

DUALISME PEMIKIRAN SUFISTIK IBN TAYMIYYAH

Yunasril Ali

Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah

Email : yunasrilali@gmail.com

ABSTRAK

Ibn Taymiyyah, meski dikenal sebagai tokoh panutan radikal salafi yang anti pembaharuan dan alergi tasawuf, ternyata merupakan inspirator kaum modernis dan juga seorang sufi. Bagaimana mungkin seorang yang anti tasawuf juga adalah seorang aktivis tasawuf? Bagaimana posisi Ibn Taymiyyah seharusnya dipetakan? Bagaimana pula sikapnya yang terlihat kontradiktif ini dapat dijelaskan? Dengan mengkaji karya-karyanya dan mempertimbangkan pengalaman hidup Ibn Taymiyyah yang ditelisik melalui perspektif psikosufistik penulis akan menjawab persoalan tersebut. Tulisan ini menyatakan bahwa kritikan dan penolakannya atas jenis tasawuf tertentu (*nazharī-falsafī*) didasarkan kerancuan dalam pemaknaan istilah dan paradigma yang berbeda dari objek yang dikritiknya. Ditunjukkan pula sikapnya menjelang kematian — dalam kondisi batin terkondisikan sedemikian rupa sehingga bukannya dipenuhi diskursus ilmiah, ia tenggelam dalam taqarub dan perhatian penuh kepada Allah dan mencapai puncak pengalaman sufistik, fana—kendatipun kontradiktif, tidak lain merupakan perkembangan dari kesadaran religiusnya.

Kata-kata Kunci: *radikalis salafi, dualisme, fiqh al-qulūb, neo-sufisme, anti tasawuf, ḥulūl, ittiḥād, waḥdat al-wujūd.*

ABSTRACT

Ibn Taymiyya, despite being well-known as a figure of salafi-radicalists which are anti-reformism and oppose tasawuf, in fact is an inspiring figure for some modernist Muslims and is a sufi. How could it be possible for someone who criticizes tasawuf to be a sufi? How should Ibn Taymiyya be placed correctly in this regard? How could his contradictory attitude be explained? These questions will be discussed in paper through a careful study of his works and by investigating his life-experience from a psycho-sufistic perspective. This paper argues that his criticism to certain kind of tasawwuf, i.e., the *nazarī-falsafī*, is often based on confusion in understanding terms and departs from different paradigm used by the object of his criticism. Finally this paper shows that the attitude he has, towards the end of his life—in an inwardly situated condition in such a manner so he is far from any discursive activities and totally drowning in the *taqarrub* and having full attention to God and achieving the peak of mystical experience, the annihilation— however contradicts to his early standpoint, is nothing but the continuation and growth of his religious maturity.

Keywords: *salafi-radicalist, dualism, fiqh al-qulūb, neo-sufism, tasawuf nazarī-falsafī, anti tasawuf, ḥulūl, ittiḥād, waḥdat al-wujūd.*

Pendahuluan

Ibn Taymiyyah (Harran, Damaskus, 661/1263-728/1328) dikenal dalam sejarah pemikiran Islam sebagai sosok yang kontroversial. Di satu sisi, dia ditempatkan sebagai imam kaum radikal, yang karena itu, karyanya *Iqtidā' al-Shirāt al-Mustaqīm* menjadi bacaan wajib bagi kelompok ini. Sementara di sisi lain, dia dipandang sebagai inspisarator kaum modernis yang senantiasa menyuarkan pembaharuan pemikiran. Tetapi tidak hanya itu, ia juga dipandang sebagai pemegang bendera skripturalis yang berpegang teguh kepada teks-teks keagamaan, dan pada sisi lain pun disebut sebagai pejuang yang mendobrak tembok kejumudan berpikir dan menganjurkan dibukanya pintu ijtihad secara bebas. Lebih dari itu, dalam tasawuf, di samping dituding sebagai tokoh yang anti tasawuf, Ibn Taymiyyah sekaligus pula dipandang sebagai salah seorang sufi yang berperan dalam Tarekat Qadiriyyah. Lalu, bagaimana kita memposisikan tokoh kontroversial ini sesungguhnya?

Suatu hal yang sukar diprediksi, apakah mungkin seorang sufi anti terhadap tasawuf? Bukankah sufi itu adalah aktivis tasawuf? Lalu, bagaimana mungkin seorang aktivis anti terhadap aktivitasnya sendiri? Pertanyaan demikian dapat dianalogikan dengan pertanyaan: apakah mungkin seorang tentara anti militer? Bukankah kemiliteran itu adalah aktivitas seorang tentara? Pertanyaan-pertanyaan demikian jika tidak didalami secara cermat akan membuat kita semakin terjebak ke dalam benang kusut yang sulit ditelusuri pangkal dan ujungnya. Akhirnya, akan membuat kita lelah sendiri, tanpa mendapatkan hasil yang memadai.

Meskipun kemiliteran itu adalah aktivitas seorang tentara, tidak semua tentara menyukai sistem kemiliteran dalam suatu negara. Demikian juga dalam tasawuf, kendati tasawuf itu adalah aktivitas sufi, tidak pula

semua ajaran tasawuf disukai oleh seorang sufi. Karena itu, sufi tersebut bisa melakukan kritik terhadap ajaran tasawuf yang tidak sejalan dengan pandangannya itu. Lebih jauh, dia bisa pula—suatu waktu—menerima ajaran yang sebelumnya dianggapnya keliru karena ketidakfahamannya terhadap ajaran itu.

Sehubungan dengan itu, permasalahan pokok yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah tentang dualisme pemikiran sufistik Ibn Taymiyyah. Di satu sisi, terdapat indikasi bahwa sejumlah tulisannya cenderung anti tasawuf. Tulisan-tulisan seperti ini yang dipegang oleh komunitas Wahabi yang mengklaim bahwa Ibn Taymiyyah adalah seorang yang anti tasawuf. Akan tetapi, dalam tulisan-tulisannya yang lain terindikasi pula bahwa pemikiran sufistik Ibn Taymiyyah cenderung lebih kompromistis dan dapat menerima tasawuf sebagai ajaran Islam yang otentik. Bahkan, lebih dari itu, Ibn Taymiyyah dipandang sebagai seorang sufi, penganut ajaran Tarekat Qadiriyyah. Dari dua kecenderungan yang bertolakbelakang itu, lalu bagaimana kita memposisikan Ibn Taymiyyah? Atau dengan kata lain, bagaimana kita memahami Ibn Taymiyyah dalam dua kecenderungannya yang tampak saling berlawanan itu?

Tidak berhenti di situ, dalam perjalanan hidup Ibn Taymiyyah yang penuh kesedihan dan tragedi, ia dimusuhi oleh banyak lawan dan orang-orang yang tidak menyukainya, sehingga berujung ke dalam bui. Hampir bagian terbesar dari hidupnya ia habiskan di dalam penjara. Yang paling tragis dari perjalanan hidupnya adalah pada pengujung usianya di penjara, ketika semua buku, kertas, pena, dan semua alat tulis telah disita dari selnya. Ia tidak dapat lagi menulis yang merupakan satu-satunya sarana untuk mengekspresikan pikiran dan suara batinnya. Sekarang ia benar-benar terisolasi dari dunia. Satu-satunya yang masih bisa ia lakukan adalah membaca al-Qur'an, satu-satunya kitab yang masih tertinggal di selnya karena raib dari

pandangan mata para juru sita. Hari-hari akhir dari hidupnya ia habiskan dengan salat dan membaca Kitab Suci itu. Dalam suasana batin yang penuh tekanan itulah muncul kesadaran nurani yang paling dalam, bahwa satu-satunya teman yang paling dekat hanyalah "Allah." Dalam menempuh pendekatan diri yang sangat intens terhadap Yang Mahamutlak sembari berlomba dengan maut (sekarat), Ibn Taymiyyah fana di dalam Yang Mutlak. Saat itulah terucap kalimat yang selama ini sangat tidak disukainya: "*Anā al-Ḥaqq*" (Akulah Yang Mahabener). Sayang pengalaman batin yang paling dalam ini tidak sempat dituliskan dalam lembaran kertas, tetapi hanya ditransmisikan oleh sementara penulis biografinya.

Bertolak dari itu, penelitian ini akan mencoba menggali tulisan-tulisan Ibn Taymiyyah sebagai hasil penalaran ilmiah keagamaan, dan lebih dari itu, akan dilihat pula sekelumit dari biografinya untuk melihat pengalaman keberagamaannya. Dari itu, akan terungkap bahwa jalan dan pengalaman hidup Ibn Taymiyyah tidaklah *liner*, sebagaimana juga terjadi pada al-Ghazali, Harun Nasution, dan yang lainnya. Semula mereka adalah para cendekiawan yang memiliki pemikiran-pemikiran yang rasional. Tetapi, karena berbagai faktor dalam kehidupan, di pengujung usia, mereka berubah menjadi sufi. Mengapa peralihan seperti itu bisa terjadi? Kajian ini akan mencoba menelisik permasalahan ini dari sudut pandang psikosufistik.

Pandangan Sufistik Ibn Taymiyyah: Pemetaan Posisi

Ibn Taymiyyah memiliki banyak karya dalam berbagai bidang pengetahuan. Menurut catatan Ibn Syakir al-Kutubi (w. 769/1369), berdasarkan paparan Syams al-Din al-Dzahabi (w. 723/1323) dalam karyanya *Tadzkirat al-Ḥuffāzh*, Ibn Taymiyyah telah menulis sejumlah 300 jilid buku (Kutubi 1973, I:75). Merujuk sumber yang sama (al-Dzahabi), dari karyanya yang lain, Yusuf Musa (1962, 116)

menyebutkan bahwa tulisan Ibn Taymiyyah mencapai jumlah 500 buku. Jumlah terbesar dari karya-karya itu ditulis dalam penjara.

Jika karya-karya Ibn Taymiyyah ditelisik dari segi isinya, kita dapat mengategorikannya menjadi empat kategori. Pertama, karya-karyanya yang fokus membicarakan masalah tertentu, seperti *al-Tawassul wa al-Wasīlah* yang fokus membicarakan tentang cara berdoa yang tidak mengambil perantara antara hamba dan Tuhan. Dalam kategori ini pula bisa kita tempatkan karya tafsirnya. Kedua, karyanya yang berupa fatwa dalam berbagai masalah keagamaan yang diajukan kepadanya. Karya dalam bentuk ini tidak terlepas dari jabatannya sebagai *Syaikh al-Islām* (mufti) yang memiliki wewenang formal memberikan fatwa kepada umat. Karyanya yang paling besar dan monumental, *Majmū' Fatāwā Ibn Taymiyyah*, sebanyak 35 jilid hadir dalam bentuk ini. Ketiga, karya dalam bentuk kritik terhadap suatu paham tertentu, seperti *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqdh Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyyah*. Keempat, karya-karyanya yang berupa surat-surat yang dituliskan kepada orang-orang tertentu, yang juga memuat penjelasan tentang permasalahan tertentu menyangkut keagamaan. Karyanya dalam bentuk ini telah dikumpulkan dalam dua karya monumental: *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il* dan *Majmū'at al-Rasā'il al-Kubrā*.

