

REKONSTRUKSI PEMIKIRAN DAN POSISI SUFI-ANTISUFI IBN TAYMĪYAH

Mukhammad Zamzami

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: zamzami81@yahoo.com

Abstract: This article reanalyzes Ibn Taymīyah's position and his thought on Sufism and anti-Sufism. The article is also expected to find the precise typology to describe Ibn Taymīyah's Sufism qualification other than the *Sunni* and *Falsafi* typologies. As a formalist and literalist thinker, Ibn Taymīyah has been famously known as an anti-Sufi Muslim scholar. There have been a number of modern Salafis who refute any relationship between Ibn Taymīyah and Sufism. Ibn Taymīyah has criticized such philosophical doctrines of Sufism as *waḥdat al-wujūd*, *ḥulul*, and *ittiḥād*, which are considered to have deviated from the foundations of Islam. Along with his criticism, Ibn Taymīyah offers a solution by recovering the earliest and authentic traditions of Sufism when it is viewed as to have obscured the authenticity of knowledge based on the al-Qur'ān and Sunnah. Therefore, the product of his Sufism can be categorized in Salafi-Sufism typology in addition to other such popular typologies as *Sunni* and *Falsafi*. The pattern of the *Taṣawwuf Salafi*—which is deemed as being appropriate to describe the existence of Ibn Taymīyah's Sufism—does not, basically, accept *ta'wīl* upon the religious texts. His Sufism aims to strengthen one's faith and help him/her purify their soul and morality.

Keywords: Ibn Taymīyah; Sufism; anti-Sufism; *Taṣawwuf Salafi*.

Pendahuluan

Antisufi bukan suatu fenomena baru abad kontemporer, karena sikap tersebut telah lama muncul dalam khazanah sejarah Islam. Hal tersebut mencapai puncaknya pertama kali pada penyiksaan brutal dan eksekusi atas diri Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj, seorang syahid ekstatik

paham cinta Tuhan pada 922 M.¹ Akan tetapi beberapa kritik paling keras justru datang dari kalangan sufi sendiri, seperti Rūzbihān Baqlī (w. 1209).² Kritik paling terkemuka dari Abad Pertengahan adalah kritik Ibn Taymīyah yang dapat dianggap sufi ataupun non-sufi. Ia memberikan sumber otoritas yang penting bagi para reformer pada era setelahnya, baik para pemimpin sufi yang bersungguh-sungguh menjaga para pengikutnya mengikuti shari'ah ataupun para penolak tegas sufisme.

Sosok Ibn Taymīyah selama ini memang populer sebagai salah satu ulama yang antisufi dengan segala atributnya. Banyak Salafi modern menyanggah hubungan apapun antara Ibn Taymīyah dan sufisme, sebuah pandangan yang mudah ditemukan ketika mencari data di jagat maya.³ Ia dianggap puris yang menjadi sumber inspirasi pembaruan di abad modern dalam memurnikan ajaran agama dari biang takhayul, *khurafāt*, dan *bid'ah*. Produk purifikasi pemikirannya—yang pada awalnya kurang mendapatkan tempat di fase-fase awal kemunculannya—kemudian pada abad 18 dan 19 banyak direproduksi oleh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dan segenap komunitas Wahabi yang menempatkan figurinya sebagai inisiator mazhab Salafi yang antisufi.⁴ Secara khusus, para reformis ini memperhatikan komitmen Ibn Taymīyah terkait independensi penalaran hukum (*ijtihad*). Dia menegaskan skeptis terhadap preseden hukum yang tidak kritis (*taqlid*) dan karenanya memberikan otoritas yang diucapkan kepada tiga generasi pertama umat Islam, yang dikenal sebagai leluhur yang saleh (*al-salaf al-sāliḥ*).

¹ Ulasan tentang tragedi yang menimpa al-Ḥallāj dapat dicermati dalam Hodri, “al-Ḥallāj sebagai Korban Politik atau Transgresor Teologis”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2 (2011).

² Sebagaimana komentarnya yang populer, “Aku melihat neraka, dan aku melihat mayoritas penghuninya adalah orang-orang yang mengenakan baju rok tambalan dan membawa mangkuk makanan”. Dikutip dari Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 21.

³ Dalam riset Richard Gauvain disebutkan satu perkembangan yang sangat menarik adalah munculnya Salafi-Sufi yang mengklaim sebagai pewaris sufisme Ibn Taymīyah dan sesuai dengan ajaran etis (yang bertentangan dengan ajaran-ajaran metafisis) dari orang-orang seperti al-Ghazālī, dan menolak jenis sufisme yang terkait dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*. Lihat Richard Gauvain, *Salafi Ritual Purity* (London: Routledge, 2012), 79-92.

⁴ David Commins mengeksplorasi pengaruh Ibn Taymīyah di Arab Saudi dalam konteks reformasi aliran Wahabi. Lihat David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (New York: I.B. Taurus, 2006).

Gerakan kaum Wahhābīyah merupakan suatu contoh yang luar biasa dari penolakan yang keras dan total terhadap sufisme dan ragam ekspresinya yang terorganisir dalam tarekat-tarekat. Kecaman-kecaman keras kaum Wahhābīyah awal terhadap praktik-praktik sufi yang populer barangkali merupakan ciri khas mereka yang paling terkenal. Inisiator kelompok Wahabi, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, dilahirkan dalam sebuah keluarga yang mempunyai tradisi keilmuan yang kuat sebagai ahli hukum mazhab Ḥanbalī. Segi warisan inilah yang paling sering ditekankan orang, khususnya pengaruh Ibn Taymīyah terhadap pemikirannya. Ibn Taymīyah sendiri tidak hanya berpengaruh di lingkungan pengikut-pengikut Ḥanbalī. Kekaguman shaykh Walī Allāh al-Dahlawī kepada Ibn Taymīyah sudah diketahui secara luas, sehingga Ibn Taymīyah dapat pula dianggap telah mempengaruhi pandangan reformer ordo sufi Naqshabandīyah.⁵

Ibn Taymīyah dikenal “lawan tangguh” bagi setiap kelompok atau pemikiran yang dianggap meruntuhkan autentisitas Islam, sebut saja sekte Shī‘ī ekstremis (*ghulāt al-Shī‘ah*),⁶ Mu‘tazilah, filsuf paripatetik (*mashā‘īyah*), sufi falsafi, dan kelompok-kelompok yang mempunyai pemikiran religius berlebihan. Barangkali tidak ada yang lebih baik dari seorang Henri Laoust yang mampu merangkum figur dan pemikiran Ibn Taymīyah dan menggambarkan sebagai *the most logically implacable foe* (musuh paling rasional) bagi siapa saja “mengaburkan” Islam dari wujud aslinya.⁷ Sebagaimana pula yang dicatat oleh Thomas Michel bahwa hampir tidak ada isu-isu keislaman kontroversial yang tak dibahas oleh Ibn Taymīyah. Michel menuturkan: “Dia bisa mengatakan dengan tepat apa Islam dan yang bukan (bagian dari) Islam.”⁸ Terkait kritik Ibn Taymīyah terhadap

⁵ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003), 32-33.

⁶ Terkait doktrin-doktrin Shī‘ah yang dikritik Ibn Taymīyah di antaranya adalah doktrin tentang Imāmah terutama dalam bukunya *Minḥaj al-Sunnah*. Yahya M. Michot menerjemahkan dan mengulasnya secara kritis dalam versi Bahasa Inggris. Lihat Yahya M. Michot, “Ibn Taymiyya’s Critique of Shī‘ī Imamology”, *The Muslim World*, Vol. 104 (Januari-April 2014).

⁷ Henri Laoust, “La Biographie d’Ibn Taymīyah d’après Ibn Kāfir”, *Bulletin d’Études Orientales*, Vol. 9 (1942-1943), 162. Dikutip dari Diego R. Sarrio, “Spiritual anti-Elitism: Ibn Taymiyya’s Doctrine of Sainthood (*Walāyah*)”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 22, No. 3 (2011), 275-276.

⁸ Thomas F. Michel, “Kata Pengantar” dalam Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. Taymīyah, *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s al-Jawab al-*

doktrin tasawuf falsafi, Alexander Knysh mengilustrasikan pencapaian Ibn 'Taymīyah sebagai sesuatu yang cukup telak “menghantam” pemahaman *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabī. Pun juga dengan doktrin sufisme al-Hallāj dan al-Bisṭāmī juga dikritiknya secara membabi buta.⁹

Sikap keras Ibn 'Taymīyah terhadap pemikiran Ibn 'Arabī dan pengikutnya dianggap sebagian kalangan sebagai upaya mengeliminir seluruh dimensi pemikiran sufistik. Bahkan ada beberapa ulasan dengan tanpa argumen yang komprehensif dengan menempatkan sosok Ibn 'Taymīyah dan kelompoknya, Salafi, sebagai kelompok antisufi saja—sebagaimana yang disinggung 'Alī Sāmī al-Nashshār dalam kitabnya *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fī al-Islām*.¹⁰ Karena digambarkan sebagai oposisi terhadap sufisme, tentu ini mengaburkan usahanya dalam memformat tasawuf yang mempunyai distingsi dengan dua model populer tasawuf, Sunnī dan Falsafi. Ovamir Anjum mendukung hal ini dan berpendapat bahwa Ibn 'Taymīyah—dan tentu saja muridnya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah—mendukung tasawuf tanpa mistisisme. Bagi Anjum, sebenarnya Ibn 'Taymīyah ingin memulihkan tradisi tasawuf yang paling awal dan autentik ketika mistisisme dianggap sudah mengaburkan autentisitas pengetahuan al-Qur'ān dan Sunnah.¹¹ Baginya, sesungguhnya bentuk tasawuf awal Islam adalah cabang pengetahuan yang kuat karena dilekatkan pada kerangka teologi tradisional.

Gambaran umum tentang posisi pemikiran Ibn 'Taymīyah di antara sufi dan antisufi dapat didalami dalam beberapa riset seperti

Sabih, ed. dan terj. Thomas F. Michel (Delmar New York: Caravan Books, 1999), vii.

⁹ Lihat 'Umar Farūkh, *al-Taṣawwuf fī al-Islām* (Beirut: Maktabah Munīmah 1948), 177; Bandingkan Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: the Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), 87, 90, 93.

¹⁰ 'Alī Sāmī al-Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th).

¹¹ Ovamir Anjum, “Sufism Without Mysticism? Ibn Qayyim al-Ġawzīyah's Objectives in *Madārij al-Sālikin*,” *Oriente Moderno*, XC, Vol. 1 (2010), 185. Pendapat ini diamini oleh Joseph N. Bell yang menyatakan bahwa Ibn 'Taymīyah dan muridnya sesungguhnya sangat menghargai dan bersimpati kepada mistisisme yang moderat (bukan tasawuf yang ekstrem). Lihat Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany, State University New York, 1979), 94.

yang dilakukan oleh Muṣṭafā Ḥilmī,¹² ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, George Makdisi,¹³ M. Abdul Haq Anṣārī,¹⁴ Thomas Michel,¹⁵ Fazlur Rahman,¹⁶ Nurcholis Maḥjīd,¹⁷ Yunasril Ali,¹⁸ Wahib Mu’thi,¹⁹ dan lain-lain. Para akademisi tersebut mencoba melihat posisi pemikiran Ibn Taymīyah tidak hanya pada momen kritiknya terhadap para sufi, tetapi mereka membuktikan bahwa ada sekian bukti pemikirannya yang justru mengapresiasi tasawuf dengan caranya yang khas.

Artikel ini mencoba mengonstruksi posisi dan pemikiran sufi dan antisufi Ibn Taymīyah agar posisinya dalam garis sufi dan antitesisnya bisa dianalisis secara proporsional. Selain itu usaha untuk mentipologikan sufisme Ibn Taymīyah menjadi sangat penting mengingat sufisme yang digagasnya sama sekali berbeda dengan

¹² Kitab tersebut mengurai kritik Ibn Taymīyah terhadap doktrin sufistik seperti konsep al-Ḥallāj tentang *ḥulūl*, Ibn ‘Arabī dengan teori *waḥdat al-wujūd*, dan konsep kewalian (*al-walāyah*). Tampaknya yang kurang menjadi perhatian mendalam dari buku Ḥilmī ini adalah pandangan Ibn Taymīyah terkait doktrin sufistiknya yang khas, seperti *ma’rifah* (gnosis), *fanā’* dan *kashf*. Lihat Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf* (Aleksandria: Dār al-Da‘wah, 1982).

