

KRITIK IBN TAIMIYAH TERHADAP PAHAM WAHDATUL WUJUD

*Hairul Hudaya **

ABSTRAK

In general, sufism consist of three kinds, are salafi's sufism, sunni's sufism, and falsafi's sufism. Salafi's sufism is a sufism which its teaching and methods put under Qur'an dan the prophet tradition. The prophet tradition and spiritual practices of salaf generation. Sunni's Sufism is a Sufism which its teaching tries to combine between syari'ah and reality, but added by new interpretation and method not known in *salaf al-shâlih* period. While the falsafi's Sufism is a Sufism which its teaching tries to combine Sufism and philosophy vision that beyond the syari'ah limits. In the course of time, falsafi's Sufism were divided in big three schools, are *hulul*, *ittihad* and *wahdatul wujûd* which they have the similar god's orientation, that unity of man and god. For the supporters of *wahdat al-wujûd*, this kind of teaching is the ultimate tauhid that united the absolute reality of being and refused the others one. While the contrary people argued that the oneness (the absolute being) was only in character of God and not for the all being. Latter, this sufism teaching got the critics and fulmination from many muslim people for its preference to make the same between the creature and god. Among the people who criticized strongly to thought of the unity of god and creature was Ibn Taimiyah. Accoring to him, the thought that the being of god is the same with the being of creature is clearly infidel. This writing try to study the critic of Ibn Taimiyah toward concept of *wahdatul wujud* and its likewise with the argumentation of his critic.

Kata kunci : sufi falsafi, hulûl, ittihâd, wahdatul wujûd

PENDAHULUAN

Nama lengkap Ibn Taimiyah adalah Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam bin Abd Allah bin Muhammad bin Taimiyah al-Harrani al-Hanbali, ahli hukum dan teologi Arab,

*Penulis adalah Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin.

dilahirkan di Harran¹, dekat Damaskus, pada hari Senin, 10 Rabiul Awal tahun 661 H/ 22 Januari 1263 M dan wafat di Damaskus pada tanggal 20 Dzulqa'dah 728 H / 26 September 1328 M.²

Keluarga Ibn Taimiyah³ terkenal dengan keilmuan dan agamanya yang menganut mazhab Hanbali. Di kampung itu mazhab Hanbali begitu kuat mengakar. Para ulamanya senantiasa sibuk mengajar, memberi fatwa, dan menulis.

Kakek Ibn Taimiyah yang bernama Abu al-Barakat Majd al-Din termasuk salah seorang imam mazhab Hanbali dan pembesar ulamanya. Bahkan sebagian ahli ilmu menyebutnya sebagai Mujtahid Mutlak.

Adapun ayah Ibn Taimiyah adalah Syaikh Syihab al-Din Abd al-Halim bin Taimiyah. Dia seorang ulama ahli hadits dan ahli fiqih Hanbali sekaligus sebagai seorang pengajar dan pemberi fatwa. Setelah berpindah dari Harran ke Damsyiq, dia aktif mengajar di perguruan al-Amwi⁴ yang dikenal sebagai markas para ulama dan guru besar.⁵

Latar belakang pendidikan dan lingkungan keluarga yang bermazhab Hanbali turut mewarnai pemikiran dan paham keagamaan Ibn Taimiyah. Ia kemudian dipandang sebagai salah satu tokoh terkemuka mazhab Hanbali yang dalam menetapkan suatu hukum sangat kuat

¹Harran berada di Mesopotamia Utara, di tepi sebuah sungai kecil bernama Jullab, di persimpangan jalur karavan penting ke Asia Kecil, Suriah dan mesopotamia. Kini, wilayah itu menjadi bagian dari negara Turki Modern. Lihat, Dr. A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibn Taimiyah*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), h. 54. Kota tersebut terkenal dengan filsafat dan filosofinya antara lain Tsabit bin Qurrah. Kota ini tempat kediaman kaum Shabiah.

²*First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1987), Vol. III.

³Penamaan itu bermula sejak kakeknya tertua yaitu Muhammad bin al-Khadhir. Para sejarawan berbeda pendapat soal sebab penamaan itu. dikatakan bahwa nama ibu Muhammad bin al-Khadhir adalah Taimiyah, lalu keluarga itu dinisbatkan ke sana.

⁴Ada yang menyebutkan bahwa nama perguruan itu adalah Sukkariyya, dimana setelah kepindahan keluarganya ke Damaskus, ayahnya diangkat sebagai direktur di sekolah tersebut dan kemudian ia menggantikan ayahnya setelah wafatnya. (lihat, B. Lewis dll, *The Encyclopadia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1971), Vol III, h. 951.

⁵Abu al-Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, (Surabaya: Pustaka Mantiq, tt), h. 41. Selanjutnya disebut dengan judul Syaikh Islam.

berpegang pada *nash* Alquran, hadits, tauladan para sahabat dan tabi'in dibanding sumber hukum lainnya.⁶

Ketika tentara Mongol hendak menguasai wilayah Harran, keluarga Ibn Taimiyah mengungsi ke wilayah Damaskus. Para sejarawan mencatat pengungsian ke Damaskus tersebut terjadi pada tahun 667 H/ 1269 M, atau sekitar enam tahun setelah kelahiran Ibn Taimiyah.⁷

Di Damaskus, suatu kota yang penuh dengan ulama kenamaan dan pusat ilmu pengetahuan, Ahmad berkembang dan maju dengan pesatnya. Dalam usia muda dia sudah hafal Alquran. Suatu kelebihan yang diberikan oleh Allah ialah bahwa dia cepat hafal dan sukar lupa. Para sahabat, murid dan ulama seangkatannya, sama-sama mengakui kemampuan hafalannya. Sebagian mengatakan bahwa tak sehuruf pun dari Alquran maupun hadits atau sesuatu ilmu yang dia hafal lalu lupa.⁸

Dalam usianya yang masih muda dan masih kecil Ibn Taimiyah telah selesai menghafal Alquran. Kemudian dia menyibukkan diri dengan mempelajari fiqh, hadits, dan ilmu-ilmu arabi. Dalam usianya yang masih sangat muda itu, dia sering menghadiri majelis pengajaran dan ceramah di samping ayahnya dan para ulama pada masa itu. Bahkan dia juga menyertai mereka dalam diskusi ilmiah yang menyebabkan kejeniusannya dan kecemerlangan hatinya makin nampak.