Pandangannya tentang tasawuf tidak dipaparkan secara fokus dalam karya tertentu, tetapi tersebar dalam karya yang banyak itu, yang ditulis dalam rentang waktu hampir setengah abad. Karena itu, dalam melihat ajaran tasawufnya, peneliti harus mampu menarik benang merah antara satu atau beberapa tulisannya dalam satu karya dan tulisan-tulisannya dalam karya yang lain. Kalau nanti muncul berbagai persepsi tentang paham tasawuf Ibn Taymiyyah, itu tidak terlepas dari pemahaman peneliti terhadap tulisan-tulisannya yang berserakan itu.

Selama ini ada tiga pandangan yang

berkembang sekitar tasawuf Ibn Taymiyyah. *Pertama*, Ibn Taymiyyah dianggap bukan sufi dan anti terhadap tasawuf dengan segala bentuk tarekat-tarekatnya. 'Abd al-Rahman 'Abdul Khaliq (1994, 699), Muhammad ibn Syanab (t.t., I:109-116), Fritz Meier (1981, 74-89), dan lain-lain adalah pendukung pandangan ini. 'Abd al-Rahman 'Abd al-Khaliq (1994), seorang tokoh Wahabi Kuwait, menyimpulkan bahwa Ibn Taymiyyah sepenuhnya tidak dapat menerima tasawuf dan menganggapnya sebagai tokoh terbesar yang berjasa membuka aib-aib tasawuf dalam banyak karyanya (699). Dalam menarik kesimpulan demikian 'Abd al-Khaliq tidak mengemukakan alasannya yang jelas, tetapi dari sebelumnya dia telah mengemukakan persepsinya bahwa tasawuf itu adalah bid'ah, karena term tasawuf itu sendiri belum dikenal di masa Nabi, para sahabat, dan tabiin. Term ini baru muncul pada akhir abad kedua Hijriah. Karena itu pula, dua imam besar, Abu Hanifah (w. 148/767) dan Malik (w. 179 H/795) tidak mendapatkannya (683). Faham 'Abd al-Khaliq mewakili komunitas Wahabi pada umumnya yang memandang Ibn Taymiyyah sebagai tokoh salafi yang anti tasawuf. Komunitas ini sangat alergi menggunakan istilah "tasawuf" untuk melabeli salah satu ilmu keislaman yang fokus membahas tentang dimensi esoterik dari kehidupan manusia. Tetapi, mereka justru lebih suka menggunakan istilah "*fiqh al-qulūb*" (Tajwiri 2006) untuk obyek yang sama. Sekalipun demikian, kajian *fiqh al-qulūb* tidak seluas kajian tasawuf. *Fiqh al-qulūb* hanya terbatas pada kajian tasawuf *akhlāqī*, yang merupakan bagian dari kajian tasawuf.

Bertolak dari pandangan Ibn Taymiyyah yang sangat kontras terhadap sufisme itu, Fritz Meier, peneliti asal Jerman yang banyak terlibat dalam penelitian terhadap Ibn Taymiyyah, menentang pendapat yang

menyebutkan Ibn Taymiyyah sebagai seorang sufi. Baginya, tulisan-tulisan Ibn Taymiyyah tentang tasawuf bukan bersumber dari pengalaman kesufian, tetapi tidak lebih hanya sebagai tulisan kaum eksoterik yang melakukan kritik terhadap sufisme (Meier 1981, 74-89). Dengan demikian, jika Ibn Taymiyyah hendak dikategorikan sebagai sufi yang banyak mencurahkan perhatiannya terhadap tasawuf dan mengungkapkannya melalui tulisan-tulisannya, menurut Meier, pandangan demikian tidak benar, karena Ibn Taymiyyah lebih berpegang kepada nalar yang dibimbing oleh Kitab Suci dan sunnah Nabi saw. ketimbang berangkat dari pengalaman spiritualnya. Di sini, Ibn Taymiyyah tidak berbeda dengan para penulis yang mencurahkan perhatiannya pada bagian ilmu tertentu, tetapi bukan aktivis dalam ilmu itu.

Kedua, Ibn Taymiyyah menolak dan mengkritik bagian-bagian tertentu dari ajaran tasawuf dan dapat menerima ajaran tasawuf secara umum. Pendapat ini dipegang oleh Muhammad 'Abdul Haq Ansari (1986, 147-156), 'Abd al-Hafiz ibn 'Abdul Malik 'Abd al-Haq al-Makki (1409, 195-198), Al-Thiblawi Mahmud Sa'ad (1984, 5-10), Henri Laoust (1939),¹ George Makdisi (1974, 118-129; lihat juga 1979, 115-126), dan lain-lain. Bagi kelompok ini, Ibn Taymiyyah adalah seorang tokoh salafi yang berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi, namun tidak menafikan tasawuf. Baginya, tasawuf merupakan salah satu bagian dari ilmu keislaman yang otentik sejauh berjalan dalam koridor al-Qur'an dan sunnah Nabi itu. Al-Thiblawi Mahmud Sa'ad melihat bahwa Ibn Taymiyyah sebagai imam kaum salafi senantiasa berpegang kepada al-Qur'an, sunnah, dan *ātsār* para salaf yang saleh, tetapi dia juga tekun mempelajari karya-karya para sufi, seumpama kitab-kitab al-Harits al-Muhasibi (w. 243/857), kitab-kitab Syaikh

¹ Henri Laoust adalah sarjana Barat pertama yang meneliti Ibn Taymiyyah.

'Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561/1166) dan Syaikh 'Abdullah ibn al-Khafif (w. 371/982), dan peninggalan-peninggalan Abu al-Qasim al-Junayd (w. 297/910), Yusuf ibn Asbath (w. 190/806), al-Fudhayl ibn 'Iyadh (w. 187/803), Ibrahim ibn Adham (w. sekitar 161/778), dan lain-lain dari kalangan para sufi utama (Sa'ad 1984, 29).

Diakui oleh kelompok kedua ini bahwa Ibn Taymiyyah melakukan kritik yang amat tajam terhadap sufisme. Akan tetapi, kritik Ibn Taymiyyah itu—ucap 'Abd al-Haq Ansari—tidak dilakukan secara membabi buta; pada satu ketika mungkin kritiknya pahit, namun secara keseluruhan sesungguhnya simpatik. Ansari (1986, 130) —berdasarkan tulisan Ibn Taymiyyah (1398H, X: 82)— mensinyalir bahwa ada kelompok yang menerima sufisme secara total, tanpa bisa membedakan yang baik dan yang buruk. Sebaliknya, ada lagi kelompok yang menolaknya secara total, tanpa *reserve*. Sikap yang baik di sini adalah menerima hal-hal yang sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah dan menolak segala yang bertentangan dengan keduanya. Dari itu, ada bagian-bagian dari tasawuf yang merupakan ajaran Islam yang otentik, tetapi ada juga pemikiran dan praktik-praktik yang keliru, dan bukan bersumber dari al-Qur'an dan hadis.

Ketiga, pandangan yang memandang bahwa Ibn Taymiyyah memiliki pandangan tersendiri tentang tasawuf, yang berbeda sifatnyadariajaran-ajarantasawufsebelumnya. Bagi kelompok ini, tasawuf yang ditawarkan Ibn Taymiyyah merupakan ijtihadnya sendiri, yang lebih menyeimbangkan antara syariat dan hakikat, antara akhirat dan dunia, tetap berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sunnah sebagai fondasi utama ajaran Islam. Sufisme model ini mereka namai Neo-Sufisme (Sufisme Baru).

Di antara tokoh yang berpandangan

demikian adalah Fazlur Rahman (1979, 195)² dan Nurcholish Madjid (1993). Fazlur Rahman (1979) sebagai seorang sarjana yang sangat memahami Ibn Taymiyyah melihat bahwa terdapat kecenderungan yang kuat pada Ibn Taymiyyah dalam menawarkan model tasawuf yang berbeda dari tasawuf populer. Ciri utama Sufisme Barunya Ibn Taymiyyah ini adalah berupa penekanan kepada motif moral dan penerapan metode zikir dan konsentrasi keruhanian (*murāqabah*) dalam mendekati Tuhan, tetapi sasaran dan isi konsentrasi itu disejajarkan dengan doktrin salafi (ortodoksi) dan bertujuan untuk mengafirmasi keimanan terhadap akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa (195). Jadi, keimanan yang tetap berpijak pada al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi merupakan fondasi utama ajaran ini, yang dibarengi dengan keluhuran moral dan kebersihan hati. Ajaran demikian sesungguhnya adalah upaya untuk menghidupkan kembali model kehidupan para salaf yang saleh.

Nurcholish Madjid (1993) melihat bahwa Neo-Sufisme ini merupakan hasil ijtihad baru dalam sufisme, dan sufisme itu sendiri—menurut faham Ibn Taymiyyah—merupakan hasil ijtihad. Sekalipun demikian, ijtihad di sini tidak lain sebagai bagian dari upaya yang tulus untuk taat dan dekat kepada Allah dengan landasan Kitab Suci-Nya dan Sunnah Nabi-Nya; lalu dalam memahami dua sumber ini terbuka kemungkinan adanya ijtihad. Ini berbeda dengan penambahan ajaran dengan tanpa dasar yang sah (*bid'ah*). Menurut Nurcholish Madjid, nafas ajaran yang demikian pula yang ditiupkan oleh Buya Hamka dengan "Tasawuf Modern"-nya. Namun, Madjid lebih suka menggunakan istilah Neo-Sufisme, karena terlihat lebih netral (9-13).

Dari tiga pandangan tersebut terlihat bahwa pandangan pertama muncul karena

² Fazlur Rahman dipandang orang pertama yang melabeli sufisme model ini dengan "Neo-Sufisme" (Sufisme Baru).

kritik-kritik tajam Ibn Taymiyyah terhadap tasawuf, sehingga mereka menganggap bahwa Ibn Taymiyyah benar-benar anti-tasawuf. Padahal di sela-sela kritiknya yang pedas itu tersimpan banyak pandangan positifnya terhadap tasawuf. Pandangan kedua berupaya untuk mengangkat pandangan-pandangan positif tersebut, sehingga bagi pandangan kedua ini, sesungguhnya Ibn Taymiyyah bukan orang yang anti-tasawuf, tetapi ada kecenderungan baginya untuk memurnikan ajaran tasawuf dari hal-hal yang bersifat bid'ah yang tidak relevan dengan ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi. Sementara itu, pandangan ketiga melihat bahwa Ibn Taymiyyah sesungguhnya ingin menghidupkan kembali kesalehan dan moralitas yang pernah tumbuh di masa salaf (Nabi, sahabat dan tabiin). Dengan upaya kerasnya (ijtihad), ia menawarkan model kehidupan awal Islam itu kepada dunia di masanya.

