

**An-Natiq***Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*

Volume 01 Nomor 02 Tahun 2021

e-ISSN: 2777-0176 | p-ISSN: 2798-0200

**ANALISIS PAHAM AL-ITTIHAD DAN AL-HULUL DALAM TRADISI TASAWUF ISLAM**

Firmansyah

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

e-mail: [firmansyah\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:firmansyah_uin@radenfatah.ac.id)**Abstract**

*This research was conducted to find out how the concept of understanding al-ittihad and al-hulul in Islamic Sufism? and how is the influence of al-Ittihad and al-Hulul in the world of Sufism? This research is library research. Primary sources of research come from books on Sufism, mysticism or books relevant to the theme. As for enriching research information, secondary data sources are used from various books and journal articles that are relevant to this research. Research data collection was carried out using documentation techniques. The data analysis used inductive analysis. Based on the data analysis that has been carried out, it can be concluded that the notions of al-ittihad and al-hulul in their development gave a considerable influence on the development of philosophy, such as Al-Suhrawardi in Persia. In Turkey, this understanding contributed greatly to the creation of the Sufi mehfil which was developed by Jalaluddin Rumi. While in Indonesia, this understanding is very obvious in the understanding of manunggaling kawula gusti developed by Shaykh Siti Jenar. In relation to today's materialistic and hedonic human lifestyles, the concept of Sufism described in its understanding and teachings can be a medium to improve the increasingly complex social conditions of human life as a form of repressive action that can be taken.*

**Keywords:** *al-ittihad, al-hulul, Islamic mysticism.*

**A. Pendahuluan**

Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan, dianugerahi fitrah untuk cenderung kepada jalan Tuhan, yang terekspresi (paling tidak) dalam bentuk kebaikan, kebersihan, dan keindahan. Karena fitrah itu juga, manusia cenderung akan mengalami “kegalauan” akibat menyalahi fitrahnya sebagai manusia. Maka menjadi suatu keharusan bagi manusia untuk mendapatkan ketenangan, adalah mencari jalan menuju Tuhan melalui kemampuan dan potensi alamiah (fitrah) tersebut. Beberapa ayat Al-Quran dalam kaitannya dengan hal tersebut, seperti QS. Al-A’raaf: 172, QS. Ar-Ruum: 30, QS. Al-Maidah: 3, QS. Ali Imron (3): 85, dan masih banyak lagi. Ini merupakan suatu cerminan bahwa untuk dapat “menemukan” Tuhan, manusia harus mencarinya melalui jalur agama, sebagai fitrah kecenderungan manusia.



Dalam sejarah biografi para Nabi, terdapat ciri dan karakter yang berbeda untuk mengungkapkan keyakinan sebagai bentuk manifestasi keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Terminologi ke-*yakin*-an di sini, tentu dimulai dengan sebuah proses “pencarian” dan “pembongkaran” paradigma berpikir yang sangat unik dan panjang. Sosok tauladan seperti Nabi Ibrahim AS sebagai asal muasal lahirnya “Islam” telah mencoba menciptakan keyakinan (aqidah) yang berbeda dengan keluarganya. Ia melahirkan keyakinan (teologi) yang berbeda dari kebiasaan hingga lahirah proses kesadaran spiritual yang luar biasa pada diri Nabi Ibrahim AS dengan melakukan proses pencarian “Tuhan” dengan dunia makro (Jalaluddin Rakhmat, 2008).

Tradisi pencarian tentang diri dan Tuhan itu pernah juga dialami Nabi Muhammad SAW; sebagai sosok intelek-spiritualis khususnya berkenaan dengan keyakinan (teologi)-nya yang bukan berangkat pada sebuah doktrinasi. Kehidupan yang ia jalani dengan penderitaan-pengorbanan telah mengantarkannya menjadi orang yang mulia di mata manusia dan di mata Tuhan-nya. Jika ditilik lebih jauh, Muhammad adalah “wajah” kedua dari ke-*tauladan*-an “pencarian diri” dan telah mengubahnya menjadi *insan kamil*. Muhammad melakukan pencarian-Nya dengan dunia mikro, yakni melakukan meditasi (*tahannuts*) di Gua Hira’ sebagai bentuk manifestasi pencarian Dzati Tuhan. Maka sangat tepat jika keduanya, termasuk “pemberontak” dalam menciptakan kesadaran baru dalam konteks teologi (*aqidah*) yang sebenarnya (Jalaluddin Rakhmat, 2008).