Ibn Taimiyah mempelajari berbagai disiplin ilmu yang dikenal pada masa itu. Kemampuannya berbahasa Arab sangat menonjol. Dia menguasai ilmu nahwu dengan amat sempurna. Dia telah hafal sebagian besar kata mutiara maupun syair-syair bahasa Arab. Dia juga mengetahui benar perikehidupan jahiliyah dan orang-orang Arab kuno, disamping menguasai sejarah dan kerajaan-kerajaan Islam. Ibn Taimiyah juga belajar kaligrafi, ilmu hisab dan ilmu olah raga. Dia belajar dengan penuh gigih dari para gurunya berbagai jenis ilmu agama seperti ilmu fiqh, ushul, fara'idh, hadits dan tafsir. Fiqh Hanbali dia dapatkan dari ayahnya yang kebetulan sekaligus sebagai gurunya di bidang ini. Dia mendengarkan

⁶Didin Syarifuddin, *The Principles of Ibn Taymiyya's Qur'anic Interpretation*, pada Universitas McGill Kanada, 1993., h. 1.

⁷B. Lelwis, dll, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. III, h. 951. Lihat juga pada buku-buku ensiklopedi lainnya.

⁸Ahmad Thaha, *Ibnu Taimiah: Hidup dan Pikiran-pikirannya* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), h. 18.

hadits, menghafal, dan menulisnya seperti kebiasaan yang berlaku pada saat itu.

Ilmu tafsir adalah disiplin ilmu yang paling disukai oleh Ibn Taimiyah. Minatnya terhadap ilmu yang satu ini nampak lebih tinggi. Dia sendiri mengaku telah mempelajari lebih dari seratus kitab tafsir Alquran.⁹

Dalam bidang tafsir, ia berpandangan bahwa metode tafsir Alquranterbaik adalah tafsir Alquran dengan Alquran, kemudian sunnah, perkataan sahabat dan *tabi'in*. Satu ayat Alquranseringkali menjelaskan ayat lainnya (*yufassiru ba'dhuhum ba'dhan*).

Namun jika penjelasan ayat tertentu tidak ditemukan di bagian lain ayat Alquranmaka penjelasan ayat Alqurankemudian dilakukan berdasar sunnah Nabi. Pada dasarnya, sunnah Nabi menurut Ibn Taimiyah berfungsi sebagai penjelas bagi ayat Alquran.¹⁰

Dalam hal kedudukan sunnah terhadap Alquran, Ibn Taimiyah mengikuti pendapat Muhammad bin Idris al-Shafi'i yang mengatakan bahwa apapun yang Nabi Muhammad katakan dan perbuat didasarkan pada pemahaman akan Alquran. Tidak seorang pun yang mengetahui Allah dan ajaranNya dengan lebih baik kecuali Nabi Muhammad dimana telah diperintahkan Tuhan untuk menyampaikan ajaranNya kepada manusia.¹¹ Dengan pengertian lain bahwa hadits berfungsi sebagai penjelas kandungan Alquran karena apapun yang dilakukan Nabi selalu didasarkan pada Alquran.

Dengan pandangan tersebut, ia menolak adanya *ta'wil* dan *majaz* dalam pemahaman para *muta'akhirun* terhadap Alquran. Ia menganggap keliru makna *takwil* yang dipahami para *muta'akhirun* yakni mengalihkan makna *zhâhir* kepada makna lain yang dapat dipahami melalui konteks kalimat. Menurutnya, pelaku bid'ah selalu menggunakan Alqurandan hadits Nabi jika sesuai dengan ajaran mereka, namun jika tidak, mereka merubah makna teks dan

⁹An-Nadwi, *Syaikhul Islam ...*, h. 45.

¹⁰Ibn Taimiyah, *Muqaddimah, fî Ushûl al-Tafsir*. (Kuwait: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1971) h. 93.

¹¹Didin Syafiuddin, *The Principles ...*, h. 47.

menafsirkannya kepada makna yang tidak dapat diterima. Karenanya, *ta'wîl* merupakan pintu masuk bid'ah dalam Islam.¹²

Sedang dalam *majâz*, Ibn Taimiyah tidak mengakui adanya *majâz* baik dalam Alquran maupun hadits. Menurutnya, dalam bahasa Arab secara keseluruhan yang ada hanyalah makna *zhâhir* (*haqîqah*) dan apa yang orang kira sebagai *majâz* kenyataannya adalah *zhâhir* ayat (*haqîqah*). Ia kemudian mengatakan bahwa pembagian bahasa kepada hakikat dan *majâz* adalah pembagian bid'ah dan baru yang tidak ada pada kalangan salaf.¹³

Dalam kehidupan keagamaan, masa Ibn Taimiyah merupakan masa berkembang pesatnya paham sufisme yang terpecah menjadi berbagai kelompok yang berbeda, dengan konsep, teknik dan cara pemujaan (*cult*) yang berbeda pula. Tetapi, seluruh sufisme mengajarkan hidup mengasingkan diri (*berkhalwat*) dan mendorong individualisme. Ibn Taimiyah dengan sengit mengkritik gagasan dan praktik seperti itu.¹⁴

Dalam kajian ushul fiqh, telah berkembang sumber pengambilan hukum diluar Alquran, hadits dan qiyas yakni dengan menggunakan *al-mashâlîh al-mursalâh*, *istihsân* dan *istishhâb* yang tentunya turut berpengaruh pada perbedaan dalam masalah hukum. Namun demikian, sikap yang ditunjukkan Ibn Taimiyah terhadap aliran hukum Islam berbeda dengan kelompok filosof, *mutakallimûn*, sufi dan syi'ah. Kelompok terakhir ini bahkan dianggapnya berbahaya dan sama sekali tidak Islami.¹⁵

Sedang dalam bidang politik, pusat kekuasaan umat Islam yang berada di Baghdad mengalami kelemahan dan mencapai puncaknya ketika tentara Tatar yang dipimpin oleh Jengis Khan menguasai ibukota Khilafah di Baghdad pada tahun 656 hijriyah dan membunuh khalifah Mu'tashim serta menghancurkan kotanya.¹⁶

¹²*Ibid.*, h. 37-39.

¹³Manshur Muhammad Muhammad 'Uwaisy, *Ibn Taimiyah Laisa Salafiyyan*, (Kairo Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1970), h. 29.

¹⁴A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah*, terj. Anshari Thayib, (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), h. 71.

¹⁵Didin Syafiuddin, *The Principles ...*, h. 17.

¹⁶Muhammad Khalîl Harâs, *Ibn Taimiyah al-Salafi, Naqduhu li Masâlik al-Mutakallimîn wa al-Falâsifah fî al-Ilâhiyât*, (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), h. 14-16.

Uraian diatas memberikan gambaran bahwa kondisi sosial dan politik masa Ibn Taimiyah merupakan masa penuh kekacauan yang diperparah dengan melemahnya kekuasaan umat Islam secara politik yang berakhir dengan keruntuhan dinasti Abasiah di Baghdad oleh tentara Mongol. Kelemahan umat Islam di bidang politik, diikuti dengan berkembangnya berbagai paham sufi diantaranya adalah paham wahdatul wujud. Bagi Ibn Taimiyah yang bermazhab Hanbali, paham tersebut tentunya bertentangan dengan ajaran Islam yang membedakan secara tegas makhluk dan Khaliq sehingga ia mengecam keras paham tersebut.

