ṭarīqah al-Mu'tabarah*. Tasikmalaya: Al-Mawāhib, 2019.
- Fattāḥ, 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd. *Nasy'ah al-Falsafah al-Ṣūfiyyah wa Taṭawwuruhā*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1974.
- Fawdah, Sa'īd Abd al-Laṭīf. *Al-Kāsyif al-Ṣaghūr 'alā 'Aqāid Ibn Taymiyyah*. Amman: Dār al-Rāzī, 2000.
- Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Gasimov, Kamal. 'Muslim Saints Contested: Ibn Taymiyya's Critique of Al-Qushayrī's Risāla'. *Journal of Islamic Studies*, 22 Agustus 2022. <https://doi.org/10.1093/jis/etac045>.

- Ghanī, Qāsim. *Tārikh al-Taṣawwufi al-Islām*. Damaskus: Dār Ninawā, 2017.
- Ghannouchi, Rached. *Al-Qadr 'inda Ibn Taimiyyah*. Beirut: Maghreb Center for Researches & Translation, 1999.
- Gleave, Robert. *Islam and literalism: literal meaning and interpretation in Islamic legal theory*. Edinburgh University Press, 2012.
- Godlas, Alan. 'Influences of Qushayrī's Laṭā'if al-ishārāt on Sufi Qur'anic Commentaries, Particularly Rūzbihān al-Baqlī's 'Arā'is al-bayān and the Kubrawi al-Ta'wīlāt al-najmiyya'. *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 78–92.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . *The Zāhirīs*. Leiden: BRILL, 2008.
- Graf, Bettina, dan Jakob Skovgaard-Petersen. *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . 'Ibn Taymiyya and His Ash'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle'. *The Muslim World* 108, no. 1 (2018): 11–39. <https://doi.org/10.1111/muwo.12228>.
- Haddad, Mahmoud, Arnim Heinemann, John L. Meloy, dan Souad Slim, ed. *Towards a Cultural History of the Mamluk Era*. Beirut: Orient Institutes, 2010.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1993.
- Hammer, Juliane. 'Introduction'. *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (Februari 2016): 25–27.
- Haque, Serajul. 'Ibn Taymiyyah: A Life and Works'. In *A History of Muslim Philosophy*, diedit oleh Ed M M Sharif, 2:796–819. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1966.

- Harās, Muḥammad Khalīl. *Ibn Taimiyyah al-Salafī*. Ṭanṭā: Al-Maṭba‘ah al-Yūsūfiyyah, 1952.
- Hardiman, F. Budi. ‘Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida’. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Ḥarīz, Sāmī Muḥammad Hisyām. *Ibn Taimiyyah Mufasssiran wa Muqaddimatuhu fī Uṣūl al-Tafsīr*. Ammān: Dār al-Bidāyah, t.t.
- Hassan, Mona. ‘Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya’. In *Times*, 338–66, t.t.
- Hasyim, Arrazy. *Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafī*. 2 ed. Jakarta: Maktabah Darus-Sunnah, 2018.
- Ḥaṭīṭ, Aḥmad. *al-Syaikh Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah: Dirāsah fī Fikrihi wa Ijtihādātihi*. Beirut: Muassasah al-Turās al-Darazī, 2009.
- Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Held, Pascal. ‘The Ḥanbalī School and Mysticism in Sixth/Twelfth-Century Baghdad’. *University of Chicago*. The University of Chicago, 2016.
- Ḥilmī, Muṣṭafā. *Al-Salafīyyah: bayna al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah*. Alexandria: Dār al-Da‘wah, 1983.
- . *al-Taṣawwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ*. Alexandria: Dār al-Da‘wah, 1983.
- . *Ibn Taimiyya wa al-Taṣawwuf*. Alexandria: Dār al-Da‘wah, 1982.
- . *Qawā‘id al-Manhaj al-Salafī fī al-Fikr al-Islāmī: Buhūs fī al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Hirschler, Konrad. *A Monument to Medieval Syrian Book Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabi*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Holtzman, Livnat. ‘Accused of Anthropomorphism: Ibn Taymiyya’s

- Miḥan as Reflected in Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Al-Kāfiya Al-Shāfiya'. *The Muslim World* 106, no. 3 (2016): 561–87.
- . *Anthropomorphism in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Homerin, Th. Emil. 'Ibn Taimīya's Al-Ṣufiyya Wa-Al-Fuqarā'. *Arabica* 32 (1985): 219–44.
- . 'Ibn Taymiyya's Al-Ṣūfiyah wa-al-Fuqarā'. *arabica* 32 (1985): 219–44.
- . 'Sufism in Mamluk Studies: A Review of Scholarship in the Field'. In *Ubi sumus? Quo vademus?*, 187–210. Göttingen: V&R Unipress, 2013.
- Hoover, Jon. 'Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation (Ta'wīl) of God's Attributes'. In *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, diedit oleh Ayman Shihadeh dan Jan Thiele, 195–230. Leiden: Brill, 2020.
- . *Ibn Taymiyya: Makers of The Muslim World*. London: Oneworld Academic, 2020.
- . *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- . 'Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr Al-Din Al-Razi'. In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, diedit oleh ed., 469–91. Bonn University Press/V&R unipress, 2018.
- . 'Ibn Taymiyya'. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, diedit oleh David Thomas, 4:824–78. London: Brill, 2019.
- . 'Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism'. In *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, diedit oleh Elisabeth Kendall dan Ahmad Khan, 177–203. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2016.

- . *Nazariyyah al-'Adl al-Ilāhī 'inda Ibn Taimiyyah*. Diterjemahkan oleh Muḥammad Khidr. Riyāḍ: Namā' li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2022.
- . 'Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World'. *Journal of Islamic Studies* 15, no. 3 (2004): 287–329.
- . 'What would Ibn Taymiyyah make of intertextual study of the Qur'an? The challenge of the isrā'iliyyāt'. In *The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity*, diedit oleh Holger M. Zellentin. London: Routledge, 2019.
- Howell, Julia Day. 'Sufism and neo-sufism in Indonesia today'. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 2012.
- Hughes, Aaron W. *Islam and the tyranny of authenticity: An inquiry into disciplinary apologetics and self-deception*. Equinox, 2015.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf. *Tajrīd al-Tamhīd li mā fi al-Muwatta'a' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn 'Arabī, Muḥyi al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Diedit oleh Aḥmad Syams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- . *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, t.t.
- . *Tarjumān al-Asywāq*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān Al-Muṣṭāwī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005.
- . *The Tarjuman al-Asywaq*. Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.
- Ibn 'Abd Al-Hādī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*. Diedit oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān dan Muḥammad 'Uzayr Syams. Riyāḍ: Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm, 2019.
- Ibn 'Abd Al-Hādī, Yūsuf. 'Bad' al-Ūlqah bi Lubs al-Khirqah'. In *Lubs al-Khirqah fi al-Sulūk al-Ṣūfi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Ibn Aḥmad, Fuād. 'Māzā Kānat "Taf'al" Kutub Ibn Rusyd fi Miṣr wa al-Syām Khilāl al-Qarn al-Rābi' 'Asyar li al-Milād? Aw Ibn Rusyd fi

- Maktabah Ibn Taimiyyah'. *Al-Ibānah* 6 (2020): 175–226.
- Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Syazarāt al-Ḍahab fī Akhbār man Ḍahab*. Beirut: Dār Ibn Kašīr, 1986.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī. *Kitāb al-Quṣaṣ wa'l-Muzakkirīn*. Diedit oleh Merlin L Swartz. Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs, 1971.
- . *Manāqib al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Diedit oleh 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin Al-Turkī dan 'Alī Muḥammad 'Umar. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1979.
- . *Ṣifah al-Ṣafwah*. Diedit oleh 'Abd Al-Raḥmān dan Ḥayāt Al-Lādiqī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001.
- . *Talbīs Iblīs*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1999.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Kitāb al-Zuhd*. Diedit oleh Muḥammad Jalāl Syaraf. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.
- . *Musnad*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Kašīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1988.
- . *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990.
- . *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Diedit oleh Riyāḍ 'Abd al-Ḥamīd Murād dan Muḥammad Ḥassān 'Ubaid. Beirut: Dār Ibn Kašīr, 2010.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Diedit oleh Sāmī ibn Muḥammad Al-Salāmah. Riyāḍ: Dār Ṭībah, 1999.
- Ibn Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. *al-Fihrist fī Akhbār al-'Ulamā' al-Muṣannifīn min al-Qudamā' wa al-Muḥdisīn wa Asmā' mā Ṣannaḥūhu min al-Kutub*, t.t.
- Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *A'lām al-Muwaqqi'īn*. Diedit oleh Ḥāmid al-Qafī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973.
- . *al-Ṣawā'iq al-Mursalah*. Diedit oleh 'Alī al-Dakhīl. Riyāḍ: Dār al-'Āshimah, 1998.
- . *Al-Wābil al-Ṣayyib wa Raf' al-Kalim al-Ṭayyib*. Diedit oleh

- 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Qā'id. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- . *Badā'i' al-Fawā'id*. Diedit oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- . *Ilam al-Muwaqqi'in an Rab al-Alamin*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- . *Madarij al-salikin*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 2004.
- . *Madārij al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- . *Majmū' Rasā'il wa Masā'il*. Diedit oleh Muḥammad 'Uzair Syams. Kuwait: Dār al-Khizānah, 2021.
- . *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyah al-'Ilm wa al-Irādah*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Ibn Qā'id. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- . *Samā'āt Ibn al-Qayyim min Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Musyāhadātuhu wa Hikāyātuhu li Faḍā'ilīhi wa Manāqibīhi wa Aḥwālīhi*. Diedit oleh Suhail ibn 'Abd Allāh Al-Sardī. Beirut: Dār al-Nawādir, 2010.
- . *Su'ālāt Ibn al-Qayyim li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah wa Samā'atuhu minhu*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Al-Jumairī. Riyāḍ: Dār al-Tauḥīd li al-Nasyr, 2005.
- . *Syifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'līl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978.
- . *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*. Diedit oleh Shu'ayb Al-Arnā'ūṭ dan 'Abd al-Qādir Al-Arnā'ūṭ. Mu'assasat al-Risāla, t.t.
- Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān b. Syihāb. *Kitāb al-Zail 'alā Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Kairo: Maṭba'at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1952.
- Ibn Rusyayyiq, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Aḥmad. 'Asmā' Mu'allafāt Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah'. In *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn Syams, Muḥammad 'Uzair Al-'Imrān, 'Alī ibn Muḥammad Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm*, diedit oleh Muḥammad 'Uzair Syams dan 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān. Riyāḍ: Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm, 2019.
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm. *Ahl al-Ṣuffah wa*

- Aḥwālulum*. Diedit oleh Majdī Fathī Al-Sayyid. Tanta: Dār al-Şaḥābah li al-Turās, 1990.
- . *al-'Aqīdah al-Işbahānīyah*. Diedit oleh Ibrāhīm Sa'īdī. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1994.
- . *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*. Diedit oleh Asyraf ibn 'Abd al-Maqşūd Abū Muḥammad. Riyāḍ: Aḍwā' Al-Salaf, 1999.
- . *al-'Ubūdiyyah*. Diedit oleh Zuhair Al-Syāwīsy. Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 2005.
- . *Al-Fatāwā al-Kubrā*. Diedit oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā dan Muşṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- . *Al-Fatwā al-Ḥamawīyah al-Kubrā*. Diedit oleh Ḥamd ibn 'Abd al-Muḥsin Al-Tuwaijrī. Riyāḍ: Dār al-Şamī'ī, 2004.
- . *Al-Furqān bain Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Karīm Al-Yaḥyā. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, t.t.
- . *Al-Furqān bain Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*. Diedit oleh Hisyām ibn Sa'd ibn Muḥammad Al-'Ubailī. Riyāḍ: Dār al-Minhāj, t.t.
- . *al-Furqān baina Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1985.
- . *Al-Ḥaqīqah wa al-Majāz*. Diedit oleh Abū Mālik Muḥammad ibn Ḥāmid ibn 'Abd Al-Waḥḥāb. Alexandria: Dār al-Başīrah, 2002.
- . *Al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waḥīfah al-Ḥukūmah al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- . *Al-Ikhnā'īyah aw al-Radd 'alā al-Ikhnā'*. Diedit oleh Aḥma ibn Mūnis Al-'Anzī. Jeddah: Dār al-Kharrāz, 2000.
- . *al-Intiṣār li Ahl al-Aşar al-Maṭbū' bi Ismi Naqḍ al-Mantiq*. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- . *Al-Istighāşah fī al-Radd 'alā al-Bakrī*. Diedit oleh 'Abd Allāh ibn Dujain Al-Sahlī. Riyāḍ: Dār al-Waṭān, 1997.