Pencarian terhadap Tuhan dalam sejarah manusia menjadi wacana yang maha penting atas peradaban umat manusia selanjutnya. Bahkan, salah satu kisah abadi dalam kitab suci adalah pencarian Musa AS terhadap eksistensi Tuhan melalui penalarannya. Keberadaan masjid, candi, kuil, piramid, dan sebagainya adalah sebagai bentuk peradaban yang menjadi bukti pencarian manusia akan Tuhan. Namun begitu, dengan mengatasnamakan Tuhan (juga), manusia melakukan perang dan bahkan pembantaian mengerikan terhadap manusia yang lain. Manusia dalam menghadapi aqidah (keyakinannya kepada suatu kebenaran tentang keimanan kepada Tuhan) menurut Hasbi Ash-Shiddieqy berbeda-beda tingkatannya, ada yang mencapainya dengan *ilmu yaqin*, ada yang mencapainya dengan *‘ainul yaqin*, dan ada yang mencapainya dengan *haqqul yaqin* menurut kemampuan nalarnya (Ash-Shiddieqy, 2009).

Untuk menemukan dan terlebih mengenal Tuhan, manusia harus menempuh banyak rintangan dan halangan yang tidak mudah untuk dilalui, bahkan tidak sedikit manusia yang tersesat dalam pencariannya terhadap Tuhan-nya. Segala kemampuan dan usaha akan dilakukan manusia untuk mencapai tujuan tersebut, ada yang melalui jalan pencariannya dengan logika, bertapa (*tahannuts*), penyucian diri, dan lain sebagainya.

Dalam hubungannya dengan hal tersebut, tasawuf dalam perspektif Harun Nasution (dikutip Jalaluddin Rakhmat, 2008), adalah suatu jalan untuk mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Tuhan. Sedangkan Hamka (2003), mengartikan tasawuf sebagai salah satu filsafat Islam, yang maksudnya ialah untuk zuhud dari kehidupan dunia yang fana. Tetapi, karena persentuhan dengan filsafat Yunani dan bangsa lain yang juga dilatarbelakangi oleh faktor agama, maka tasawuf dalam perkembangannya banyak mengandung unsur-unsur “penalaran liar” akal manusia sebagai pengaruh dari persentuhan tersebut.

Mengutamakan nilai-nilai batiniyah-esoterik-spiritualitas dari agama adalah dimensi tasawuf dan sufisme dalam Islam. Dimensi tasawuf dalam beragama lebih menonjolkan kelembutan hati, kehalusan budi, mencintai sesama tanpa prasyarat apapun, tidak menomorsatukan kepentingan pribadi dan kelompok, mengeliminir ke-aku-an (*selfishness*), mendahulukan kesabaran, tidak emosional, kesantunan sosial, tidak terjebak pada keduniawian (*ascetism*), ketulusan (*sincerity*), toleran terhadap berbagai perbedaan, dan lain sebagainya. Yang kalau diterjemahkan ke dalam bahasa yang ringkas adalah tasawuf merupakan inti ajaran Islam (*rahmatan lil ‘alamin*) (Abdullah, 2012).

Seperti yang sudah dimaklumi, sejarah sufisme (tasawuf) memiliki ragam dimensi dan karakteristik yang amat variatif. Sebanyak bagaimana seseorang memperkirakan gerak-gerik Tuhan, sebanyak itu pula-lah kelompok sufi berbeda-beda sikap tatkala menghadapi kemurahan dan ke-Maha-luas-an Tuhan. Dalam pergulatan sejarah mistisisme Islam, satu di antara aliran-aliran yang menonjol adalah kelompok tasawuf falsafi: yakni sebuah aliran yang ajaran-ajaran spiritualnya diduga memiliki kedekatan dengan kajian filsafat (sehingga disebut dengan teosofi), atau bahkan benar-benar merupakan hasil perpaduan yang dinamis antara teori filsafat dengan eksperientasi mistik. Teosofi tidak lain adalah segala bentuk pemikiran keagamaan atau filsafat yang dibangun di atas pondasi pengalaman mistik yang mendalam tentang Tuhan. Apabila mistisisme dipahami sebagai gerakan responsif jiwa menuju Allah yang melibatkan pergumulan realita yang berada di level terdalam; maka teosofi adalah filsafat yang tersakralkan, suci, dan berhubungan erat dengan agama; sekaligus bersemi dari sejenis iluminasi spiritual yang amat bersifat rahasia (Zahro, 2006).