¹³ Ia berkesimpulan Ibn Taymīyah berafiliasi kuat dengan tarekat Qādirīyah. George Makdisi, “Ibn Taymiyya: A Sufi of The Qadiriyya Order”, *the American Journal of Arabic Studies*, Vol. 1 (1973).

¹⁴ Artikel Ansari ini mengapresiasi Ibn Taymīyah sebagai sufi tapi mengritisi temuan George Makdisi terkait afiliasi Ibn Taymīyah dengan tarekat Qādirīyah yang dianggap kurang valid dan karenanya dianggap lemah. M. Abdul Haq Ansari, “Ibn Taymiyya and Sufism”, *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1 (Spring, 1985).

¹⁵ Thomas Michel menganalisis keterkaitan Ibn Taymīyah dengan tarekat Qādirīyah. Ia menegaskan ulang tingginya apresiasi Ibn Taymīyah terhadap tasawuf sebagaimana Makdisi, tapi ia menolak anggapan bahwa Ibn Taymīyah memiliki afiliasi dengan tarekat Qādirīyah. Thomas F. Michel, “Ibn Taymīyah’s *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb* of Abd al-Qadir al-Jilani”, *Hamdard Islamicus*, Vol. 4. No. 2 (1981), 3-12.

¹⁶ Rahman mengklasifikasi Ibn Taymīyah dalam kelompok neosufisme. Neosufisme adalah sufisme yang sudah direformasi (*reformed sufism*), di mana doktrin-doktrin metafisis dipurifikasi dengan ragam postulat Islam era generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Fazlur Rahman, *Islam* (New York: The Chicago University Press, 1979).

¹⁷ Nurcholish Maḥjīd, *Sufisme dan Masa Depan Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

¹⁸ Yunasril Ali, “Dualisme Pemikiran Sufistik Ibn Taymīyah”, *Kanẓ Philosophia*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2014).

¹⁹ Mu’thi mengulas kritik Ibn Taymīyah terhadap beberapa ajaran tasawuf seperti *ma’rifah* (gnosis), *fanā’* dan paham persatuan dengan Tuhan serta pekerjaan hati. Wahib Mu’thi, “Kritik Ibn Taymīyah terhadap Tasawuf” (Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah

tipologi sufisme populer, Sunnī dan Falsafi. Berbeda dengan tasawuf Sunnī karena ia menegaskan pola takwil apapun dalam pemahaman terhadap teks-teks agama, dan bersebrangan dengan tasawuf Falsafi, karena doktrinnya “dianggap-nya” keluar dari autentisitas Islam.

Sketsa Biografis dan Genealogi Sufisme Ibn Taymīyah

Taqīy al-Dīn b. Taymīyah dilahirkan pada tahun 661-728 H atau 1263-1328. Victor Makari menyatakan fase hidup Ibn Taymīyah ditandai dengan tiga hal, antara lain: fragmentasi internal dunia Islam, invasi bangsa-bangsa Mongol dari Timur yang turut berkontribusi dalam meruntuhkan era dinasti ‘Abbāsīyah pada tahun 656/1258,²⁰ dan agresi tentara Salib dari Barat.²¹ Akibat kondisi banyak negara Islam yang banyak terjajah, Ibn Taymīyah sempat menyerukan jihad melawan tentara Mongol yang mengancam kedaulatan Dinasti Mamlūk di Suriah.²² Kekacauan politik ini berimplikasi pada menurunnya landasan moral dan politik negara-negara Muslim. Inilah yang menginspirasi para pembaru Muslim abad itu mereformasi pemikiran keagamaan dengan slogan “kembali kepada kemurnian al-Qur’ān dan Ḥadīth, sebagaimana dicontohkan dalam kehidupan salaf”.²³

Sebagian besar pengagum Ibn Taymīyah selalu menempatkan figurnya sebagai tokoh utama gerakan Salafi sekaligus musuh para sufi. Tentu saja hal ini tak pelak seperti menyimpan ketakjujuran para pengagumnya yang terkesan menutupi sufisme Ibn Taymīyah sembari mempertahankan citranya sebagai antisufi. Alih-alih menempatkannya sebagai antisufi, banyak rujukan yang justru dapat menyangkalnya. Carl W. Ernst dalam *The Shambala Guide to Sufism* merespons polemik ini, bahwa para reformis abad modern yang antisufi tidak [ingin] menyadari bahwa Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah termasuk dalam lingkaran keanggotaan ordo sufi Qādirīyah. Adalah keliru anggapan bahwa keduanya menentang sufisme. Bagi mereka,

²⁰ Hal itu pula yang membuat Ibn Taymīyah kejaran bangsa Mongol saat ia kecil dan kemudian menetap di Damaskus, Suriah. William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Chicago: Aldine Transaction, 2008), 159

²¹ Victor E. Makari, *Ibn Taymīyah’s Ethics: the Social Factor* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 7.

²² Jon Hoover, *Ibn Taymīyah’s Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 7.

²³ Thomas F. Michel, “Ibn Taymiyya: Islamic Reformer”, *Studia Missionalia*, Vol. 34 (1985), 213-232.

sufisme harus berperan dalam praktik keagamaan sepanjang sesuai dengan koridor al-Qur'ān dan Sunnah.²⁴

Argumen ini tentu tidak dapat disepakati oleh sebagian besar akademisi dan kelompok Salafi, karena bagi mereka Ibn Taymīyah justru dianggap sukses membongkar aib-aib sufisme dalam banyak karyanya sebagaimana yang diungkapkan 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Khāliq, Muḥammad b. Shanab, Fritz Meier, dan lain-lain. Al-Khāliq, misalnya, mendasari argumennya pada term tasawuf yang dianggap *bid'ah*, karena term tersebut bukan produk Nabi dan para sahabat maupun tābi'īn. Term ini baru bergulir abad kedua Hijriah. Dalam hal ini, tidak dikemukakan secara jelas basis argumentasi al-Khāliq dalam pandangan Ibn Taymīyah saat memverifikasi pendapatnya tersebut. Sedangkan Meier, akademisi yang *concern* mengkaji pemikiran Ibn Taymīyah membantah jika ia adalah sufi. Baginya, rangkaian tulisan Ibn Taymīyah tentang tasawuf tidak lebih hanya tulisan kaum eksoterik yang mengritik sufisme.²⁵ Dengan demikian, bagi Meier, jika Ibn Taymīyah hendak dikategorikan sebagai sufi yang mencurahkan perhatiannya terhadap tasawuf dan mengungkapkannya melalui tulisan-tulisannya, pandangan demikian tidak dapat dibenarkan. Ibn Taymīyah lebih berpegang kepada nalar yang dibimbing oleh Kitab Suci dan Sunnah Nabi daripada berangkat dari pengalaman spiritualnya.

Kata sufi—menurut Ibn Taymīyah—memang tidak dikenal pada tiga abad pertama, tetapi pada masa berikutnya kata ini sangat dikenal luas. Banyak imam dan shaykh yang membicarakannya, seperti Aḥmad b. Ḥanbal, Abū Sulaymān al-Dārānī dan yang lainnya. Diceritakan juga bahwa Sufyān al-Thawrī menggunakan istilah ini. Ada juga yang menyebutnya bersumber dari Ḥasan al-Baṣrī.²⁶ Ada perbedaan pandangan antara Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim tentang akar kata *ṭasawwuf*. Jika sang guru menyebut bahwa tasawuf berasal dari akar kata *ṣūf* (kain wol) yang dipakai oleh para *ẓāhid*,²⁷ maka sang

²⁴ Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (London: Boston, 1997), 78-79.

²⁵ Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, terj. J. O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 318.

²⁶ Ibn Taymīyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah*, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim dan Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (eds.), Vol. 11 (Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th), 15.

²⁷ Selain Ibn Taymīyah, beberapa ulama seperti al-Qushayrī, al-Hujwiri, al-Shāṭibī, dan lainnya mengambil riwayat yang menyatakan bahwa mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba merupakan *sunnah* Nabi. Al-Mughīrah b. Shu'bah

murid berpandangan bahwa akar kata *taṣawwuf* diserap dari kelompok *Ahl al-Ṣuffah*.²⁸

Ibn Taymīyah menyimpulkan tasawuf berasal dari Bashrah di tengah generasi pasca-*tābi‘īn*. Bashrah dianggap sebagai asal penyebaran tasawuf karena, menurutnya, para sufi awal berasal dari daerah tersebut dan tidak ada bukti yang menunjukkan keberadaan sufi di tempat lain. Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah terlampau menyempitkan makna tasawuf pada wilayah dan skala tertentu, sekaligus memutus mata rantai yang mempunyai relasi dengan era Nabi dan para sahabat. Kesimpulan keliru ini berimplikasi pada pertanyaan Muslim Salafi kontemporer, seperti “di manakah rujukan tasawuf dalam al-Qur’ān dan Sunnah?”. Ibn ‘Ajībah mempunyai jawaban jitu tentang hal ini, bahwa doktrin sufisme bersumber dari Nabi sendiri yang diajari oleh Allah melalui wahyu dan ilham.²⁹

Sebagaimana diulas oleh Muhammad Hisyam Kabbani, tasawuf, bagi Ibn Taymīyah, meliputi hakikat (*ḥaqāiq*) dan keadaan spiritual (*ahwāl*) yang diwartakan para sufi dalam doktrin dan ilmunya. Sebagian lain menyebutkan bahwa sufi adalah seseorang yang menjernihkan dirinya dari segala gangguan diri dari upaya mengingat Allah dan menyibukkan dirinya dengan merenungkan akhirat-Nya. Sebagian yang lain menuturkan tasawuf adalah usaha pemeliharaan semua nilai mulia dan menghindari ketenaran; segala hal yang tidak bermanfaat atau sejenisnya. Dari penjelasan ini, pemaknaan sufisme berkaitan kuat dengan makna “Muslim yang mencapai kepercayaan sempurna” (*siddiqūn*), sebagaimana yang terulas dalam al-Qur’ān surah al-Nisā’ ayat 69.³⁰

mengatakan, Nabi saw membasuh muka dan tangannya selagi beliau mengenakan jubah dari bulu domba (*jubbah min al-ṣūf*). Selain itu diriwayatkan, Anas mengatakan bahwa Rasulullah saw mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba (*labisa al-ṣūf*). Lihat Ibn Taymīyah, *al-Furqān bayn Awliyā al-Raḥmān wa Awliyā’ al-Shayṭān* (t.t.: Dār al-Minhāj, 1428), 36, 73. Bandingkan dengan Ibn Taymīyah, *al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’* (Kairo: Dār al-Madanī, t.th.), 6.

²⁸ Jamāl al-Dīn Abī al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. al-Jawzī, *Talbis Ilbis* (Beirut: Dār al-Qalam, t.th.), 187-188.

²⁹ Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Ajībah al-Ḥasanī, *Īqāṣ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), 6.

³⁰ Syekh Muhammad Hisyam Kabbani, *Self-Purification and the State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*, Vol. 5, terj. A. Syamsu Rizal (Jakarta: Serambi, Cet. Ke-3, 2015), 132-133.