- . *Al-Istiqāmah*. Diedit oleh Muḥammad Rasyād Sālīm. Riyāḍ: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd, t.t.
- . *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li man Baddala Dīn al-Masīḥ*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan Qā'id. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2020.
- . *Al-Kalām 'alā Da'wah Żī al-Nūn*. Diedit oleh 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid. Kairo: Dār al-Rayyān, 1987.
- . *al-Kalīm al-Ṭayyib*. Diedit oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn Al-Albānī. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Taūzī', 2001.
- . *Al-Mu'jizah wa Karāmāt al-Auliyā'*. Diedit oleh Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- . *Al-Mustadrak 'alā Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taimīyah*. Riyāḍ: Dar al-Qāsim, 1998.
- . *Al-Qā'idah al-Murrākusyiyah*. Diedit oleh Nāṣir ibn Sa'd Al-Rasyīd dan Riḍā ibn Na'sān Mu'tī. Mekkah: Maṭābi' al-Ṣafā, 1981.
- . *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyīn*. Diedit oleh 'Abd al-Ṣamad Syaraf al-Dīn Al-Kubbī. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 2005.
- . *Al-Rasā'il wa al-Masā'il*. Diedit oleh Fawwāz Muḥammad Al-'Awaḍī, 2022.
- . *al-Risālah al-Tadmuriyyah*. Diedit oleh Muḥammad ibn 'Audah Al-Sa'wī. Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaikān, 2000.
- . *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah*. Diedit oleh 'Alī ibn Muḥammad Al-'Imrān. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2019.
- . *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*. Diedit oleh Muḥammad Jamīl Ghāzī. Kairo: Maṭba'ah al-Madani, t.t.
- . *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān 'Amīrah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- . *Al-Tuḥfah al-'Irāqiyah fī A'māl al-Qulūb*. Diedit oleh Sulaimān ibn Muslim Al-Ḥarsy. Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1987.
- . *Al-Tuḥfah al-'Irāqiyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*. Diedit oleh Yaḥyā ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Hunaidī. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyid, 2000.
- . *Al-Waṣīyyah al-Ṣughhrā'*. Diedit oleh Ṣabrī Ibn Syāhīn. Riyāḍ:

- Maktabah Dār al-Ḥumaidī, t.t.
- . *Al-Zuhd wa al-Warā' wa al-'Ibādah*. Diedit oleh Ḥammād Salāmah. Beirut: Dār al-Manār, t.t.
- . *Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā*. Diedit oleh Aḥmad Al-'Usairī. Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1966.
- . *Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā*. Riyāḍ: Dār al-Salām, 1986.
- . *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmiyyah*. Diedit oleh Yahyā ibn Muḥammad Al-Hunaidī. Riyāḍ: Mujamma' al-Malik Fahd, 2005.
- . *Bughyah al-Murtād fī al-Radd 'alā al-Mutafalsifah wa al-Qarāmiṭah wa al-Bāṭiniyyah Ahl al-Ilḥād min al-Qā'ilīn bi al-Ḥulūl wa al-Ilḥād*. Madīnah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥukm, 2001.
- . *Daqā'iq al-Taḥsīn: al-Jāmi' li Tasīr al-Imām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh Muḥammad al-Sayyid Al-Jalayanid. Beirut: Mu'ussasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1984.
- . *Faṣl fī Tazkiyah al-Nafs*. Diedit oleh Fawwāz Muḥammad Al-'Awaḍī. Kuwait: Maktabah al-Nahj al-Wāḍiḥ, 2018.
- . *Fiqh al-Taṣawwuf*. Diedit oleh Zuhair Syafīq Al-Kabbī. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1993.
- . *Ḥaqīqah Mazhab al-Ittiḥādiyyīn aw Waḥdah al-Wujūd: Bayān Buṭlānihi bi al-Barāhīn al-Naqliyyah wa al-'Aqliyyah*. Diedit oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā. Kairo: Maṭba'ah al-Manār, t.t.
- . *Ḥukm al-Samā'*. Jordan: Maktabah al-Manār, 1988.
- . *Ḥukm al-Simā' wa al-Raqṣ*. Diedit oleh Ḥammād Salāmah. Riyāḍ: Maktabah al-Manār, t.t.
- . *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Haq Ansari. Virginia: The Institute of Islamic and Arabic Sciences in America (IIASA), 2000.
- . *Iqtiḍā' al-Širāṭ al-Mustaḳim*. Diedit oleh M. Ḥāmid Al-Qāfi. Kairo: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1950.
- . *Jāmi' al-Rasā'il*. Diedit oleh Muḥammad Rasyād Sālim. Riyāḍ:

Dār al-‘Aṭā’, 2001.

- . *Jawāb Ahl ‘Ilm wa al-‘Imān*. Diedit oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Fathī ibn al-Sayyid Nadā Abū ‘Umar al-Nadawī. Riyāḍ: Dār al-Qāsim, 1996.
- . *Kitāb al-‘Imān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- . *Kitāb al-Nubuwwāt*. Diedit oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣāliḥ Al-Ṭauyān. Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 2000.
- . *Kitāb al-Ṣafadiyyah*. Diedit oleh Muḥammad Rasyād Sālim, 1986.
- . *Kitāb fī al-Wasīlah al-Masyhūr bi Qā’idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah*. Diedit oleh Ḥamad ibn Aḥmad Al-‘Aṣlānī. Kuwait: Dār Īlāf al-Dauliyyah, 2021.
- . *Majmū’ah al-Rasā’il al-Kubrā*. Diedit oleh Muḥammad ‘Alī Ṣabīḥ. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1965.
- . *Majmū’ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*. Diedit oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- . *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim. Riyāḍ: Maṭābi’ al-Riyāḍ, 2004.
- . *Majmū’ fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyya*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān. Riyāḍ: Maṭābi’ al-Riyāḍ, t.t.
- . *Masā’il fī Ihdā’ al-Qurbāt li al-Amwāt*. Diedit oleh Asyraf Ibn ‘Abd Al-Maqṣūd. Beirut: Dār aḍwā’ al-Salaf, t.t.
- . *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Syī’ah wa al-Qadariyyah*. Riyāḍ: Dār al-Maktabah Riyad al-Hadisah, 1986.
- . *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Diedit oleh ‘Adnān Zarzūr. Mu’assasah al-Rayyān, 1972.
- . *Muwāfaqah Ṣaḥīḥ al-Manqūl li Ṣariḥ al-Ma’qūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- . *Public Duties in Islam: The Institution of the Ḥisba*.

- Diterjemahkan oleh Muhtar Holland. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1406.
- . *Qā'idah fī al-Inghimās fī al-'Aduww wa Hal Yubāḥ Fihā?* Diedit oleh Abū Muḥammad Asyraf bin 'Abd Al-Maqṣūd. Riyāḍ: Aḍwā' Al-Salaf, 2002.
- . *Qā'idah fī al-Kalām 'alā al-Mursyidah.* Diedit oleh 'Alī Riḍā 'Abd Allāh. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, t.t.
- . *Qā'idah fī al-Maḥabbah.* Diedit oleh Fawwāz Aḥmad Zamrālī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.t.
- . *Raf' al-Malām 'an al-Aimmah al-A'lām.* Riyāḍ: Al-Riāsah al-'Āmmah li Idārah al-Buḥūs al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1993.
- . *Rasā'il min al-Sijñ li Ibn Taimiyyah.* Diedit oleh Muḥammad Al-'Abduh. Riyāḍ: Dār Ṭaibah, 1986.
- . *Risālah fī al-'Ubūdiyyah.* Diedit oleh Muḥammad Ḥāmid Al-Fiqqī. Kairo, 1947.
- . *Risālah fī al-'Ubūdiyyah.* Diedit oleh Zuhair Al-Syāwisy. Al-Maktabah al-Islāmī, 2005.
- . *Risālah fī al-'Ubūdiyyah.* Diedit oleh Fawwāz Aḥmad Zamrālī dan Fārūq Ḥasan Al-Turk. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, 2011.
- . *Risālah fī Ihdā' al-Šawāb li al-Nabī.* Diedit oleh Asyraf Ibn 'Abd Al-Maqṣūd. Riyāḍ: Dār aḍwā' al-Salaf, t.t.
- . *Sharḥ Futuḥ Al-Ghaib: Commentary on Revelations of Unseen.* Diterjemahkan oleh Muhtar holland. Florida: al-Baz Publishing, 2011.
- . *Syarḥ al-'Aqidah al-Aṣfahāniyyah.* Diedit oleh Abū 'Abd Allāh Ibrāhīm Sa'īdāi. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1995.
- . *Syarḥ Futuḥ al-Ghaib.* Damaskus: Dār al-Qādirī, 2005.
- . *Syarḥ Kalimāt min Futuḥ al-Ghaib.* Diedit oleh Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Al-Siyārī. Mekkah: Universitas al-Malik Sa'ūd, t.t.
- . *Tafsīr Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: al-Jāmi' li Kalām al-*

- Imām Ibn Taimiyyah fī al-Tafsīr*. Diedit oleh Iyād ibn ‘Abd al-Laṭīf ibn Ibrāhīm Al-Qaisī. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2011.
- . *Tazkiyah al-Nafs*. Diedit oleh Muḥammad ibn Sa’īd Al-Qaḥṭānī. Riyāḍ: Dār al-Qāsim, t.t.
- . *The Diseases of the Hearts and Their Cures*. Birmingham, UK: Al-Hidaayah, 1998.
- . *Ziyārah al-Qubūr wa al-Istiḥjād bi al-Maqbūr*. Diedit oleh Tim Editor Penerbit. Tanta: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 1992.
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, dan Muhammad Abdul Haq Ansari. *An Introduction to the Principles of Tafseer [Muqaddima Fī Uṣūl Al-Tafsīr]*. Birmingham: Al-Hidaayah Publishing, 1993.
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, dan James Pavlin. *Epistle on Worship (Risālat Al-Ubūdiyya)*. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2015.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Irwin, Robert. *The Middle East in the middle ages: the early Mamluk sultanate 1250–1382*. London and Sydney: Southern Illinois University Press, 1986.
- Islam, Jaan S., dan Adem Eryiğit. *Islam and the State in Ibn Taymiyya*. London: Routledge, 2022.
- Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi ‘Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Jackson, Roy. *Fifty Key Figures in Islam. Fifty Key Figures in Islam*. London: Routledge, 2006.
<https://doi.org/10.4324/9780203001387>.
- Jackson, Sherman A. ‘Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus’. *Journal of Semitic Studies* 39, no. 1 (1994): 41–85.
- Jauziyah, Ibnu al Qayyim al. ‘Ighatsat al-Lahfan fi Mashayid al-Syaithan’. Jeddah: Dar al-Ilmi al-Fawa’id, 2011.
- Johansen, Baber. ‘A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn

- Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law". In *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, diedit oleh Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs, dan Bernard G Weiss, 259–93. London: I. B. Tauris, 2008.
- Kabbani, Muhammad Hisham. 'The Naqshbandi Sufi tradition guidebook of daily practices and devotions'. Washington, D.C.: ISCA, 2004.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- . *Metode Penulisan Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kaḥālah, 'Umar. *Mu'jam al-Muallifin*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. University of California Press, 2007.
- Kaya, Emrah. 'A comparative study: epistemology and theology of Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya'. University of Nottingham, 2016.
- Kazi, Yasir. 'Reconciling Reason and Revelation in the Writing of Ibn Taymiyya (728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Dar' al-Ta'arud'. Yale University, 2013.
- . 'Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)'. Yale University, 2013.
- Kean, Thomas, dan Lee Hamilton. *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*. New York-London: W.W. Norton & Company, 2004.
- Keeler, ByAnnabel. 'Abū Yazīd al-Bisṭāmī and discussions about intoxicated Sufism'. In *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge, 2020.
- Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn. *Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajm wa al-*

- Barbar wa man 'Āṣarahum min Żawī al-Sulṭān al-Akbar*. Diedit oleh Abū Ṣuhaib Al-Karamī. Ammān: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2009.
- . *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Diedit oleh Ḥāmid Aḥmad Ṭāhir. Dār al-Fajr lil-Turāth, t.t.
- Khālid, Detlev. 'Review on Al-Ḥallāj-Martyr of the Love of God'. Diedit oleh Annemarie Schimmel. *Islamic Studies* 9, no. 3 (5 Juli 1970): 271–74.
- Khalil, Mohammad Hassan. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad Ibn, dan Iḥsān 'Abbās. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*. Dār Ṣādir, t.t.
- Khan, Qamaruddin. *Ibn Taimiyyah wa Fikruhu al-Siyāsī*. Diterjemahkan oleh Aḥmad Mubārak Al-Baghdādī. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1985.
- . *The Political Thought of Ibn Taymiyah*. New Delhi: Adam Publisher and Distributors, 2020.
- Khogali-Wahbi, Affaf. 'Hadith and Sufism in Damascus, 627/1230–728/1328: Ibn 'Arabi (d.638/1240), Al-Nawawi (d.676/1277) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328)'. University of London, 1994.
- Khūrsyīd, Ibrāhīm Zakī. *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*. Vol. 1969. Kairo: Ṭab'ah al-Sya'b, t.t.
- Khuwālidiyyah, Asmā'. *Ṣar'ā al-Taṣawwuf: al-Ḥallāj wa 'Ain al-Quḍāt al-Hamażānī wa al-Suhrawardī Namāzaj*. Riyāḍ: Difaf Publishing, 2014.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism*. Leiden: BRILL, 2000.
- Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- Krawietz, Birgit, dan Georges Tamer, ed. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: De Gruyter, 2013.