PEMBAHASAN

1. Ajaran *Ittihād*, *Hulûl* dan *Wahdat Al-Wujûd*

Bila dilihat dari sisi sejarah kemunculan dengan para tokoh yang mengusung ketiga ajaran tersebut maka nampak bahwa ajaran *ittihād* adalah ajaran yang pertama muncul baru *hulûl* dan selanjutnya *wahdat a/-wujûd*. Hal ini dapat dilihat dari sejarah kehidupan tokoh tersebut. Paham *ittihād* pertama kali dikemukakan oleh Abu Yazid al-Bisthami lahir di Bistam Persia tahun 188-261 H / 804-875 M¹⁷ dan meninggal dalam usia 73 tahun.¹⁸ Paham *hulûl* pertama kali diperkenalkan al-Hallaj dengan nama lengkap Abu al-Mugis Husain bin Mansur al-Hallaj lahir pada tahun 244 – 319 H/ 859 – 931 M. Sedang *wahdat a/-wujûd* untuk pertama kalinya dikemukakan oleh Ibn Arabi yang lahir di Andalusia pada tahun 1165 – 1240 M.

¹⁷Untuk tanggal lahir dan wafat Abu Yazid menurut tahun Maschi, Rosihan Anwar menulis tahun 874-947 tanpa mencantumkan tahun Hijriah. Sedang penulis lainnya, banyak menulis tahun 804-875 M dan 188-261H. lihat, Imam al-Qusyairy an-Naisabury, *Risalatul Qusyairiyah Induk Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 493. Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqâran*, (Mesir: Nahdhah, tt), h. 53.

¹⁸Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Thaifur bin Isa bin Surusyan al-Bustami, lahir di daerah Bustam (Persia) tahun 874-947 M. Nama kecilnya adalah Taifur. Kakeknya bernama Surusyan, seorang penganut agama Zoroaster, kemudian masuk dan menjadi pemeluk Islam di Bustam. Keluarga Abu Yazid termasuk berada di daerahnya, tetapi ia lebih memilih hidup sederhana. Sejak dalam kandungan ibunya, konon kabarnya Abu Yazid telah mempunyai kelainan. Ibunya berkata bahwa ketika dalam perutnya, Abu Yazid akan memberontak sehingga ibunya muntah kalau menyantap makanan yang diragukan kehalalannya, Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 130.

Secara bahasa *ittihâd* berarti kesatuan dan persatuan.¹⁹ Sedang menurut istilah sufistik, *Ittihâd* berarti menyatunya diri hamba dengan Tuhan setelah tercapainya tingkatan *fanâ* dan *baqâ*. Meski di dalam *ittihâd* yang disadari hanya satu wujud namun demikian sebenarnya ada dua wujud yakni khalik dan makhluk. Karenanya, dalam *ittihâd*, yang disadari tetap hanyalah wujud Tuhan. Hal ini dapat dipahami dari ungkapan yang dikemukakan Abu Yazid dimana ia mengatakan:

أعرف بي ففنيته ثم عرفته به فحييت

"Aku tahu pada Tuhan melalui diriku sehingga aku hancur, kemudian aku tahu pada Tuhan melalui diriNya dan akupun hidup."²⁰

Paham *ittihâd* Abu Yazid sangat terkait erat dengan paham *fanâ* dan *baqâ*. *Fanâ* diartikan sebagai hilangnya kesadaran akan eksistensi diri pribadi (*al-fanâ 'an al-nafs*) sehingga ia tidak menyadari lagi akan jasad kasarnya sebagai manusia, kesadarannya menyatu ke dalam *irâdah* Tuhan, bukan menyatu dengan wujudNya. Lebih jelas paham ini tersimpul dalam kata-katanya di atas: "aku tahu pada Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku tahu padaNya melalui diriNya, maka akupun hidup."

Adapun *baqâ*' secara harfiah berarti kekal, sedang menurut yang dimaksud para sufi, *baqâ*' adalah kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat Tuhan dalam diri manusia. Karena lenyapnya (*fanâ*) sifat-sifat basyariah, maka yang kekal adalah sifat-sifat ilahiah. Dalam istilah tasawuf, *fanâ* dan *baqâ* datang beriringan. Karenanya *baqâ*' hanyalah akibat dari adanya *fanâ*. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh para ahli tasawuf:

¹⁹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia Al-Munawwir*, (tp: tp. tt), h. 1647.

²⁰Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta : UPI, 1986), h. 85.

إذا أشرق نور البقاء فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل

Apabila nampaklah nur kebaqaan, maka fanalah yang tiada, dan baqalah yang kekal.²¹

Jadi kalau seorang sufi telah mencapai *al-fanâ 'an al-nafs*, yaitu kalau wujud jasmaninya tidak ada lagi (dalam arti tidak disadarinya lagi), maka yang akan tinggal ialah wujud rohaninya dan ketika itu dapatlah ia "bersatu" dengan Tuhan. Dan kelihatannya persatuan dengan Tuhan ini terjadi langsung setelah tercapainya *al-fanâ 'an al-nafs*.²²

Pengertian *fanâ* diatas nampak sejalan dengan yang diungkapkan oleh al-Qusyairi, sebagaimana yang dikemukakan Abudin Nata, dimana yang dimaksud dengan fana adalah:

فناء عن نفسه و عن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم فنفسه موجودة و الخلق موجود ولكن لا علم له بهم ولا به

Fananya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan tentang makhluk lain itu. Sebenarnya dirinya tetap ada dan makhluk lain ada, tetapi ia tak sadar lagi pada mereka dan pada dirinya.²³

Disamping makna diatas, *fanâ* juga berarti *fanânya* sifat jiwa atau sirnanya sifat-sifat yang tercela. Jadi, barangsiapa *fanâ* dari sifat-sifatnya yang tercela maka pada dirinya akan muncul sifat-sifat yang terpuji. Dikatakan pula, bahwa *fanâ* mempunyai makna "terbebas dari hal-hal duniawi". Ada yang mengartikan, *fanâ* dengan kesirnaan manusia dari kehendaknya, dan kekekalan kehendaknya dengan kehendak Allah, sebagaimana dikemukakan al-Thusi: *fanâ* adalah berarti sirnanya pandangan seseorang terhadap tindakan-tindakannya karena Allah menghendaki itu

²¹Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), cet. IV, h. 232.

²²Asmaran, AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), h. 106.

²³Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, h. 233. Pandangan al-Qusyairi mengenai *fanâ* dan *baqâ* lihat, Imam al-Qusyairi an-Naisabury, *Risalatul Qusyairiyah; Induk Ilmu Tasawuf*, terj. Mohammad Luqman Hakiem, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), cet. III, h. 39.

terhadapnya. Dari keadaan *fanâ* ia akan bertolak menuju penyatuan, *hulûl* atau kesatuan wujud, di mana tidak ada perbedaan antara manusia dan Allah, atau antara alam dan Allah.