Dengan tidak mengurangi apresiasi terhadap upaya-upaya yang telah dilakukan para peneliti terdahulu itu, ada hal-hal yang belum dilihat secara detail menyangkut pandangan-pandangan kritis Ibn Taymiyyah—terutama menyangkut tasawuf falsafi—ternyata bertolak-belakang dengan ungkapan dan tindakannya secara tertulis. Sementara itu, ada lagi sejumlah kritiknya dalam aspek ritual yang bisa dikritisi kembali sebagai ijtihad baru dalam melihat suatu permasalahan. Setiap ijtihad tidak lepas dari perubahan yang terjadi dalam masyarakat, sementara di sisi lain kita dituntut untuk senantiasa berada dalam koridor al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi. Atas dasar ini, kita melihat mengapa pandangan dunia para sufi bisa berubah

dalam kurun-kurun tertentu, itu tidak lain adalah sebagai akibat perubahan sosial yang terjadi dalam sejarah. Ketika moralitas menurun, sementara tumpukan harta duniawi melimpah, seperti yang terjadi pada abad ke-2 H/9 M, maka tidak heran ketika itu tampil Gerakan Asketisme (Taftzani 1983) yang berupaya melawan suasana demikian secara ekstrem. Dalam suasana yang berbeda, pada abad ke-7 H/12 M, di mana ajaran Islam telah banyak terkontaminasi oleh hal-hal asing, sementara kehidupan beragama cenderung mengabaikan hal-hal duniawi dan tarekat-tarekat menghimbau para muridnya meninggalkan keduniaan, maka Ibn Taymiyyah tampil dengan melakukan kritik-kritik tajam terhadap para sufi yang tenggelam dalam dalam khanaqahkhanaqah atau zawiyah-zawiyah, atau mereka terjauh dari ajaran al-Qur'an karena pengaruh filsafat. Ibn Taymiyyah tampil meredam sua-sana dengan menawarkan tasawuf yang lebih moderat, tidak abai terhadap keduniaan dan kembali kepada kehidupan para salaf yang saleh sebagai tipe ideal kehidupan masyarakat Muslim.

Dalam kritik-kritik³ Ibn Taymiyyah terhadap berbagai permasalahan dalam masyarakat, tidak dapat dipungkiri bahwa tidak semua kritik itu memiliki fondasi yang kuat dalam ajaran Islam. Oleh sebab itu, tidak tertutup kemungkinan baginya untuk kembali kepada faham yang pernah muncul sebelumnya, yang justru menjadi sasaran kritiknya. Faham-faham al-Hallaj, Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Ibn al-Faridh, dan al-Tilimsani dalam tasawuf falsafi merupakan faham-faham yang menjadi obyek kritik Ibn Taymiyyah.

³ Kritik adalah pemikiran-pemikiran yang merupakan bagian dari hasil ijtihad. Oleh sebab itu, tidak tertutup kemungkinan kesalahannya sebagaimana hasil ijtihad yang lain. Karena itu, seseorang bisa memiliki dua ijtihad yang berbeda, karena dipengaruhi oleh keadaan masyarakat, alam, dan berbagai sektor lainnya. Ini pernah terjadi pada ijtihad Imam Syafi'i dalam fikih, ketika ia berada di Baghdad dan ketika telah pindah ke Mesir. Ijtihadnya ketika berada di Baghdad populer dengan sebutan *qawl qadim* (pendapat lama) dan ketika berada di Mesir disebut *qawl jadid* (pendapat baru).

Akan tetapi, bila dilihat lebih jauh kelihatan bahwa Ibn Taymiyyah cenderung menganggap faham-faham mereka itu memiliki esensi yang sama. Padahal terdapat perbedaan yang mendasar antara faham-faham yang dianut oleh para sufi-filsuf itu. Lalu, ketika Ibn Taymiyyah menghadapi suasana psikologis yang berat di dalam penjara *qal'ah* (benteng), di Damaskus, ia sukar untuk menghindar dari suasana psikologis yang dihadapi al-Hallaj ketika dalam penjara rezim al-Muqtadir di masa kekuasaan Abbasiyah. Dalam suasana psikologis yang sama beratnya itu, satu-satunya pegangan hanya Allah, segala sesuatu yang selain Allah sudah tidak bermakna. Dua-dua sufi itu menghembuskan nafas terakhir dalam merasakan ketidakbermanaan dirinya, yang bermakna dan yang eksis sesungguhnya hanya Allah.

Kritik Terhadap Ajaran Tasawuf

Ada suatu hal yang sangat positif sebagai peninggalan Ibn Taymiyyah, yaitu bahwa dia sangat menekankan pentingnya ijtihad dan sangat menghargai hasil ijtihad, siapa pun yang melakukannya. Ia sangat konsekuen memegang hadis yang menerangkan bahwa seseorang yang berijtihad, kalau benar, akan mendapat dua pahala dan kalau salah akan mendapatkan satu pahala. Dimotivasi oleh hadis itu, ia berupaya mengoptimalkan hasil penalarannya untuk mendapatkan pemahaman yang paling dekat dengan makna Kitab Suci dan hadis-hadis Nabi. Upaya itu tidak hanya membuka peluang untuk munculnya ijtihad-ijtihad baru, tetapi juga dalam bentuk kritik terhadap yang lama, yang dianggap agak jauh dari makna Kitab Suci dan hadis-hadis Nabi. Bertolak dari postulat demikian, Ibn Taymiyyah melakukan kritik terhadap siapa saja dan dalam bidang apa saja. Tidak heran kalau kritiknya juga sampai pada mengkritik sahabat-sahabat utama Nabi saw, seperti Umar ibn al-Khattab, Ali ibn Abi Thalib, dan lain-lain. Para ilmuan Islam terdahulu

seumpama Ibn Sina, al-Ghazali, dan lainnya tak urung dari kritik Ibn Taymiyyah.

Dalam tasawuf ada sejumlah kritik yang dilontarkan Ibn Taymiyyah terhadap para sufi dan ajaran-ajaran yang mereka bawa. Dalam hal ini, ada penilaian Ibn Taymiyyah yang berujung pada pengkafiran dan ada yang berujung pada pembid'ahan. Dalam tulisan ini saya hanya akan mengkaji kritiknya yang berujung pada kekufuran. Dan kajian ini kelihatannya lebih banyak pada permasalahan-permasalahan yang muncul dalam tasawuf falsafi, yang berupa faham-faham kemahaesaan Tuhan dalam tasawuf, khususnya faham *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *waḥdat al-wujūd*.

Ajaran tasawuf yang mendapat kritikan tajam dari Ibn Taymiyyah (1992) yang pertama adalah ajaran *ḥulūl* atau yang ia sebut dengan istilah *ḥulūl khāshsh* (*particular incarnation*), yakni inkarnasi Tuhan pada manusia secara khusus (*individual*) sebagaimana bentuk keyakinan orang Nasrani terhadap Yesus (1:81-83). Di tempat lain dia menyebut bentuk *ḥulūl* seperti ini dengan istilah *al-ḥulūl al-muqayyad* (inkarnasi terbatas) atau identik dengan *al-ittiḥād al-muqayyad* (persatuan terbatas), yaitu persatuan dua zat, dan itu berbeda dengan *ittiḥād nawī washfī* (persatuan spesies-aksidensi). Bentuk *ittiḥād* (atau *ḥulūl*) yang pertama tadi adalah *muḥāl* dan terlarang (*mumtani'*), pelakunya dihukum kafir. Yang menganut faham ini adalah kaum Nasrani, kelompok Rafidhah (salah satu komunitas Syi'ah) ekstrem, para *nussāk* (pelaku ibadah) dari kelompok al-Ḥallājiyyah (pengikut al-Hallaj), dan lain-lain (Ibn Taymiyyah 1398H, X:59).

Dalam pandangan Ibn Taymiyyah, tidak ada perbedaan secara substantif antara *ḥulūl khāshsh* dan *ittiḥād muqayyad*, keduanya adalah bentuk inkarnasi, di mana zat Tuhan bersatu dengan zat manusia. Dalam pandangannya pula, hal demikian adalah sesuatu yang mustahil dan sekaligus terlarang.

Persatuan secara fisik seperti itu memang mustahil terjadi, tetapi orang bisa saja mempersepsikannya dalam pikiran. Persepsi demikian adalah haram dan hukumnya kafir.

Di sini ditemukan perbedaan persepsi antara Ibn Taymiyyah dan kaum sufi—khususnya al-Hallaj. Bagi al-Hallaj, *ḥulūl* bukan persatuan antara zat (esensi) Tuhan dan zat manusia, tetapi penyusupan “Ruh” Tuhan ke dalam “ruh” manusia sebagaimana bercampurnya air dengan khamar:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمر بالماء الزلل
فاذا مسك شيء مسني فاذا انت انا في كل حال

Ruh-Mu bersatu dalam ruhku

Laksana khamar bersatu dengan air yang bening

Jika sesuatu menyentuh-Mu, tersentuhlah aku

Maka itu Dikau adalah aku dalam segala hal
(Hallaj 1913, 134)

Di sini terlihat bahwa *ḥulūl* yang terjadi bukanlah dalam bentuk “penyusupan” zat Tuhan ke dalam zat manusia secara fisik, tetapi yang terjadi adalah Ruh Yang Mutlak menyatu dengan ruh manusia. Hal demikian adalah suatu hal yang mungkin bisa terjadi, karena ruh manusia sendiri—menurut kaum sufi—merupakan *juz’* (bagian) dari Ruh Mutlak, sehingga memiliki sifat keilahian. Ruh manusia merupakan bentuk pengejawantahan terbatas Ruh Tuhan pada manusia. Dalam firman Tuhan yang berbicara tentang asal-muasal ruh manusia disebutkan, “Maka tatkala Aku telah menyempurnakan [penciptaan fisik]-nya dan Aku meniupkan ruh-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.” (Q.S. al-Ḥijr [15]:29).

Sebenarnya al-Hallaj telah menolak secara tegas persepsi bahwa wujud atau zat Tuhan bersatu dengan wujud atau zat manusia. Dia mengatakan:

Barangsiapa mengira bahwa ketuhanan

menyatu dengan kemanusiaan atau kemanusiaan menyatu dengan ketuhanan, maka ia adalah kafir. Sebab Allah esa dalam zat maupun sifat-Nya dari zat dan sifat makhluk. Dia tidak sekali-kali menyerupai makhluk-Nya dan mereka pun tidak sekali-kali menyerupai-Nya. (Sa’i 1997, 77)

Munculnya dua persepsi yang berbeda, persepsi Ibn Taymiyyah di satu pihak dan al-Hallaj di pihak yang lain sesungguhnya adalah bertolak dari prinsip yang berbeda. Ibn Taymiyyah bertolak dari *tanzīh* (*incomparability*, ketidaksetaraan) yang menghasilkan pembedaan total antara Tuhan dan makhluk. Tuhan adalah Zat Mutlak yang mustahil bisa disamai (*tasybīh*, *similarity*) oleh makhluk. Oleh sebab itu keesaan Tuhan adalah mutlak. Akibatnya, segala bentuk upaya pengurangan kemutlakan keesaan Tuhan adalah syirik. Pandangan demikian didasarkan persepsi Ibn Taymiyyah atas sejumlah ayat al-Qur’an yang berbicara tentang keesaan Tuhan.