Karena itu, mereka berasumsi bahwa pasca-Nabi tiada orang yang lebih mulia daripada sufi, yang termasuk dalam kelompok *ṣiddiqin*. Mereka mengonsentrasikan dalam hidup asketis dalam beribadah (*al-ṣūfī huwa fī al-ḥaqīqah naw' min al-ṣiddiqīn fa huwa al-ṣiddiq al-ladhī iḥtaṣṣa bi al-ẓuhd wa al-'ibādah*). Sufi adalah “seseorang yang saleh dari kalangan tarekat”, seperti kelompok lainnya yang disebut “orang saleh dari kalangan ulama” dan “orang saleh dari kalangan penguasa”.³¹

Beberapa kalangan mengritik para sufi dan mengatakannya sebagai pelaku *bid'ah* yang keluar dari Sunnah. Mereka sebenarnya berijtihad dalam rangka menaati Allah sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok lain yang menaati Allah. Oleh karena itu, di antara mereka terdapat golongan yang paling unggul dalam kedekatan (*al-sābiq al-muqarrab*) sebagai hasil perjuangannya. Selain itu adapula golongan kanan dan ada pula yang mengaku-aku sufi namun tidak jujur pada dirinya sendiri dengan mendurhakai Tuhannya. Kelompok terakhir inilah yang termasuk ahli *bid'ah* dan zindiq yang mengaku sebagai pengikut kaum sufi tetapi para sufi sejati tidak mengakui mereka, contohnya adalah al-Ḥallāj.³²

Disiplin tasawuf berkembang ke dalam berbagai cabang yang berbeda. Kendati demikian, secara umum sufisme dapat ditipologikan menjadi tiga kelompok, antara lain:

1. *Ṣūfiyyat al-ḥaqāiq*: sufi sejati, yakni model sufisme dengan kerangka referensial ibadah dan moral dari sumber awal Islam, al-Qur'ān dan Sunnah. Sufisme adalah model sufisme yang dibenarkan oleh Ibn Taymīyah.
2. *Ṣūfiyyat al-arṣāq*: sufi pengais rejeki yang hidup dari infak dan tinggal di pondokan serta madrasah sufi. Para sufi tipe ini hanya menghabiskan waktu dan ibadahnya di markas dan sekolah-sekolah kesufian. Mereka cenderung antisosial.

³¹ Ibid., 133.

³² Kekeliruan penyebutan Ibn Taymīyah tentang al-Ḥallāj lebih menunjukkan kesalahpahaman dirinya terhadap tasawuf, bukan pendapat yang ia ungkapkan. Kenyataannya, sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī tentang al-Ḥallāj, “Kasusnya (di kalangan sufi) tidak terlalu jelas, meskipun Ibn 'Aṭā' Allah, Ibn Khafīf, dan 'Abd al-Qāsim al-Naṣīr Abadi menyetujuinya. Lebih jauh, sebagaimana telah disebutkan, rata-rata ulama yang semazhab dengan Ibn Taymīyah, seperti Ibn Qudāmah dan Ibn 'Aqīl, menolak tuduhan yang diarahkan kepada al-Ḥallāj dan bahkan mereka menganggapnya sebagai wali. Lihat 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, 315-316.

3. *Ṣūfiyyat al-rasm*: sufi semu, yang berhasrat menonjolkan nama dan menunjukkan penampilan sufistik mereka. Mereka berpenampilan sufi, tetapi bukan sufi. Mereka hanya menyukai atribut keagamaan yang tergambar pada diri sufi, baik dari nama dan pakaian.³³

Ada pula sumber yang menyebut bahwa Ibn Taymīyah sudah membagi model sufi, antara lain:

1. Sufi Sunnī generasi awal yang karya-karyanya tidak terkontaminasi oleh unsur-unsur asing. Tersebut di dalamnya adalah karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* dan Abū al-Qāsim al-Qushayrī dalam *al-Risālah*.
2. Sufi Sunnī generasi lanjutan yang mencampuradukkan antara tasawuf dengan argumen-argumen teologis, tetapi mereka tidak terkontaminasi dengan pemikiran-pemikiran filsafat.
3. Sufi Falsafī generasi akhir. Mereka ini yang dianggap Ibn Taymīyah sudah keluar jauh dari jalan lurus Islam.³⁴

A. Rekonstruksi Pemikiran Sufistik Ibn Taymīyah

Mendiskusikan relasi Ibn Taymīyah dengan tasawuf cenderung membingungkan dan kontradiktif. Meski di satu sudut ia banyak mengkritisi doktrin sufisme mazhab falsafi, namun di sisi yang berbeda ia tidak dapat mengingkari keagungan tasawuf. Akibatnya, ia sering tampak merendahkan tasawuf, mencela kaum sufi di eranya, dan menihilkan keutamaannya. Namun, pada saat yang sama—dalam ulasan Thomas F. Michel—Ibn Taymīyah justru bangga menjadi pengikut tarekat Qādirīyah yang berafiliasi pada sosok Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī.³⁵

Muhammad Hisyam Kabbani juga mencatat bahwa posisi Ibn Taymīyah sebagai pakar bidang akidah (teologi) sejajar dengan posisinya sebagai *‘ālim* yang fasih bidang tasawuf sekaligus seorang sufi. Bagi Kabbani, baik orientalis dan kaum salafi yang menyebut Ibn Taymīyah sebagai antisufi sesungguhnya tidak mempunyai titik pijak jelas sebagaimana yang dikembangkan oleh D.B. MacDonald dan Louis Massignon³⁶ yang menahbiskan Ibn Taymīyah sebagai musuh

³³ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatawā*, Vol. 11, 16-20.

³⁴ ‘Abd al-Fattāh Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghaṣālī wa Ibn Taymīyah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 2000), 205-206.

³⁵ Kabbani, *Self-Purification*, 125.

³⁶ Ulasan tentang pandangan Massignon tentang antisufi Ibn Taymīyah dapat dilihat dalam Hilmī, *Ibn Taymīyah wa al-Taṣawwuf*, 32, 25.

para sufi dan kehidupan spiritualnya.³⁷ Beberapa akademisi sanggup membuktikan sebaliknya; di mana Ibn Taymīyah dianggap bisa menerima tasawuf dan dasar-dasar ajarannya. Sesungguhnya Ibn Taymīyah tidak menyerang tasawuf, karena ia hanya mengkritisi segala macam deviasi terhadap praktik bertasawuf.³⁸ Lebih jauh lagi, berbagai indikasi menyebut bahwa ia tidak hanya mengaku sufi, tetapi ia juga suka mengenakan *khirqah* (mantel) kewalian dalam tradisi Tarekat Qādirīyah.

Ibn Taymīyah adalah sosok yang sangat mengagumi ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, orang yang secara khusus disebut “guru sufiku” (*shaykhunā*) dan “tuanku” (*sayyidi*) dalam kitab *Fatāwā*-nya. Kecenderungan sufistik dan ketakziman Ibn Taymīyah kepada al-Jilānī juga dapat dilihat dalam komentar Ibn Taymīyah terhadap *Futūḥ al-Ghayb*, karya al-Jilānī. *Futūḥ al-Ghayb* memuat 78 khotbah, dan lima khotbah di antaranya dikomentari Ibn Taymīyah. Pada karya ini tergambar pandangan Ibn Taymīyah bahwa tasawuf adalah kebutuhan utama umat Islam.³⁹ Sufisme al-Jilānī, baginya, selalu berpedoman pada akidah yang benar; keyakinan tradisional para ahli ḥadīth atau Ahl al-Sunnah wa al-Ḥadīth sebagaimana anjuran mazhab Ḥanbalī.⁴⁰

Dalam sebuah manuskrip karya Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī al-Ḥanbalī (w. 909 H./1503 M) yang berjudul *Bad’ al-‘Ulqah bi Labs al-Khirqah*,⁴¹ disebutkan bahwa Ibn Taymīyah menyatakan: *qad kuntu labistu khirqat al-taṣawwuf min ṭaraf jamā‘ah min al-shuyūkh min jumlatihim al-shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilī, wa hiya ajallu al-ṭuruq al-mashhūrah* (saya sudah mengenakan jubah ketasawufan dari sekelompok shaykh sufi, di antaranya Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, tarekat [Qādirīyah] ini adalah tarekat yang mashur). Diriwayatkan ungkapan tersebut diperjelas oleh Ibn Taymīyah dengan menambahkan kalimat: *fa ajallu al-ṭuruq ṭariq sayyidi ‘Abd al-Qādir al-*

³⁷ D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903), 273.

³⁸ ‘Abd al-Mun‘im al-Hifnī, *al-Mawsū‘ah al-Ṣūfiyah: ‘Alām al-Taṣawwuf wa al-Munkir al-‘alayh wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah* (Kairo: Dār al-Rashād, 1992), 88.

³⁹ *Sharḥ* ini terdapat dalam volume 10, 455-548 dari edisi pertama (Riyad) dari kitab *Majmū‘at al-Fatāwā al-Kubrā*.

⁴⁰ Arjan Post, “A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (*Risālat al-Sulūk*)”, *Journal of Sufi Studies*, Vol. 5 (2016), 160.

⁴¹ Naskah ini ditemukan pertama kali di Universitas Princeton New Jersey; sebuah institusi pendidikan tinggi tertua keempat di Amerika Serikat.

Jilānī (tarekat paling agung adalah tarekat tuanku ‘Abd al-Qādir al-Jilānī).⁴² Berikut ini silsilah ketarekatan Qādirīyah Ibn Taymīyah.

Silsilah Keanggotaan Tarekat Ibn Taymīyah

‘Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 561 H./1165 M)
Abū ‘Umar b. Qudāmah (w. 607 H. 1210 M.)
Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah (w. 620 H./1223 M.)
Ibn ‘Abī ‘Umar b. Qudāmah (w. 682 H. 1283 M.)
Ibn Taymīyah (w. 728 H./1328 M.)
Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H./1350 M.)
Ibn Rajab (w. 795 H./1393 M.)

Dalam genealogi sanad ketarekatan di atas Abū ‘Umar b. Qudāmah dan Muwaffaq al-Dīn b. Qudāmah menerima *khirqah* secara langsung dari ‘Abd al-Qādir al-Jilānī. Dalam ulasannya, ‘Abd al-Hādī mengutip ucapan Ibn Taymīyah yang menegaskan afiliasi sufinya pada tarekat Qādirīyah dan ragam tarekat lainnya.⁴³ Ketiga shaykh Ibn Qudāmah—Abū ‘Umar, Muwaffaq al-Dīn, dan Ibn Abī ‘Umar—merupakan sumber rujukan yang diakui dalam mazhab Ḥanbalī.⁴⁴

Ibn Taymīyah selalu menegaskan kewajiban mengutamakan shari‘ah dalam mentradisikan praktik sufistik. Untuk mendukung penjelasannya ia menyebut ulama salaf dan shaykh sufi ideal. Ia menuturkan:

Orang-orang yang menjalankan praktik sufisme yang ideal, antara lain al-Fuḍayl b. Iyād, Ibrāhīm b. Adham, Ma‘ruf al-Karkhī, Sarī al-Saqatī, al-Junayd al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, Shaykh Ḥammād, Shaykh Abū al-Bayyān, dan yang lainnya. Mereka melarang para *sālik* mengabaikan perintah dan larangan shari‘ah, bahkan sekalipun orang itu dapat terbang di udara atau berjalan di atas air.⁴⁵

Di beberapa karyanya, Ibn Taymīyah juga membela para sufi sebagai pengikut Sunnah Nabi Muhammad sebagaimana tampak dari ajaran dan tulisan mereka. Ia menuturkan:

⁴² Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī al-Ḥanbalī, “Kata Pengantar” dalam *Bad’ al-Ulqah bi Labs al-Khirqah* (t.t.: t.tp., t.th.), 48.

⁴³ Ibid. Bandingkan juga dalam Kabbani, *Self-Purification*, 131.

⁴⁴ George Makdisi, “The Hanbali School and Sufism”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV (1979). Hal ini dipertegas pula dalam Ḥilmī, *Ibn Taymīyah*, 6.

⁴⁵ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 11, 21-24.