Jelasnya, menurut paham sufi bahwa *ittihâd* berarti bercampur atau menyatunya antara Khaliq dan makhluk dan demikianlah hakikat *ittihâd*.²⁴

Setelah paham *ittihâd* berlalu beberapa lama, muncul kemudian paham *hulûl*. Paham ini pertama kali dikemukakan oleh al-Hallaj (244-309 H/ 855-922 M).²⁵ Ungkapannya yang terkenal adalah: *Anâ al-Haqq* (saya yang Maha Benar/ sayalah Tuhan).²⁶

Menurut falsafatnya Tuhan mempunyai sifat kemanusiaan dan manusia sendiri mempunyai sifat ketuhanan, *nasût* dan *lâhût*. Ia menyandarkan ajarannya pada sebuah Hadits Israiliyat yang mengatakan:

وخلق آدم على صورته

"Tuhan menciptakan Adam menurut bentukNya".

Atas dasar hadits ini, persatuan antara manusia dan Tuhan dapat terjadi. Dalam tasawuf, *hulûl* berarti paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya. Jalannya adalah dengan menghancurkan sifat-sifat kemanusiaannya (*nasut*) sehingga yang terdapat di dalam dirinya hanyalah sifat-sifat ketuhanan (*lahut*).²⁷

Sebenarnya, *hulûl* mempunyai dua bentuk, yaitu: (1) *al-hulûl al jawârî*, yakni keadaan dua esensi, yang satu mengambil tempat pada yang

²⁴Ahmad bin 'Abd al-'Azîz, *'Aqîdat al-Shûfiyyah Wahdat al-Wujûd al-Khafiyyah*, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd Nâsyirûn, 2003), h. 46.

²⁵Nama lengkapnya adalah Abu al-Mughist al-Husain bin Manshur bin Muhammad al-Baidhawi, lahir di Baida, sebuah kota kecil wilayah Persia, pada tahun 244 H/ 855 M. Ia tumbuh dewasa dikota Wasith, dekat Baghdad. Pada usia 16 tahun ia belajar pada seorang sufi terkenal saat itu, yaitu Sahl bin Abdullah al-Tusturi di Ahwaz. Dua tahun kemudian ia pergi ke Bashrah dan berguru pada 'Amr al-Makki seorang sufi dan juga belajar kepada al-Junaid di Baghdad tahun 878 M. Ia wafat tahun 922 M. Lihat, Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 135.

²⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UIP, 1986), Jld II, h. 86.

²⁷*Ibid*, h. 87.

lain (tanpa persatuan), seperti air mengambil tempat di dalam bejana; (2) *al-hulûl al-sarayâni*, yakni persatuan dua esensi (yang satu mengalir di dalam yang lain), sehingga yang terlihat hanya satu esensi, seperti zat air yang mengalir di dalam bunga. Bentuk terakhir inilah yang dikemukakan oleh al-Hallaj.²⁸

Al-Hallaj sebenarnya bukanlah orang pertama yang mengungkapkan pemikiran *hulûl*nya. Sebelumnya, pada awal kemunculan Syi'ah ekstrim terdapat kelompok Sabiyyah yang mengatakan "Ali menjadi Tuhan dengan menempatnya (*hulûl*) ruh Tuhan dalam dirinya".²⁹ Dengan dasar ini ada yang berpendapat bahwa *hulûl* pertama kali berasal dari kelompok Syi'ah ekstrim.

Yang jelas bahwa bila *hulûl* menempatnya zat Tuhan dalam zat makhluk dan kemudian menjadi satu sedang *ittihâd* adalah yang asalnya beragam kemudian menjadi satu baik dengan jalan bahwa salah satu zat tetap sedang lainnya hilang atau tetapnya dua zat yang kemudian menyatu. Karena adanya penyatuan hamba dan Tuhan tersebut, *hulûl* sebenarnya hanyalah nama lain dari *ittihâd*.

Meskipun demikian, menurut Abudin Nata, perbedaan kedua istilah tersebut perlu diperhatikan. Pertama, bahwa paham *hulûl* merupakan pengembangan atau bentuk lain dari paham *mahabbah* sebagaimana disebutkan dibawa Rabi'ah al-Adawiyah. Hal ini terlihat adanya kata-kata cinta yang dikemukakan al-Hallaj. Kedua, *hulûl* juga menggambarkan adanya *ittihâd* atau kesatuan rohaniah dengan Tuhan. Namun, menurutnya, Harun Nasution membedakan kesatuan rohaniah yang dialami al-Hallaj melalui *hulûl* dengan kesatuan rohaniah yang dialami Abu Yazid dalam *ittihâd*. Dalam persatuan melalui *hulûl* ini, al-Hallaj kelihatannya tak hilang, sebagai halnya dengan diri Abu Yazid *ittihâd*. Dalam *ittihâd* diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Dalam paham al-Hallaj, dirinya tak hancur. Dan perbedaan *ittihâd* Abu Yazid dengan *hulûl* al-Hallaj, dalam *ittihâd* yang dilihat satu wujud, sedang dalam *hulûl* ada dua wujud, tetapi bersatu dalam satu tubuh. Hal ini dapat difahami dari syair yang dinyatakan al-Hallaj berikut ini:

²⁸Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jilli*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 9.

²⁹Mushthafa Hilmi, *Ibn Taimiyah wa al-Tashawwuf*, (Iskandariyah: Dâr al-Da'wah li al-Tab'î wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1982), h. 237.

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

“Aku adalah rahasia Yang Maha Benar, dan bukanlah Yang Benar itu aku. Aku hanya satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami”.³⁰

Bila dilihat dari uraian diatas, dapat dinyatakan bahwa antara ajaran *ittihâd* dan *hulûl* adalah sama yakni keduanya menginginkan tercapainya penyatuan dua zat; makhluk dan khalik meskipun terjadi sedikit perbedaan dalam proses penyatuan tersebut. Sehingga dapat dikatakan bahwa *ittihâd* adalah *hulûl* dan *hulûl* adalah *ittihâd*.