Pengalaman mistis tertinggi menghasilkan situasi kejiwaan yang disebut ekstase. Dalam perbendaharaan kaum sufi, ekstase itu sering dilukiskan sebagai keadaan mabuk kepayang oleh minuman kebenaran. Kebenaran (*al-haqq*) digambarkan sebagai minuman keras atau khamr. Bahkan untuk sebagian mereka, minuman yang memabukkan itu, tidak lain ialah apa yang mereka namakan “*dhamir al-sya’n*,” yaitu kata-kata “*an*” yang berarti “bahwa” dalam kalimat syahadat pertama, *asyhadu an laa ilaha illaallah* (aku bersaksi **bahwa** tiada Tuhan

selain Allah). Pelukisan ini menunjukkan bahwa betapa intensnya mereka menghayati tauhid, sehingga mereka tidak menyadari apapun selain Dia Yang Maha Ada (Madjid, 2000).

Ada juga sufi yang menggapai ekstase-nya dengan jalan yang disebut **Sufi Mehfil atau Sema**, yaitu sebuah ekspresi dari rasa cinta, kasih, dan sayang yang maha tinggi dari seorang hamba kepada Tuhan. Suatu ritual para sufi untuk mengajak hati, akal, ruh untuk memuji-muji Tuhan dengan 99 asma'ul husna, dilanjutkan dengan menari dengan berputar-putar ratusan, bahkan ribuan kali, dan gerakan menari akan sampai pada puncak kenikmatan dan kebahagiaan. Ada juga yang melakukan zikir dengan gerakan-gerakan kepala ke kanan dan ke kiri sebagaimana dalam praktik tarekat Naqshabandiyah. Begitulah kurang lebih penggambaran bagaimana manusia dengan jalan tasawuf yang telah dirintis oleh tokoh sufi terdahulu menemukan suatu "kenikmatan" dalam proses "mencari Tuhan." Ajaran dan pemikiran-pemikiran tokoh sufi ini nantinya akan terus berkembang menjadi suatu paham bahkan aliran tertentu, untuk kemudian terorganisasi dalam suatu tarekat.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, rumusan masalah yang menjadi kajian dalam tulisan ini, yaitu: 1). Bagaimana konsep paham al-ittihad dan al-hulul dalam tasawuf Islam? dan 2). Bagaimana pengaruh paham al-ittihad dan al-hulul dalam dunia sufisme?

## **B. Metode**

Penelitian ini adalah penelitian riset kepustakaan (*library research*), yang bermaksud untuk mengumpulkan informasi yang berkaitan dengan paham al-ittihad dan al-hulul dalam tradisi tasawuf Islam berdasarkan studi kepustakaan dari berbagai pandangan ahli. Sumber primer penelitian berasal dari buku-buku tasawuf, mistisime atau buku yang relevan dengan tema tersebut. Adapun untuk memperkaya informasi penelitian digunakan sumber data sekunder yang berasal dari berbagai buku dan artikel jurnal yang relevan dengan penelitian ini. Pengumpulan data penelitian dilakukan dengan menggunakan teknik dokumentasi. Adapun analisis data menggunakan analisis induktif.

## **C. Hasil dan Pembahasan**

Paham dan aliran adalah dua kata yang terkadang diartikan untuk memahami sesuatu yang sama, seakan tidak ada beda diantara keduanya. Dimana kecenderungan kita mengartikannya sebagai suatu pemikiran dan pemahaman yang dianut oleh sebagian orang dalam suatu kelompok atau komunitas tertentu. Namun begitu, terdapat sisi perbedaan antara dua kata tersebut.

Kata paham, lebih berkonotasi pada suatu alur pemikiran yang menganut prinsip tertentu, tidak terorganisir dan tidak memiliki pemimpin pusat, meskipun ia memiliki tokoh sentral yang menjadi figur paham tersebut. Biasanya, pengikut suatu paham tertentu adalah orang-orang yang kritis, senang berpikir, terbuka, dan menyambut baik adanya dialog-dialog. Walaupun terkadang tidak selalu demikian (Jaiz, 2010).

Sedangkan kata aliran, lebih menekankan pada suatu pemahaman yang terorganisir, ada ketua, pengurus, serta anggotanya, mempunyai aturan-aturan tertentu dan biasanya anggota-anggotanya hanya bisa taklid buta dan mengiyakan semua yang dikatakan pemimpinnya, tanpa *reserve*. Biasanya, pengikut suatu aliran tertentu adalah orang-orang yang telah terdoktrin pikirannya, tidak suka berdialog, serba dogmatis, anti kritik, dan cenderung merasa paling benar (Jaiz, 2010).