- Krippendorff, Klaus. *Content analysis: An introduction to its methodology*. Sage publications, 2018.
- Kügelgen, dan Anke. 'The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason'. In *Debating*, diedit oleh Birgit Krawietz dan Georges Tamer, 253–328. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Langermann, Y.Tzvi. 'Ibn al-Qayyim's Kitāb al-Rūḥ: Some Literary Aspects'. In *Debating*, 125–145, t.t.
- Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya: canoniste ḥanbalite, né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*. Vol. 10. l'Institut français d'archéologie orientale, 1939.
- . 'Ibn Taymiyya'. *Encyclopédie de l'Islam* 3 (1971): 978.
- . 'La biographie d'ibn Taimīya d'après Ibn Katīr'. *Bulletin d'études orientales* 9 (1942): 115–62.
- . *La Profession de foi d'ibn Taymiyya: La Wāsiṭiyya*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1986.
- Lauḥ, Muḥammad Aḥmad. *Taqdīs al-Asykhāṣ fi al-Fikr al-Ṣūfī: 'Arḍ wa Taḥlīl 'alā Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah*. Dammām: Dār Ibn al-Qayyim, 2002.
- Lauzière, Henri. 'The construction of Salafīyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history'. *International Journal of Middle East Studies* 42, no. 3 (2010): 369–89.
- . *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century*. Columbia University Press, 2015.
- Linnhoff, Josef Sebastian. "Associating" with God in Islamic Thought: A Comparative Study of Muslim Interpretations of Shirk'. The University of Edinburgh, 2020.
- Little, Donald P. 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?' *Studia Islamica* 41 (1975): 93–111.
- . 'Religion under the Mamluks'. *The Muslim World* 73, no. 3–4

- (Oktober 1983): 165–81.
- . ‘The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya’. *International Journal of Middle East Studies* 4, no. 3 (1973): 311–27.
- Māḍī, Maḥmūd. *Juzūr ‘Ilm al-Istighrāb: Waqfah ma‘a al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn li Ibn Taimiyyah*. Alexandria: Dār al-Da‘wah, 1996.
- Maher, Shiraz. *Salafi-Jihadism: The history of an idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Nazariyyātuhā wa Makānatuha min al-Dīn wa al-Ḥayāt*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1967.
- Maihula, Jabir Sani. *Ibn Taymiyya in the Literature of Contemporary Jihadists*. Mansoura-Mesir: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2021.
- Makārim, Sāmī. *Al-Ḥallāj fī mā warā‘a al-Ma‘nā wa al-Khaṭṭ wa al-Laun*. Kairo: Riad El-Rayyes Books ltd., 2016.
- Makdisi, George. ‘Hanbalite Islam’. In *Studies on Islam*, diedit oleh Merlin L Swartz, 216–74. New York: Oxford University Press, 1981.
- . *Ibn ‘Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- . ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadariya Order’. *The American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118–29.
- . ‘Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadariya Order’. *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973): 118–29.
- . *Law and traditionalism in the institutions of learning of medieval Islam*. Verlag nicht ermittelbar, 1971.
- . ‘The Hanbali School and Sufism.’ Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas’. In *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Reprint., 15:115–26. Hampshire, UK: Variorum, 1979.
- . ‘The Hanbali school and sufism’, 1974, 72.
- . ‘The Hanbali School and Sufism’. In *Humaniora Islamica*,

- diedit oleh Herbert W. Mason, 61–72. Paris: De Gruyter Mouton, 1974.
- Makdisi, George, dan Merlin L Swartz. ‘Studies on Islam’. In *Hanbalite Islam*. Oxford University Press, 1981.
- Malik, Hamza. *The Grey Falcon: The Life and Teaching of Shaykh Abd Al-Qādir Al-Jilānī*. Brill, 2019.
- Mandaville, Peter, ed. *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia’s Global Influence on Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ih̄yā al-Turaṣ al-‘Arabī, 1997.
- March, Andrew F. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Mason, Herbert I. W. *Al-Hallaj*. London: Routledge, 2013.
- . *The Death of al-Hallaj: A Dramatic Narrative*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.
- Massignon, Louis. *Hallaj*. Diedit oleh Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- . *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 1*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- . *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- . *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 3*. Princeton University Press, 2019.
- . *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 4*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Masud, Muhammad Khalid. ‘Reading Ibn Taymiyya’s al-Ṣārim: Hermeneutic Shifts in the Definition of Blasphemy’. In *Freedom of Expression in Islam*. London: I.B. Tauris, 2021.
- Masyharuddin. *Pemberontakan Tasawuf: Kritik Ibn Taimiyyah atas Rancang Bangun Tasawuf*. Surabaya: JP Books, 2007.
- Matthews, Charles D. ‘A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the

- “Merits” of Jerusalem and Palestine’. *Journal of the American Oriental Society* 56 (1936): 1–21.
- May, Timothy, dan Michael Hope. *The Mongol World*. London: Routledge, 2022.
- McAuliffe, Jane Dammen. ‘Ibn Taymiya: Treatise on the Principles of Tafsir’. In *Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, diedit oleh John Renard, 35–43. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Meier, Fritz. ‘Das sauberste über die vorbestimmung Ein stück Ibn Taymiyya’. *Saeculum* 32, no. 1 (1981): 74–89.
- Meijer, Roel. *Global Salafism: Islam’s new religious movement*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2013.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimīya’s Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitāb Iqtidā’ Aṣ-Ṣirāṭ Al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb Al-Jahīm*. The Hague: Mouton, 1976.
- Michel, Thomas. *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s Al-Jawab Al-Sahih*. Delmar, NY: Caravan, 1984.
- . ‘Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa’. *Hamdard Islamicus* 6, no. 1 (1983): 3–14.
- . ‘Ibn Taymiyya’s Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī’. *Hamdard Islamicus* 4, no. 2 (1981): 3–12.
- Michot, Yahya. ‘A Mamlūk Theologian’s Commentary on Avicenna’s Risāla Aḍḥawīyya: Being a Translation of a Part of the Dar’ Al-Ta’āruḍ of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices, Part I’. *Journal of Islamic Studies* 14, no. 3 (2003): 309–63.
- . ‘Al-Ghazālīs Esotericism According to Ibn Taymiyya’s Bughyat Al-Murtād’. In *Islam and Rationality: The Impact of Al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, diedit oleh Georges Tamer, I:345–74. Leiden: Brill, 2015.
- . ‘An Important Reader of Al-Ghazālī: Ibn Taymiyya’. *The*

- Muslim World* 103, no. 1 (2013): 131–60.
- . *Étude Taymiyennes: Taymiyyan Studies*. Paris: Albouraq, 2020.
- . ‘Ibn Taymiyya, Salafism and Mercy’. In *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, diedit oleh Ahmet Kavas, 411–30. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- . *Ibn Taymiyya: Against Extremisms*. Beirut: Albouraq, 2012.
- . *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule*. Oxford, UK: Interface Publications, 2006.
- . ‘Ibn Taymiyya’s Commentary on the Creed of Al-Ḥallāj’. In *Sufism and Theology*, diedit oleh Ayman Shihadeh, 123–36. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2007.
- . ‘Ibn taymiyya’s commentary on the creed of al-Ḥallāj’. In *Sufism and Theology*, diedit oleh Ayman Shihadeh, 1 ed., 123–36. Edinburgh University Press, 2005.
- . ‘Ibn Taymiyya’s “New Mardin Fatwa”. Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?’ *The Muslim World* 101, no. 2 (2011): 130–81.
- . *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le livre du samâ’ et de la danse (Kitâb al-samâ’ wa l-raḡṡ) Compilé par le Shaykh Muḥammad Al-Manbijī*. Paris: J. Vrin, 1991.
- . *Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. Nouvelle Série*, t.t.
- . ‘Vanités Intellectuelles...L’impasse Des Rationalismes Selon Le Rejet De La Contradiction D’ibn Taymiyyah’. *Oriente Moderno* 19 (2000): 597–617.
- Michot, Yahya, dan Aḥmad ibn ‘Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah. ‘Against Extremisms’. *Beirut: Albouraq Editions*, 2012.
- Mohammad Akram Nadwi. *Al-Muhaddithat: the Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface Publications Ltd., 2007.
- Mojaddedi, Jawid A. *The biographical tradition in Sufism: the tabaqāt genre from al-Sulamī to Jāmī*. Richmond: Curzon Press, 2001.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penulisan Kualitatif*. Bandung: Remaja

- Rosdakarya, 2013.
- Molloy, Rebecca. 'Deconstructing Ibn Taymiyya's views on suicidal missions'. *CTC Sentinel* 2, no. 3 (2009).
- Moon, Farzana. *Prophet Muhammad: The First Sufi of Islam*. Garnet Publishing, 2013.
- Mubārak, Zakī. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī fī al-Adab wa al-Akhlāq*. Kairo: Hindāwī, 2012.
- Muhadjir, Noeng. 'Metode Penelitian Kualitatif Edisi IV'. *Yogyakarta: Rake Sarasin*, 2000.
- Mulcaire, Camille. 'Assessing al-Qaeda from the Teachings of Ibn Taymiyya'. *E-International Relation*, 2013.
- Murad, Hasan Qasim. 'Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan'. *Islamic Studies* 18 (1979): 1–32.
- Nasīrah, Hānī. *Matāhah al-Hākimiyyah Akhtā' al-Jihādiyyin fī Fahmi Ibn Taimiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2015.
- Nettler, Ronald L. *Sufi Metaphysics and Qu'anic Prophets: Ibn 'Arabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Neuendorf, Kimberly A. *The Content Analysis Guidebook*. Diedit oleh SAGE. 2 ed. Los Angeles, 2016.
- Nguyen, Martin. *Sufi Master and Qur'an Scholar, Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Nguyen, Martin, dan Francesco Chiabotti. 'The Textual Legacy of Abū l-Qāsim al-Quṣayrī: a Bibliographic Record'. *Arabica* 61, no. 3–4 (23 April 2014): 339–95.
- Nguyen, Martin, dan Matthew Ingalls. 'Introduction: Al-Qushayrī and His Legacy'. *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 1–6.
- Nizami, Khaliq Ahmad. 'The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia'. *Journal of Islamic Studies* 1 (7 Februari 1990): 120–49.
- Northrup, Linda. 'The Bahrī Mamlūk sultanate, 1250-1390'. In *The*

- Cambridge History of Egypt: Volume 1: 640–1517*, diedit oleh Carl F Petry, 1:242–89. The Cambridge History of Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- O’Fahey, Rex S, dan Bernd Radtke. ‘Neo-sufism reconsidered’. *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 70 (1993): 52.
- Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010.
- Ormsby, Eric. *Ghazali: The Revival of Islam (Makers of the Muslim World)*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Özerverli, M. Sait. ‘The Qur’ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn’. In *Ibn Taymiyya and His Times*, 78–100. New York: Oxford University Press, 2010.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Picken, Gavin. ‘The Quest for Orthodoxy and Tradition in Islam: Hanbali Responses to Sufism’. In *Fundamentalism in the Modern World 2*, diedit oleh Ulrika Martensson Jennifer Bailey Priscilla Ringrose Asbjorn Dyrendal, 237–67. London: I. B. Tauris, 2011.
- Post, Arjan. ‘A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)’. *Journal of Sufi Studies* 5, no. 2 (2016): 156–87.
- . *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī*. Brill, 2020.
- . *The Journeys of a Taymiyyan Sufi*. Brill, 2020.
- Preckel, Claudia. ‘Screening Ṣiddīq Ḥasan Khān’s Library: The Use of Ḥanbalī Literature in 19th-Century Bhopal’. In *Debating*, 162–219, t.t.
- Quasem, Muhammad Abul. ‘Al-Ghazālī’s evaluation of abu yazid al-