Berbeda dengan itu, al-Hallaj memiliki persepsi bahwa ruh manusia sebagai percikan dari Ruh Ilahi dapat bersatu dengan Ruh-Nya. Ketika manusia mampu mensucikan ruhnya yang telah terkontaminasi oleh berbagai hal keduniaan, maka dia akan bisa mencapai peringkat fana dalam Ruh Mutlak. Puncak kefanaan itulah yang disebut *ḥulūl*, di mana Ruh Mutlak (*Lāhūt*) menyatu ke dalam ruh manusia (*nāsūt*), sehingga manusia kehilangan kesadaran dirinya karena pengaruh Ruh Mutlak. Jadi, *ḥulūl* merupakan puncak pengalaman ruhani manusia yang bertaqarub kepada-Nya. Dengan demikian, memang sulit untuk mempertemukan dua pandangan yang bertolak dari prinsip yang berbeda. Sekalipun demikian, sebenarnya Ibn Taymiyyah (1398H) membenarkan pengalaman fana di kalangan sufi. Menurutnya, fana memiliki tiga bentuk: (1) *fanā’ al-irādī*, yakni sirnanya hati dari kehendak selain Allah, yang melahirkan tawakal total terhadap Allah; (2) *fanā’ al-syuhūdī*, yakni sirnanya hati dari menyaksikan

selain Allah, yang melahirkan ibadah total terhadap Allah; (3) *fanā' al-wujūdī*, yakni sirna dari segala wujud selain Allah. Ibn Taymiyyah meragukan fana bentuk ketiga ini. Menurutnya, jika sufi menganggap bahwa Allah adalah wujud sementara selainnya tidak memiliki wujud, faham demikian adalah sesat. Akan tetapi, jika difahami dari fana bentuk ketiga ini bahwa segala wujud selain Allah tidak memiliki makna di hadapan wujud-Nya, Ibn Taymiyyah (1398H, X:337-342) dapat menerimanya. Sesungguhnya *ḥulūl* yang dialami oleh al-Hallaj tidak lain adalah puncak kefanaan itu, tetapi persepsi Ibn Taymiyyah terhadap makna *ḥulūl* berbeda dengan yang dialami al-Hallaj.

Pada sisi lain, Ibn Taymiyyah (1992) sering mencampur-adukkan antara pemakaian istilah-istilah: *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *waḥdat al-wujūd*, yang menurutnya semua faham itu mengandung substansi bahwa Tuhan sama dengan alam. Dalam risalahnya, *Ibthāl Waḥdat al-Wujūd wa al-Radd 'alā al-Qā'ilīn bi-hā* (Pembatalan *Waḥdat al-Wujūd* dan Para Penganutnya), yang merupakan bagian dari *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, Ibn Taymiyyah mencoba mengategorikan *waḥdat al-wujūd*, *ḥulūl*, dan *ittiḥād* menjadi empat kategori: (1) Pandangan bahwa wujud hanya satu, yakni *al-wujūd al-wājib* (wujud yang pasti) yang menjadi milik Sang Pencipta, namun identik dengan *al-wujūd al-mumkin* (wujud yang mungkin) yang ada ada pada makhluk, seperti dikatakannya selanjutnya, "Wujud makhluk adalah wujud Tuhan dan wujud Tuhan adalah wujud makhluk." Inilah—menurutnya—pandangan Ibn 'Arabi (w. 638/1240), al-Qunawi (w. 672/1273), Ibn Sab'in (w. 668/1269), Ibn al-Faridh (w. 632/1235), al-Tilimsani (w. 690/1291), dan lain-lain. (2) Pandangan bahwa Tuhan tidak berada dalam alam dan juga bukan di luarnya. Inilah pandangan kelompok al-Mu'aththilah al-Jahamiyyah. (3) Pandangan bahwa Tuhan berada di setiap tempat. Inilah pandangan

kelompok al-Ḥulūliyyah al-Jahamiyyah dan al-Najjāriyyah. (4) Pandangan bahwa zat Tuhan mengatasi alam semesta dan Dia dengan zat-Nya sekaligus berada di setiap tempat. Faham ini ada dianut oleh beberapa kelompok dalam teologi Islam dan tasawuf (I:81-84).

Apabila kita amati keempat kategori yang dibuat oleh Ibn Taymiyyah dalam mengidentifikasi ketiga istilah di atas, terlihat bahwa keempatnya menekankan penyamaan wujud Tuhan dengan wujud makhluk, yang dalam istilah modern sinonim dengan "panteisme." Panteisme menekankan dimensi *tasybīh* Tuhan dan mengabaikan dimensi *tanzīh*-Nya. Tentu saja ini berbeda dengan faham *waḥdat al-wujūd* yang dikatakan bersumber dari Ibn 'Arabi, di mana dalam faham Ibn 'Arabi dan pengikut-pengikutnya itu menempatkan porsi yang sama antara *tanzīh* dan *tasybīh* Tuhan.

Sejak zaman Ibn Taymiyyah dan seterusnya—sebagaimana dikatakan Kautsar Azhari Noer, salah seorang pengkaji *waḥdat al-wujūd* di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta—istilah *waḥdat al-wujūd* semakin sering dipakai untuk menunjuk secara keseluruhan doktrin yang diajarkan Ibn 'Arabi. Para pengecam ajaran ini, terutama para *fuqahā'*, menyebut istilah ini untuk menunjuk ke arah konotasi negatif. Sementara itu, para pengikut *waḥdat al-wujūd* sendiri menempatkannya pada posisi positif dan sebagai puncak tauhid (Noer 1995, 40).

Dari hasil penelitian terhadap karya-karya Ibn Taymiyyah ditemukan kerancuan dalam pemaknaan istilah-istilah: *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *waḥdat al-wujūd* dari yang lazim diaplikasikan dalam dunia tasawuf. Ibn Taymiyyah sering menggunakan ketiga istilah itu secara tumpang-tindih (*over lapping*). Ibn Taymiyyah menggunakan istilah *al-ḥulūl al-muthlaq* identik dengan *al-ittiḥād al-muthlaq* dan sinonim dengan *waḥdat al-wujūd*, yang maknanya mengacu kepada empat kategori di atas. Ini tentu saja berbeda dengan pengertian

yang lazim dipakai oleh kaum sufi dan para pengamat tasawuf. Bagi kaum sufi, *ḥulūl* dan *ittiḥād* memang hampir mirip, karena keduanya adalah hasil pengalaman ruhani orang yang mencapai puncak kebersatuan dengan Tuhan, sebagai yang digambarkan dalam hadis qudsi:

Hamba-Ku yang senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amal-amal sunat, hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Akulah yang menjadi pendengarannya, dengan itu ia mendengar; Aku yang menjadi penglihatannya, dengan itu ia melihat; Aku yang menjadi tangannya, dengan itu ia meraba; Aku yang menjadi kakinya, dengan itu ia berjalan. (H.R. Bukhari)

Hanya saja secara teoretis antara *ḥulūl* dan *ittiḥād* memang memiliki makna yang berbeda. Dalam *ḥulūl* Ruh Ilahi turun menempati ruh manusia yang fana pada-Nya, sementara dalam *ittiḥād* ruh manusia naik (mikraj) mendapatkan Ruh Ilahi. Pandangan demikian tentu merupakan teori yang diupayakan untuk bisa menggambarkan pengalaman puncak sufi. Tetapi, jika dirunut lebih jauh keduanya tidak lain adalah pengungkapan pengalaman ruhani yang paling tinggi yang dicapai manusia biasa. Jika kita bicara tentang Tuhan sebenarnya tidak ada lagi masalah atas dan bawah atau kiri dan kanan, karena Allah tidak diliputi oleh ruang dan waktu. Dari itu, terlihat bahwa persepsi Ibn Taymiyyah tidak sama dengan yang dirasakan al-Hallaj dalam *ḥulūl* dan al-Busthami (w. 260/874) dalam *ittiḥād*. Sementara pada sisi lain, *waḥdat al-wujūd* bukanlah puncak pengalaman mistis, tetapi konsep ontologis tentang penciptaan alam semesta bahwa hanya ada satu wujud hakiki yang menjadi pusat alam, yaitu Tuhan. Alam itu sendiri hanyalah sebagai *majlā* (wadah *tajallī*, tempat penampakan diri) Tuhan, yang menurut istilah al-Qur'an disebut *āyah* (tanda, alamat). Jadi, alam bukan Tuhan dan Tuhan bukan alam. Apakah alam tidak memiliki wujud? Wujud alam hanyalah wujud majazi.

Sebab, kalau ada dua wujud hakiki, maka yang satu akan membatasi yang lain. Kalau demikian, maka wujud mutlak Tuhan menjadi terbatas oleh wujud yang lain. Yang demikian mustahil adanya.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa jika kita melihat ada dualisme dalam pandangan tasawuf Ibn Taymiyyah itu tidak lain adalah menyangkut dua kategori tasawuf: tasawuf *'amalī-akhlāqī* dan tasawuf *nazharī-falsafī*. Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah (1398H) menerima dengan baik tasawuf *'amalī-akhlāqī* yang menyangkut sikap hati, seperti zuhud, sabar, syukur, rida, dan lainnya. Dari itu, ia memuji kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* al-Ghazali (w. 504/1111) dan kitab *Qūt al-Qulūb* Abu Thalib al-Makki (w. 386/996), karena mengandung ajaran-ajaran yang bermanfaat dalam membentuk sikap hati (X:551). Tasawuf dalam bentuk ini hampir sejalan dengan prinsip kaum salafi yang diprakarsainya, yakni prinsip berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sunnah. Sebaliknya, ia mengkritik keras tasawuf *nazharī-falsafī*, yang dianggapnya sebagai tasawuf yang menyimpang dari prinsip al-Qur'an dan sunnah, lebih banyak terpengaruh oleh filsafat Yunani. Hanya saja kritik Ibn Taymiyyah itu meleset dari sarannya, karena bertolak dari paradigma yang berbeda dari obyek yang dikritiknya.

Apresiasi Terhadap Tasawuf dan Para Sufi

Setelah melihat bagaimana Ibn Taymiyyah mengkritik beberapa faham dalam tasawuf, ternyata dia bukan hanya melemparkan kritik, tetapi sebaliknya, juga memberikan apresiasi terhadap tasawuf, sejumlah sufi, dan karya-karya mereka. Di sini terlihat bahwa dia bisa dinilai lebih obyektif ketimbang para komentator yang menganggapnya sebagai musuh kaum sufi yang sangat anti tasawuf.