Paham *hulûl* yang tidak begitu tegas menyatakan kesatuan antara Tuhan dan makhluk kemudian disempurnakan dengan datangnya paham *wahdat al-wujûd* yang diajarkan Ibn Arabi. *Wahdat al-wujûd* bagi kaum sufi berarti bahwa Allah dan alam adalah satu. Dengan ini mereka mengingkari adanya dualitas wujud yakni wujud wajib dan wujud mungkin. Yang pertama adalah wujud yang keberadaannya berasal dari zat Allah dan mustahil ketiadaannya yaitu Allah sedang wujud mungkin adalah wujud yang keberadaannya karena yang lain dan ini bisa mewujudkan bisa tidak. Bentuk kedua ini adalah semua wujud selain Allah.³¹

An-Nabîlsî berkata:

حق وخلق: إدهما شيطان ليس الوجود كما يقال إثنان

هذا المقال عليه قبح عقيدة عند المحقق ظاهر البطلان³²

Wujud bukanlah dua seperti yang orang katakan
Yakni Allah dan makhluk karena hal ini dua Maka
perkataan ini adalah aqidah yang rusak Bagi seorang
sufi (*muhaqqiq*) jelas keliru

Ajaran *ittihâd* dan *hulûl* yang mensyaratkan adanya dua unsur berbeda yang kemudian menyatu tidak diterima oleh ajaran *wahdat al-*

³⁰Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, h. 246.

³¹Ahmad bin ‘Abd al-‘Aziz, *Aqîdat al-Shūfiyah*, h. 25

³²*Ibid*, h. 29.

wujûd yang menegaskan bahwa wujud hanyalah satu bagaimana mungkin ada dualisme dari dua unsur yang berbeda kemudian menyatu? Dengan dasar ini penganut ajaran *wahdât al-wujûd* memandang syirik dan kafir ajaran *ittihâd* dan *hulûl* yang meyakini adanya wujud lain selain Allah.³³

Dengan ini dapat ditegaskan kembali bahwa *ittihâd* dan *hulûl* masih mensyaratkan atau tepatnya mengakui adanya dua wujud yang berbeda yakni Khaliq dan makhluk yang kemudian bersatu dan yang ada hanyalah wujud Khaliq. Sedang *wahdat al-wujûd* tidak mengakui adanya dualitas wujud di alam. Dalam istilah Ibn Taimiyah, *wahdat al-wujûd* juga dinamakan dengan *ittihâd* atau *hulûl muthlaq*.

Paham kesatuan wujud diatas, mendasarkan ajarannya pada pandangan filosof mengenai teori penciptaan alam. Bagaimanapun, alam adalah makhluk yang diciptakan sedang Tuhan adalah sang Pencipta. Perbedaan pandangan mengenai hakikat penciptaan mengakibatkan berbedanya paham akan relasi hamba dan Tuhan. Hal inilah yang terjadi pada penganut paham wahdatul wujud.

Al-Hallaj, pencetus paham *hulul*, dalam penciptaan alam menganut teori emanasi (*faidh*), sedang Ibn Arabi mengetengahkan teori *tajallî* (membukakan diri atau menampakkan diri). Dalam teori emanasi atau teori pancaran, Tuhan diibaratkan sebagai sumber cahaya semisal matahari, yang memancarkan cahayanya ke semua penjuru. Dalam teori al-Hallaj, pancaran pertama dinamakan Nur Muhammad atau Hakikat Muhammadiyah. Dan dari Nur Muhammad ini terciptanya segala yang di alam semesta ini, termasuk manusia. Dalil yang mendasari teori al-Hallaj adalah bersifat Israiliyah tentang penciptaan Adam. Yakni bahwa Allah menciptakan Adam segambar dengan Dia.

Adapun teori penciptaan dengan konsep *tajallî* yang diperkenalkan Ibn Arabi didasari hadist Nabi dimana Allah bersabda: "Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, dan Aku ingin dikenalnya, maka Aku ciptakan makhluk, maka dengan Aku dia mengenal pada-Ku". *Tajallî* artinya Allah yang tersembunyi menampakkan diri atau membuka diri. Jadi, diumpamakan sebagai Allah bercemin, sehingga terciptalah bayangan Tuhan dengan sendirinya. Jadi dengan teori ini, berarti makhluk itu bayang-bayang Tuhan atau pencerminan Tuhan, di mana Tuhan bisa melihat dirinya sendiri tanpa kehilangan sesuatupun. Dengan

³³*Ibid*, h. 50.

teori *tajallî* ini berarti yang hakiki adalah Tuhan itu sendiri dan wujud yang sebenarnya hanya tunggal, sedang alam hanyalah aspek luar atau bayang-bayang.³⁴

Adanya teori penciptaan alam dari Nur Muhammad, *haqîqah* Muhammadiyah dan lainnya karena mereka menganggap bahwa Allah adalah wujud mutlak yang tidak memiliki sifat dan *asmâ* kemudian ia ingin mengetahui dirinya dengan *asmâ* dan sifatnya secara rinci dan melihat dirinya dalam cermin wujud ini maka menampak pertama kali dalam gambaran *haqîqah* Muhammadiyah.³⁵

Dengan teori penciptaan diatas, paham *wahdatul wujud* menafikan wujud makhluk yang hakiki dan hanya mengakui wujud Khalik. Karenanya mereka menyamakan antara dua wujud tersebut.

2. Kritik Ibn Taimiyah Terhadap Paham *Ittihâd*, *Hulûl* dan *Wahdat Al-Wujûd*

Dalam kritiknya terhadap paham *wujudiah*, Ibn Taimiyah menilainya dari dua sisi yakni pandangan para filosof tentang teori penciptaan alam dan konsep penciptaan menurut Islam. Karena semua paham kesatuan wujud mendasarkan pandangannya pada pemahaman akan teori penciptaan alam. Menurutnya, kekeliruan sufi yang berpaham *ittihâd*, *hulûl* dan *wahdat al-wujûd* bersumber pada dua inti pemahaman filsafat yang keliru.

Pertama, paham bahwa apa yang tiada (*ma'dûm*) pada hakekatnya ada (*tsâbit*) dalam ketiadaan (*al-'adam*) atau (*al-ma'dûm syay'un tsâbitun fî al-'adam*). Konsep ini dikemukakan oleh kelompok Qadariah, Mu'tazilah dan Rafidah dan dalam bahasa Ibn Arabi disebut dengan *al-a'yân al-tsâbit*. Mereka mengatakan bahwa segala yang tiada (*al-ma'dûm*), pada dasarnya, mungkin untuk mewujudkan. Adapun hakikat, identitas (*mâhiyah*), dan entitasnya bersifat permanent/ ada (*tsubût*) dalam ketiadaan, karena kalau ia tidak permanent tidak akan berbeda antara apa yang diketahui (*al-ma'lûm*) dengan yang tidak diketahui (diciptakan), dan tidaklah benar apa yang ingin diwujudkan karena tujuan

³⁴*Ibid*, 198-9.