- bistāmi and his disapproval of the mystical concepts of union and fusion'. *Asian Philosophy* 3, no. 2 (Oktober 1993): 143–64.
- Qudāmah, Ibn. *Raudāh al-Nāzir wa Junnah al-Munāzir*. Riyād: Jā'mi'ah al-Imām Muḥammad Ibn Sa'ūd, 1998.
- Rahman, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- . *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford, UK: Oneworld, 2000.
- Rapoport, Yossef. 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention'. In *Times*, 191–226, t.t.
- . 'Ibn Taymiyya on Divorce Oaths'. In *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, diedit oleh Ed Michael Winter dan Amalia Levanoni, 191–217. Leiden: Brill, 2004.
- . 'Legal Diversity in the Age of Taqlid: the Four Chief Qadis Under the Mamluks'. *Islamic Law and Society* 10, no. 2 (2003): 210–28.
- . *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- Rapoport, Yossef, dan Shahab Ahmed. *Ibn Taymiyya and his times*. Pakistan: Oxford University Press, 2010.
- Ridgeon, Lloyd, ed. *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge, 2020.
- . *Sufis and salafis in the contemporary age*. Bloomsbury Publishing, 2015.
- Riexinger, Martin. 'Ibn Taymiyya's Worldview and the Challenge of Modernity: A Conflict Among the Ahl-i-Ḥadīth in British India'. In *Debating*, 493–517, t.t.
- Sa'ad, Al-Ṭablāwī Maḥmūd. *Al-Taṣawwuf fī Turās Ibn Taimiyyah*. Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1984.
- Ṣabīḥ, Maḥmūd al-Sayyid. *Akḥṭā' Ibn Taymiyyah fī Ḥaqq Rasūl Allāh wa Ahli Baytihi*. Qum: Dār Zayn al-'Ābidīn, 2010.

- Salāmah, Muḥammad Yusrī. *Mu'jam Mā Ṭubi'a min Muṣannafāt Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Alexandria: Dār al-Tauhīd li al-Turaś, 2010.
- Sālim, Aḥmad, dan Amrū Basyūnī. 'Mā Ba'd al-Salafiyyah'. Lebanon: Markaz Namā li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2015.
- Sālim, Aḥmad Muḥammad. *Al-Falsafah fī Fikr Ibn Taimiyyah: Jadāl al-Naṣ wa al-Tārīkh*. Riyāḍ: Kitāb al-Majallah al-'Arabiyyah, 2014.
- Samrīn, Yūsuf. *Naẓariyyah Ibn Taimiyyah fī al-Ma'rifah wa al-Wujūd*. Riyāḍ: Markaz al-Fikr al-Gharbī, 2020.
- Sands, Kristin Zahra. 'On the Subtleties of Method and Style in the Laṭā'if al-ishārāt of al-Qushayrī'. *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 7–16.
- Schallenberg, Gino. 'Ibn Qayyim al-Jawziyya's Manipulation of Sufi Terms'. In *Debating*, 94–122, t.t.
- Sharif El-Tobgui, Carl. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation. Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. Leiden: Brill, 2019.
- Shavit, Uriya. 'Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating al-walā wa-al-barā (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice'. *Islam and Christian-Muslim Relations* 25, no. 1 (2014): 67–88.
- Sheedy, Matt. *Identity, Politics and the Study of Islam. Current Dilemmas in the Study of Religions*. Equinox Publishing Limited, 2018.
- Shehadi, Fadlou. *Philosophies of Music in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 1995.
- Shihadeh, Ayman. *Sufism and theology. Sufism and Theology*, 2005.
- Shiloah, Amnon. *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study*. England: Scholar Press, 1995.
- Sindī, 'Abd al-Qādir. *Al-Taṣawwufī Mīzān al-Baḥs wa al-Taḥqīq*. Kairo: Dār al-Manār, 1990.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*. Routledge, 2014.
- Sivan, Emmanuel. 'Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution:

- Medieval Theology & Modern Politics'. *Encounter* 60, no. 5 (1983): 41–50.
- Suleiman, Farid. 'Ibn Taymīyas Theorie Der Koranexegese'. In *Koranexegese Als »Mix and Match« Zur Diverität Aktueller Diskurse in Der Tafsīr-Wissenschaft*, diedit oleh Abbas Poya, 15–43. Bielefeld, Germany: transcript Verlag, 2017.
- Suprpto. 'Neo-Sufisme: Kritik Konsep Ibn Taimiyah terhadap Tasawuf'. In *Antologi Kajian Islam: Tinjauan tentang Filsafat, Tasawwuf, Institusi, Pendidikan, Qur'an, Hadits, dan Hukum*, diedit oleh Thoha Hamin. Surabaya, 1999.
- Surūr, Ṭāhā 'Abd al-Bāqī. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī wa al-Imām al-Sya'rānī*. Windsor, UK: Hindāwī, 2020.
- Surūr, Ṭāhā 'Abd al-Bāqī. *Al-Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj: Syahīd al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Hindāwī, 2014.
- Swartz, Merlin L. *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbar as-Sifat*. Leiden: Brill, 2002.
- . 'A Seventh-Century (A.H.) Sunnī Creed: The 'Aqīda Wāsiṭiyya of Ibn Taymīya'. *Humaniora Islamica* 1 (1973): 91–131.
- Syaḥātah, Maiy binti 'Abd Allāh. *Al-Mughūl fī Kitābāt Ibn Taimiyyah: Dirāsah Tārikhiyyah*. Saudi Arabia: Aṭwār, 2021.
- Syarqāwī, Ḥasan. *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfiyyah*. Kairo: Muassasah Mukhtār, 1992.
- Tamer, Georges. 'The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought'. In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, diedit oleh Birgit Krawietz dan Georges Tamer, 329–374. Boston: de Gruyter, 2013.
- Taylor. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1998.
- Trimingham, J Spencer. *The sufi orders in Islam*. Oxford University Press, 1998.

- Vasalou, Sophia. *Al-Ghazālī and the Idea of Moral Beauty*. London: Routledge, 2021.
- . *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Verskin, Sara. *Barren Women*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Voll, John O. 'Neo-Sufism: Reconsidered Again'. *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines* 42, no. 2–3 (2008): 314–30.
- Wagemakers, Joas. 'Salafism: Generalisation, Conceptualisation and Categorisation'. In *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism*, diedit oleh Magnus Ranstorp, 21–54. Copenhagen: Nationalt Center for Forebyggelse af Ekstremisme, 2020.
- Wehrey, Frederic, dan Anouar Boukhars. 'Defining Salafism'. In *Salafism in the Maghreb*, 5–18. Oxford University Press, 2019.
- Weismann, Itzhak. 'Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad'. *British Journal of Middle Eastern Studies* 36, no. 2 (1 Agustus 2009): 267–80.
- . 'New and Old Perspectives in the Study of Salafism'. Diedit oleh Henri Lauzière. *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (20 Juni 2021): 22–37.
- . *Taste of Modernity: Sufism, Salafīyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Brill, 2000.
- Wiktorowicz, Quintan. 'A Genealogy of Radical Islam'. *Studies in Conflict & Terrorism* 28, no. 2 (16 Februari 2005): 75–97.
- Wisnovsky, Robert. 'One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology'. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, no. 1 (1 Maret 2004): 65–100.
- Ya'qūbī, Maḥmūd. *Ibn Taimiyyah wa al-Mantiq al-Ariṣṭī: al-Uṣūl al-Tajribiyyah li Naqd al-Mantiq al-Masysyā'ī*. Aljazair: Dīwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyyah, 1989.
- Yāsīn, Muḥammad Barā'. *Ibn Taimiyyah wa al-Maghūl: Tārīkh lam Yuqra'*. Dammām: Āfāq Ma'rifah, 2020.

- . *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fī Zurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūkī*. Kairo: Markaz Tafakkur li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2018.
- Zahrah, Muḥammad Abū, Muḥammad Kurdī 'Alī, Henri Laoust, dan Nicola Ziadeh. *Khams Tarājim Mu'āṣirah li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Diedit oleh 'Alī Muḥammad Al-'Imrān. Mekkah: Dār Salaf, 2018.
- Zahwī, Al-Dānī ibn Munīr Āli. *Jalā' al-'Ainain bi Muḥākamah al-Aḥmadain: Ibn Taimiyyah-Ibn al-Haitamī*. Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2006.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Zarabozo, Jamal al-Din. *Ibn Taimiya: Mujahid, Mujtahid, Mujaddid*. Independent Publication, 2021.

LAMPIRAN

Lampiran 1. Timeline Biografi Ibn Taimiyyah

661/1263	Ibn Taimiyyah lahir di Ḥarrān, sekarang masuk bagian tenggara wilayah Turki
667/1269	Menghindari invasi Mongol, mengungsi ke Damaskus bersama keluarga
683/1284	Ibn Taimiyyah menggantikan ayahnya menjadi Direktur Madrasah Sukkariyya yang bermazhab Ḥanbalī di Damaskus
684/1285	Mulai mengajar tafsir di Masjid Umayyah, Damaskus
693/1294	Mengajar di Madrasah Ḥanbaliyyah di Damaskus, mengganti salah satu pengajarnya yang wafat
693/1294	Insiden 'Assāf al-Naṣrānī ('Assāf yang beragama nasrani, yang mencaci Nabi Muhammad pada masa Ibn Taimiyyah)' ¹ membuat Ibn Taimiyyah terjun dalam politik secara langsung, masuk penjara untuk pertama kali
698/1299	Menulis salah satu karyanya yang terkenal <i>al-fatāwā al-Ḥamawīyyah</i>
699/1300	Mongol menyerang Damaskus, Ibn Taimiyah bernegosiasi dengan Mongol untuk membebaskan para tawanan. Ibn Taimiyyah melakukan pengusiran terhadap Syī'ah Kasrawān
700/1301	Pergi ke Cairo untuk bertemu penguasa dari Dinasti Mamlūk, al-Nāṣir bin Qalāwun agar mengerahkan tentara ke Damaskus untuk menahan invasi Mongol

¹ Peristiwa dimana seorang nasrani penghina Nabi yang kemudian didatangi oleh Ibn Taimiyyah yang membawa perkara ini ke Sultan saat itu. Lihat. Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn Kaṣīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-Ārabī, 1988). Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

702/1303	Ibn Taimiyyah berperang di Şaqḥab, ikut andil dalam meraih kemenangan melawan invasi ketiga Mongol ke Damaskus
704/1305	Mengambil peran dalam kampanye melawan Syī'ah Kasrawān. Mengirim surat ke Syaikh Naşr al-Manbijī yang berisi kritikan keras terhadap waḥdat al-wujūdnya Ibn 'Arabī
705/1306	Dua pengadilan digelar untuk memeriksa pemikiran Ibn Taimiyyah yang dianggap sesat dalam karyanya <i>al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah</i> . Diasingkan ke Kairo setelah pengadilan ketiga. Dituduh membuat propaganda teologi-antropomorfik, ditetapkan bersalah lalu dipenjara di Kairo
707/1308	dibebaskan 18 bulan kemudian tapi tidak diijinkan kembali ke Syria
708/1309	Diuji oleh seorang hakim istana bermadzhab Syāfi'i di Kairo berkaitan dengan pandangannya tentang <i>tawassul</i> dan <i>wasīlah</i> . Diijinkan untuk berkunjung ke Syria, dengan syarat menjalani beberapa bulan masa tahanan di Kairo
709/1310	Ibn Taimiyyah kembali ditangkap lalu diasingkan di Alexandria, dikurung dalam <i>qal'ah</i> (menara istana) selama tujuh bulan. Menulis beberapa karya, termasuk <i>al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn</i>
709/1310	Dibebaskan dari pengasingan di Alexandria. Kembali ke Kairo untuk mengajar dan menulis
712/1313	Kembali ke Damaskus karena ada ancaman Mongol, diminta datang oleh beberapa ulama dalam pemerintahan gubernur Damaskus
718/1318	Diminta oleh sultan untuk menghentikan fatwa <i>ṭalāq</i> (cerai) yang dianggap meresahkan masyarakat (tidak sesuai dengan mazḥab Ḥanbali yang menjadi mazḥab resmi negara saat itu). Diadakan pengadilan pertama terhadap fatwa <i>ṭalāq</i> Ibn Taimiyyah
719/1319	Pengadilan kedua terhadap fatwa <i>ṭalāq</i> digelar