Pada salah satu paragraf dalam karyanya, *"al-Shūfiyyah wa al-Fuqarā"*, ia menulis,

Berdasarkan realitas....orang-orang memper-

debatkan tentang tarekat mereka [para sufi]. Satu kelompok mencela para sufi dan tasawuf, dan mengatakan bahwa mereka adalah para pembuat bid'ah, keluar dari sunnah. [Faham ini] diriwayatkan [dianut] oleh sekelompok tokoh kalam yang cukup populer, yang diikuti oleh sekelompok ahli fikih dan ahli kalam lainnya. Sementara kelompok yang lain berfaham sebaliknya, mereka mengekspose bahwa para sufi itu adalah makhluk terbaik dan kesempurnaan mereka berada di bawah peringkat para nabi.

Yang benar, mereka adalah orang yang bersungguh-sungguh dalam menaati Allah sebagaimana kesungguhan kelompok lain dalam menaati Allah. Dari kalangan mereka terdapat *al-Sābiq al-Muqarrab* (orang yang terdepan dalam kedekatannya [kepada Allah]) berdasarkan kesungguhannya, dan terdapat pula orang yang jujur yang dikelompokkan sebagai *Ahl al-Yamīn* (Golongan Kanan; Golongan yang selamat. Pen.). Pada masing-masing dari dua kelompok ini terdapat orang yang bersungguh-sungguh, namun tak terhindar dari kesalahan, sehingga dia membawa beban dosa; di kalangan orang-orang berdosa itu ada yang bertobat dan ada yang tidak. (Ibn Taymiyyah 1398H, XI:17-18)

Dari tulisan Ibn Taymiyyah itu, Thiblawi Mahmud Sa'ad (1984) melihat bahwa Ibn Taymiyyah berada pada posisi moderat yang dapat diterima dengan baik jika dicerna tanpa dibarengi fanatisme. Pandangan demikian dapat dijadikan solusi dalam menjembatani antara faham Salafi dan sufi (50). Bagi penulis, Ibn Taymiyyah di sini terlihat begitu obyektif, dapat menerima kenyataan bahwa kalangan sufi (sebagai manusia biasa) pun bisa salah dan bisa benar. Sehubungan dengan itu, ia menunjuk al-Junayd (w. 297/910) dan 'Abd al-Rahman al-Sulami (w. 412/1021) sebagai sufi yang berada pada jalan yang benar (Ibn Taymiyyah 1398H, XI:18). Ia juga memuji sejumlah *zāhid* (asketis) dan para syekh sufi periode sesudah tabiin sebagai wali Allah yang terkenal dan memiliki ketinggian spiritual dan keluhuran moral, seperti: Sa'id ibn Musayyab (w. 94/713), al-Hasan al-Bashri (w. 110/728), Umar ibn 'Abd al-Aziz (w. 101/720), Malik ibn

Anas (w. 179/795), al-Awza'i (w. 159/774), Ibrahim ibn Adham (w. 161/778), Sufyan al-Tsawri (w. 161/778), al-Fudhayl ibn 'Iyadh (w. 187/803), Ma'ruf al-Karkhi (w. 200/815), al-Syafi'i (w. 204/820), Abu Sulayman al-Darani (w. 215/830), Bisyr al-Hafi (w. 227/841), 'Abd Allah ibn al-Mubarak (w. 181/797), dan lain-lain (Sa'ad 1984, 40-41).

Dalam pandangan Ibn Taymiyyah para sufi awal pada periode pra-al-Junayd, pada masa al-Junayd, dan sekitar tiga abad sesudahnya adalah para sufi yang telah mengukir prestasi, sehingga dunia, baik belahan timur maupun barat, menjadi terang-benderang oleh cahaya mereka. Akan tetapi, setelah habis tiga periode itu, Islam mulai dipandang sebagai sesuatu yang asing dan tasawuf pun mengalami nasib yang sama (56). Di sini terlihat bahwa Ibn Taymiyyah menentukan garis demarkasi yang memisahkan para sufi sebelum abad keenam (tiga abad sesudah al-Junayd) dan sesudahnya. Tentu saja pembatasan demikian bertolak dari realitas sejarah, setidaknya yang dirasakannya sendiri. Dari itu, sekali lagi kita melihat adanya dualisme pandangannya terhadap tasawuf, ia memuji para sufi sebelum abad keenam Hijriah dan menganggap sufi yang sesudah itu sebagai sufi yang tidak murni lagi, tidak dituntun oleh al-Qur'an dan sunnah Nabi, karena itu cahaya mereka sudah dianggap redup. Tentu saja pandangan demikian adalah pandangan individu dan boleh jadi tidak sepenuhnya benar, karena ternyata masih banyak ditemukan para sufi yang tulus dan tasawuf pun masih hidup sampai sekarang.

Sebagaimana biasanya, di samping melontarkan kritik, Ibn Taymiyyah juga mengapresiasi kitab-kitab yang ditulis oleh kaum sufi sebagai kitab-kitab yang banyak mendatangkan manfaat dalam mencerahkan kalbu. Salah satu kitab yang mendapat apresiasi paling baik dari Ibn Taymiyyah adalah karya 'Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561/1166), *Futūḥ al-Ghayb*, yang sekaligus pula ia diskusikan dan mendapat komentar

yang cukup panjang dalam *Majmū' Fatāwā*-nya. Penerimaan penuh apresiatif itu tentu tidak terlepas dari kedudukan al-Jilani sendiri di mata Ibn Taymiyyah sebagai seorang syekh yang memiliki reputasi tinggi di kalangan sufi dan senantiasa tidak mengabaikan peran syariat dalam ajaran agama. Ibn Taymiyyah menjadi cukup tertarik kepada Tarekat Qadiriyyah yang digagas oleh al-Jilani dan bahkan ia menjadi salah satu anggotanya dan sekaligus sebagai syekh tarekat tersebut, karena al-Jilani senantiasa berjalan di atas garis al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. Dalam salah satu silsilah Tarekat itu, Ibn Taymiyyah berada pada urutan kelima setelah nama Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, seperti terlihat dalam urutan yang dilansir oleh Ibn 'Abd al-Hadi (w. 909), salah seorang pengikut Ibn Taymiyyah dalam karyanya *Bad' al-Ilqā bi-Libās al-Khirqah* (t.t.a. fols. 154a, 169b, 171b, 172a; t.t.b., fol. 67a; 985H):

1. 'Abd al-Qadir al-Jilānī (w. 561/1166)
2. Abū 'Umar ibn Qudāmah al-Maqdisī (w. 607/1211)
3. Muwaffaq al-Dīn ibn Qudāmah al-Maqdisī (w. 620/1223)
4. Ibn Abī 'Umar ibn Qudāmah (w. 682/1283)
5. Ibn Taymiyyah (w. 728/1328)
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751/1350)
7. Ibn Rajab (w. 795/1394).

Semua nama di atas adalah penganut dan sekaligus tokoh fikih Hanbali. Di sini terlihat bahwa Ibn Taymiyyah termasuk salah satu dari tokoh mazhab Hanbali yang berada dalam deretan silsilah Tarekat Qadiriyyah. Silsilah demikian tentu saja akan sangat bertolakbelakang dengan pandangan gerakan Salafi-Wahabi yang memandang tarekat sufi sebagai bid'ah.

Kitab-kitab sufisme yang lain, yang mendapat apresiasi dari Ibn Taymiyyah ialah kitab-kitab *Thabaqāt al-Shūfiyyah* (periode-periode kehidupan para sufi). Salah satunya adalah kitab *Thabaqāt al-Shūfiyyah* karya Abū

'Abd al-Rahmān al-Sulami (w. 412/1021). Kitab ini disebut oleh Ibn Taymiyyah (1398H) sebagai kitab yang menggunakan metode yang bagus dalam menyajikan ucapan-ucapan para syekh sufi dan kisah-kisah mereka (X:681). Pujian yang sama ia tujukan pula kepada kitab *Hilyat al-Awliyā'*, karya Abū Nu'aym al-Ishfahānī (w. 430/1038) (X:688). Selain dua kitab itu, Ibn Taymiyyah (1991) juga mengapresiasi kitab *al-Ta'arruf li-Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, buku kecil karya Abū Bakar Muhammad ibn Ishaq al-Kalābādzi (w. 390/1000), yang dipandanginya sebagai kitab yang paling baik, paling benar, dan paling dekat dengan aliran Salafi serta para imam dan para tokohnya (I:83-84). Kunci dari pujian Ibn Taymiyyah terhadap kitab-kitab tasawuf sebenarnya tidak bergeser dari pegangan utamanya, yaitu aliran Salafi. Kitab-kitab itu mendapat apresiasi yang sangat terpuji tidak lain adalah karena sangat dekat dengan prinsip-prinsip aliran Salafi yang tidak banyak mengangkat hasil pemikiran, tetapi lebih banyak mengutip ayat-ayat Kitab Suci, hadis-hadis Nabi, ucapan-ucapan para sahabat dan tabiin. Sebagaimana diketahui kaum Salafi tidak suka terlalu banyak intervensi pemikiran, karena dianggap tidak lagi berpedoman kepada al-Qur'an dan sunnah. Akan tetapi, Ibn Taymiyyah sendiri sebenarnya tidak bisa melepaskan diri dari pengumbaran pemikirannya sendiri dalam memberikan penjelasan-penjelasan di dalam kitab-kitabnya.

Berbeda dari penilaian terhadap kitab-kitab di atas, karya al-Qusyayrī (w. 465/1072), *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, justru banyak mendapat kritik dan bahkan kecaman dari Ibn Taymiyyah. Kritik dan kecaman itu disebabkan al-Qusyayrī sedikit memasukkan masalah kalam (teologi) di bagian awal karyanya itu, di bawah judul: "*I'tiqād Masyāyikh al-Shūfiyyah*."⁴ Meskipun kajian teologis itu hanya sedikit, kecaman yang diterimanya berlarut-larut sampai ke akhir kitab *al-Istiqāmah*, yang menyita hampir 300 halaman buku (Ibn

Taymiyyah 1991, I:81-469). Sebagaimana kita ketahui, al-Qusyayrī adalah pengikut Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324/935), yang terkenal dengan teologi Asy'ariyyahnya. Teologi Asy'ariyyah, meskipun berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi (sehingga dikenal dengan Ahl al-Sunnah), masih tetap menggunakan akal-pikiran dalam penafsiran-penafsiran terhadap dua sumber utama itu. Tentu saja ini berbeda dengan asas aliran Salafi yang tidak memberi celah kepada akal-pikiran dalam menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang berhubungan dengan akidah. Dari itu, karya yang banyak dikagumi kalangan pelajar tasawuf ini lebih rendah nilainya di mata Ibn Taymiyyah dibandingkan dengan tiga kitab sebelumnya.