³⁵Ahmad bin 'Abd al-'Aziz, *'Aqidah al-Shûfiyah*, h. 436.

menuntut pembedaan, sedang pembedaan tidak akan terjadi kecuali pada sesuatu yang permanent.³⁶

Dengan konsep ini, menurut Ibn Taimiyah, Ibn Arabi dan yang sealiran dengannya mengatakan bahwa esensi wujud sesuatu yang tiada (*al-ma'dûm*) adalah esensi wujud Tuhan. Zat segala sesuatu beragam selama ada dalam ketiadaannya namun menjadi satu dengan wujud Tuhan. Karenanya, yang tiada (*al-ma'dûm*) bisa menjadi ciptaan Allah atau ia Allah itu sendiri, sedang identitas (*al-mâhiyah*) dan esensi (*a'yân*) tidak dijadikan dan bukan makhluk karenanya bersifat qadim.³⁷

Dalam konsep ini, menurut Ibn Taimiyah, kesalahan mereka adalah tidak membedakan antara ilmu Allah akan sesuatu sebelum penciptaannya, karena sesuatu itu tetap pada Tuhan dalam *umm al-kitâb* dan *lauh al-mahfûdz*, dengan ketetapan (*tsubûl*) di luar dari ilmu Allah. Sedang ahlusunnah wal jama'ah berpandangan bahwa Allah menetapkan ukuran-ukuran (*maqâdîr*) semua makhluk sebelum ia menciptakannya sehingga dapat membedakan antara wujud ilmu dan wujud real luar (*al-wujûd al-'ainiy al-khâriji*). Ibn Taimiyah kemudian menguatkan argumennya dengan firman Allah dalam surah al-'Alaq berkenaan dengan proses penciptaan manusia yang membedakannya dengan pencipta. Ada empat tahapan dalam penciptaan tersebut, yakni, wujud real yang Ia ciptakan, wujud berupa gambar yang sesuai dengan lafal yang menunjukkan ilmu, Allah mengajarkan manusia dan pengajarannya dilakukan dengan pena. Atau dengan ungkapan lain, mereka tidak membedakan antara wujud wajib yang dimiliki Tuhan dengan wujud mungkin yang ada pada makhluk. Karena, menurut mereka, wujud hanya ada satu.

Kedua, bahwa wujud baharu makhluk (*al-muhdatsât al-makhlûqât*) adalah juga entitas wujud khaliq (*'ainu wujûd al-Khâliq*) bukan yang lain dan tidak ada selainnya.³⁸

Yang benar menurut Ibn Taimiyah adalah bahwa apa yang tiada "*al-ma'dûm*" tidak memiliki wujud tersendiri sedang permanenitas;

³⁶Ibn Taimiyah, "Kitâb Tauhîd al-Ulûhiyyah", Juz II, h. 143.

³⁷*Ibid.*

³⁸Ibn Taimiyah, "Kitab Tauhid al-Rububiyah", dalam *Majmû' al-Fatâwâ* (Ttp: Tp, 1997), Juz I, h. 470. lihat, "Kitab Tauhid al-Uluhiyyah", h. 144.

pewujudan dan terjadinya adalah sesuatu yang satu. Hal ini ditunjukkan dalam ayat, Allah berfirman kepada Zakariya: *و قد خلقتك ولم تك شيئا*

Allah berfirman:

أولا يدكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا . أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون؟

Ini merupakan bantahan terhadap pemikiran Ibn 'Arabi yang mengatakan bahwa semua esensi telah mewujud sebelumnya dalam pikiran Tuhan sebelum turun untuk berpartisipasi dalam satu bentuk wujud. Wujud absolute Tuhan dengan ini memerlukan alam sebagai bentuk *tajjali*Nya.³⁹

Menurut Ibn Taimiyah, makhluk sebelum diciptakan telah berwujud dalam bentuk ilmu, kalam dan kitabnya Allah yang dapat diketahui dan tertulis meskipun pada hakikatnya dalam wujud konkrit belum mewujud (*laisa tsâbitan fî al-khârij*). Karena, menurutnya, jika wujud bermanifestasi diluar wujudNya maka tidak bisa dikatakan sebagai tiada (*al-ma'dûm*) namun jika hal itu masih berupa pengetahuan dan keinginan maka masih mungkin bila belum mewujud dan perwujudannya pun sangat mungkin bahkan seluruh makhluk tidak akan ada sebelum keberadaannya dalam ilmu dan iradah Tuhan.⁴⁰

Berkenaan dengan penciptaan alam, Ibn Taimiyah dan kebanyakan ahli teologi dari kalangan Asy'ariyah, berpandangan bahwa alam ini diciptakan secara langsung oleh Tuhan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) tanpa adanya sesuatu sebab. Penciptaan itu semata-mata atas kehendak Allah Swt. Oleh karena itu, menurut konsep ini, alam ini adalah baru. Alam ada karena diciptakan Allah Swt. Apabila dikatakan bahwa alam ini diciptakan dari sesuatu yang telah ada, maka terdapat banyak yang kadim (kekal). Padahal, yang kadim itu hanya satu, yaitu Allah Swt.⁴¹

Konsep *al-a'yân al-tsâbitah* dalam pandangan Ibn Arabi atau *ma'dumât* menurut Mu'tazilah, mendapat perhatian serius dari Ibn Taimiyah dan kaum salaf dengan mengkaji *qadhâ qadr* dan ilmuNya Tuhan. *Taqdîr* menurutnya berasal dari asal kata "*qaddara*" yang

³⁹Thomas F. Michel, *Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih A Muslim Theologian's Response to Christianity*, (Universitas Chicago: Disertsi Doktorat 1978), h. 100.

⁴⁰Ibn Taimiyah, "Kitâb al-Qadar", dalam *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad bin Taimiyah*, jld. 8, h. 184-5.

⁴¹*Ibid.*

berarti menginginkan ukuran (*taqdîr*) baik dan buruk. Sedang "*qadha*" berarti keputusanNya di masa lampau apa yang baik dan buruk bagi makhluk.⁴²

Tegasnya, menurut Ibn Taimiyah, bila para filosof menggunakan teori syarat mutlak "*syarth al-ithlâq*" yang berarti bahwa wujud pada hakekatnya ada pada ide dan bukan pada realitas (*al-wujûd fi al-azhân lâ fi al-a'yân*), misalnya manusia masuk dalam spesies manusia, sedang pemikiran *ittihâd* ia sebut dengan istilah mutlak dan tanpa syarat (*al-muthlaq lâ bi.syarth*) yang berarti bahwa wujud pada hakekatnya tidak real selain wujud Tuhan (*al- a'yân*). Sehingga, menurut Ibn Arabi, wujud Tuhan adalah juga wujud makhluk.⁴³

Ajaran penganut *ittihâd*, *hulûl* dan *wahdat al-wujûd* tentang qadimnya Ilmu Allah dan penciptaan alam melalui emanasi (*tajalli*) serta perbuatan manusia sudah ditetapkan dalam ilmuNya dan tidak akan berubah, serta Khaliq pada hakekatnya adalah makhluk mendapat kritikan tajam dari Ibn Taimiyah.