720/1320	Pengadilan ketiga diadakan dengan tambahan dakwaan melawan perintah Sultan (untuk berhenti mengeluarkan fatwa). Ditahan dan dipenjaran di Damaskus selama lima bulan
721/1321	Dibebaskan dari penjara, meneruskan mengajar dan menulis selama enam tahun. Terjun langsung dalam politik dan kehidupan beragama masyarakat; baik di syiria dan mesir dalam beberapa kesempatan
726/1326	Ditangkap untuk keenam kalinya, dengan tuduhan menyebarkan fatwa yang bertolak belakang dengan madzhab negara. Dihilangkan haknya untuk mengeluarkan fatwa
728/1328	Ibn Taimiyah dilarang menulis, tidak diperbolehkan membawa kertas, tinta, dan pena dalam penjara. Wafat beberapa bulan setelahnya, pada 26 Desember 1328 di dalam penjara

Lampiran 2. Referensi Ibn Taimiyyah dalam menulis tema-tema tasawuf

No	Nama <i>Kitāb/Risālah</i>	Penulis	Tema yang dikutip	Keterangan
1	<i>Ṭabaqāt al-Sūfiyyah</i>	Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H) Muḥammad ibn al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Azadī, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, Syaikh sufi dari Khurasān. Di antara karyanya adalah al-Tafsīr dan Ṭabaqāt al-Sūfiyyah. ²	Kritik terhadap al-Ḥallāj yang dikutip dari para sufi yang ditulis biografinya ³	Kitab ini berisi biografi para sufi, di dalamnya terangkum seratus tiga biografi sufi. Kitab ini telah dicetak beberapa kali. Yang terbaru ditahqiq oleh Nūr al-Dīn Syaribah (limaratus halaman) diterbitkan oleh Maktabah al-Khānjī di Kairo.
2	<i>Ḥaqāiq al-Tafsīr</i>	Abū ‘Abd al-Raḥmā al-Sullamī	Ungkapan para sufi tentang <i>fanā</i> ⁴	Kitab tafsir bercorak tasawuf. Menurut pentahqiq kitab <i>Ṭabaqāt al-Sūfiyyah</i> , tafsir ini masih dalam bentuk manuskrip yang tersimpan di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah

² Ibn al-‘Imād, *Syazarāt al-Ḥabab fī Akhbār man Ḥabab*, 3:211; Khaldūn, *Al-‘Ibar wa Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Ayyām al-‘Arab wa al-‘Ajm wa al-Barbar wa man ‘Āsharhum min Ḥawī al-Sultān al-Akbar*, 3:129; Al-Ḥababī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 17:152.

³ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:483; 11:18; 35:109.

⁴ Ibn Taimiyyah, 10:561.

				di Kairo dan Istanbul, Turki. ⁵
3	<i>Miḥnah al-Şūfiyyah</i>	Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī	Pengingkaran atas al-Ḥakīm al-Tirmizī tentang <i>khatm al-wilāyah</i> ⁶	Al-Ḥababī dalam beberapa tempat dalam <i>Siyar A‘lām</i> menyebut kitab ini dan menulisnya dengan <i>Miḥan al-Şūfiyyah</i> . ⁷
4	<i>Al-Risālah al-Qusyairiyyah</i>	Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī. Penganut mazḥab Syāfi‘i, mufassir-sufi, lahir pada 378 H. dia memiliki beberapa karya; <i>al-Risālah fi al-Taṣawwuf</i> yang menjelaskan tentang para sufi dan akhlak mereka serta biografi para sufi. Wafat pada 465 H. ⁸	<i>Maqām riḍā</i> menurut para sufi ⁹ Pendapat al-Qusyairī terhadap al-Ḥallāj ¹⁰	Kitab ini ditulis untuk menggambarkan tariqah para sufi dan akhlak mereka, ditulis dalam beberapa bab, dalam bagian akhir berisi biografi para sufi. Kitab ini telah dicetak dalam beberapa terbitan, diantaranya yang ditahqiq oleh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Muḥammad ibn al-Syarīf.

⁵ al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Şūfiyyah*, 35–36.

⁶ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Şafādiyyah*, 1:248.

⁷ Al-Ḥababī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 11:534; 12:93; 14:489,525.

⁸ Al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Islām: Tārīkh Baghdād wa Żailuhu al-Mustafād*, 11:83; Khallikān dan ‘Abbās, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, 3:205; Al-Ḥababī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 18:227-33.

⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 10:327,278,709.

¹⁰ Ibn Taimiyyah, 35:111; 2:483.

5	<i>Manāzil al-Sāirīn</i>	Abū Ismā'īl al-Harawī (w. 481 H). 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Harawī al-Anṣārī. Digelari Syaikh al-Islām, salah satu imam Ahl al-Sunnah di Herat, dijuluki Khaṭīb al-'Ajm karena luas ilmunya. Dia memiliki beberapa karya di antaranya; Ḍamm al-Kalām, 'Ilal al-Maqāmāt.	Pandangan tentang <i>al-Ḥulūl</i> ¹¹ Pandangannya tentang <i>Ittiḥād</i> ¹² Pandagannya tentang <i>al-Fanā'</i> dan <i>al-Sakr</i> pada para sufi ¹³ Pandangan bahwa tujuan tauhid adalah <i>fanā'</i> dalam ketuhanan ¹⁴ Pembagian tauhid kepada; <i>al-Āmmah</i> , <i>al-Khāṣṣah</i> , <i>Khāṣṣah al-khāṣṣah</i> ¹⁵	Kitab ini terdiri dari dua bagian: pendahuluan dan akhir/penutup. Berisi ilmu hakikat, akhlak, aḥwāl dan lainnya. Kitab ini sudah beberapa kali diterbitkan (143 halaman), di antaranya oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah di Beirut. Kitab ini kemudian disyarḥ oleh Ibn al-Qayyim dalam kitab <i>Madārij al-Sālikīn</i> yang merancang ulang susunan dari al-Harawī dan disesuaikan dengan mazḥab Ahl al-Sunnah.
6	<i>Al-Ta'arruf li Mazḥab al-Taṣawwuf</i>	Abū Bakr al-Kalābāzī (w. 380 H) Muḥammad ibn Ishāq al-Kalābāzī al-Bukhārī, muḥaddiṣ-sufi.	Pandangan para sufi tentang perbuatan-perbuatan Allāh ¹⁷ Kembalinya al-Muḥāsibī dari pandangan	Kitab berisi 120 halaman ini telah beberapa kali diterbitkan, di antaranya yang ditahqīq oleh Maḥmūd Amīn al-Nawāwī diterbitkan

¹¹ Ibn Taimiyyah, 5:126,229,313.

¹² Ibn Taimiyyah, 14:11.

¹³ Ibn Taimiyyah, 8:313.

¹⁴ Ibn Taimiyyah, 8:346.

¹⁵ Ibn Taimiyyah, *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, 5:341.

		Memiliki beberapa karya di antaranya; Baḥr al-Fawā'id yang dikenal dengan Ma'ānī al-Āšār. ¹⁶	tentang <i>kalām Allāh</i> ¹⁸ <i>Ijmā'</i> para sufi bahwa Nabi lebih mulia dari Wali ¹⁹ <i>Ijmā'</i> para sufi bahwa penciptaan bukan makhluk dan perbuatan bukan <i>mafūl</i> ²⁰	oleh Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah
7	<i>Khatm al-Wilāyah</i>	Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmiẓī	Pandangan tentang <i>Wilāyah</i> (kewalian)	
8	<i>Qaṣidah Nuzum al-Sulūk</i>	Ibn al-Fāriḍ	Konsep Ibn al-Fāriḍ tentang <i>Waḥdah al-Wujūd</i> Arti <i>Ḥulūl</i> menurut faham Ḥulūliyyah	
9	<i>Fuṣūṣ al-Ḥikam</i>	Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī	Faham al-Ḥulūliyyah dalam mensifati ' <i>Uluww</i> Faham al-Ḥulūliyyah dalam <i>sifat Kalām</i> Ḥulūliyyah serupa dengan faham Naṣrānī Konsep kenabian, kewalian, dan wahyu	
10	<i>Al-Futūḥāt al-Makkīyah</i>	Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī	<i>Waḥdah al-Wujūd</i> Faham <i>Ittiḥād</i> dan <i>Ḥulūl</i> serupa dengan faham Naṣrānī	

¹⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 16:375; Al-Jalaynid, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, 1:347.

¹⁶ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiḳāmah*, 1:82; Al-Žahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 5:295.

¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 12:95; Al-Jalaynid, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, 7:149; Ibn Taimiyyah, *Al-Istiḳāmah*, 1:207.

¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Ṣafadiyyah*, 1:248.

²⁰ Ibn Taimiyyah, *Al-Istiḳāmah*, 1:205; Ibn Taimiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*,

			Para Sufi-falsafi memiliki empat akidah
11	<i>Al-Isrā ilā al-Maqām al-Asrā</i>	Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī	Anggapan Ibn ‘Arabī melakukan <i>Isrā’ Mi’rāj</i> sebagaimana Nabi Muḥammad
12	<i>Al-Tajalliyāt</i>	Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī	Pengaruh filsafat dalam pemikiran Ibn ‘Arabī
13	<i>‘Unaqā’ Maghrib</i>	Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabī	Pengakuan Ibn ‘Arabī tentang kemampuan dia mengetahui hal ghaib
14	<i>Syarḥ Asmā Allāh al-Ḥunā</i>	Sulaimān ibn ‘Alī al-Tilmisānī (al-‘Afif al-Tilmisānī)	<i>Waḥdah al-Wujūd</i>
15	<i>Dīwān al-Tilmisānī</i>	Sulaimān ibn ‘Alī al-Tilmisānī (al-‘Afif al-Tilmisānī)	<i>Waḥdah al-Wujūd</i>
16	<i>Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn</i>	Abū Ḥāmid al-Ghazālī	<i>Syaṭaḥāt</i> Melihat Tuhan di akhirat Kemampuan manusia melihat isi <i>Lauh Maḥfūz</i>
17	<i>Minḥāj al-Qāsidīn</i>	Abū Ḥāmid al-Ghazālī	Pembagian agama menjadi lahir dan batin
18	<i>Misykāt al-Anwār</i>	Abū Ḥāmid al-Ghazālī	<i>Kalām Allāh</i> Kesamaan dengan para filsuf dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān Kesamaan dengan para filsuf tentang konsep kenabian, wahyu, dan <i>risālah</i>
19	<i>Jawāhir al-Qur’ān</i>	Abū Ḥāmid al-Ghazālī	Anggapan tentang diketahuinya isi <i>Lauh Maḥfūz</i>
20	<i>Al-Muḍinnūn biḥ ‘alā Ghair Ahlih</i>	Abū Ḥāmid al-Ghazālī	‘Azab kubur Pandangan al-Ghazālī banyak kemiripan dengan para Filsuf dan penyampaian ide-ide filsafat dengan bahasa <i>syari’at</i>
21	<i>Al-Ghunyah li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq</i>	‘Abd al-Qādir al-Jailānī	Kritik al-Jailānī terhadap konsep Ḥulūliyyah Konsep al-Jailani tentang <i>al-Uluww</i>
22	<i>Futūḥ al-Ghaib</i>	‘Abd al-Qādir al-	Pandangan yang benar tentang <i>Fanā’</i>