Di samping pujian dan kecaman, ada lagi dua kitab yang dipandang oleh Ibn Taymiyyah sebagai kitab yang banyak mendatangkan manfaat dalam pencerahan hati, namun pada sisi lain mengandung hadis-hadis yang lemah (*dha'if*), dan bahkan sampai pada peringkat palsu (*mawdhū'*), yaitu karya al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan karya Abu Thalib al-Makki, *Qūt al-Qulūb*. Khusus mengomentari *Ihyā'*, di samping adanya pengutipan hadis-hadis yang lemah, Ibn Taymiyyah juga tidak menyukai pengutipan ucapan-ucapan para filosof terutama terkait dengan pembahasan tentang tawhid (*al-tawhīd*), kenabian (*al-nubuwwah*), dan eskatologi (*al-ma'ād*). Ucapan para filosof menyangkut materi-materi tersebut dipandanginya sebagai ucapan yang *fāsid* (rusak) yang tidak layak untuk dijadikan pegangan dalam beragama.

Dari kajian di atas terlihat bahwa Ibn Taymiyyah bertahan dengan sungguh-sungguh terhadap prinsip salafinya. Dari itu,

penilaiannya terhadap para sufi dan kitab-kitab mereka tetap bertolak dari prinsip salafi itu. Dalam penilaiannya terhadap kitab-kitab tasawuf dapat kita simpulkan bahwa kitab-kitab tasawuf ada empat peringkat. *Pertama*, kitab yang paling tinggi nilainya adalah yang paling sesuai dengan kandungan al-Qur'an dan sunnah dan penulisnya sendiri adalah panutan yang dikagumi oleh Ibn Taymiyyah dan dinilai paling sedikit terkena kesalahan. Pada peringkat inilah ia menempatkan kitab *Futūḥ al-Ghayb* karya 'Abd al-Qādir al-Jilani yang langsung mendapat komentar (*syarḥ*) secara panjang-lebar dari Ibn Taymiyyah. *Kedua*, kitab-kitab yang mendapat apresiasi yang baik dari Ibn Taymiyyah, seperti kitab *Thabaqat* al-Sulami, *Ḥilyah* al-Ishfahani, dan lainnya. *Ketiga*, dinilai bermanfaat, namun masih mengandung kekurangan, seperti *Ihyā* dan *Qūt al-Qulūb*. Keempat, yang mendapat kritikan tajam dan kecaman, seperti *al-Risālah al-Qusyayriyyah*.

Dari penilaian tadi dapat dilihat bahwa Ibn Taymiyyah tidak secara membabi-buta menempatkan para sufi dan kitab-kitab tasawuf tanpa pertimbangan yang matang. Mungkin bagi sementara orang semua kitab tasawuf yang disebutkan di atas memiliki kualitas yang tidak perlu diragukan lagi, karena mengandung pelajaran tasawuf yang bermanfaat bagi semua orang yang ingin menempuh jalan spiritual. Tetapi bagi Ibn Taymiyyah, sesuai dengan prinsip faham yang dianutnya, tidak semua kitab tasawuf memiliki kualitas yang baik, namun ada yang bernilai sangat baik dan ada yang buruk, bahkan juga ada yang dianggapnya berbahaya. Hampir mayoritas kaum Muslim beranggapan bahwa kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* bernilai sangat

⁴ Para editor berbeda dalam menuliskan judul bab ini. 'Abd al-Halim Mahmud memberi judul bab ini: *Fī Bayān I'tiqād Hādzihi al-Thā'ifah fī Masā'il al-Ushūl* (Qusyayrī 2008, 11). Penerbit Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo, (1959/1379) menulis judul bab ini mirip dengan judul yang ditulis 'Abd al-Halim Mahmud, tetapi dengan menambahkan kata "*Fī al-Tawhīd*" sesudah kata "*al-Ushūl*." Sementara itu, Ma'ruf Zurayq dan 'Abd al-Hamid Balthah'ji (ed.) memberi judul bab ini: "*Ushūl al-Tawhīd 'inda al-Shūfiyyīn*" (Qusyayrī t.t., 41).

baik, karena sangat membantu penyembuhan penyakit ruhani, sehingga sangat dikenal oleh kalangan mayoritas kaum terpelajar Islam. Akan tetapi, Ibn Taymiyyah secara jujur dan obyektif menilai bahwa di dalam *Ihyā'* masih ditemukan hadis-hadis lemah dan bahkan hadis-hadis palsu, sehingga nilainya menjadi berkurang.

Sekalipun demikian, tidak dapat dimungkiri bahwa penilaian Ibn Taymiyyah tidak terlepas dari kekurangan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada manusia yang terlepas dari kekurangan kecuali para nabi dan rasul. Dalam hal ini, kelihatannya Ibn Taymiyyah sering memaksakan persepsinya sendiri terhadap pendapat orang lain yang berbeda dari pendapatnya. Ketika melakukan kritik dan kecaman terhadap *al-Risālah al-Qusyayriyyah* misalnya, di sini terlihat bahwa dia bertolak dari pandangan salafinya untuk menilai al-Qusyayri yang beraliran Asy'ariyyah. Sudah pasti, dua paradigma yang berbeda akan membuahkan hasil yang berbeda pula. Paradigma salafi bertolak dari faham *tawaqquf* dalam berakidah, yaitu bahwa kita harus menerima ajaran al-Qur'an dan hadis secara tekstual, tanpa melakukan penakwilan. Dalam paradigma ini, jika Tuhan dikatakan memiliki "tangan," kita tidak boleh mengartikan "tangan" Tuhan itu dengan penafsiran kita, tetapi menerimanya seperti yang tertulis secara tekstual dalam teks keagamaan. Tentu saja paradigma Salafi itu berbeda dengan paradigma Asy'ariyyah yang melakukan penakwilan untuk mendapatkan faham yang logis tentang makna suatu ajaran. Karena itu, ketika disebut "tangan" Tuhan, al-Juwayni (w. 478 H), salah seorang tokoh Asy'ariyyah, misalnya, mengartikannya

dengan "kekuasaan" Tuhan (Juwayni 1950, 155). Apakah pendapat demikian harus kita salahkan karena tidak sesuai dengan pendapat kita? Paling bijak di sini adalah memegang teguh keyakinan masing-masing, tanpa memaksakan kepada yang lain.

Yang perlu kita apresiasi di sini adalah bahwa Ibn Taymiyyah telah bersikap jujur, melihat bahwa di kalangan sufi ada orang-orang yang benar dan ada yang salah, sejauh penilainnya, dan mengungkapkan itu secara terbuka. Demikian pula, kitab-kitab tasawuf ada yang harus mendapat apresiasi dan ada juga yang harus mendapat kritik. Dalam dunia ilmu pengetahuan terbuka kesempatan seluasnya baik untuk memberikan apresiasi dan maupun kritik. Apresiasi akan menumbuhkan motivasi dan kreativitas, sementara kritik akan menumbuhkan kehati-hatian.

Perubahan Sikap: Dari Pengetahuan Agama ke Pengalaman Keberagamaan

Setelah mengkaji tentang bagaimana posisi Ibn Taymiyyah dalam melihat tasawuf pada umumnya, maka sampailah kita kepada pertanyaan yang paling mendasar dari kajian ini, yaitu tentang dualisme pemikiran sufistik Ibn Taymiyyah. Pada satu sisi, seperti telah dikemukakan di atas, Ibn Taymiyyah banyak mengkritik ajaran-ajaran tasawuf falsafi, seumpama *ittihād*, *ḥulūl*, dan *waḥdat al-wujūd*, sehingga sampai pada batas pengafiran para pelakunya. Akan tetapi, suatu hal yang sangat bertolakbelakang dari kritik dan kecaman itu, Aboebakar Atjeh (w. 1979), seorang pengkaji tasawuf di Indonesia, berdasarkan sejumlah sumber yang ia nilai representatif,⁵ mengkonstatir bahwa pada akhir hayatnya

⁵ Di antara sumber yang digunakan Atjeh adalah *al-Kawākib al-Durriyyah fī Manāqib Ibn Taymiyyah* oleh Mar'a ibn Yusuf Karim; *Tārikh Ibn al-Wardī* oleh Ibn al-Wardī; *al-Qawl al-Jalī fī Tarjamah Ibn Taymiyyah al-Hanbalī* oleh Shafi al-Din al-Bukhari al-Hanafi; *al-'Uqūd al-Durriyyah fī Manāqib Syayk al-Islām Ibn Taymiyyah* oleh Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd al-Hadi; *al-'Alām al-'Aliyyah fī Manāqib Ibn Taymiyyah* oleh Muhammad ibn 'Ali al-Bazzar.

Ibn Taymiyyah telah mencapai fana, sehingga mengucapkan ungkapan yang sama dengan ucapan yang diungkapkan oleh al-Hallaj yang sebelumnya ia kecam sebagai kafir, yaitu “*Anā al-Ḥaqq*” (Saya adalah Yang Mahabener) (Atjeh t.t., 11). Pada akhir hayatnya ia berbalik arah dari kritik-kritiknya sebelumnya, yang menuding *ittihād* dan *ḥulūl* sebagai kekufuran. Kalau berita ini sah, pertanyaan yang muncul adalah, bagaimana bisa seseorang yang, dengan penuh keyakinan, anti terhadap sesuatu ajaran tetapi berubah menerimanya dalam waktu relatif singkat? Kajian ini akan mencoba melihat permasalahan ini dari sudut pandang psikosufistik.

Di sini, yang pertama harus kita cermati adalah bagaimana menempatkan pengetahuan agama dan pengalaman keberagamaan pada diri seseorang. Jika disebut pengetahuan agama atau ilmu agama, maka yang terefleksi dalam pikiran kita adalah konsep-konsep ajaran agama sebagai hasil interpretasi yang dilakukan oleh para ahli agama, sehingga ajaran agama itu dapat difahami oleh para pemeluknya. Jika kita membicarakan tentang ilmu ketuhanan, maka *content*-nya ialah konsep-konsep ketuhanan yang diangkat dari teks-teks Kitab Suci, sehingga dapat difahami oleh pemeluk agama itu. Kita tidak dapat memahami makna ajaran tentang ketuhanan (karena Tuhan adalah Zat Yang Mahagaib; Yang Transenden), tanpa melalui konsepsi yang jelas yang diajarkan kepada kita. Bagaimana mungkin kita (manusia) yang bersifat material bisa memahami yang Non-Material tanpa konsep yang bisa dipersepsi oleh akal-pikiran kita. Melalui wahyu, Tuhan mengungkapkan diri-Nya. Namun, bahasa wahyu sering bersifat metaforis, sehingga sukar difahami, maka para ulama atau ahli agama mencoba mengungkapkan makna wahyu itu melalui penafsiran-penafsiran, sehingga menghasilkan konsep yang jelas tentang Tuhan yang dapat difahami publik. Inilah yang menjadi wujud salah satu pengetahuan agama.