Para shaykh besar yang disebutkan oleh Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī dalam *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* dan ‘Abd al-Qāsim al-Qushayrī dalam *al-Risālah* merupakan para penganut mazhab Sunnī dan mazhab ahli ḥadīth, seperti al-Fuḍayl b. ‘Iyād, al-Junayd al-Baghdādī, Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī, ‘Amr b. ‘Uthmān al-Makkī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Kafif al-Sarazī dan yang lainnya. Perkataan-perkataan mereka didasarkan atas sunnah dan mereka menulis buku-buku tentang sunnah.⁴⁶

Pembelaan terhadap para sufi juga diwartakan Ibn Taymīyah dalam buku *al-Radd ‘alā al-Shādhilī fī Ḥiẓbayh wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭariq*, di mana ia memuji paradigma sufisme mereka yang mengeliminir model penalaran spekulatif *a la* teolog yang sangat filosofis saat membincangkan hal-ihwal pemahaman metaforis. Ia berujar:

Model penalaran teolog Muslim berbeda dengan model penalaran Muslim saleh yang ahli beribadah dari kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Ḥadīth wa Ṣūfiyyatibim*, seperti al-Fuḍayl b. ‘Iyād, Ibrāhīm b. Adham, Abū Sulaymān al-Dārānī, Ma‘rūf al-Karkhī, Sarī al-Saqāṭī, al-Junayd al-Baghdādī, Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī, dan ‘Amr b. Uthmān al-Makkī. Argumen para sufi ini lebih bagus dan utama ketimbang model penalaran filosofis ala teolog, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok Mu‘tazilah dan Kullābīyah. Bisa dibayangkan betapa para saleh pasti menolak logika para filsuf.⁴⁷

Berikut ini penulis mengklasifikasi para sufi yang doktrin dan praktik keagamaannya dianggap oleh Ibn Taymīyah sejalan dengan al-Qur’ān, Sunnah, dan tradisi *al-salaf al-sāliḥ*.

Tabel 1.1
Klasifikasi Sufi Tradisional Perspektif Ibn Taymīyah⁴⁸

No	Nama Sufi	Tahun Lahir dan Wafat
1	‘Umar b. Uthmān al-Makkī	w. 291 H/903 M
2	Abū al-Bayān	w. 551 H/1156 M
3	Abū Sulaymān al-Dārānī	w. 203 H/844 M
4	al-Fuḍayl b. ‘Iyād	107-187 H

⁴⁶ Ibn Taymīyah, *al-Risālah al-Safādiyyah*, Vol. 1 (Riyad: Maṭābi‘ Ḥanīfah, 1776), 267.
⁴⁷ Ibn Taymīyah, *al-Radd ‘alā al-Shādhilī fī Ḥiẓbayh wa mā Ṣannafah fī Adāb al-Ṭariq*, ed. ‘Alī b. Muḥammad al-‘Imrān (Mekkah: Dār al-‘Ālam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2009), 39.
⁴⁸ Klasifikasi ini penulis susun berdasarkan beberapa ulasan Ibn Taymīyah dalam beberapa karyanya.

5	Ibrāhīm b. Adham	718-777 M
6	Maʿrūf al-Karkhī	w. 220 H/835 M
7	al-Junayd al-Baghdādī	830-910 M
8	Sarī al-Saqāṭī	762-867 M
9	Sahl b. ʿAbd Allah al-Tustarī	815-896 M
10	al-Anṣārī al-Ḥarawī	1006-1089 M
11	Ḥammād al-Dabbās	w. 525 H/1130 M
12	ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī	1077-1166 M

Nama-nama sufi di atas tidak pernah sekalipun dihujat atau setidaknya dikritik oleh Ibn Taymīyah. Setidaknya para sufi tersebut di atas sangat memedomani prinsip dan standar shariʿah dalam beribadah. Kategori sufi yang “selamat” dari kritik Ibn Taymīyah masuk dalam tipologi sufi mazhab Sunnī.⁴⁹ Klasifikasi para sufi di atas adalah mereka yang dianggap memedomani ajaran autentik Islam. Sesungguhnya Ibn Taymīyah memberikan persetujuannya untuk beberapa elemen moral dan etika dalam tradisi ini. Namun, ia masih tidak sepakat dengan sebagian besar sufi terkait sarana untuk mencapai standar etis dan moral.⁵⁰ Ibn Taymīyah mengakui beberapa praktik sufi yang mendorong moral dan etika yang baik yang bersumber dari al-Qurʾān dan Sunnah, namun ia masih mengecam keras beberapa dari doktrin mereka yang dianggap keluar dari *mainstream* Islam. Karenanya, ia membagi sufi menjadi tiga kategori. Kategori *pertama* *Mashāyikh al-Islām, Mashāyikh al-Kitāb wa al-Sunnah, wa Aʿimmat al-Hudā* (shaykh Islam, shaykh al-Qurʾān dan Sunnah, dan para pemimpin yang mendapatkan petunjuk).⁵¹ Mereka yang termasuk dalam kelompok ini senantiasa menjaga praktik-praktik ritualnya dari aspek yang keluar dari *mainstream* Islam. Bagi Ibn Taymīyah, sufi kelompok ini tidak pernah “mabuk” dan tidak pernah mengatakan apapun yang bertentangan dengan al-Qurʾān dan Sunnah. Kelompok sufi *kedua* adalah para sufi yang mengalami *fanāʾ* (meninggalkan diri dari dunia) dan *sukr* (mabuk).⁵² Dia percaya bahwa sufi ini kalah oleh perasaannya. Pada kelompok ini Ibn Taymīyah memaafkan kondisinya. Sedangkan sufi model ketiga adalah mereka yang banyak mendapatkan kritik keras dari Ibn Taymīyah. Kelompok ini adalah

⁴⁹ Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 212.

⁵⁰ Knysh, *Ibn ʿArabī*, 88.

⁵¹ Ansari, “Ibn Taymiyya and Sufism”, 2.

⁵² *Ibid.*, 2-3.

para sufi yang percaya pada ide dan doktrin yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.⁵³

Menurut Ibn Taymīyah, dalam ajaran ‘Abd al-Qādir, seorang *salik* harus melepaskan diri dari ragam keinginan yang dibolehkan. Maksudnya, *salik* mesti menghindari berbagai hal yang diperbolehkan, karena ditakutkan mengandung bahaya. Jika Islam didasarkan pada upaya mengetahui dan mengemban perintah Allah, maka harus ada cara bagi para hambanya di jalan itu untuk mengetahui seluruh kehendak Allah pada segenap situasi. Ibn Taymīyah mengakui bahwa al-Qur’ān dan Sunna tidak mencakup seluruh peristiwa yang terjadi dalam kehidupan seorang Muslim. Meskipun demikian, jika ketundukan pada kehendak dan keputusan Allah harus dicapai oleh para hamba-Nya, maka harus ada cara untuk memastikan dan mengetahui perintah Allah itu yang mewujudkan dalam ragam bentuk khususnya.

Untuk menjawab permasalahan ini, Ibn Taymīyah mengemukakan konsep ijtihad yang sah dalam tarekat berkenaan dengan penggunaan intuisi atau ilham. Untuk mengintegrasikan antara kemauan diri seseorang dan kehendak Allah, sang sufi sejati mesti sampai pada suatu keadaan ketika ia tak menginginkan apa-apa melebihi keinginannya untuk mendapatkan kebaikan yang lebih besar, yang paling menyenangkan, dan paling dicintai Allah. Ketika hukum dan prinsip zahir tak dapat memandunya dalam persoalan semacam itu, ia dapat mengandalkan worldview sufi yang didapatkan dari intuisi atau ilham. (*dhawq*). Ia menegaskan:

Apabila *salik* berjuang mencari petunjuk shari’ah yang bersifat lahiriah dan tidak menemukan alternatif yang jelas berkaitan dengan tindakan yang lebih disukainya, kemudian ia merasa mendapat ilham selaras dengan kebaikan niat dan ketakwaannya kepada Allah untuk memilih salah satu di antara dua tindakan itu, maka ilham seperti ini merupakan petunjuk kepada kebenaran. Mungkin saja ilham itu merupakan petunjuk yang lebih kuat daripada *qiyās* (analogi) yang lemah, *ḥadīth da‘īf*, argumen harfiah yang lemah (*ẓawābir*) dan *istiṣhāb* yang lemah yang digunakan oleh banyak orang yang mempelajari prinsip, perbedaan dan sistematisasi fiqh.⁵⁴

Mengikuti ilham atau *dhawq* tidak berarti mengikuti hawa nafsu atau hasrat diri.⁵⁵ Dalam suratnya kepada Naṣr al-Manbijī, Ibn

⁵³ Ibid., 3.

⁵⁴ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 10, 473-474.

⁵⁵ Ibid., 479.

Taymīyah menyebut intuisi ini sebagai *al-dhawq al-imānī* (rasa yang dipandu keimanan). Sebagaimana dikatakan dalam penjelasannya mengenai *al-Futūḥ*, Ibn Taymīyah menegaskan pada dasarnya petunjuk yang diberikan oleh ilham itu meragukan. Kebenarannya harus diuji berdasarkan kriteria kebenaran al-Qurʾān dan sunnah. Dalam pandangannya, ilham tidak menggiring kepada kebenaran. Ilham hanya dapat dipergunakan untuk memberikan landasan kuat bagi seorang Muslim dalam memilih arah tindakan yang mungkin lebih benar dalam suatu keadaan tertentu dan membantunya menyesuaikan keinginannya dan kehidupannya, dengan kemauan Sang Pencipta dan Pemberi perintah kepadanya.⁵⁶

Dalam praktik sufistiknya, bagi Ibn Taymīyah para sufi mencoba membangun cinta kepada Sang Pencipta. Bahkan kecintaannya yang mendalam membuat para sufi lenyap dalam objek cintanya, yaitu Allah. Dia akan menghadirkan Allah, bukan menghadirkan dirinya, mengingat Allah dan melupakan dirinya, mempersaksikan Allah dan tidak mempersaksikan dirinya, berada di dalam Allah dan tidak berada untuk dirinya. Jika seorang sufi telah mencapai *maqām* ini, ia tidak lagi merasakan keberadaan dirinya. Karena itulah dalam keadaan seperti ini ia bisa saja mengatakan, *anā al-ḥaqq* (Aku adalah Kebenaran), atau *subḥānī* (Maha Suci Aku, *Glory to Me*) dan *mā fī al-jubbah illā Allāh* (Dalam jubah ini hanya ada Allah, *There is nothing in this cloak except God*). Ia mengatakan ungkapan seperti itu karena mabuk dalam cinta kepada Allah. Dalam limpahan kebahagiaan dan kesenangan semacam itu ia tak dapat mengendalikan dirinya.

Fenomena ini bisa benar dan bisa pula salah. Apabila—berkat gairah yang melimpah—seorang sufi menjejaki fase *mabuk cinta* (*ʿishq*) kepada Allah, ia akan meninggalkan pikirannya. Jika seorang sufi memasuki fase ketidaksadaran, maka seolah-olah ia tengah mengalami fase penyatuan dengan Allah (*ittiḥād*). Ibn Taymīyah tidak menganggap hal itu sebagai perbuatan dosa. Seorang sufi yang menjejaki fase itu dapat dimaafkan dan tidak seorang pun boleh menghukumnya karena ia tidak menyadari apa yang dilakukannya. Kewajiban diangkat dari seorang yang hilang ingatan hingga kesadarannya pulih. Meski demikian, apabila dalam keadaan seperti itu ia melakukan kesalahan, ia termasuk golongan orang yang dimaksud oleh firman Allah: *Wahai Tuhan kami, janganlah engkau menghukum kami apabila kami bertindak lupa atau berbuat salah* (QS. al-Baqarah [2]: 286).

⁵⁶ Ibid., Vol. 1, 162.