		Jailānī	
23	<i>'Awārif al-Ma'ārif</i>	Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Muḥammad al-Suhrawardī	Tujuan utama dari <i>Karāmah</i> adalah <i>Istiqāmah</i>
24	<i>Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb</i>	Abū Ṭālib Muḥammad ibn 'Alī al-Makkī	Mencela <i>Ittiḥād</i> dan <i>Ḥulūl Samā'</i> <i>'Uluww</i> dan <i>Istiwā'</i>
25	<i>Ẓamm al-Kalām</i>	Abū Ismā'īl al-Harawī	Tasawuf tidak bertentangan dengan faham Salaf
26	<i>Waṣṣīyah Ma'mar ibn Aḥmad li Aṣḥābihi</i>	Ma'mar ibn Aḥmad al-Aṣbahānī	Kesamaan pandangan penulis dengan Ahl al-Sunnah tentang <i>Istiwā'</i> Pandangan penulis tentang Ṣifāt secara umum
27	<i>Khal' al-Na'lain fī al-Wuṣūl ilā Ḥaḍrah al-Jam'ain</i>	Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Qussī	Kesamaan pandangan penulis dengan para filsuf dan mutakallim tentang Kalām Allāh Kesamaan pandangan penulis kitab dengan para filsuf dan mutakallim tentang kenabian
28	<i>Fakk al-Azrār 'an A'nāq al-Asrār</i>	Ibn Taimiyyah tidak menyebutkan pengarangnya	Diskusi antara penulis buku ini dengan Iblis di mana Iblis mengingkari adanya faham <i>al-Ḥulūliyyah</i>
29	<i>Ṭabaqāt al-Nussāk</i>	Abū Sa'īd ibn al-A'rābī	<i>Fanā'</i>
30	<i>Ādāb al-Murīdīn wa al-Ta'arruf li Aḥwāl al-'Ibād</i>	'Amrū ibn Usmān al-Makkī	Peringatan kepada para Murid tasawuf tentang godaan Setan dalam menggoyahkan keyakinan terhadap Ṣifāt Allāh
31	<i>Fahm al-Qur'ān</i>	Al-Ḥārīs al-Muḥāsibī	Al-Muḥāsibī tidak bertentangan dengan Ahl al-Sunnah tentang <i>'Uluww</i>
32	<i>Miftāḥ Ghaib al-Jam' wa al-Wujūd</i>	Al-Ṣadr al-Rūmī Muḥammad ibn Ishāq al-Qūnawī	<i>Waḥdah al-Wujūd</i>
33	<i>Rasā'il Ibn Sab'īn (al-Ahwāḥ)</i>	'Abd al-Ḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Sab'īn	<i>Waḥdah al-Wujūd</i>
34	<i>I'tiqād al-</i>	Abū 'Abd Allāh	Mazhab Ibn Khafif tidak bertentangan

	<i>Tauḥīd bi Isbāt al-Asmā' wa al-Ṣifāt</i>	Muḥammad ibn Khafif al-Syīrāzī	dengan Ahl al-Sunnah dalam perkara Asmā' dan Ṣifāt
35	<i>Maqāmāt al-Ārifīn</i>	Ibn Sīnā	<i>Fanā'</i>
36	<i>Akhbār Syuyūkh Ahl al-Ma'rifah wa al-Taṣawwuf</i>	Ma'mar ibn Ziyād al-Aṣbahānī	Kembalinya al-Ḥārīs al-Muḥāsibī dari mazhab Ibn Kulāb tentang <i>Kalām Allāh</i>
37	<i>Ḥilyah al-Auliyā'</i>	Abū Na'im al-Aṣbahānī	<i>Ḥadīṣ al-Abdāl</i>
38	<i>Maḥāsin al-Majālis</i>	Abū al-'Abbās ibn al-'Arif	Pandangan tentang <i>asbāb</i>
39	<i>Ilal al-Maqāmāt</i>	Ibn Taimiyyah tidak menyebut penulis kitab	Pandangan tentang <i>asbāb</i>
40	<i>Ṣifah al-Taṣawwuf</i>	Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (Abū Ja'far al-Hamaẓānī)	<i>Al-'Uluww</i> dan perdebatan antara penulis dengan Abū al-Ma'ālī al-Juwainī
41	<i>Mas'alah al-Samā'</i>	Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (Abū Ja'far al-Hamaẓānī)	Tentang <i>al-'Uluww</i> dan perdebatan antara Abū Ja'far al-Hamaẓānī dengan Abū al-Ma'ālī al-Juwainī tentang masalah <i>al-'Uluww</i>
42	<i>Al-Sirr al-Maktūm fī Mukhāṭabah al-Syams wa al-Qamar wa al-Nujūm²¹</i>	Fakr al-Dīn al-Rāzī	Menyembah selain Allāh
43	<i>Ḥizb al-Syāzīlī</i>	Abu al-Ḥasan al-Syāzīlī	Pemakaian para sufi pada doa-doa yang tidak dianjurkan dalam Kitāb dan Sunnah

²¹ Ibn Taimiyyah tidak menyebut judul kitab, tetapi menyebut (sebagaimana yang tertulis di tabel) dalam kitabnya yang menjelaskan kesesatan mazhab al-Ḥulūliyyah Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 13:213.

Lampiran 3. Ibn Taimiyyah dan Penjara²²

No	Tempat	Waktu	Sebab	Keterangan
1	Damaskus	693 H Hanya beberapa waktu	Peristiwa 'Assāf <i>al-Naṣrānī</i> yang menghina Rasūl Allāh	Karena peristiwa ini, Ibn Taimiyyah menulis buku berjudul <i>al-Ṣārim al-Maslūl</i> <i>'alā Syātim al-Rasūl</i>
2	Kairo	1 tahun 6 bulan Jum'at 26/09/705- 23/03/707 H.	Pendapatnya tentang 'Arsy, <i>Kalām</i> , dan <i>Nuzūl</i>	
3	Mesir	15 hari 03/10/707- 18/10/707 H.	Laporan para Sufi atas fatwa Ibn Taimiyyah tentang larangan <i>istighāsh</i> dan <i>tawassul</i> kepada mahluk, juga kritiknya atas Ibn 'Arabī	Karena peristiwa ini, Ibn Taimiyyah menulis buku <i>al-</i> <i>Radd 'alā al-Bakrī</i>
4	Mesir	Dua bulan beberapa hari Akhir bulan syawwāl 707-awal tahun 708 H	Kritik atas pandangan <i>ḥulūliyyah</i> yang dilaporkan oleh <i>Naṣr al-Manbiji</i>	
5	Alexandria	01/03/709-	Laporan al-	Di tengah penahanannya,

²² Yāsīn, *Miḥnah Ibn Taimiyyah: al-Tadāfu' al-'Aqadī fi Żurūf al-Siyāsah wa al-Qaḍā' wa al-Mujtama' al-Mamlūki*; Jackson, 'Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus'; Murad, 'Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan'; Syaḥātah, *Al-Mughūl fi Kitābāt Ibn Taimiyyah: Dirāsah Tārīkhiyyah*; Muḥammad Barā' Yāsīn, *Ibn Taimiyyah wa al-Maghūl: Tārīkh lam Yuqra'* (Dammām: Āfāq Ma'rifah, 2020); Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

		8/10/709 H	Manbijī dan Jāsyangīr atas fatwa-fatwanya tentang <i>ittihādiyyah</i> dan <i>ḥulūliyyah</i> .	terjadi pergantian khilafah ke Muḥammad ibn Qalāwūn pada 709 H yang cenderung kepada pandangan Ibn Taimiyyah. Ia menawarkan kepada Ibn Taimiyyah untuk menangkap musuh-musuh dan pembencinya, tapi Ibn Taimiyyah menolak bahkan memuji mereka agar tidak dihukum oleh khalifah. Dalam masa ini, ia menulis <i>Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah, al-Īmān, al-Istiqāmah, Talbīs al-Jahmiyyah, al-Fatāwā al-Miṣriyyah</i> .
6	Damaskus	2 tahun 5 bulan 28 hari 07/12/720-10/01/721 H.	Fatwa tentang <i>ṭalāq; ṭalāq</i> yang diucapkan 3 kali tapi dalam satu waktu tidak sah dan tetap dianggap <i>ṭalāq</i> 1, menjatuhkan <i>ṭalāq</i> saat <i>ḥaiḍ</i> tidak sah	Karena fatwa Ibn Taimiyyah ini, banyak ulama pada zamannya yang menolak dan menuliskan penolakan mereka dalam <i>al-Radd al-Kabīr ‘alā man I’taraḍa ‘alaihi fi Mas’alah al-Ḥalf bi al-Ṭalāq</i>
7	Damaskus	2 tahun 3 bulan 14 hari 06/08/726-20/11/728 H.	Fatwa melarang <i>ziyārah bid’ī (sadd al-riḥāl)</i>	- Ia ditahan hingga wafat - Dilarang dari segala macam aktifitas mengajar, menulis, berfatwa - Menulis <i>al-Radd ‘alā al-Ikhnā’ī</i> dan banyak <i>rasā’il</i> , khususnya berkaitan dengan <i>a’māl al-qulūb</i>

*Lampiran 4. Perdebatan Ibn Taimiyyah dengan Para Sufi zamannya*²³

No	Tema	Lawan Debat	Keterangan
1	Menyembah dan meminta barakah dari peninggalan masa lalu, kuburan, dan batu	Damaskus dan Kairo Masjid al-Nāranj 704 H 705-712 H Al-Ghiyāni tidak meriwayatkan nama-nama yang berdebat dengan Ibn Taimiyyah	Dalam tema ini Ibn Taimiyyah melakukan dua debat; tentang larangan mendatangi batu yang dikeramatkan, dan tentang ziarah kubur para ‘ālim ‘ulamā’ ²⁴
2	<i>Wilāyah</i> (kewalian), <i>Karāmah</i> dan <i>khawāriq al-‘ādah</i> ²⁵	<i>Ṭarīqah</i> al-Rifā‘iyyah/Aḥmadiyyah/Baṭā’ihīyyah ²⁶ 705 H Beberapa penganut <i>ṭarīqah</i> , Ibn Taimiyyah tidak menyebutkan secara	Pertama, tentang <i>karāmah</i> (kejadian luar biasa) yang dialami dan diperlihatkan

²³ Al-Ḥamrī, *Al-Munāzarāt al-‘Aqadiyyah li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah: Jam’un wa Dirāsah*; Al-Sayyid Al-Jamīlī, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah ma’a Fuqahā’ ‘Aṣrih* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1985); Al-Ghāmīdī, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah al-‘Aqadiyyah: Jam’an wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*; Ālī ‘Abd Al-Laṭīf, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah li Ahl al-Milal wa al-Niḥal*; ‘Abd al-Raḥmān Abd Al-Khālīq, *Al-Fikr al-Ṣūfī fī Ḍau’ al-Kitāb wa al-Sunnah*, 2 ed. (Kuwait: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1983), 351–53; ‘Abd al-Raḥmān Dasyqiyyah, *Munāzarāt Ibn Taimiyyah li Ṭāifah al-Rifā‘iyyah* (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1989).

²⁴ Dua debat ini diceritakan oleh murid Ibn Taimiyyah yang bernama Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Ghiyāni dalam kitab al-Kawākib al-Darārī Al-Imrān, *Al-Jāmi’ li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab’a Qurūn*.

²⁵ Tema ini sudah dijelaskan secara detil oleh Ibn Taimiyyah dalam Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliya’ al-Raḥmān wa Auliya’ al-Syaiṭān*.

²⁶ Tarekat ini dinisbatkan kepada Aḥmad ibn ‘Alī ibn Aḥmad al-Rifā‘ī, seorang ulama yang zahid dari mazhab Syāfi‘ī, tarekat ini juga sering disebut dengan Aḥmadiyyah dan al-Rifā‘iyyah. Di sebut pula dengan al-Baṭā’ihīyyah dinisbatkan kepada beberapa desa antara Wāsiṭ dan Baṣrah, desa yang ditempati oleh Aḥmad al-Rifā‘ī. Aḥmad al-Rifā‘ī wafat pada 578 H. digantikan oleh adiknya dan anak-anaknya yang kemudian mewarisi status syuyūkh dan awliyā’ dalam tarekat

detil nama-nama yang berdebat selain pada debat ketiga; Ṣāliḥ al-Aḥmadi al-Rifā'ī (w. 707 H), 'Abd Allāh al-Kazzāb, dan Ḥātim Yang menjadi penengah adalah wakil sultan di Damaskus, Jamāl al-Dīn al-Afram²⁷

(membakar diri) para Sufi. Ibn Taimiyyah menantang mereka untuk membakar diri namun sebelumnya harus diolesi oleh zat tertentu, karena menurutnya mereka tidak terbakar karena memakai zat yang melindungi mereka dari api. Dan tidak ada satupun dari mereka yang berani menjawab tantangan ini. Kedua, tentang isyarat sufi Ketiga, tentang praktek ibadah yang ekstrim (berlebihan) yang tidak punya landasan dalam al-Qur'ān dan Sunnah.²⁸

ini. Khallikān dan 'Abbās, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, 1:171; Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 2:58, 11:330, 384, 494.