Dalam kaitannya dengan pengertian di atas, maka *al-ittihad* dan *al-hulul* dapat dikategorikan sebagai bentuk “paham” atas pemikiran yang dikembangkan oleh Abu Yazid Al-Bustami dan Al-Hallaj sebagai tokoh utama di balik kemunculan paham tersebut.

## **PAHAM AL-ITTIHAD**

### **1. Pengertian dan asal usul paham *al-ittihad***

*Al-Ittihad* adalah penyatuan atau berpadunya dua hal, artinya perpaduan dengan Tuhan tanpa diantarai sesuatu apapun. *Ittihad* dipandang sebagai ajaran doktrinal karena memadukan eksistensi dua wujud yang terpisah (Totok Jumantoro, 2012). Dalam ajaran *ittihad* sebagai salah satu metode tasawuf sebagaimana dikatakan oleh Baidawi dalam Abuddin Nata (2012), yang dilihat hanya satu wujud sungguhpun sebenarnya yang ada dua wujud yang berpisah dari yang lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihad* ini terjadi pertukaran peranan antara yang mencintai (makhluq) dengan yang dicintai (Tuhan) atau tegasnya antara sufi dengan Tuhan. Jelasnya, menurut paham sufi bahwa *ittihad* berarti bercampur atau menyatunya antara Khaliq dan makhluq (Hudaya, 2008).

Dalam sejarah tasawuf, Abu Yazid Al-Bustami (w. 874 M) disebut-sebut sebagai sufi yang pertama kali memperkenalkan paham *ittihad* (dengan jalan *fana'* dan *baqa'*). Nama kecilnya adalah Thaifur. Nama beliau sangat istimewa

dalam hati kaum sufi seluruhnya. Berbagai macam pula anggapan orang tentang pendiriannya. Ia pernah mengatakan, “kalau kamu melihat seseorang sanggup melakukan pekerjaan keramat yang besar-besar, walaupun dia sanggup terbang di udara, maka janganlah kamu tertipu, sebelum kamu lihat bagaimana dia mengikuti perintah syariat dan menjauhi batas-batas yang dilarang syariat” (Nata, 2012).

## **2. Dasar dan pokok ajarannya**

*Al-Ittihad* (kesatuan dengan Tuhan) sebagaimana pendapat Abu Yazid Al-Bustami adalah hakikat tasawuf yang tertinggi (M. Amin Nurdin, 2011). Untuk mencapai *ittihad*, seorang sufi harus terlebih dahulu mengalami *fana'* dan *baqa'* (Jalaluddin Rakhmat, 2008). Namun begitu, sebelum seorang sufi bisa masuk ke tingkat *fana'* dan *baqa'* tersebut, terlebih dahulu ia harus melalui tahapan-tahapan penyucian diri (*tazkiyatun nafs*), seperti: taubat, zuhud, wara', tawakkal, dan ridho, untuk kemudian naik ke tingkat ma'rifah, dan mahabbah dengan segala *maqam* dan tangganya. Hal ini dapat dipahami berdasarkan ungkapan Abu Yazid Al-Bustami, dalam Harun Nasution (Jalaluddin Rakhmat, 2008), ketika ditanya tentang perjuangannya untuk mencapai *ittihad*, ia menjawab: “tiga tahun,” sedang umurnya waktu itu telah lebih dari tujuh puluh tahun. Ia ingin mengatakan bahwa dalam usia tujuh puluh tahun-lah ia baru sampai ke “stasiun” *ittihad*.

Secara etimologis, kata *fana'* berasal dari kata *faniya* yang artinya musnah atau lenyap (Totok Jumantoro, 2012), juga berarti hilangnya wujud sesuatu (Nata, 2012). *Fana'* berbeda dengan *fasad* (rusak), *fana'* artinya tidak tampaknya sesuatu, sedangkan *fasad* adalah berubahnya sesuatu kepada sesuatu yang lain (Nata, 2012). Menurut Al-Thusi, *fana'* adalah sirnanya pandangan seseorang terhadap tindakan-tindakannya karena Allah Menghendaki itu terhadapnya. Dari keadaan *fana'*, ia menuju penyatuan atau kesatuan wujud dimana tidak ada perbedaan antara manusia dan Allah atau antara alam dan Allah (Hudaya, 2008).