Kau tak patut dicela atau dihukum apabila engkau sebenarnya tak berniat berbuat kesalahan.⁵⁷

Terdapat sebuah cerita tentang dua orang yang saling mencintai hingga pada suatu waktu salah seorang darinya jatuh ke laut. Satu lainnya kemudian menyusul untuk mencebur ke laut. Kemudian yang pertama bertanya: “Apa yang membuatmu menceburkan diri?”. Ia menjawab:

Aku sudah luruh dalam dirimu dan tidak lagi melihat diriku. Aku kira kau adalah aku dan aku adalah kau”... Karena itu, selama seseorang tidak mabuk karena sesuatu yang dilarang, tindakannya itu dapat diterima, tetapi bila ia mabuk karena sesuatu yang dilarang (dengan niat yang buruk) maka ia tidak dapat dimaafkan.⁵⁸

Kutipan-kutipan di atas menunjukkan keluasan dan kedalaman pengetahuan Ibn Taymīyah tentang tasawuf. Pengetahuan seperti ini hanya sebagian dari pendidikan seseorang yang menyatakan punya pengetahuan pada masa Ibn Taymīyah dan sebelumnya. Tasawuf bukanlah ilmu yang sepenuhnya terasung dari struktur besar ilmu-ilmu keislaman. Kendati demikian, kesalahpahaman Ibn Taymīyah lebih besar daripada pemahamannya terhadap tasawuf. Hal ini dibedah dengan sangat cermat oleh seorang shaykh sufi besar Ibn Aṭā Allah dalam perdebatannya dengan Ibn Taymīyah di Masjid al-Azhar, Kairo.⁵⁹

B. Rekonstruksi Pemikiran Antisufi Ibn Taymīyah

Salah satu perselisihan utama antara Ibn Taymīyah dan para sufi adalah menyangkut tafsir al-Qur’ān. Sehubungan dengan itu, ragam disiplin ilmu dalam Islam terkadang berbeda dalam memahami aspek semantik al-Qur’ān. Beberapa kelompok tersebut berbeda persepsi antara istilah yang dapat ditafsirkan melalui *tā’wīl* (interpretasi alegoris) dan *majāz* atau melalui arti harfiah dari istilah. Para sufi terkadang lebih menyukai makna *tā’wīl* dan *majāz* pada istilah-istilah tersebut, sementara Ibn Taymīyah menganut arti tekstual atau harfiah.⁶⁰ Hal ini yang menjadi dasar perbedaan memahami sebuah ayat al-Qur’ān. Selain itu, Ibn Taymīyah dikritik karena komentarnya tentang

⁵⁷ Ibid., Vol. 2, 396-397.

⁵⁸ Ibid., Vol. 10, 339.

⁵⁹ Kisah perdebatan dua tokoh ini bisa dibaca dalam Kabbani, *Self-Purification*, 135-147.

⁶⁰ ‘Abd al-‘Azīz al-Tijānī, *al-‘Aqīdah al-Ṣaḥībah bayn al-Sūfiyah wa Ibn Taymīyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Amānah, 1985), 42-45.

keyakinan para sufi yang percaya pada konsep *ḥulūl* dan *al-itṭihād*. Kritik Ibn Taymīyah ditolak para sufi. Bagi mereka, para sufi benar-benar mengikuti langkah generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Sedangkan Ibn Taymīyah yang mengaku mengikuti salaf, bagi para sufi nyatanya tidak mengikuti tradisi generasi Muslim awal.⁶¹

Tentu tidak mudah untuk mengevaluasi hubungan antara Ibn Taymīyah dan sufisme karena sufisme adalah fenomena yang sangat beragam. Relasi sufisme dan Islam dianggap mirip seperti hubungan antara mistisisme dan agama-agama lain. Beberapa akademisi berpendapat bahwa kata “mistik” direpresentasikan dalam bahasa Arab oleh “sufi,” namun, dua kata tersebut tidak sama dan ada pandangan yang berbeda pada arti aslinya dalam bahasa Arab.⁶² Beberapa ahli berpendapat bahwa “gerakan asketis sufi Islam di awal kemunculannya terinspirasi dari tradisi agama Kristen, dan sangat kontras dengan spirit Islam”.⁶³ Ada juga berbagai jenis gerakan sufi yang muncul dalam berbagai cara dalam sejarah Islam. Tanda-tanda awal sufisme dalam Islam muncul pada awal abad ketiga Hijrah (abad kesembilan Masehi). Beberapa gerakan ini juga dipengaruhi oleh filsafat Yunani, dan kemudian, mereka dipengaruhi oleh Mu‘tazilah, Ash‘ariyah,⁶⁴ Shī‘ah, dan tradisi Persia.⁶⁵ Secara keseluruhan, mistisisme dalam Islam, seperti agama-agama lain, berfokus pada spiritualitas kehidupan batin dan sangat beragam di alam.

Dalam konteks perdebatan dan kritik terhadap para sufi, Ibn Taymīyah merasa bahwa apa yang sudah dipraktikkan oleh sebagian sufi mazhab falsafi sudah keluar dari fondasi Islam, al-Qur‘ān dan Sunnah. Praktik sufisme yang dieksplorasi kelompok ini, bagi Ibn Taymīyah, hanya inovasi semata. Praktik dan doktrinnya bahkan dianggap sebagai ajaran terlarang dalam Islam, seperti beribadah dan lapar secara ekstrem, berjalan tanpa alas kaki, atau setengah telanjang di depan umum. Baginya, praktik seperti ini harus dilarang karena Nabi Muhammad menyarankan untuk tidak melakukannya.⁶⁶ Dalam konteks ini, penting untuk dicermati bahwa di zamannya Ibn Taymīyah merasa gelisah dengan penyimpangan terhadap agama yang

⁶¹ Ibid., 61.

⁶² Reynold Nicholson, *Sufism: the Mysticism of Islam* (Penguin Books, 1975), 2-3.

⁶³ Ibid. 4. Bandingkan Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1979), 126.

⁶⁴ Ibid. 5-10.

⁶⁵ al-Taftāzānī, *Madkhal*, 126.

⁶⁶ Ibid., Vol. 10, 620.

disebabkan adanya kontak umat Muslim dengan kaum Yahudi dan Nasrani di Suriah.⁶⁷ Konon, praktik kontroversial para sufi tersebut tidak lain akibat pengaruh eksternal terhadap dimensi dan praktik sufisme falsafi yang berkembang saat itu.

Berikut ini daftar sufi yang dianggap Ibn Taymīyah mempunyai doktrin yang dianggap keluar dari akar keislaman.

Tabel 1.2
Klasifikasi Sufi Kontroversial⁶⁸ Perspektif Ibn Taymīyah

No	Nama Sufi	Tahun Lahir dan Wafat
1	Abū Yazīd al-Bisṭāmī	804-875 M
2	Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj	866-922 M
3	Ibn ‘Arabī	1165-1240 M
4	Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī	1209-1274 M
5	Ibn Sab‘īn	1217-1269 M
6	Al-‘Aḥfīf al-Ṭilimsānī	1213-1291 M

Para sufi di atas masuk kategori “daftar hitam” para sufi yang tidak boleh diikuti. Seperti al-Ḥallāj yang dianggap Ibn Taymīyah dan para ulama Ḥanbalī sebagai seorang yang kafir. Al-Ḥallāj pun dieksekusi karena ia dianggap sesat (*ẓindīq*). Ibn Taymīyah menyatakan kontroversi pemikiran al-Ḥallāj konon membuatnya diusir dari komunitas sufi. Dengan merujuk pada buku *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī, Ibn Taymīyah mengutip: sebagian besar shaykh sufi menganggap al-Ḥallāj sudah keluar dari jalan sufi.⁶⁹ Frasa populer al-Ḥallāj, seperti *anā al-Ḥaqq*, *anā Allāh*, atau *ilāh fī al-samā’ wa ilāh fī al-arḍ*, itu seperti Tuhan berbicara dengan meminjam mulut al-Ḥallāj. Ibn Taymīyah berasumsi al-Ḥallāj

⁶⁷ Sirriyeh, *Sufis*, 10.

⁶⁸ Ibid. 2-3.

⁶⁹ Ibid., 483. Sosok al-Ḥallāj sangat kontroversial. Doktrin *ḥulūl* dianggap sudah keluar dari *mainstream* Islam yang autentik. Muṣṭafā Kāmil al-Shībī dalam buku *al-Fikr al-Shi‘ī wa al-Naẓ‘āt al-Sūfiyyah* menyebutkan bahwa terdapat banyak indikasi yang menetapkan sosok al-Ḥallāj adalah pendakwah Shī‘ah Ismāīliyah Qarāmīṭah. Pun dengan Ibn Nadīm dalam *al-Fihrist* menyebutkan sebagaimana yang tertuang dalam karya al-Shībī tersebut. Kāmil Muṣṭafā al-Shībī, *al-Fikr al-Shi‘ī wa al-Naẓ‘āt al-Sūfiyyah ḥattā Maṭla’ al-Qarn al-Thānī ‘Ashar al-Hijrī* (Baghdad: Maktabah al-Nahḍah, 1966), 72. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (t.t.: al-Maktabah al-Tijāriyah, t.th.), 204.

bisa saja berhalusinasi seolah ia terganggu secara psikologis.⁷⁰ Ibn Taymīyah mengonstruksi kritiknya berdasarkan pada arti harfiah dari bahasa yang digunakan oleh al-Ḥallāj. Dia percaya bahwa apa yang dilakukan al-Ḥallāj seperti perkataan orang gila atau sesat. Yahya Michot—mengutip pandangan Ibn Taymīyah—menilai frasa-frasa tersebut sangat ambigu; tanpa makna dan cenderung membingungkan.⁷¹ Tentu saja hal ini cukup berbahaya bagi sebagian orang, bahkan bisa menyesatkan bagi kalangan awam.

Sosok al-Ḥallāj sangat kontroversial. Doktrin *ḥulūl* dianggap sudah keluar dari *mainstream* Islam yang autentik. Muṣṭafā Kāmil al-Shībī dalam buku *al-Fikr al-Shīʿī wa al-Naẓʿāt al-Ṣūfiyyah* menyebutkan bahwa terdapat banyak indikasi yang menetapkan sosok al-Ḥallāj adalah pendakwah Shīʿah Ismāʿīliyah Qarāmiṭah.⁷² Pun dengan Ibn Nadīm dalam *al-Fihrist* menyebutkan sebagaimana yang tertuang dalam karya al-Shībī tersebut.⁷³

Bagi Ibn Taymīyah, inovasi praktik sufi ini dipengaruhi oleh peniruan mereka terhadap tradisi Ahli Kitab yang jauh dari referensi utama Islam. Sebaliknya, inovasi mereka justru sangat dekat dengan ritual agama Kristen dan Yahudi. Sebagai pemikir mazhab Ḥanbalī, Ibn Taymīyah bermaksud mengevaluasi perilaku dan pikiran para sufi berdasarkan pada ritual yang mereka lakukan. Baginya, Islam harus mengikuti al-Qurʾān dan Sunnah yang cukup jelas dapat membimbing umat Islam kepada autentisitas iman.⁷⁴ Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah tidak sepenuhnya menentang para sufi jika praktik mereka tidak bertentangan dengan hukum Tuhan dan tradisi nabi. Dia percaya bahwa tidak ada jalan menuju Tuhan kecuali mengikuti Nabi secara eksternal dan internal.

Ibn Taymīyah juga getol mengkritisi para sufi yang menganut mazhab *waḥdat al-wujūd*. Ia mengkategorikan mereka dalam dua kelompok utama, sufi yang sesat dan sufi yang kafir. Yang masuk

⁷⁰ Yahya Michot, *Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj* (Edinburgh University Press: 2007), 123.

⁷¹ Ibid., 123-137.

⁷² Penegasan dan pembuktian akan pengaruh Shīʿah Ismāʿīliyah pada dimensi pemikiran sufisme dapat dilihat dalam al-Shībī, *al-Fikr al-Shīʿī*, 72; Bandingkan Kāmil Muṣṭafā al-Shībī, *al-Ṣilah bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyūʿ* (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1998).

⁷³ al-Nadīm, *al-Fihrist*, 204.