Menurut Ibn Taimiyah, pandangan ini ternyata penuh kontradiktif. Bila dikatakan siapakah yang melakukan kesalahan? Apakah Khaliq atau makhluk? Mereka menjawab: "sesungguhnya Tuhan disifati dengan semua sifat kekurangan (*al-naqâish*) sebagaimana yang ada pada makhluk. Dan mereka mengatakan: "Sebaliknya makhluk disifati dengan semua sifat kesempurnaan (*al-kamâlât*) sebagaimana yang ada pada khaliq."⁴⁴

Menurut Ibn Taimiyah, ajaran kaum *ittihâd* dengan pemikirannya masing-masing terbagi menjadi beberapa kelompok:

Pertama, mereka yang mengatakan zat-zat dalam kerahasiaannya (*asr*) adalah permanent (*tsâbitah*) dalam ketiadaan (*'adam*) dan zatnya kekal dan azali sampai pada zat hewan, tumbuhan, benda mati, gerak dan diam. Kemudian wujud Haqq beremanasi (*fâdha*) pada zat-zat tersebut maka jadilah wujud benda wujud haqq juga zatnya tidak lain zat haqq juga. Mereka membedakan antara wujud dan *tsubût*. Aku yang dulunya berada dalam kepermanenanmu (*tsubût*) sekarang muncul dalam wujudMu. Pada akhirnya tidak ada yang dipuji kecuali diriMu sendiri dan tidak ada

⁴²Ibn Taimiyah, "Kitâb al-Tashawwuf", juz 11, h. 411.

⁴³Ibn Taimiyah, "Kitâb Tauhîd al-Ulûhiyyah", h. 164-9.

⁴⁴Ibn Taimiyah, "Kitâb al-Tashawwuf", h. 243.

yang dicela selain diriMu. Ajaran ini mereka sebut dengan rahasia taqdir (*qadar*).

Kedua, mereka mengatakan bahwa Allah tidak mampu untuk merubah *taqdir* sekecil apa pun (*zdarrah*) di alam ini. Dan memandang sama antara ilmu mereka dengan ilmu Allah karena berasal dari satu sumber yang diajarkan Allah. Sehingga mereka memandang lebih mulia dari Nabi Muhammad.

Ketiga, anggapan mereka bahwa mereka tidak menyembah selain Allah dan penyembah patung sebenarnya tidak menyembah kecuali Allah. Menurut mereka ini sesuai dengan firman: وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه. Menurut mereka ayat ini menunjukkan bahwa Allah sudah mentaqdirkan manusia untuk menyembahNya sedang *taqdir* tidak dapat berubah pasti terjadi. Dengan pandangan ini, menurut mereka, apa saja yang disembah tidak lain adalah Allah jua karena hal ini sudah tertulis dalam *taqdirNya*. Pandangan ini, kemudian dibantah oleh Ibn Taimiyah dengan mengatakan bahwa mereka sebenarnya tidak dapat memisahkan antara hukum dan perintah. Ayat yang dikutip tersebut diatas menunjukkan hukum bukan perintah.⁴⁵

Dalam hal ini, menurut Ibn Taimiyah, para penganut ajaran *ittihâd*, *hulûl* dan *wahdat al-wujûd* tidak dapat membedakan antara konteks kealaman (*al-kauniy*) dengan keagamaan (*al-dîniy*) ketika Allah menyatakannya dalam Alquran dengan bentuk *kalimat*, *amr* (perintah), *irâdah* (keinginan), *izdn*, *kitâb*, *hukum*, *qadhâ*, dan *tahrîm*, *ba'ts*, *irsâl*, *kalâm*, *ja 'l*.

Al-irâdah al-kauniyyah berkaitan dengan peristiwa-peristiwa kealaman yang telah ditakdir dan ditetapkan Allah (*qadhâ* dan *qadr*) yang mencakup mukmin, kafir, taat dan maksiat. Dan mencakup penghuni surga, neraka, wali Allah dan musuhNya, ahli taat yang Allah cintainya dan mereka mencintainya dimana Ia dan para malaikat memberikan salawat kepada mereka, dan ahli maksiat yang Allah murkai dan laknat.⁴⁶

Barangsiapa yang hanya melihat dari sisi ini, ia akan menyaksikan hakikat alam wujud (*al-haqîqah al-kauniyah al-wujûdiyah*) dan ia melihat bahwa segala sesuatu adalah makhluk Allah, diatur dengan kehendakNya, tunduk dibawah hukumNya, apa yang Allah kehendaki

⁴⁵*Ibid*, h. 467.

⁴⁶Ibn Taimiyah, "Kitâb al-Qadr", h. 58.

pasti terjadi meskipun manusia tidak menghendaki namun bila Ia tidak menghendaki maka tidak akan terjadi meskipun manusia menghendaki dan tidak ada yang dapat memberi akibat atas hukum dan kehendak perintahNya. Ia melihat bahwa Allah adalah Tuhan segala sesuatu dan penguasanya. Kepunyaan Dia semua ciptaan dan perintah. Semua faqir dihadapan Allah sedang Allah Maha Kaya yang tidak membutuhkan semua manusia.⁴⁷

Sedang *al-irâdah al-dîniyah* adalah berkaitan dengan persoalan-persoalan keagamaan yang mencakup apa yang Ia cintai, ridhai yang terdapat dalam perintahNya dan menjadi syariat agama. Dimana mereka diberi pahala dan dimasukkan kedalam surgaNya. Allah menolong mereka di dunia dan akhirat dan mereka adalah orang-orang yang bertakwa.

Bila yang pertama tidak ada konsekwensi pahala dan dosa, salah dan benar karena semua adalah perintah mutlak Allah sedang yang kedua berkaitan dengan ketaatan dan keingkaran, keimanan dan kekafiran, pahala dan dosa.⁴⁸

Konsep penciptaan alam menurut paham *wahdat al-wujûd* diatas ternyata juga mendapat kritik tajam dari al-Ghazali. Menurutnya, paham tersebut bertentangan dengan ajaran Islam, antara lain, karena hal berikut. Pertama, Jika alam ini melimpah dari Tuhan sebagai suatu kemestian, tanpa kehendakNya, alam ini serupa dengan Tuhan pada zatNya. Dalam hal ini, alam merupakan kenyataan fenomenal dari Tuhan dan keduanya adalah sama pada hakekatnya. Pandangan demikian, menurutnya, merupakan pandangan panteisme (ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan dan hukum alam semesta. Kedua, akal pertama itu sebelum melipah dari Tuhan bertempat dalam zatNya tanpa kehilangan ciri atau sebagian dariNya. Kedua kemungkinan itu dapat menafikan keesaan zatNya. Ketiga, jika dikatakan bahwa alam itu kadim karena melimpah dari Yang Kadim, pendapat ini juga menafikan sifat iradat (kehendak, kemauan) dan ikhtiar Tuhan.⁴⁹

Dalam masalah akidah, faham *wahdat al-wujûd* tidak mengakui adanya dualitas wujud yakni Tuhan dan makhluk. Menurut mereka, pada

⁴⁷*Ibid*, h. 59.