²⁷ Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010; Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

²⁸ Ketiga debat ini sebagaimana yang diceritakan oleh Ibn Taimiyyah dalam Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:445-475. Lihat juga cerita serupa yang dikisahkan oleh al-Wāsiṭī, Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-*

3	Ibn Hūd dan al-Ḥallāj	Debat pertama dan kedua banyak membahas tentang kritik Ibn Taimiyyah terhadap Ibn Sab'īn, karenanya kitab yang ditulis tentang tema ini juga seringkali diberi nama al-Sab'īniyyah. ²⁹ Sedang debat yang ketiga, dijelaskan dalam kitab Minhāj. ³⁰	Tiga perdebatan; pertama, Ibn Hūd yang menaruh hormat kepada Ibn Sab'īn melebihi Ibn 'Arabī dan Ibn Ishāq, para pengikutnya meyakini bahwa Ibn Hūd adalah al-Masīḥ. Kedua, tentang al-Ittiḥādiyyah. Ketiga, tentang anggapan bahwa al-Ḥallāj adalah sang Maha Haqq
4	<i>Waḥdah al-Wujūd</i>	Ibn Taimiyyah tidak menyebutkan nama yang berdebat, hanya menyebutkan sifatnya saja, “para cerdik- cendekia dari golongan	Dalam tema ini ada dua kali debat; pertama, jawaban atas pertanyaan

Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah; Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*. Juga yang dikisahkan oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 247. Ibn Kaṣīr Ibn Kaṣīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 2010, 14:41. Syihāb al-Dīn al-Nuwairī, al-Barzalī, Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*. Ibn Aibak al-Ṣafādī, Muḥammad Yāsīn bin 'Īsā Al-Fadānī, *al-Wāfi bi zaili Taẓkāri al-maṣāfi* (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008), 2:376. dan Aḥmad ibn 'Alī al-Muqrīzī Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*. Abd Al-Khāliq, *Al-Fikr al-Ṣūfi fi Ḍau' al-Kitāb wa al-Sunnah*, 376–81.

²⁹ Ibn Taimiyyah, *Bughyah al-Murtād fi al-Radd 'alā al-Mutafalsifah wa al-Qarāmīṭah wa al-Bāṭiniyyah Ahl al-Ilḥād min al-Qā'ilīn bi al-Ḥulūl wa al-Ilḥād*.

³⁰ Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalām al-Sy'ah wa al-Qadariyyah*.

mereka”, “ketua mereka”, pemuka golongan mereka”

tentang mu’jizat Nabi.³¹ Kedua, tentang kenabian dan mu’jizat para nabi serta karamah menurut akal dan naş juga kritik Ibn Taimiyyah atas pendapat teolog dan filsuf tentang tema tersebut.³²

³¹ Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Şafadiyyah*.

³² Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt*.

Lampiran 5. Buku dan *Rasā'il* karya Ibn Taimiyyah dalam *Majmū' Fatāwā* yang membahas Tasawuf, *Zuhd*, dan *Sulūk*³³

No	Nama Buku/Risālah	Keterangan
1	<i>Al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah</i>	<i>Majmū' Fatāwā</i> (MF), 10:5-90 <i>Majmū'ah al-Rasā'il al-Munīriyyah</i> , 4:2-64 Ibn Rusyaiq mengatakan kitab ini berisi 60 lembar ³⁴ Dicetak terpisah dan diedit oleh Yaḥyā ibn Muḥammad al-Hunaidī ³⁵ juga Sulaimān Muslim al-Ḥarsy ³⁶
2	<i>Qā'idah fī Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā</i>	MF, 10:91-137 Ibn Rusyaiq mengatakan kitab ini berisi 40 lembar ³⁷ Dicetak secara terpisah dan diedit oleh Aḥmad al-'Usairi ³⁸
3	<i>Risālah fī al-'Ubūdiyyah</i>	MF, 10:149-236

³³ Daftar ini adalah rangkuman dari 'Aṣim ibn Muḥammad Al-laḥaidān, *Al-Tahzīb wa al-Tazhib li Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2021); Aḥmad ibn Nāṣir Al-Ṭayyār, *Taqrib Fatāwā wa Rasā'il Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2021); Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Mustadrak 'alā Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad Ibn Taimiyyah* (Riyāḍ: Dar al-Qāsim, 1998); Al-Ghāmidī, *Masrad al-Dirāsāt 'an Ibn Taimiyyah wa 'Ulūmih: ma'a Laṭā'if fī Sīratih*; Muḥammad Yusrī Salāmah, *Mu'jam Mā Ṭubi'a min Muṣannafāt Syaikh al-Islām Ibn Ṭaymiyyah* (Alexandria: Dār al-Tauhid li al-Turaṣ, 2010); Al-'Ubailī, *Ṣabṭ al-Kutub wa al-Rasā'il fī Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*.

³⁴ Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

³⁵ Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī al-A'māl al-Qalbiyyah*.

³⁶ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Tuḥfah al-'Irāqīyyah fī A'māl al-Qulūb*, ed. oleh Sulaimān ibn Muslim Al-Ḥarsy (Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1987).

³⁷ Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

³⁸ Ibn Taimiyyah, *Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā*, 1966; Ibn Taimiyyah, *Amrād al-Qulūb wa Syifā'uhā*, 1986.

		Ibn 'Abd al-Hādī mengatakan judulnya adalah al-'Ubūdiyyah ³⁹ Dicetak terpisah dan diedit oleh Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī ⁴⁰ Zuhair al-Syāwisy ⁴¹ Fawwāz Aḥmad Zamralī dan Fārūq Ḥasan al-Turk ⁴²
4	<i>Al-Kalām 'alā Da'wah Ḍī al-Nūn</i>	MF, 10:237-336 Dicetak dan diedit oleh 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid ⁴³
5	<i>Risālah fī al-Amr wa al-Nahy Masyrūṭ bi al-Mumkin min al-'Ilm wa al-Qudrah</i>	MF, 10:344-386
6	<i>Risālah fī al-'Ibādāt wa al-Farq bainahā wa bainā al-Bid'ah</i>	MF, 10:387-421 Majmū' Rasā'il wa Masā'il (MRM), 5:243-371 Dicetak dan diberi pengantar oleh Muḥammad Rasyīd Riḍa, Maktabah Ibn al-Jauzī
7	<i>Jawāb Su'āl 'ammā Yasytabih 'alā al-Ṭālib min Jihah al-Afḍaliyyah fī Ṣifāt al-'Ibādāt</i>	MF, 22:264-335,21:343-345,10:425-429
8	<i>Mas'alah fī Ittibā' al-Rasūl bi Ṣarīḥ al-Ma'qūl</i>	MF, 10:430-453
9	<i>Ṣyarḥ Kalimāt min Futūḥ al-Ghaib</i>	MF, 10:455-548 JR, 2:71-189 Dicetak dan diedit oleh Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Siyārī ⁴⁴

³⁹ Ibn 'Abd al-Hādī, *Al-Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 71.

⁴⁰ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-'Ubūdiyyah*, ed. oleh Muḥammad Ḥāmid Al-Fiqqī (Kairo, 1947).

⁴¹ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-'Ubūdiyyah*, ed. oleh Zuhair Al-Syāwisy (Beirut: al-Maktabah al-Islāmī, 2005).

⁴² Ibn Taimiyyah, *Risālah fī al-'Ubūdiyyah*, 2011.

⁴³ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Kalām 'alā Da'wah Ḍī al-Nūn*, ed. oleh 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid (Kairo: Dār al-Rayyān, 1987).

10	<i>Qā'idah fi al-Zuhd wa al-Wara'</i>	MF, 10:568-614 Ibn Rusyaiq mengatakan risālah ini berisi 30 lembar ⁴⁵
11	<i>Qā'idah fi Tazkiyah al-Nufūs</i>	MF, 10:625-640 Ibn Rusyaid mengatakan risālah ini berisi 30 lembar ⁴⁶ Dicetak terpisah dan diedit oleh Muḥammad ibn Sa'īd al-Qaḥṭānī ⁴⁷
12	<i>Mas'alah fi Qaul Ta'ālā Haqq al-Yaqīn, 'Ain al-Yaqīn, wa 'Ilm al-Yaqīn</i>	MF, 10:645-652
13	<i>Al-Waṣīyyah al-Ṣuḡhrā</i>	MF, 10:653-665 Dicetak terpisah dan diedit oleh Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥamd ⁴⁸
14	<i>Qā'idah fi al-Ṣafḥ al-Jamīl wa al-Ḥijr al-Jamīl wa al-Ṣabr al-Jamīl</i>	MF, 10:666-677
15	<i>Su'āl 'ammā Żakara al-Qusyairī fi Bāb al-Riḍā</i>	MF, 10:678-719
16	<i>Jawāb fi al-'Azm 'alā al-Ma'ṣīyyah, Hal Yu'āqab 'alaih al-'Abd?</i>	MF, 10:720-769
17	<i>Qā'idah fi al-Fuqarā' wa al-Ṣūfiyyah ayyuhumā Afḍal?</i>	MF, 11:5-24 Ibn Qāsim dalam MF mengatakan judul risālah ini <i>al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'</i> Ibn Rusyaiq ⁴⁹ dan Ibn 'Abd al-Hādī ⁵⁰ mengatakan judulnya adalah <i>Qā'idah fi al-Fuqarā' wa al-Ṣūfiyyah ayyuhum Afḍal</i>

⁴⁴ Ibn Taimiyyah, *Syarḥ Kalimāt min Futūḥ al-Ghaib*.

⁴⁵ Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

⁴⁶ Al-'Imrān.

⁴⁷ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Tazkiyah al-Nafs*, ed. oleh Muḥammad ibn Sa'īd Al-Qaḥṭānī (Riyāḍ: Dār al-Qāsim, t.t.).

⁴⁸ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Al-Waṣīyyah al-Ṣuḡhrā*, ed. oleh Ṣabrī Ibn Syāhīn (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Ḥumaidī, t.t.).

		Dicetak terpisah dan diedit oleh Muḥammad Jamil Ghāzī ⁵¹
18	<i>Mas'alah fi al-Faqr wa al-Taṣawwuf</i>	MF, 11:25-36 MRM, 1:224-232 Ibn Qāsim dalam MF menyebutkan judulnya adalah <i>Mas'alah fi al-Faqr wa al-Taṣawwuf</i>
19	<i>Jawāb 'an Ahl al-Ṣuffah kam Kānū? Wa Hal Kānū bi Makkah aw al-Madīnah?</i>	MF, 11:37-70 MRM, 1:32-74 dan di dalamnya ada tambahan yang tidak tertulis dalam MF Ibn 'Abd al-Hādī mengatakan judulnya adalah <i>Qā'idah fi Ahl al-Ṣuffah wa Maratibihim wa Aḥwālihim</i> ⁵²
20	<i>Qā'idah fi al-Futuwwah al-Iṣtilāḥiyyah wa annahu laisa lahā Aṣlun fi al-Aḥkām al-Syar'iyyah</i>	MF, 11:85-102 MRM, 1:156-168
21	<i>Qā'idah fi al-Faqīr al-Ṣābir wa al-Ghanī al-Syākir: ayyuhumā Afḍal?</i>	MF, 11:119-132 Ibn Rusyāiq menyebutnya dengan <i>Risālah fi al-Mufaḍalah baina al-Ghanī al-Syākir wa al-Faqr al-Ṣābir</i> ⁵³ Ibn 'Abd al-Hādī menyebutnya <i>Qā'idah fi Ahl al-Ṣuffah wa Maratibuhum wa Aḥwāluhum</i> ⁵⁴
22	<i>Munāzarāt baina Ibn Taimiyyah wa baina Ibn al-Murḥil fi al-Ḥamd wa</i>	MF, 135-155 Ibn 'Abd al-Hādī juga menyebutkan perdebatan ini dalam <i>al-'Uqūd al-Durriyyah</i> ⁵⁵

⁴⁹ Al-'Imrān, *Al-Jāmi'* li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) *Khilāl Sab'a Qurūn*.

⁵⁰ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 63.

⁵¹ Ibn Taimiyyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā'*.

⁵² Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 63.

⁵³ Al-'Imrān, *Al-Jāmi'* li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) *Khilāl Sab'a Qurūn*.

⁵⁴ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 63.