Dalam pandangan Al-Junaidi, *fana'* adalah hilangnya kesadaran qalbu dari hal-hal yang bersifat inderawi karena ada sesuatu yang dilihatnya. Situasi yang demikian akan beralih karena hilangnya sesuatu yang terlihat itu dan berlangsung terus silih berganti sehingga tiada lagi yang disadari dan dirasakan oleh indera (Totok Jumantoro, 2012). *Fana'* dalam Muhammad Al-Abduh, antara lain dimaknai sebagai meniadakan atau menghancurkan jiwa dari kesibukan dengan sesuatu selain hanya kepada Allah SWT (Halim, 2001).

Adapun kata *baqa'*, secara etimologis berasal dari kata *baqiya*, yang berarti tetap. Yang dalam pemahaman dunia tasawuf adalah mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah SWT (Halim, 2001). Asal mula istilah *baqa'* sebagaimana diungkapkan dalam QS. Ar-Rahmaan: 26-27. *Baqa'* adalah istilah teknis di

kalangan sufi, yang akan diperoleh setelah melalui kegiatan pemusatan spiritual, penghayatan zikir, pencurahan terhadap segala sifat kebajikan, pengabdian yang sebenarnya terhadap Tuhan, pemusnahan dan penghapusan unsur-unsur kejiwaan (*fana'*) maka yang tersisa dalam diri seorang sufi adalah sesuatu yang hakiki dan sesuatu yang abadi di balik segala penampilan luaran (Totok Jumantoro, 2012).

Dalam tradisi tasawuf, *fana'* dan *baqa'* tidak dapat dipisahkan dalam kaitannya untuk mencapai *ittihad*. Beberapa bentuk *fana'* dalam kaitannya dengan *baqa'* untuk mencapai *ittihad*, *pertama, fana' ash-shifat*, yaitu lenyapnya sifat yang tercela, berganti dengan *baqa'* (tetapnya) sifat yang baik. *Kedua, fana' al-iradah*, yaitu *fana'*-nya manusia dari kehendaknya berganti dengan tetapnya kehendak Tuhan pada dirinya. *Ketiga, fana' 'an an-nafs*, yaitu hilangnya kesadaran manusia terhadap dirinya, berganti dengan tetapnya kesadaran tentang Allah pada diri sufi. *Fana' 'an an-nafs* digambarkan sebagai hancurnya kesadaran pencinta dalam yang dicintai, sehingga pencinta tidak menyadari dirinya, yang disadari hanyalah yang dicintai, yaitu Tuhan (Totok Jumantoro, 2012). Dalam tahapan ketiga inilah Abu Yazid Al-Bustami menggambarkan dirinya dengan ungkapan, "*Aku mengetahui Tuhan melalui diriku hingga diriku hancur, kemudian aku mengetahui-Nya melalui diri-Nya dan aku pun hidup. Ia membuat aku gila pada diriku hingga aku mati. Kemudian Ia membuat aku gila kepada diri-Nya, dan aku pun hidup. Gila pada diriku adalah fana' dan gila pada diri-Mu adalah baqa' (kelanjutan hidup)* (Jalaluddin Rakhmat, 2008).

Di lain kesempatan, dalam Harun Nasution, Abu Yazid Al-Bustami sesuai shalat subuh, mengeluarkan kata-kata: "Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku, Aku adalah Allah. Tiada Allah selain Aku, maka sembahlah Aku" (Jalaluddin Rakhmat, 2008). Dalam literatur tasawuf disebut bahwa dalam *ittihad*, yang satu memanggil yang lain dengan kata-kata: "Wahai aku, aku adalah Engkau, Engkau adalah aku, Aku-lah Yang Satu, Aku-lah Yang Maha Benar (*Ana Al-Haqq*)" (Jalaluddin Rakhmat, 2008). Hal inilah yang dikatakan dalam tradisi tasawuf sebagai *syatahat* (Totok Jumantoro, 2012), yang diyakini oleh sufi, bahwa pada hakikatnya yang melontarkan kata-kata itu adalah Tuhan melalui lidah Abu Yazid Al-Bustami.