⁷⁴ Faris Al Ahmad, "Corruptions, Imitations, and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya's Polemics" (Tesis--The City University of New York, 2015), 34.

kategori pertama adalah Ibn Sabʿīn dan Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī.⁷⁵ Adapun kelompok kedua adalah kelompok sufi falsafi. Kelompok ini meyakini tentang *al-wujūd al-muṭlaq*, sifat alami jiwa, akal, wahyu, kenabian, dan hal-hal lain baik yang baik atau buruk.⁷⁶ Tokoh sentral dalam kelompok ini adalah Ibn ʿArabī. Bagi Ibn Taymīyah, kelompok-kelompok ini yang dianggap paling mendekati dengan Islam adalah Ibn ʿArabī, sementara yang terburuk adalah al-Ṭilmisānī yang dianggapnya tidak percaya kepada Allah (*kufr*).⁷⁷ Para sufi pengagum teori *waḥdat al-wujūd* ini dianggap Ibn Taymīyah sebagai kelompok yang dipengaruhi gagasan mistis Kristen atau gagasan filsafat yang menyimpang.

Ibn ʿArabī menjadi sufi falsafi yang paling banyak disorot Ibn Taymīyah di mana ia benar-benar memeriksa karya *masterpiece* Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ibn Taymīyah melihat Ibn ʿArabī sebagai seorang sufi dan teolog yang dipengaruhi oleh filsafat. Dia menyatakan “para filsuf percaya bahwa untuk sampai pada kesempurnaan jiwa adalah dilalui melalui pengetahuan. Pengetahuan ini adalah pengetahuan metafisika. Argumen ini diamini oleh Ibn ʿArabī dan Ibn Sabʿīn dalam konsep sufistiknya”.⁷⁸ Dalam kritiknya terhadap tasawuf falsafi, Ibn Taymīyah menilai ambiguitas doktrin sufisme Ibn ʿArabī tentang relasi Tuhan dan ciptaan-Nya.⁷⁹

Doktrin *waḥdat al-wujūd* dianggap sebagai monisme yang menyempitkan perbedaan yang tepat antara Tuhan dan makhluk-Nya; membuat Tuhan identik dengan ciptaan. Hal ini mengarah pada gagasan menyesatkan bahwa Tuhan menyebut diri-Nya sendiri dan identik dengan makhluk ciptaannya.⁸⁰ Ibn Taymīyah menuduh bahwa Ibn ʿArabī dan para pengikutnya menerima segala jenis ibadah: “Mereka setuju dengan segala bentuk asosiasiisme di dunia; menyamakan Tuhan dengan setiap benda yang diciptakan, dan memungkinkan penyembahan segala sesuatu”.⁸¹ Selanjutnya, Ibn Taymīyah juga menuduh al-Ṭilmisānī masuk pada pandangan anti-

⁷⁵ Ibn Taymīyah, *Majmūʿ Fatāwā*, 175.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 94-95.

⁷⁹ Knysh, *Ibn ʿArabī*, 87-89.

⁸⁰ Ibn Taymīyah, *Majmūʿ Fatāwā*, Vol. 2, 142, 173, 331, 355-356.

⁸¹ Ibn Taymīyah, *Majmūʿ Fatāwā*, Vol. 2 255.

nomianisme yang membuat semua hal terlarang menjadi halal, bahkan pernikahan dengan seseorang ibu atau anak perempuan.⁸²

Ibn Taymīyah meyakini bahwa Ibn ‘Arabī tidak dapat menjelaskan perbedaan antara Tuhan dan dunia dalam doktrin *waḥdat al-wujūd*. Jadi, dalam kasus ini dan menurut Ibn Taymīyah, doktrin tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip utama Islam.⁸³ Ibn Taymīyah menyatakan:

“Para sufi mengomparasikan eksistensi Pencipta dengan makhluk-Nya. Bagi mereka, semua ciptaan, baik dan buruk, harus dimiliki Pencipta. Dengan kata lain, mereka percaya bahwa karena makhluk adalah bagian dari Pencipta dan keberadaan mereka adalah satu, maka ketika memuji makhluk Tuhan sama seperti menyembah-Nya”.⁸⁴

Bagi Ibn Taymīyah, para sufi ini tidak dapat membedakan antara Tuhan dan alam semesta, keberadaan, dan kekuasaan. Dalam pemahaman ini, para sufi kebingungan untuk menjelaskan eksistensi antara Tuhan dan dunia yang diciptakan-Nya dan akhirnya mereka sampai pada dosa terbesar dalam Islam, yaitu syirik. Sangat tidak rasional jika harus memahami eksistensi *Khāliq* yang menyatu dengan makhluk apapun yang sudah diciptakannya. Penyatuan ini sangat tidak mungkin terjadi, kata Ibn Taymīyah.⁸⁵

Hal yang dinyatakan Ibn Taymīyah di atas memancing beberapa akademisi meresponsnya. Salah satunya Alexander Knysh. Ia berpendapat bahwa kritik Ibn Taymīyah adalah salah karena paradigma yang digunakannya adalah paradigma fiqh.⁸⁶ Bagi Knysh, Ibn Taymīyah kurang mampu memahami substansi bahasa dan metafora filosofis Ibn ‘Arabī. Inilah yang mengakibatkan perbedaan pandangan keduanya dalam memahami problem hubungan antara Tuhan dan makhluknya dalam doktrin *waḥdat al-wujūd*.⁸⁷

Pada dasarnya—bagi penulis—doktrin *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī didasarkan pada proposisi bahwa seluruh realitas eksistensi dan apa yang benar-benar eksis (*al-wujūd wa al-manjūd*) adalah mutlak satu dan sama. Bahwa semua ragam bagian, unsur, kumpulan, atau kejamakan

⁸² Ibid., 342.

⁸³ Ansari, “Ibn Taymiyyah”, 8-9.

⁸⁴ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 123-129.

⁸⁵ Dikutip dari ‘Abd Allāh Ḥasan Zarrūq, *Uṣūl al-Taṣawwuf* (Khartūm: al-Markaz al-Qawmī li al-Intāḡ al-‘Ilāmī, 1995), 78.

⁸⁶ Knysh, *Ibn ‘Arabi*, 87-89.

⁸⁷ Ibid., 88.

di alam realitas, baik yang bersifat indrawi dan intelektual, hanyalah semata *wahm* (ilusi). Yang bermain dalam pikiran kita adalah seperti bayangan kedua dari sebuah benda. Doktrin Ibn ‘Arabī tentang kesatuan wujud tidaklah panteistik atau monoteistik, seperti yang ditafsirkan oleh Ibn Taymīyah atau bahkan semua akademisi. Alih-alih demikian, bagi Ibn ‘Arabī, doktrin ini hendaklah dipahami sebagai mono-realistik, yang menganut paham ketakberagamaan dan sempurnanya makna ketunggalan dan kesatuan alam realitas.⁸⁸ Melalui berbagai jenis pengalaman mistik dan dengan menggunakan sarana ilmu bahasa yang disebut *‘irfān*, Ibn ‘Arabī berupaya menyuguhkan kebenaran mistik ajaran kesatuan wujud dan mengemukakan garis besar prinsip-prinsip, problem-problem, dan konsekuensi-konsekuensinya.

Penting dicatat pula, bahwa penegasian Ibn Taymīyah terhadap doktrin ini sangat bervariasi. Ada saat ia secara membabi buta apapun konten dari doktrin *waḥdat al-wujūd*, akan tetapi di fase yang berbeda ia—Ibn Taymīyah—menyatakan doktrin sufisme ini mengandung nilai-nilai Islam. Ibn Taymīyah pernah menyatakan, “Ibn ‘Arabī—sebagaimana al-Qūnawī, Ibn Sab‘īn, al-Tilimsānī, Ibn al-Fārid, dan pengikut mereka—mempunyai doktrin *waḥdat al-wujūd*. Semuanya dikafirkan Ibn Taymīyah.⁸⁹ Namun, dalam penjelasan lain, Ibn Taymīyah mengklaim bahwa Ibn ‘Arabī lebih islami ketimbang sufi lain dalam doktrin tersebut. Ia menjelaskan bahwa konten *Fuṣūṣ al-Ḥikam* yang berbicara tentang *waḥdat al-wujūd* dianggap lebih dekat dengan Islam daripada buku-buku orang lain. Buku ini mengandung banyak hal baik, karena Ibn ‘Arabī tidak mengakui *waḥdat al-wujūd* di sepanjang waktu sebagaimana sufi yang lain.⁹⁰ Jadi dalam pernyataan Ibn Taymīyah kedua, ia berpendapat bahwa pemikiran Ibn ‘Arabī tentang *waḥdat al-wujūd* tidak selalu eksis di sepanjang waktu.

Selain menginventarisir kesalahan doktrin sufisme tentang *waḥdat al-wujūd* dan perdebatan tentang relasi Tuhan dan makhluk, Ibn

⁸⁸ Lihat Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-A‘lā al-‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1966), 32-35. Lihat juga karya Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah*, ed. ‘Uthmān Yaḥyā (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah, 1985), pada bab 1-3.

⁸⁹ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 123-129. Bandingkan dengan Burhān al-Dīn al-Biqāi, *Maṣra‘ al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabrī ilā Takfīr Ibn ‘Arabī*, ‘Abd al-Raḥmān al-Wakīl (ed.) (t.t.: t.tp., t.th.), 179.

⁹⁰ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 143.

Taymīyah juga mengulas tentang inovasi sesat lain, seperti pemujaan berlebihan para sufi terhadap guru sufinya. Mereka menganggap doktrin *wilāyah* (kewalian) lebih mulia dari doktrin kenabian. Mereka pun tak segan memuji secara ekstrem para ideolog sufi falsafi dan menganggapnya lebih mulia ketimbang para nabi.⁹¹

Dalam mengutuk ekstremitas sufi pendukung *wahdat al-wujūd*, Ibn Taymīyah menyajikan varian argumen sufi walaupun problematika sufisme yang terulas tak dikonstruksinya dengan baik. Pernyataan “ekstremis” sufi yang dikomentarnya berasal dari “puisi kontroversial” oleh sufi “ekstremis”, dan para filsuf seperti al-Hallāj, Ibn al-Fārid, Ibn ‘Arabī, Awhad al-Dīn al-Kirmānī, Ibn Sab‘īn, ‘Alī al-Ḥarīrī, ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī, dan Ibn Isrāīl. Ibn Taymīyah menganggap para sufi harus bertanggung jawab atas kesesatan berpikir ini. Knysh berpendapat Ibn Taymīyah terkadang kontraproduktif dengan dirinya sendiri. “Dia menghancurkan bangunan metafisis di mana para mistikus sufi mendasari argumen filosofis kesufiannya. Namun Ibn Taymīyah justru lupa mengulas ragam ungkapan kontroversial dan puisi yang dia sebutkan sebelumnya dalam risalahnya.”⁹²

Doktrin *fanā’* para sufi juga tidak lepas dari kritik Ibn Taymīyah, karena doktrin tersebut secara keliru menyatakan bahwa dalam keadaan tersebut para sufi tidak lagi memiliki kehendak independen, tetapi ia lenyap ke dalam kehendak Tuhan. Dalam momen ini, tidak berlaku perbedaan antara yang baik dan jahat, dan shari‘ah tidak lagi relevan. Inilah yang dikritik secara tajam Ibn Taymīyah, di mana ia mendasari kritiknya melalui doktrin sufisme Abū Ismāīl al-Anṣārī al-Ḥarawī (w. 481 H/1089 M), sufi mazhab Ḥanbalī, yang pada posisi apapun seorang sufi dalam praktiknya harus memegang secara kokoh prinsip-prinsip shari‘ah.⁹³ Ibn Taymīyah juga mengutip al-Junayd al-Baghdādī (d. 298/910) bahwa bahkan dalam menyaksikan kehendak Allah yang universal, seseorang harus juga menyaksikan perintah dan

⁹¹ Ibid., 363.

⁹² Knysh, *Ibn ‘Arabī*, 90.