Ketika Ibn Taymiyyah melakukan kritik maupun apresiasi terhadap ajaran sufisme, ia mengerahkan akal-pikirannya secara optimal (ijtihad) untuk menjelaskan secara konseptual bahwa ajaran-ajaran seumpama *ittihād*, *ḥulūl*, dan *waḥdat al-wujūd* adalah bertentangan dengan ajaran tawhid Islam. Jadi, pengetahuan Islam identik dengan konsep akal-pikiran tentang ajaran Islam, sehingga ketika dituangkan melalui komunikasi bahasa ia dapat dipahami oleh orang banyak. Jika ada ilmu fikih, ilmu kalam, filsafat Islam, dan sebagainya, kandungannya tidak lain adalah konsep-konsep tentang hukum, keyakinan, dan pemikiran filosofis Islam sebagai produk ijtihad para ahli di bidang-bidang itu. Lalu, kerangka berpikir atau teori yang digunakan dalam menghasilkan produk pemikiran itu ternyata tidak tunggal. Karena itu, hasilnya pun tidak sama. Dari sinilah munculnya mazhab-mazhab atau aliran-aliran dalam masing-masing ilmu keislaman itu. Di samping itu, pengetahuan dan pengalaman mujtahid (ilmuwan) dalam bidang ilmu-ilmu itu pun sangat mewarnai masing-masing mazhab dan aliran yang ada.

Pengetahuan keislaman bukan hanya sebatas konsep yang telah diekspresikan oleh para pakar, tetapi lebih jauh dijadikan sebagai landasan keberagamaan bagi pemeluknya untuk dihayati dan diamalkan. Pengetahuan keislaman yang dihayati dan diamalkan secara intens akan melahirkan pengalaman-pengalaman keberagamaan yang dirasakan secara langsung oleh para pelakunya. Jadi, jika pemikiran para ahli agama melahirkan pengetahuan agama, maka pengamalan dan penghayatan terhadap ajaran agama selanjutnya akan melahirkan pengalaman keberagamaan. Tentu saja ada hal-hal yang sama dan yang berbeda dari hasil pemikiran dan pengamalan itu. Baik hasil pemikiran maupun capaian pengalaman beragama keduanya merupakan pengetahuan keagamaan yang menjadi khazanah peradaban Islam. Sekalipun demikian, hasil

pemikiran cenderung obyektif, transparan, dan mudah dikomunikasikan, sementara hasil pengalaman bersifat individual, subyektif, dan tidak semuanya bisa dikomunikasikan secara transparan. Di pihak lain, pengetahuan agama adalah hasil, baik dari proses berpikir (bagi pengetahuan spekulatif) maupun riset lapangan bagi pengetahuan empirik, sementara pengalaman keberagamaan adalah hasil langsung dari proses pengamalan dan penghayatan ajaran agama. Ambil sebuah analogi, ketika membicarakan rasa sakit akibat luka, di sini ilmu pengetahuan menggunakan hasil riset yang diambil dari responden, orang yang pernah terkena luka. Dari hasil riset terhadap orang yang pernah terkena luka itu lahirlah persepsi tentang rasa sakit akibat luka. Pengetahuan ini berbeda dengan yang dialami oleh orang yang terkena luka itu sendiri, yang merasakan langsung rasa sakitnya luka. Yang satu adalah pengetahuan tentang rasa sakit karena luka dan yang satu lagi adalah pengalaman langsung merasakan sakit karena luka. Dari itu pula, orang yang mendengar cerita tentang manisnya madu, sementara dia sendiri tidak pernah mencicipinya akan berbeda jauh dengan orang yang mencicipinya langsung.

Tasawuf atau sufisme sesungguhnya adalah produk pengamalan dan penghayatan langsung ajaran agama secara intens. Dalam tasawuf, pengetahuan agama dijadikan sebagai basis untuk melangkah kepada pengalaman keberagamaan. Dalam perjalanan para *sālik* (penempuh jalan ruhani) mereka akan menempuh jalan panjang melalui pengamalan dan penghayatan ajaran-ajaran sufistik untuk berada sedekat mungkin bersama Tuhan, sehingga pada peringkat sangat dekat, mereka merasa tidak ada jarak lagi antara mereka dan Tuhan, mereka tenggelam di dalam-Nya, fana bersama Yang Mutlak. Para perumus ajaran sufistik, berdasarkan suasana psikologis, membagi para penempuh jalan ruhani ini menjadi tiga (Falimbani t.t., II:176-177)

martabat:

Pertama, peringkat *mubtadi'* (pemula). Pada peringkat ini calon sufi (aktivis tasawuf) diajarkan basis-basis pengetahuan agama secara formal sembari berlatih mengamalkannya dan menghayatinya secara disiplin dan intensif. Pengamalan dan penghayatan itu akan membuahkan pengalaman keberagamaan yang dirasakan secara langsung oleh pelakunya. Dalam hadis disebutkan, "Barangsiapa mengamalkan pengetahuannya, niscaya Allah akan mewariskan kepadanya pengetahuan yang belum dimilikinya." (H.R. Abu Nu'aym). Pada peringkat dasar ini, tentu saja pengalaman sufistik yang diperoleh para penempuh jalan ruhani ini masih sangat sedikit. Karena itu, mereka masih sangat memerlukan tuntunan dari para *mursyid* (pembimbing ruhani) untuk bisa melanjutkan perjalanan.

Kedua, peringkat *mutawassith* (menengah). Pada peringkat ini calon sufi sudah lebih banyak merasakan suasana batin yang semakin damai dengan pengalaman yang semakin meningkat. Pada peringkat ini, para *murīd* (peminat jalan ruhani) mulai mendapatkan bekal kajian keruhanian yang lebih tinggi untuk melihat sisi maknawi dari ajaran-ajaran agama dan tentu saja dengan bahasa yang agak lebih sulit difahami daripada bahasa awam. Sementara di sisi lain, *riyādhah* (latihan keruhanian) dan *mujāhadah* (kesungguhan, kedisiplinan) mereka ditingkatkan semakin intens, sehingga pada waktunya nanti mereka dapat merasakan sendiri pengalaman-pengalaman keruhanian yang tidak dirasakan oleh orang banyak.

Ketiga, peringkat *muntahī* (akhir). Inilah peringkat para *'arif* (orang yang mengenal Tuhan secara ruhani), yang merasakan pengalaman keruhanian bersama Tuhan, di mana jarak yang berupa hijab-hijab duniawi telah terbuka (*kasyf*) antara mereka dan Tuhan, sehingga tidak ada lagi batas ruang dan waktu yang menghambat pandangan

batin mereka. Yang mereka rasakan hanyalah pengalaman bersama Ilahi, sementara yang selain-Nya telah sirna. Diumpamakan oleh Syekh Ahmad Sirhindi (w. 1034/1624), salah seorang syekh dan pembaru dalam Tarekat Naqsyabandiyah, dengan kemunculan matahari yang membawa sinar terang, yang menutup sinar bulan dan bintang-bintang. Tuhan diumpamakan bagaikan matahari yang menutupi yang selain-Nya. Jangan kira bahwa di langit itu tidak ada bintang-gemintang dan rembulan; semuanya ada, tetapi keberadaan mereka telah tertutupi oleh cahaya matahari, seakan-akan mereka tidak ada. Ketika segenap perhatian sufi tertuju kepada Yang Mutlak, maka ia pun fana dari alam ini. Baginya, yang ada hanyalah Tuhan, yang selain-Nya telah sirna dari hati mereka. Namun, sesungguhnya bukannya alam sekitar mereka tidak ada, semuanya ada, hanya mereka tidak merasakan lagi keberadaannya (Sirhindi t.t., I:56).

Dalam kritik-kritik Ibn Taymiyyah terhadap *ittihād* dan *hulūl* ia menggunakan daya nalar sepenuhnya untuk mempersepsi sebuah konsep yang diyakininya benar bahwa dua pengalaman sufistik itu adalah keliru. Akan tetapi, ketika pada dua puluh hari terakhir dari kehidupannya di penjara Damaskus, di mana tidak ada lagi benda-benda duniawi yang tersisa dalam penjara itu selain sebuah Mushaf yang senantiasa dibacanya dan diselingi dengan salat, maka sejak saat itu perhatiannya habis tersedot kepada Yang Mutlak. Ia menghabiskan hari-harinya dalam salat dan membaca al-Qur'an itu, sehingga tidak tersisa lagi ruang untuk yang selain Tuhan. Pada saat itulah ia mengalami fana dalam ketuhanan, yang ia rasakan hanyalah kehadiran Tuhan. Dalam keadaan demikianlah dia menghabiskan hidupnya dalam penjara. Besoknya, ia diantarkan oleh tangis ribuan kaum Muslim ke tempat peristirahatannya yang terakhir.

Dalam psikologi analisis Carl Gustav Jung dijelaskan bahwa manusia senantiasa

mengarah kepada pengembangan kepribadiannya, yang ia sebut sebagai individuasi dan transendensi. Jika elemen-elemen kepribadian, baik yang disadari maupun yang tidak disadari, dapat berkembang secara menyeluruh dan dapat bersatu dengan *archetype* Diri, yaitu bagian yang mencerminkan ketuhanan dalam diri manusia, maka orang akan mencapai puncak kesempurnaan dirinya. Berbeda dengan Sigmund Freud, yang selalu mengaitkan kepribadian seseorang sebagai akibat masa lalunya (mekanistik), bagi Jung kepribadian seseorang dapat pula ditentukan oleh pandangan masa depannya (purposif)-nya, dan bahkan bisa jadi susah ditentukan secara teratur sebagai akibat apa, tetapi terjadi sedemikian rupa tanpa keterkaitan masa lalu maupun masa depan (sinkronisitas). Bagaimana pun adanya, kepribadian senantiasa secara teleologis mengarah kepada puncak perkembangannya (Alwisol 2010, 53-55). Agaknya, apa yang dialami para sufi, meminjam term Jung, merupakan proses individuasi dan transendensi, di mana ruhani sufi mencapai puncak perkembangannya. Dalam perkembangan itu sufi menemukan pengalaman puncak keberagamaan. Dalam perkembangan itulah terjadinya perubahan-perubahan, dari kepribadian lama yang masih mengandalkan pengalaman empiris dan pemikiran rasional menuju pengalaman keruhanian bersama Yang Mutlak. Ketika mencapai puncak pengalaman ruhani itulah, agaknya, Ibn Taymiyyah meraih pengalaman fana dalam ketuhanan. Sesungguhnya Ibn Taymiyyah (1398H, X:337-343) mengakui pengalaman fana ini dalam tulisan-tulisannya, namun tidak mengakui *ittihād* dan *hulūl*, karena menurut persepsinya dua term itu menggambarkan persatuan Tuhan dengan manusia secara fisik-material atau persatuan esensi Tuhan dan esensi fisik manusia, padahal bagi kaum sufi makna persatuan itu adalah keterhubungan ruhani manusia dengan Ruh

Mutlak. Al-Ghazali (1939) menggambarkan bahwa puncak tawhid itu adalah ketika manusia telah mencapai puncak penyaksian ruhaninya terhadap Tuhan, sehingga dunianya hilang karena penyaksian itu (IV: 240). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa fana, *ittihād*, dan *hulūl* adalah puncak pengalaman ruhani sufi yang tak terkatakan. Ketika para sufi yang merasakan pengalaman ruhani itu menuturkan pengalaman itu melalui medium bahasa, maka tidak bisa dielakkan, dia harus menuturkannya secara teratur, yang dari itu muncullah teori-teori tadi. Sesungguhnya apa yang dialami sufi memiliki esensi yang sama, namun diungkapkan dengan teori yang berbeda.