Dalam hal ini, Abu Yazid menyebutnya dengan *tajrid fana' at-tauhid*, ia berkata:

*"Pada suatu ketika saya dinaikkan ke hadirat Allah seraya ia berkata, Hai Abu Yazid, makhluk-Ku ingin melihatmu. Aku menjawab, hiasilah aku dengan ke-Esaan-Mu, dan pakaikanlah aku sifat-sifat kedirian-Mu, dan angkatlah aku ke dalam ke-Esaan-Mu sehingga apabila makhluk-Mu melihat aku mereka akan berkata, "kami telah melihat Engkau, tetapi*

*sebenarnya yang mereka lihat adalah Engkau karena sesungguhnya pada saat itu aku tidak berada di sana” (Totok Jumentoro, 2012).*

Dari ungkapan tersebut, dapat dipahami dengan jelas, bahwa *al-ittihad* adalah persatuan rohaniah dan bathiniah antara hamba dengan Tuhan dengan cara ruh hamba dinaikkan ke hadirat Tuhan. Berbeda dengan *al-hulul*, dimana persatuan rohaniah dan bathiniah yang terjadi dengan jalan Tuhan memilih jiwa manusia yang telah “suci” dari sifat “kemanusiaan” yang kotor, hal ini berarti bahwa Tuhan-lah yang turun ke bumi.

Berdasarkan uraian tersebut, tidaklah salah kalau Madkour menyatakan, tidak diragukan lagi bahwa teori *al-ittihad* adalah sesuatu yang paling rumit dalam tasawuf Islam. Sehingga orang-orang tasawuf bisa dibagi menjadi dua kelompok, ada yang menerima, tetapi ada juga yang menolaknya (Madkour, 1996). Sepertinya, kelompok yang menolak lebih dominan daripada kelompok yang menerima paham tersebut.

Dalam kaitannya dengan *al-ittihad*, menurut Madkour (Madkour, 1996), Al-Quran dengan ungkapan yang tegas, secara mutlak, tidak menunjuk kepada teori *al-ittihad*. Hanya saja para pendukungnya tidak kehilangan langkah untuk melandasinya dengan sebagian ayat Al-Quran dan hadis Nabi SAW. Diantaranya adalah QS. Qaaf: 16, QS. Al-Mujadalah: 7.

Dalam hubungan itu, Rasulullah SAW bersabda, yang artinya:

*“Dari Abu Hurairah ra. ia berkata: telah bersabda Rasulullah SAW: “Sesungguhnya Allah telah berfirman: Barangsiapa yang memusuhi wali-Ku maka sesungguhnya Aku telah menyatakan perang kepadanya, dan tidaklah seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu ibadah yang lebih Aku cintai dari apa yang telah Aku wajibkan kepadanya, dan senantiasa seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku mencintainya jadilah aku sebagai pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, dan sebagai penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, dan sebagai tangannya yang ia gunakan untuk berbuat, dan sebagai kakinya yang ia gunakan untuk berjalan. Dan jika ia meminta (sesuatu) kepada-Ku pasti Aku akan memberinya, dan jika ia memohon perlindungan kepada-Ku pasti Aku akan melindunginya, tidaklah Aku ragu tentang sesuatu yang Aku lakukan seperti keraguan-Ku tentang (mencabut) nyawa seorang mu'min, dia tidak suka kematian (kesakitan dan kesulitannya), sedangkan Aku tidak suka keburukannya (menyakitinya karena saat lanjut usia ia akan berkurang kekuatannya, menjadi uzur dst, juga sakitnya ia menghadapi kematian).” (HR. Bukhari)*

Dalam memahami teks ayat dan hadits tersebut, penganut paham *al-ittihad* berkeyakinan bahwa persatuan rohaniah antara Tuhan dan makhluk dapat saja terjadi. Adapun jalan untuk sampai kepada hal tersebut, itulah yang mereka sebut dengan *tazkiyatun nafs*.

## **Paham Al-Hulul**

### **1. Pengertian dan asal usulnya**

Secara etimologis, kata *al-hulul* merupakan bentuk masdar dari fi'il : يحل - حل yang berarti "bertempat di" atau "tinggal di". Dikaitkan dengan konsep *hulul* tersebut, maka tubuh manusia dapat disebut *mahallun* (Suryadilaga, 2008). *Al-hulul* secara etimologis, juga berarti menempati sesuatu tempat (inkarnasi). *Al-hulul* adalah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah dapat membersihkan dirinya dari sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fana'* atau ekstase. Juga diartikan sebagai penitisan Tuhan dalam diri manusia berupa masuknya sesuatu pada sesuatu lainnya. Selain itu, juga diartikan sebagai paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada telah dilenyapkan (Totok Jumantoro, 2012).