⁹³ Sosok ini oleh Louis Massignon adalah salah satu ahli fiqh handal mazhab Ḥanbalī. Konon saat ia menjadi ulama mazhab Ḥanbalī, ia cukup keras dalam mengkritisi pemikiran teologi Ash‘ariyah. Sama seperti penerusnya, Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim, al-Ḥarawī cukup keras dalam menolak pemikiran-pemikiran yang dihasilkan oleh al-Hallāj dan al-Biṣṭāmī. Lihat ‘Abd Allah al-Anṣārī al-Ḥarawī, *Kitāb Manāẓil al-Sāirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988). Lihat pula al-Taftāzānī, *Madkhal*, 149.

larangan.⁹⁴ Ia juga menegaskan bahwa shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī (w. 561/1166) melarang berdebat pada momen determinan ini.⁹⁵ Pada akhirnya, Ibn Taymīyah menegaskan, produk gnostik para sufi ini sesungguhnya tidak dapat melepaskan diri dari fakta bahwa para sufi dalam kondisi *fanā’* masih selalu menimbang apa yang menguntungkan dan merugikan. Status yang tidak jelas ini perlu dievaluasi melalui status hukum *shar‘i*-nya.⁹⁶

Sebagaimana diulas Th Emil Homerin dalam artikelnya “Ibn Taymiyya’s al-Ṣūfiyyah wa-l-Fuqarā’” tersebut bahwa *fanā’* digambarkan sebagai “hal-hal di antara penderitaan yang menyebabkan kesadaran lenyap”.⁹⁷ Dalam bagian lain disebutkan, Ibn Taymīyah memahami *fanā’* sebagai suatu keadaan di mana “seseorang tidak memiliki perasaan atas dirinya sendiri”.⁹⁸ Diego R. Sarrio—yang juga meneliti tentang sufisme Ibn Taymīyah—mengatakan bahwa penolakannya terhadap *fanā’* adalah model penyerapan kesempurnaan diri manusia dalam dimensi ketuhanan, dengan atribut yang tidak sempurna makhluk yang digantikan oleh atribut-atribut sempurna Tuhan. Ibn Taymīyah mengajukan pola *fanā’ irādī* (peleburan keinginan) alih-alih seperti model *fanā’* sebelumnya.⁹⁹ Adapun Yahya Michot mengatakan Ibn Taymīyah menolak jenis *fanā’* terburuk: *fanā’ al-wujūd* (peleburan eksistensi), sebagaimana ungkapan teofani “tidak ada yang ada selain Tuhan, bahwa keberadaan Sang Pencipta adalah keberadaan yang diciptakan, dan bahwa tidak ada perbedaan antara Tuhan dan hamba”. Bagi Ibn Taymīyah hal ini adalah kesesatan dan *bid‘ah* yang luar biasa.¹⁰⁰

Penting untuk dicatat di sini, bahwa walaupun doktrin *fanā’* para sufi dikritik secara tajam oleh Ibn Taymīyah, sesungguhnya saat para sufi kembali dari kondisi *fanā’*-nya dan menyadari kekeliruan perasaannya, hal ini olehnya dapat dimaklumi. Kondisi yang

⁹⁴ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 8, 317-318, 346, 369; Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 11 (Kairo: Dār al-Rahmah, t.th.), 245.

⁹⁵ Ibid., Vol. 10, 191.

⁹⁶ Ibid., Vol. 8, 308-311, 346-347.

⁹⁷ Th Emil Homerin, “Ibn Taymiyya’s al-Ṣūfiyyah wa-l-Fuqarā’”, *Arabica*, Vol. 32, No. 2 (1985), 226.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Sarrio, “Spiritual Anti-Elitism”, 287.

¹⁰⁰ Yahya M. Michot, “Ibn Taymiyya’s Commentary on the Creed of al-Hallaj”, dalam Ayman Shihadeh, *Sufism and Theology* (Edinburgh: University Press, 2007), 132.

melemahkan perasaan kemanusiaan hingga frasa-frasa *aneh* keluar dari mulut para sufi—sebagaimana yang terjadi pada Abū Yazīd al-Bisṭāmī (w. 261 H/875 M), Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (w. 295), dan Abū Bakr al-Shiblī (w. 334/946)—adalah mereka yang sedang mabuk (*sakeran*) dan kehilangan kendali atas perasaannya.¹⁰¹

Dua pernyataan di atas dianggap kontra-naratif, di satu sisi menolak sementara di sisi lain mendukung dengan memberi catatan penting. Maka jika dicermati dengan saksama alur penolakan dan pengakuan sesungguhnya dari awal Ibn Taymīyah hanya mengkritisi praktik yang dianggap menyimpang saja. Andaikan tidak ada penyimpangan dalam salah satu perasaan/perilaku yang dialami para sufi dan sepanjang masih berpijak pada standar *sharʿi*, praktik-praktik tersebut tidak pernah dinegasinya. Ibn Taymīyah menyadari pengalaman sufi terkait *fanā* dan *baqāʾ* terjadi kepada para pendaki jalan sufi. Mereka menjadi begitu tenggelam dalam Tuhan hingga mereka melupakan dirinya dan dunia. Mereka merasa telah kehilangan diri mereka sendiri dan menjadi satu dengan Tuhan. Ini adalah bentuk kepasrahan (*self-effacement*, *istilām*) dan menyatu (*union*, *jamʿ*). Di posisi ini para sufi kehilangan rasa diskriminasinya yang berdampak pada munculnya frasa atau kalimat seperti Aku adalah Tuhan (*anā al-Ḥaqq*), Maha Suci Aku (*subḥānī*), dan lain sebagainya. Ibn Taymīyah mengatakan bahwa kata-kata dan perilaku seperti itu tidak boleh dikecam, dan sufi harus dimaafkan dengan alasan bahwa ia tidak dalam indra yang benar.¹⁰²

Dalam perspektif ilmu psikologi modern, kondisi *fanāʾ* merupakan sebuah fase psikologis seorang yang kehilangan eksistensinya dalam suatu waktu. Bagi para sufi, kondisi *fanāʾ* adalah ketaksadaran seseorang akan dirinya dan tidak pula menyadari hakikat dari sesuatu.¹⁰³ Fase ini sangat insidentil yang tidak terjadi di sepanjang waktu seorang sufi. Karena jika terjadi sepanjang waktu, hal ini tentu bisa mengeliminir kewajiban seseorang menjalankan *sharʿah*. Al-Kalābādī menyatakan dalam *Kitāb al-Taʿarruf*, “Kondisi *fanāʾ* adalah temporal dan tidak [akan] terjadi sepanjang waktu karena bisa

¹⁰¹ Ibn Taymīyah, *Majmūʿ Fatāwā*, Vol. 10, 220-221, 382-557.

¹⁰² Ibn Taymīyah, *Majmūʿ Fatāwā*, Vol. 10, 340.

¹⁰³ ʿAbd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, Vol. 1 (Kairo: t.tp., 1316 H), 49.

berimplikasi gugurnya kewajiban menjalankan *sharī‘ah* Allah”.¹⁰⁴ Kondisi ini—bagi para sufi—adalah keutamaan dan anugerah dari Allah untuk hamba-Nya.¹⁰⁵ Fase ini tidak lantas membuat sufi menjadi malaikat dan kehilangan sifat kemanusiaannya. Mereka di sementara waktu hanya kehilangan kesadarannya.¹⁰⁶ Pada Abū Yazīd al-Bisṭāmī, fase *fanā* menjadi doktrin *ittihād*, dan menjadi *ḥulūl* melalui Abū Maṣṣūr al-Hallāj.¹⁰⁷

Ibn Taymīyah juga mengkritisi obsesi para sufi yang mendesain ritual sufistiknya dengan lantunan bait puisi dan iringan musik. Ia meyakini tarian maupun pembacaan puisi adalah perbuatan keliru karena tidak didasarkan pada autentisitas keyakinan agama. Evaluasi Ibn Taymīyah tentang variasi perasaan sufi *palsu* di sini didasarkan pada ragam ekspresi sufi, seperti keadaan *sukr* (mabuk) yang digunakan untuk menggambarkan perasaan suka cita dan ekstase saat mereka menari dan membaca puisi. Ibn Taymīyah menyatakan, “di antara kesalahan sufi adalah mengganti membaca dan mendengarkan al-Qur’ān dengan puisi untuk memindahkan perasaan mereka tanpa didasarkan pada pengetahuan atau iman yang nyata”.¹⁰⁸ Kesalahan ini, bagi Ibn Taymīyah, justru tidak disangkalnya. Padahal mereka mengatakan bahwa al-Qur’ān adalah kebenaran tertinggi dari Allah, tetapi manusia di dunia lebih memilih kepalsuan perasaan yang didapatkan dari mendengar puisi yang sanggup mempengaruhi jiwa mereka.¹⁰⁹ Baginya, praktik ini tidak lebih dari sebuah inovasi yang sedikit-banyak dipengaruhi praktik pertapaan agama Kristen.¹¹⁰

¹⁰⁴ Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq al-Bukhārī al-Kalābādhi, *Kitāb al-Ta‘arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāha Surūr (eds.) (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1994), 127.

¹⁰⁵ al-Taftāzānī, *Madkhal*, 112.

¹⁰⁶ al-Kalābādhi, *Kitāb al-Ta‘arruf*, 131.

¹⁰⁷ al-Taftāzānī, *Madkhal*, 123.

¹⁰⁸ Ibn Taymīyah, *Majmū‘ Fatāwā*, Vol. 2, 43. Perdebatan tentang kontroversi diperbolehkannya musik sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah bisa dilihat Mukhammad Zamzami, “Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kaliopak Yogyakarta”, *Marajī: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 2 No. 1 (2015), 44-66; Said Aqil Siradj, “*Samā* dalam Tradisi Tasawuf”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 2 (2013), 360-380.

¹⁰⁹ Ibid., 43.

¹¹⁰ Ahmad, “Corruptions”, 32.

Tasawuf Salafi: Analisis Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah

Di antara tipologi yang dikembangkan oleh para akademisi dalam menginventarisir mazhab pemikiran sufisme populer, agak sulit menempatkan sufisme yang digagas oleh Ibn Taymīyah dalam tipologi tasawuf Sunnī/‘*Amalī*, bahkan tasawuf Falsafi/‘*Shi‘ī*. Oleh Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, tokoh-tokoh yang dikategorikan sebagai *role model* sufi Sunnī adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Pengaruh sufisme al-Ghazālī pada akhirnya mempengaruhi generasi selanjutnya, seperti Sayyid Aḥmad al-Rifā‘ī, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, Abū al-‘Abbās al-Mursī, dan Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Sakandarī. Sedangkan generasi sufi yang mengelaborasi doktrin sufisme dan filsafat adalah Suhrawardī al-Maqtūl dengan *Ḥikmat al-Isbrāq*-nya dan Muhy al-Dīn b. ‘Arabī, ‘Umar b. al-Fārid, dan Ibn Sab‘īn yang populer dengan doktrin *waḥdat al-wujūd*. Mereka masuk dalam kategori tasawuf Falsafi.¹¹¹

Beberapa akademisi seperti Fazlur Rahman, merasa perlu menggagas tipologi baru yang mewadahi “gaya sufisme” Ibn Taymīyah di luar tasawuf Sunnī dan Falsafi. Adalah neo-Sufisme yang disematkan Rahman kepada khazanah sufisme Ibn Taymīyah dan murid setianya, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Kedua tokoh klasik ini dianggap pionir neo-sufisme; sebuah pemikiran sufisme yang ditandai dengan penekanan pada motif moral dan penerapan metode zikir dan *muraqabah* pada Tuhan.¹¹² Tujuan sufi baru ini adalah untuk memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa, sama dengan doktrin salafi. Fenomena kelompok sufi ini berkontribusi pada upaya menghidupkan doktrin salafi dan sikap positif terhadap dunia.¹¹³ Sampai batas tertentu mereka menerima *kashf* (pengalaman menangkap kebenaran Tuhan) dari para sufi atau inspirasi intuitif mereka, tetapi mereka menolak klaim sufi tentang infalibilitas (*ma‘ṣūm*). Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim juga mengakui bahwa mereka telah mengalami *kashf*. Legitimasi *kashf* sama dengan kebersihan moral dan pemurnian hati.