Lebih kompleks dari psikoanalisis Jung, dalam psikosufistik ruhani para sufi mengalami transformasi luar biasa menuju pusat semesta. Dalam psikosufistik, struktur ruhani dimulai dari bagian terluar yang disebut *shadr* (dada), setelah itu secara berurutan ada: *qalb* (hati), *fu'ād* (hati nurani), *syaghghāf* (lubuk hati), *lubb* (inti hati), dan *sirr* (hati terdalam).⁶ Perjalanan *sālik* menuju Tuhan merupakan perjalanan menelusuri relung-relung ruhani itu sampai kepada bagian yang paling dalam (rahasia). Ketika sampai pada hati yang sangat rahasia itu berarti sufi telah mencapai fana bersama Tuhan. Itulah puncak pengalaman keberagaman yang dicapai seseorang pejalan ruhani.

Ketika sampai pada puncak pengalaman ruhani itu, amat sukar bagi sufi untuk melukiskannya secara verbal dan tepat. Robert Frager (1999) mengatakan:

Para sufi melihat tanpa pengetahuan, penglihatan, informasi, observasi, tidak juga lukisan, namun tidak ada juga tabir. Mereka

bukan diri mereka, tetapi begitu mereka berada, keberadaan mereka telah ada dalam Tuhan. Setiap gerak mereka bersumber dari Tuhan. Kata-kata mereka adalah firman Tuhan yang diungkapkan melalui lisan mereka. Begitulah yang difirmankan Tuhan, “Jika Aku mencintai hamba-Ku, maka Aku yang menjadi telinganya yang dengannya ia mendengar; Aku menjadi matanya yang dengannya ia melihat, Aku menjadi lisannya, yang dengannya ia berbicara; dan Aku menjadi tangannya yang dengannya dia bekerja. (40)

Ketika kata-kata “*Anā al-Haqq*” (Sayalah Yang Mahabener) keluar dari lisan Ibn Taymiyyah, sesungguhnya ucapan itu adalah firman Tuhan Yang Mahabener, sementara diri Ibn Taymiyyah telah sirna dalam sang Mahabener. Inilah pengalaman puncak yang ia rasakan, yang sangat berlawanan dengan pengetahuan keagamaannya yang telah banyak dituangkannya melalui tulisan-tulisannya.

Kesimpulan

Ibn Taymiyyah adalah seorang ulama dan intelektual yang dipandang kontroversial, karena banyak melakukan kritik terhadap banyak ulama, filsuf, dan sufi. Kritiknya yang paling pedas, yang sampai pada peringkat pengafiran ialah pengafiran terhadap para pelaku *ittihād* dan *hulūl*, karena dianggap menyekutukan Tuhan dengan diri sendiri. Syirik adalah dosa paling besar dalam Islam, karena itu pelakunya berdosa besar dan dianggap keluar dari Islam.

Pandangan yang didasarkan pengetahuan ilmiah keagamaan itu menjadi buyar ketika Ibn Taymiyyah sendiri mengalami fana pada pengujung hayatnya, di mana dia—sebagai dilansir oleh sementara penulis bio-grafinya—sempat mengucapkan kata-kata “*Ana al-Haqq*”

⁶ Relung-relung ruhani ini merujuk kepada hadis qudsi: “Aku telah membangun sebuah istana dalam rongga dada turunan Adam; dalam istana itu ada *shadr*, di dalam *shadr* ada *qalb*, di dalam *qalb* ada *fu'ād*, di dalam *fu'ād* ada *syaghghāf*, di dalam *syaghghāf* ada *lubb*, di dalam *lubb* ada *sirr*, di dalam *sirr* ada Aku.” Hadis ini dicatat oleh Dawud al-Fathani (1992, 209) dalam karyanya *Manhal al-Shāfi*. Al-Hakim al-Tirmidzi (t.t.), sufi abad ke-3/9, membagi stasiun-stasiun ruhani itu atas empat stasiun: *shadr*, *qalb*, *fu'ād*, dan *lubb*.

(Saya adalah Yang Mahabener) ketika dalam keadaan sakarat. Dalam keadaan demikian sesungguhnya kepribadian Ibn Taymiyyah telah meraih puncak kesempurnaannya. Karena itu, tuduhan-tuduhan miringnya terhadap para sufi sebelumnya seakan-akan mengantarkannya kepada pengalihan baru ini. Dan dalam pengalaman baru ini ia dapat merasakan kebersamaan langsung dengan Yang Mutlak, tanpa dibatasi oleh tabir-tabir penyekap.

Pengalaman kesufian Ibn Taymiyyah sebenarnya telah dimulai ketika ia bergabung dengan komunitas Tarekat Qadiriyyah di bawah bimbingan Ibn Abi 'Umar ibn Qudamah. Sementara itu, pengalaman bertahun-tahun dalam penjara membuat ia demikian tegar dalam bertaqarub kepada Allah. Pada duapuluh hari terakhir, menjelang wafatnya, ketika benda-benda duniawi disita dari sisinya di penjara Damaskus, ia benar-benar tenggelam dalam taqarub, sehingga mencapai puncak pengalaman keruhaniannya, ia fana, atau apa pun namanya, dalam samudera ketuhanan. Pengalaman ini benar-benar telah menafikan diskursus-diskursus ilmiahnya, sehingga pikiran sufistiknya terlihat seakan-akan mendua (dualisme). Sesungguhnya pengalaman terakhirnya tidak lain merupakan perkembangan lanjutan dari pemikiran awalnya, kendati dalam corak yang bertolakbelakang.

DAFTAR RUJUKAN

- 'Abd al-Khaliq, 'Abd al-Rahman. 1414/1994. *al-Fikr al-Shūfī fī Dhaw' al-Kitāb wa al-Sunnah*. Kuwait: Jam'iyah al-Turāts al-Islāmī.
- Alwisol. 2010. *Psikologi Kepribadian*. Malang: UMM Press.
- Ansari, Muhammad 'Abdul Haq. 1984. "Ibn Taymiyya's Criticism of Sufism," *Islam and Modern Age* 15.
- . 1986/1406. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation.
- Atjeh, Aboebakar. t.t. "Ibn Taymiyyah," *Penyuluh (?)*. t.d.
- Falimbani, 'Abd al-Shamad. t.t. *Sayr al-Sālikīn fī Tharīqah al-Sādāt al-Shūfiyyah*. Vol.II. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Fathani, Dawud ibn 'Abd Allah al-. 1992. "Manhal al-Shāfi" (MS). *Manhalush Shafi Syekh Daud al-Fathani*, Wan Mohd. Shaghir 'Abdullah. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Fragar, Robert. 1999. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-. 1939/1358. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Vol.IV. Kairo: Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Hallaj, al-. 1913. *Kitāb al-Thawāsīn*, ed. L. Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- Ibn 'Abd al-Hadi. t.t.a. *Bad' al-Ilqā bi-Labs al-Khirqah* (MS). Princeton: Princeton Library Arabic Collection fols. 154a, 169b, 171b, 172a.
- . t.t.b. *Bad' al-Ilqā bi-Labs al-Khirqah*. Dublin: Talyani manuscript Chester Beatty 3296 (8).
- . 985 H. *Bad' al-Ilqā bi-Labs al-Khirqah* (copy of original Arabic MS). Damaskus: Damascus University.
- Ibn Taymiyyah. 1991/1311. *al-Istiqāmah*, ed. Muhammad Rasyad Salim. Vol.I. t.k.: Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah.
- . 1398 H. *Majmū' Fatāwā Syaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, ed. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-'Ashimi. Vol. X-XI.

- Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- . 1992/1312. *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, ed. Muhammad Rasyid Ridha. Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Syanab, Muhammad. t.t. "Ibn Taymiyyah." *Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Juwayni, al-Imam al-Haramayn al-. 1950/1369. *Kitāb al-Irsyād ilā Qawāthi' al-Adillah fī Ushūl al-I'tiqād*, ed. Muhammad Yusuf Musa dan 'Ali 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid. Kairo: Maktabah al-Khanjī.
- Kutubi, Muhammad ibn Syakir al-. 1973. *Fawāt al-Wafayāt wa Dzayl 'alayhā*, ed. Ihsan 'Abbas. Beirut: Dār al-Tsaqāfah.
- Loust, Henri. 1939. *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Takiuddin Ahmad b Taymiyya*. Kairo: t.p.
- Madjid, Nurcholish. 1993. *Neo-Sufisme dan Prospek Keberagamaan*. Jakarta: Paramadina.
- Mahmud Sa'ad, al-Thiblawi. 1984. *al-Tashawwuf fī Turāts Ibn Taymiyyah*. Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb.
- Makdisi, George. 1974. "Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriyya Order," *American Journal of Arabic Studies* I.
- . 1979. "The Hanbali School and Sufism." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 15.
- Makki, 'Abd al-Hafizh ibn 'Abd al-Malik 'Abd al-Haqq al-. 1988/1409. *Mawqif A'immah al-Ḥarakah al-Salafiyyah min al-Tashawwuf wa al-SHūfiyyah*. t.k.: Dār al-Salām.
- Meier, Fritz. 1981. "Des Sauberste uber die vorbesstimmung. Ein Stuck Ibn Taymiyyah," *Saeculum* 32.
- Musa, Muhammad Yusuf. 1962/1381. *Ibn Taymiyyah*. t.k.: al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Āmmah.
- Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Qusyayri, Abu al-Qasim al-. 2008/1429. *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm al-Tashawwuf*, ed. 'Abd al-Halim Mahmud. Beirut: Dār al-Mahajjah al-Baydhā'.
- . *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm al-Tashawwuf*, ed. Ma'ruf Zurayq dan 'Abd al-Hamid Balthah'ji . t.k.: Dār al-Khayr.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sa'ad, al-Thiblawi Marmud. 1984. *al-Tashawwuf fī Turāts Ibn Taymiyyah*. Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb.
- Sa'i, 'Ali ibn Anjab al-. 1997. *Kitāb Akhbār al-Ḥallāj*, ed. Muwaffiq Fawzī al-Jabr. Damaskus: Dār al-Thalī'ah al-Jadīdah.
- Shaghir 'Abdullah, Wan Mohd. 1992. *Manhalush Shafi Syekh Daud al-Fathani*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Sirhindi, Ahmad al-Faruqi al-. t.t. *al-Maktūbāt*. Vol.I. Istanbul: Fazilet Nesriyet ve Ticaret.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghunaymi al-. 1983. *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Tsaqāfah li-al-Thibā'ah wa al-Tawzī' al-Nasyr.
- Tajwiri, Muhammad ibn Ibrahim al-. 2006. *Fiqh al-Qulūb fī Dhaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Ammān: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah).
- Tirmidzi, al-Hakim. t.t. *al-Farq bayn al-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb*, ed. Nicola Heir. Kairo: Dār al-'Arab.