Senada dengan ungkapan di atas, konsep *hulul* menurut Abu Nasr Al-Thusi adalah paham yang mengatakan bahwa Allah memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.(Al-Hamid, 2012). Menurut Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin (2012), paham *al-hulul* pertama kali dikemukakan oleh Husain Ibn Mansur Al-Hallaj. Sedangkan Musthafa Hilmi beranggapan, bahwa Al-Hallaj sebenarnya bukanlah orang pertama yang mengungkapkan pemikiran *hulul*-nya. Sebelumnya, pada awal kemunculan Syi'ah ekstrim terdapat Kelompok Sabiyyah yang mengatakan: "Ali menjadi Tuhan dengan menempatnya (*hulul*) Ruh Tuhan dalam dirinya"(Hudaya, 2008). Walaupun begitu, berdasarkan catatan sejarah perkembangan tasawuf Islam, tetap saja Al-Hallaj dianggap sebagai orang yang pertama kali memperkenalkan paham tersebut.

Paham *hulul* seperti yang diperkenalkan oleh Al-Hallaj adalah perkembangan dan bentuk lain dari paham *ittihad* Abu Yazid Al-Bustami (Al-Hamid, 2012). Dalam kaitannya dengan hal tersebut, paham *hulul* adalah kelanjutan dan perkembangan atau bentuk lain dari *ittihad*. Hal dapat dipahami berdasarkan konsep pemikiran atau ajaran pokok dalam *hulul* serupa dengan konsep ajaran pokok *ittihad*, termasuk juga dengan jalan yang ditempuh untuk sampai ke sana.

Al-Hallaj sebagai tokoh yang mengembangkan paham *hulul*, dilahirkan pada tahun 244 H (858 M) di negeri Baidha, salah satu kota kecil yang terletak di Persia (Nata, 2012). Kakeknya adalah seorang Majusi berkebangsaan Persia. Ia dibesarkan di Wasith dan selanjutnya datang ke Baghdad dan mondar-mandir pergi ke Mekkah. Ia berguru kepada beberapa tokoh kaum sufi, seperti Al-Junaid, 'Amar bin Utsman Al-Makki, dan Abu Al-Husain An-Nawawi (Halim, 2001). Melihat biografi singkat Al-Hallaj tersebut, dapat disimpulkan bahwa beliau memiliki pengetahuan yang mendalam tentang tasawuf. Namun begitu,

paham tasawuf yang dikembangkannya berbeda dengan apa yang diajarkan oleh guru-gurunya tersebut (Al-Hamid, 2012). Al-Khatib Al Baghdadi berkomentar mengenai Al-Hallaj, bahwa orang-orang sufi berbeda pendapat berkenaan dengannya, namun mayoritas diantara mereka menolak bahwa dia salah satu diantara mereka. Adapula diantara mereka yang mengakuinya sebagai seorang sufi, seperti Al-'Abbas Al-Baghdadi, Muhammad bin Khafif, dan Ibrahim bin Muhammad, serta membenarkan sikap dan prikeadaannya (Halim, 2001).

Sementara itu, Al-Ishtahari berkata, Al-Hallaj adalah seorang yang rajin beribadah. Ia dengan ibadahnya itu kedudukannya selalu meningkat tahap demi tahap, sehingga ia beranggapan bahwa dirinya sebagai orang terlatih dalam taat beribadah dan sebagai orang yang hatinya hanya sibuk dengan amal shaleh, serta sebagai orang yang sabar (rela meninggalkan kesenangan dunia). Dan dari posisinya ini, kemudian ia pun meningkat lagi ke jenjang posisi orang-orang yang mendekati diri kepada Allah (*al-muqarrabin*). Juga dengan kedudukan ini pun masih saja ia menapaki tangga-tangga yang lebih tinggi, sampai pada akhirnya dirinya terbebas dari tabiat sebagaimana umumnya manusia. Pada saat ia merasa posisinya sudah sampai pada derajat ini, maka ia pun beranggapan ruh Allah yang bersemayam pada diri Nabi Isa AS, berpindah pada dirinya. Dan baru setelah itu, ia pun tidak menghendaki sesuatu apapun, kecuali dengan yang baru diraihnya saja (Halim, 2001).