⁴⁸*Ibid*, h. 59-60.

⁴⁹*Ensiklopedi Islam*, jld II, h. 62.

hakikatnya semua adalah satu yakni zat Allah.⁵⁰ Hal ini didasari pada pemikiran bahwa wujud yang ada hanyalah wujud mutlak yakni Allah sedang selainnya hanyalah sebatas penampakan (*tajalli*) dari sifat dan *asmâNya* dan tidaklah real namun hanya ada dalam ilmuNya.⁵¹ Karena wujud mutlak hanyalah satu, maka dalam proses penciptaan alam, Allah tidak menciptakan, membuat dan memulainya karena bagaimana mungkin zat Tuhan menciptakan zatNya sendiri.⁵²

Paham kesatuan wujud yang tidak lagi membedakan antara Tuhan sebagai pencipta dan hamba yang diciptakan, Tuhan sebagai yang disembah dan hamba yang menyembah, tidak ada beda antara penyembah berhala dan tauhid tentunya menghilangkan dua prinsip sekaligus dalam tauhid yakni *rubûbiyah* dan *ulûhiyyah*. Tauhid *rubûbiyah* yakni hak Allah dalam menciptakan, mengatur dan menata alam sedang tauhid *ulûhiyyah* adalah hak Allah untuk disembah, dimohon dan diminta. Mengabaikan salah satu dua tauhid tersebut jelas sebuah kekafiran. Sedang paham *wahdat al-wujûd* meniadakan semua bentuk tauhid tersebut.

PENUTUP

Ibn Taimiyah sangat mengkritik paham sufi yang beraliran kesatuan wujud bahkan menilainya sebagai kafir dengan menyamakan antara hamba dan khalik. Dengan ini ia tidak membedakan antara paham *ittihad*, *hulul* dan *wahdatul wujud*. Karena baginya, ketiga paham tersebut memiliki pandangan yang sama yakni menyatunya hamba dengan khalik meskipun beberapa kalangan membedakannya sebagai suatu tahapan dalam paham kesatuan wujud yang mengalami puncaknya pada paham *wahdatul wujud* yang memandang bahwa wujud hanya satu yakni khalik.

Kritik Ibn Taimiyah terhadap paham kesatuan wujud ditujukan pada dua landasan dasar pemikiran mereka yang menurutnya keliru, yakni pandangan filsafat tentang penciptaan dan pemahaman dalil-dalil agama. Menurutny, kekeliruan para penganut *wahdatul wujud* bermula pada kedua pemahaman tersebut. Pertama, paham bahwa apa yang tiada (*ma'dûm*)

⁵⁰ Ahmad bin 'Abd al-'Aziz, *Aqidat al-Shûfiyah*, h. 405.

⁵¹ *Ibid*, h. 406.

⁵² *Ibid*, h. 408.

pada hakekatnya ada (*tsâbit*) dalam ketiadaan (*al-'adam*) atau (*al-ma'dûm syay'un tsâbitun fî al-'adam*). Pandangan ini membawa konsekwensi bahwa wujud baharu makhluk (*al-muḥdatsât al-makhlûqât*) adalah juga entitas wujud khalik (*'aimu wujûd al-Khâliq*) bukan yang lain dan tidak ada selainnya.

Ibn Taimiyah berpandangan bahwa alam ini diciptakan secara langsung oleh Tuhan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) tanpa adanya sesuatu sebab. Penciptaan itu semata-mata atas kehendak Allah Swt. Oleh karena itu, menurut konsep ini, alam ini adalah baru. Alam ada karena diciptakan Allah Swt.

Sedang pemahaman agama, menurut Ibn Taimiyah, kekeliruan para penganut ajaran *ittihâd*, *hulûl* dan *wahdat al-wujûd* tidak dapat membedakan antara konteks kealaman (*al-kauniy*) dengan keagamaan (*al-dîniy*)

DAFTAR PUSTAKA

A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibn Taimiyah*, Surabaya, Bina Ilmu, 1997.

Abd al-Qadîr Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, t.t.p, Dâr Fikr al-'Araby, t.t

Abu al-Hasan Ali al-Nadawi, *Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, Surabaya, Pustaka Mantiq, tt.

Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Pers, 2002.

Aḥmad bin 'Abd al-'Azîz, *'Aqîdat al-Shûfiyyah Wahdat al-Wujûd al-Khafiyyah*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd Nâsyirûn, 2003.

Ahmad Thaha, *Ibnu Taimiah: Hidup dan Pikiran-pikirannya*, Surabaya, Bina Ilmu, 1982

Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia Al-Munawwir*, ttp: tp. Tt.

- Asmaran, AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Pers, 2002.
- Didin Syafruddin, *The Principles of Ibn Taimiyya's Qur'anic Interpretation*, Tesis pada Universitas McGill Kanada, 1993
- First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1987, Vol. III
- Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jakarta : UPI, 1986.
- Ibn Taimiyah, Kitâb Ushûl Fiqh dalam *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyah*, t.t.p, t.p, t.t, Juz 20
- , *Muqaddimah, fî Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait, Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1971
- , Kitâb Tauhid al-Uluhiyyah dalam *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyah*, t.t.p, t.p, t.t, Juz 1
- , "Kitâb Tauhid al-Rububiyah", dalam *Majmû' al-Fatâwâ* (Ttp: Tp, 1997), Juz 1
- , "Kitâb al-Qadar", dalam *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad bin Taimiyah*, jld. 8.
- , "Kitâb al-Tashawwuf", juz 11
- Imam al-Qusyairy an-Naisabury, *Risalatul Qusyairiyah Induk Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Manshur Muhammad Muhammad 'Uwaisy, *Ibn Taimiyah Laisa Salafiyyan*, Kairo, Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1970
- Muhammad Ghalab, *al-Tashawwuf al-Muqâran*, Mesir: Nahdhah, tt.

Muhammad Khalil Harâs, *Ibn Taimiyah al-Salafi, Naqduhu li Masâlik al-Mutakallimîn wa al-Falâsifah fi al-Ilâhiyât*, Beirut, Dâr Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984

Mushthafa Hilmi, *Ibn Taimiyah wa al-Tashawwuf*, Iskandariyah: Dâr al-Da’wah li al-Tab’I wa al-Nasyar wa al-Tauzi’, 1982

Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia, 2000.

Shabri al-Mutawalli, *Manhaj Ibn Taimiyah fi Tafsir Alquran al-Karim*, Mesir, ‘Alam al-Kutub, 1981

Thomas F. Michel, *Ibn Taymiyya’s Al-Jawab al-Sahih A Muslim Theologian’s Response to Christianity*, Universitas Chicago: Disertsi Doktorat 1978

Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabi oleh al-Jilli*, Jakarta: Paramadina, 1997