Berbeda dengan Rahman, Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, dan ‘Abd al-Qādir Maḥmūd menginventarisir posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar tipologi tasawuf

¹¹¹ al-Taftāzānī, *Madkhal*, 18-19.

¹¹² Rahman, *Islam*, 195.

¹¹³ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 130.

Sunnī dan Falsafi, yakni “Tasawuf Salafi”.¹¹⁴ Tipologi ini dianggap selaras dengan model ideologi salafisme Ibn Taymīyah.¹¹⁵ *Salaf* secara etimologis berarti “masa lalu”. Yang termasuk golongan salaf adalah para sahabat, *ṭabī‘in*, dan *ṭabī‘ al-ṭabī‘in*. Secara istilah, *salafiyah* berarti sekelompok Muslim yang menjaga akidah dan metode Islam sesuai dengan pemahaman Muslim awal yang mendapatkan ilmu langsung dari Nabi Muhammad. Mereka berpegang teguh pada al-Qur’ān dan Sunnah Nabi.¹¹⁶

Antara tasawuf Salafi dan Sunnī sangat berbeda. Jika tasawuf Sunnī masih menerima takwil dengan dasar akal yang berpedoman pada aspek shari‘ah, maka tasawuf Salafi menolak dengan tegas takwil terhadap teks-teks keagamaan.¹¹⁷ Tasawuf Salafi mempunyai kecenderungan pada antropomorfisme, sedangkan Tasawuf Sunnī menghindari apapun bentuk yang mengarah pada dimensi antropomorfisme dalam mengkaji Tuhan. Tasawuf Salafi mendasari semua doktrin sufismenya pada fondasi al-Qur’ān, Sunnah, dan tradisi generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Tidak ada satupun pandangan para sufi yang punya derajat luhur kecuali semuanya didasarkan pada pengetahuan yang bersumber pada sumber autentik Islam. Doktrin sufisme apapun harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip *shar‘i*.¹¹⁸

Catatan Akhir

Sebagai pemikir formalis-literalis, figur Ibn Taymīyah selama ini lebih dikenal sebagai antisufi ketimbang pendukung sufi. Kelompok salafi modern yang banyak mengadopsi pemikirannya menyanggah relasi apapun antara Ibn Taymīyah dan sufisme. Jika dirunut melalui ragam pemikiran salafi, ada sekian banyak data yang hanya memperlihatkan antisufi Ibn Taymīyah. Padahal sejatinya, walaupun ia getol mengkritisi doktrin tasawuf Falsafi—seperti doktrin *waḥdat al-wujūd*, *ḥulūl*, dan *ittiḥād*—tetapi kiritiknya terhadap produk pemikiran

¹¹⁴ ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.).

¹¹⁵ Aḥmad, *al-Taṣawwuf bayn al-Ghaṣālī*, 311.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Dicontohkan bahwa Ibn Taymīyah secara rigid menghindari segala macam takwil. Misalnya saat ia menyebut Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari dengan jumlah yang tersebut dalam al-Qur’ān, kemudian Ia menempati *arsh* di sepuluh tempat yang berbeda-beda. Contoh lain tentang kekakuan pandangan Ibn Taymīyah bisa dilihat dalam Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah*, 137.

¹¹⁸ Ibid., 78-79. Bandingkan Aḥmad, *al-Taṣawwuf*, 313-322.

kelompok tersebut bukan tanpa solusi, karena sejatinya ia merumuskan doktrin sufisme yang khas, tasawuf Salafi, yang berbeda dengan model tasawuf Sunni dan Falsafi.

Ibn Taymiyah menerima dasar dan doktrin tasawuf. Ia tidak menyerang secara membabi buta tasawuf, tetapi ia hanya mempurifikasi tasawuf yang menyimpang sekaligus membuat standar tasawuf yang lebih berpijak pada sumber autentik Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Kekagumannya pada 'Abd al-Qādir al-Jīlānī yang secara khusus disebutnya "guru sufiku" (*shaykhunā*) dan beberapa bukti keterikatannya pada ordo sufi Qādirīyah adalah bukti keberpihakan-nya pada sufisme. Dalam sufisme yang diwartakannya, ia selalu berpedoman pada akidah yang benar; keyakinan tradisional para ahli ḥadīth atau Ahl al-Sunnah wa al-Ḥadīth sebagaimana anjuran mazhab Ḥanbali. Dimensi tasawuf inilah yang pada perkembangannya dikategorikan sebagai tasawuf Salafi; sebuah format tasawuf awal dari para generasi *al-salaf al-ṣāliḥ* dengan tujuan memperkuat akidah dan membantu dalam pemurnian moral jiwa.

Daftar Rujukan

- 'Arabī, Muḥy al-Dīn Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah, 1985.
- , *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-A'lā al-'Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966.
- Aḥmad, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad Sayyid. *al-Taṣawwuf bayn al-Ghaṣālī wa Ibn Taymiyah*. Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2000.
- Ahmad, Faris Al. "Corruptions, Imitations, and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya's Polemics". Tesis--The City University of New York, 2015.
- Ali, Yunasril. "Dualisme Pemikiran Sufistik Ibn Taymiyah", *Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 2, Desember 2014.
- Anjum, Ovamir. "Sufism Without Mysticism? Ibn Qayyim al-Gawziyah's Objectives in *Madārij al-Sālikīn*", *Oriente Moderno*, XC, Vol. 1, 2010.
- Ansari, M. Abdul Haq. "Ibn Taymiyya and Sufism", *Islamic Studies*, Vol. 24, No. 1, Spring, 1985.
- Bell, Joseph N. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, State University New York, 1979.
- Biqāi (al), Burhān al-Dīn. *Maṣra' al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn 'Arabī*, 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl (ed.). t.t.: t.tp., t.th.

- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. New York: I.B. Taurus, 2006.
- Ernst, Carl W. *The Shambala Guide to Sufism*. London: Boston, 1997.
- Farūkh, ‘Umar. *al-Taṣawwuf fī al-Islām*. Beirut: Maktabah Munīmah 1948.
- Gauvain, Richard. *Salafī Ritual Purity*. London: Routledge, 2012.
- Ḥanbalī (al), Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Badr al-Dīn Ḥasan b. ‘Abd al-Hādī. “Kata Pengantar” dalam *Bad’ al-‘Ulqah bi Labs al-Khirqah*. t.t.: t.tp., t.th.
- Ḥarawī (al), ‘Abd Allah al-Anṣārī. *Kitāb Manāẓil al-Sāirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Ḥasanī (al), Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Ajībah. *Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Ḥifnī (al), ‘Abd al-Mun‘im. *al-Mawṣū‘ah al-Ṣūfiyah: A‘lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn ‘alayh wa al-Turuq al-Ṣūfiyah*. Kairo: Dār al-Rashād, 1992.
- Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ibn Taymiyyah wa al-Taṣawwuf*. Aleksandria: Dār al-Da‘wah, 1982.
- Hodri. “al-Hallāj sebagai Korban Politik atau Transgresor Teologis”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 1 No. 2, 2011.
- Homerin, Th Emil. “Ibn Taymiyya’s al-Ṣūfiyah wa-l-Fuqarā’”, *Arabica*, Vol. 32, No. 2, 1985.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Jawzī (al), Jamāl al-Dīn Abī al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. *Talbīs Ilbīs*. Beirut: Dār al-Qalam, t.th.
- Jilī (al), ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil*, Vol. 1. Kairo: t.tp., 1316 H.
- Kabbani, Syekh Muhammad Hisyam. *Self-Purification and the State of Excellence: Encyclopedia of Islamic Doctrine*, Vol. 5, terj. A. Syamsu Rizal. Jakarta: Serambi, Cet. Ke-3, 2015.
- Kalābādihī (al), Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq al-Bukhārī. *Kitāb al-Ta’arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāha Surūr (eds.). Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1994.
- Knysh, Alexander D. *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. the United States of America: State University of New York Albany, 1998.
- Laoust, Henri. “La Biographie d’Ibn Taimīya d’après Ibn Katīr”, *Bulletin d’Études Orientales*, Vol. 9, 1942-1943.

- MacDonald, D. B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Madjid, Nurcholish. *Sufisme dan Masa Depan Agama*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Maḥmūd, 'Abd al-Qādir. *al-Falsafah al-Ṣūfīyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayah*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Makari, Victor E. *Ibn Taymiyyah's Ethics: the Social Factor*. Chico, CA: Scholars Press, 1983.
- Makdisi, George. "Ibn Taymiyya: A Sufi of The Qadiriyya Order", *the American Journal of Arabic Studies*, Vol. 1, 1973.
- , "The Hanbali School and Sufism", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV, 1979.
- Meier, Fritz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, terj. J. O'Kane. Leiden: Brill, 1999.
- Michel, Thomas F. "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer", *Studia Missionalia*, Vol. 34, 1985.
- Michel, Thomas F. "Kata Pengantar" dalam Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. Taymiyyah, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahib*, ed. dan terj. Thomas F. Michel. Delmar New York: Caravan Books, 1999.
- , "Ibn Taymiyyah's *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb* of Abd al-Qadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus*, Vol. 4. No. 2, 1981.
- Michot, Yahya M. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj", dalam Ayman Shihadeh, *Sufism and Theology*. Edinburgh: University Press, 2007.
- , "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imamology", *The Muslim World*, Vol. 104, Januari-April 2014.
- Mu'thi, Wahib. "Kritik Ibn Taymiyyah terhadap Tasawuf". Disertasi--Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah.
- Nadīm (al), Ibn. *al-Fibrīst*. t.t.: al-Maktabah al-Tijārīyah, t.th.
- Nashshār (al), 'Alī Sāmī. *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Nicholson, Reynold. *Sufism: the Mysticism of Islam*. Penguin Books, 1975.
- Post, Arjan. "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (*Risālat al-Sulūk*)", *Journal of Sufi Studies*, Vol. 5, 2016.

- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: The Chicago University Press, 1979.
- , *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Sarrio, Diego R. "Spiritual anti-Elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (*Walāya*)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 22, No. 3, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Shībī (al), Kāmil Muṣṭafā. *al-Fikr al-Shi'i wa al-Naz'āt al-Ṣūfiyah ḥattā Maṭla' al-Qarn al-Thānī 'Ashar al-Hijrī*. Baghdad: Maktabat al-Nahḍah, 1966.
- , *al-Ṣilah bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyū'*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1998.
- Siradj, Said Aqil. "Samā dalam Tradisi Tasawuf", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7 No. 2, 2013.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003.
- Taftāzānī (al), Abū al-Wafā al-Ghanīmī. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1979.
- Taymīyah, Ibn. *al-Furqān bayn Awliyā al-Raḥmān wa Awliyā' al-Shaytān*. t.t.: Dār al-Minhāj, 1428.
- , *al-Ṣūfiyah wa al-Fuqarā'*. Kairo: Dār al-Madanī, t.th.
- , *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah*, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim dan Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (eds.). Kairo: Dār al-Raḥmah, t.th.
- , *al-Radd 'alā al-Shādhilī fī Ḥiṣṣah wa mā Ṣannaḥah fī Adāb al-Ṭarīq*, ed. 'Alī b. Muḥammad al-Imrān. Mekkah: Dār al-Ālam al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009.
- , *al-Risālah al-Safādhīyah*, Vol. 1. Riyad: Maṭābi' Ḥanīfah, 1776.
- Tījānī (al), 'Abd al-'Azīz. *al-'Aqīdah al-Ṣaḥīḥah bayn al-Ṣūfiyah wa Ibn Taymīyah*, Vol. 1. Kairo: Maktabat al-Amānah, 1985.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Chicago: Aldine Transaction, 2008.
- Zamzami, Mukhammad. "Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kaliopak Yogyakarta", *Marajī': Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 2 No. 1, 2015.

Zarrūq, ‘Abd Allāh Ḥasan. *Uṣūl al-Taṣawwuf*. Khartūm: al-Markaz al-Qawmī li al-Intāḥ al-‘Ilāmī, 1995.