<i>al-Syukr</i>	
23	<i>Al-Furqān baina Auliyā' al-Raḥmān wa Auliā' al-Syaiṭān</i>
	MF, 11:156-310 Dicetak beberapa kali, di antaranya diedit oleh 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Karīm al-Yaḥyā ⁵⁶ Hisyam ibn Sa'd ibn Muḥammad al-'Ubaili ⁵⁷
24	<i>Qā'idah fi al-Mu'jizāt wa al-Karāmāt wa Anwā' Khawāriq al-'Ādāt wa Manāfi'uhā</i>
	MF, 11:311-362 MRM, 5:151-190 Ibn Qāsim menyebutnya <i>Hāzihi Qā'idah fi al-Mu'jizāt wa al-Karāmāt</i>
25	<i>Al-Hadīs al-Marwī fi al-Abdāl</i>
	MF, 11:433-444
26	<i>Munāzarāt Ibn Taimīyyah al-'Alanīyyah li Dajājalah al-Baṭāihīyyah wa al-Rifā'iyyah</i>
	MF, 11:445-475 MRM, 1:133-155 Ibn Qāsim dalam MF menyebut <i>Munāzarāt Ibn Taimīyyah li Dajājalah al-Baṭāihīyyah</i>
27	<i>Qā'idah fi al-Kalām 'alā "al-Mursyidah" allatī Allafahā Ibn Tūmirat</i>
	MF, 11: 476-491 Menurut Ibn Rusyaiq <i>Qā'idah fi al-Kalām 'alā al-Mursyidah</i> ⁵⁸ Menurut Ibn 'Abd al-Hādī <i>Qā'idah fi al-Kalām 'alā al-Mursyidah allatī Allafahā Ibn al-Tūmirat wa lahu Ajwibah Tata'allaq bihā aīdan</i> ⁵⁹ Dicetak terpisah dan diedit oleh 'Alī Riḍā 'Abd Allāh ⁶⁰
28	<i>Risālah fi al-Samā' wa al-Raqṣ</i>
	MF, 11:557-586 MRM, 3:166-204 Dicetak terpisah dan diedit oleh Hisyam 'Abd al-'Azīz, Dār al-Khayāl, London, 1420 H ⁶¹

⁵⁵ Ibn 'Abd Al-Hādī, 145–63.

⁵⁶ Ibn Taimīyyah, *Al-Furqān bain Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*, t.t.

⁵⁷ Ibn Taimīyyah, *Al-Furqān bain Auliyā' al-Raḥmān wa Auliyā' al-Syaiṭān*, t.t.

⁵⁸ Al-Imrān, *Al-Jāmi' li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimīyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

⁵⁹ Ibn 'Abd Al-Hādī, *Al-'Uqūd al-Durriyyah min Manāqib Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimīyyah*, 70.

⁶⁰ Aḥmad ibn 'Abd al Ḥalīm Ibn Taimīyyah, *Qā'idah fi al-Kalām 'alā al-Mursyidah*, ed. oleh 'Alī Riḍā 'Abd Allāh (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, t.t.).

29	<i>Al-Samā'</i>	MF, 11:587-602
30	<i>Jawāb Mukhtaṣar fī Ḥukm al-Istighāṣah bi Rasūl Allāh</i>	MF, 11:108-113 MRK, 1:481-486 Ditulis pada 711 H. di Mesir Fatwa ini adalah fatwa yang ditulis untuk membantah al-Bakrī, kemudian al-Bakrī membantah fatwa ini yang kemudian dibantah lagi oleh Ibn Taimiyyah dalam <i>al-Istighāṣah al-Kubrā</i> yang dikenal dengan <i>al-Radd 'alā al-Bakrī</i> . Fatwa ini juga disebut dalam <i>Talkhiṣ Kitāb al-Istighāṣah</i> , h. 211-216.
31	<i>Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasilah</i>	MF, 1:142-368 Juga disebut dengan <i>Qā'idah fī al-Tawassul wa al-Wasilah</i> , dan <i>Kitāb fī al-Wasilah</i>
32	<i>Ḥaqīqah Mażhab al-Ittiḥādīyyīn</i>	MF, 2:15-24 MRM, 4:3-114 Risālah ini juga dinamakan <i>Ḥaqīqah Mażhab al-Ittiḥādīyyīn aw Waḥdah al-Wujūd</i> . Ditulis untuk menjawab al-Ṭūfi
33	<i>Al-Hujaj al-'Aqliyyah wa al-Naqliyyah fī mā Yunāfi al-Islām min Bida' al-Jahmiyyah wa al-Ṣūfiyyah</i>	MF, 2:286-361 MRM, 1:75-131
34	<i>Al-Radd al-Aqwam 'alā Mā fī Fuṣūṣ al-Ḥikam</i>	MF, 2:362-451 Dalam <i>Kanz al-Durar</i> disebutkan bila Ibn Taimiyyah menulis risālah ini saat melaksanakan i'tikāf ramadān yang diberi judul <i>al-Nuṣūṣ 'alā al-Fuṣūṣ</i> yang menjelaskan kesalahan-kesalahan Ibn 'Arabi ⁶²
35	<i>Risālah ilā Naṣr al-</i>	MF, 2:452-479

⁶¹ Salāmah, *Muḥjam Mā Ṭubi'a min Muṣannaḥāt Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, 157.

⁶² Al-Dawādārī, *Kanz al-Durar wa Jāmi' al-Gharar*; Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sirah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn*.

	<i>Manbajī</i>	MRM, 1:169-190 Dinamakan juga dengan <i>al-Risālah al-Miṣriyyah</i> ⁶³
36	<i>Qā'idah fī al-Radd 'alā al-Ghazālī fī al-Tawakkul</i>	MF, 8:524-539

⁶³ Al-'Imrān, *Al-Jāmi' li Sīrah Syaikh al-Islām ibn Taimiyyah (661-728) Khilāl Sab'a Qurūn.*

Lampiran 6. Risālah Ibn Taimiyyah yang mengomentari Ibn ‘Arabī dan *Waḥdah al-Wujūd*

No	Nama <i>Risālah</i>
1	<i>Ibtāl Waḥdah al-Wujūd wa al-Radd ‘alā al-Qāilīn bihā</i> ⁶⁴
2	<i>Al-Ihtijāj bi al-Qadar ‘alā al-Ma’āsi</i> ⁶⁵ <i>Kitāb Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah ilā al-‘Ārif bi Allāh al-Syaikh Naṣr al-</i>
3	<i>Manbijī</i> ⁶⁶
4	<i>Ḥaqīqah Maḥab al-Ittiḥādiyyīn aw Waḥdah al-Wujūd</i> ⁶⁷

⁶⁴ Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ah al-Rasā’il wa al-Masā’il*, 1:75-85.

⁶⁵ Ibn Taimiyyah, 1:86-132.

⁶⁶ Ibn Taimiyyah, 1:169-190.

⁶⁷ Ibn Taimiyyah, 4:3-112.

Lampiran 7. Prinsip dan Kaidah Ibn Taimiyyah dalam Rekonstruksi Taṣawuf⁶⁸

No	Kaidah
1	Meyakini pada tingkat spiritual tertentu kemudian menjadi bebas terlepas dari ikatan syari'at adalah kufur ⁶⁹
2	Meyakini ketiadaan sebab akibat adalah <i>bāṭil</i> ⁷⁰
3	<i>Karāmah</i> tidak datang dari hal-hal yang dilarang oleh agama ⁷¹
4	Mengatakan bahwa <i>Auliyā' Allāh</i> memiliki bilangan dan jumlah tertentu adalah <i>bāṭil</i> ⁷²
5	Semua manusia selain Nabi derajatnya dibawah Nabi ⁷³
6	Ibadah yang tidak berlandaskan pada al-Qur'an dan Sunnah adalah <i>bāṭil</i> ⁷⁴
7	<i>Taqarrub</i> kepada Allāh dengan cara yang tidak disyariatkan sama saja dengan membuat syariat baru ⁷⁵

⁶⁸ Kaidah dan prinsip-prinsip ini disarikan dari karya Ibn Taimiyyah, khususnya Majmū' Fatāwā, juga kajian para peneliti atas kaidah dan prinsip Ibn Taimiyyah dalam mengkritisi faham-faham yang dianggap melenceng oleh Ibn Taimiyyah. Lihat, Ḥilmī, *Qawā'id al-Manhaj al-Salaḥ fi al-Fikr al-Islāmī: Buḥūs fi al-'Aqidah al-Islāmīyyah*; Al-Qarīrī, *Qawā'id Ibn Taimiyyah fi al-Radd 'alā al-Mukhālīfīn: al-Yahūd al-Naṣārā-al-Falāsifah-al-Firaq al-Islāmīyyah*; Al-Muqrin, *Manhaj Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah fi Bayān al-Radd 'alā al-Bida' wa al-Radd 'Alaihā*.

⁶⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:426.

⁷⁰ Ibn Taimiyyah, 10:35; Ibn Taimiyyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 1:97.

⁷¹ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 11:610.

⁷² Ibn Taimiyyah, 11:436.

⁷³ Ibn Taimiyyah, 11:325.

⁷⁴ Ibn Taimiyyah, 11:210,595,585;10:719;2:454; Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah fi Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*, 5:331; Al-Jalaynid, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql li Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*, 5:349; Ibn Taimiyyah, *Al-Fatāwā al-Kubrā*, 1:260; Ibn Taimiyyah, *Al-Istiqāmah*, 2:141-150; Ibn Taimiyyah, *Al-Zuhd wa al-Warā' wa al-'Ibādah*, 1:148.

⁷⁵ Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, 4:195.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama Lengkap : Hamdan Maghribi
TTL : Tuban, 25 juli 1981
Alamat : Pucangan Kartasura Sukoharjo
HP : 0856 5558 1821
E-mail : hamdan.maghribi@staff.uinsaid.ac.id

B. Riwayat Pendidikan

1. KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo
2. S1-ISID (sekarang UNIDA) Gontor Ponorogo
3. S2-International Islamic University Islamabad Pakistan
4. S3-UIN Walisongo Semarang

C. Karya Ilmiah

Al-Itizālyyah al-Jadīdah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āšir fī Indonesia, IAIN Surakarta Press, 2015

Al-'Almanah wa al-'Ilāqah baina al-Dīn wa al-Daulah fī Indonesia: Mauqif Nurcholish Madjid Namūzajan: Dirāsah Tahllīyiyah, QIJIS, 2016, 4 (1), 116-136

Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Mu'āšir: Mauqif Sir Syed Ahmad Khan min I'jāz al-Qur'ān, HUNAFSA: Jurnal Studia Islamika, 2016, 13 (1), 119-150

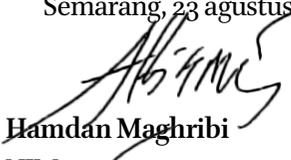
Al-Tafsīr al-'Aqlānī li al-Qur'ān: Mauqif Ahmad Khan min al-Tafsīr bi al-Ra'yi, DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies, 2017, 2 (3), 361-386

Al-I'jāz al-Qur'ānī fī Ḍau'I al-Khiṭāb al-'Aqlānī, Prosiding konferensi Nasional Bahasa Arab, 2018, 4 (4), 746-773

Baina al-Mu'tazilah wa al-Itizālyyah al-Jadīdah: al-Itizālyyah al-Jadīdah wa al-Ta'rīkh li 'Ilm al-Kalām 'inda al-Muslimīn, Fikri:

Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya, 2019, 4 (2), 217-228
Al-Tauhīd 'inda al-Mu'tazilah al-Judud: Harun nasution Namūzajan,
TSAQAFAH, 2018, 14 (1), 179-206
*The Islamic Studies and the Study of Religions by the Early Indonesian
Muslim Scholars,* SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i, 2021, 8
(03)
*Rapprochement sebagai Pendekatan Sirkulatif dalam Membangun
Intersubjektivitas Studi Agama,* Intelektual: Jurnal Pendidikan dan
Studi Keislaman, 2021, 11 (1), 74-88
Bukan untuk yang Pacaran, Yogyakarta: Gerbang Media, 2019
Logika Cinta, Malang: Madza Media, 2020
Philosufi, Malang: Madza Media, 2020
Benarkah Ibn Taimiyyah Takfiri, bincangsyariah.com, 5 april 2021
Ketika Ibn Taimiyyah Sepakat dengan Taṣawuf 'Abd al-Qādir al-Jīlānī,
islami.co, 31 maret 2021
Bapak Radikalisme itu Bernama Ibn Taimiyyah?, ibtimes.id, 13 april
2021
Wajah Ganda Ibn Taimiyyah: Sosok Rasional cum Radikal, ibtimes.id,
14 februari 2021
Membincang Taṣawuf Salafi, islamsantun.org, 13 februari 2021
*Membangun Karakter Moderat: Modul Penguatan Nilai-Nilai Moderasi
Beragama pada Madrasah M.Ts-MA,* PKPPN IAIN Surakarta, 2019
Wacana Keagamaan di Indonesia Pasca-Reformasi, LP2M IAIN
Surakarta, 2021

Semarang, 23 agustus 2022


Hamdan Maghribi

NIM: 1900029013