## **2. Dasar dan pokok ajarannya**

Konsep *hulul* menurut filsafat Al-Hallaj, sebagaimana dikutip M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, bahwa Tuhan mempunyai dua sifat utama, yaitu: *lahut* (sifat ketuhanan) dan *nasut* (sifat kemanusiaan) (Hawwa, 2005). Sebelum menjadikan makhluk, Tuhan hanya melihat diri-Nya sendiri. Dalam kesendirian itu terjadi dialog tanpa kata-kata dan huruf-huruf. Dia sangat mencintai diri-Nya sehingga dari cinta itu muncul *copy* diri-Nya yang berbentuk manusia, yakni Adam. Paham ini berasal dari hadits yang diyakini oleh sufi yang berbunyi, *innallaha khalaqa Adam 'ala suratih*, "Tuhan menciptakan Adam menurut bentuk-Nya" (M. Amin Nurdin, 2011). Dengan demikian, pada diri Adam terdapat sifat-sifat yang dipancarkan Tuhan yang berasal dari Tuhan sendiri (Nata, 2012).

Menurut Harun Nasution, atas dasar hadits inilah persatuan antara manusia dan Tuhan dapat terjadi. Jalannya adalah dengan menghancurkan sifat-sifat kemanusiaannya (*nasut*) sehingga yang terdapat dalam dirinya hanyalah

sifat-sifat ketuhanan (*lahut*) (Hudaya, 2008). Setelah Allah menciptakan Adam, Ia pun memuliakan Adam, sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 34. Menurut Al-Hallaj, bahwa Allah memberi perintah kepada malaikat agar bersujud kepada Adam karena pada diri Adam, Allah menjelma, sebagaimana dalam kepercayaan Nasrani, Ia menjelma ke dalam diri Isa (Nata, 2012).

Sehubungan dengan hal tersebut, dalam tradisi sufi terdapat keyakinan yang begitu populer bahwa manusia sengaja diciptakan Tuhan, karena dengan penciptaan itu Tuhan akan melihat dan menampakkan kebesaran diri-Nya. Hal ini dapat dipahami dari hadits berikut: *Kuntu kanzan makhfiyyan fa ahabtu an u'rafa fa khalaqtu al-khalqa fabi a'rafu-ni* — Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, Ku-ciptakanlah makhluk, maka melalui Aku mereka kenal Aku (Jalaluddin Rakhmat, 2008).

Terlepas apakah riwayatnya (hadits qudsi di atas) sahih atukah lemah, pada umumnya orang sufi menerima hadits tersebut, namun dengan penafsiran yang berbeda. Meski demikian, mereka cenderung sepakat bahwa manusia adalah *microcosmos* yang memiliki sifat-sifat yang menyerupai Tuhan dan paling potensial mendekati Tuhan (bandingkan QS. Al-Fushshilat: 53) (Jalaluddin Rakhmat, 2008).

Konsep *hulul* Al-Hallaj ini akan jelas terlihat dalam syairnya berikut ini:

*“Maha Suci Dzat yang sifat kemanusiaan-Nya  
membukakan rahasia cahaya ketuhanan-Nya yang gemilang  
Kemudian kelihatan bagi makhluk-Nya dengan nyata  
dalam bentuk manusia yang makan dan minum”*(Al-Hamid, 2012).

Supaya dapat bersatu dengan Tuhan, manusia harus menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya dengan *fana'*. Kalau sifat-sifat kemanusiaan ini telah hilang dan yang tinggal hanya sifat-sifat ketuhanan yang ada dalam dirinya, di situlah Tuhan dapat mengambil tempat dalam dirinya. Ruh Tuhan dan ruh manusia bersatu dalam tubuh manusia, yang oleh Al-Hallaj dinyatakan dalam sya'irnya:

*Jiwamu disatukan dengan jiwaku  
sebagaimana anggur disatukan dengan air  
Jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau  
ia menyentuh aku pula  
Ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku  
aku adalah Dia yang kucintai  
Dia yang kucintai adalah aku  
Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh*

*Jika engkau lihat aku engkau lihat Dia  
jika engkau lihat Dia engkau lihat kami* (Al-Hamid, 2012).

Dengan cara inilah menurut Al-Hallaj, seorang sufi bisa bersatu dengan Tuhan. Dalam persatuan ini diri Al-Hallaj kelihatannya hilang, tetapi tidak hancur, ketika dalam kondisi seperti itu Al-Hallaj berkata “*Ana Al-Haqq*,” aku-lah Tuhan. Namun, bukan Al-Hallaj yang berkata demikian, melainkan Tuhan yang telah *hulul* ke dalam Al-Hallaj.

Yunasir Ali, sebagaimana dikutip oleh Hairul Huda (2008), menyatakan, sebenarnya *hulul* mempunyai dua bentuk, yaitu: pertama *Al-Hulul Al-Jawari*, yakni keadaan dua esensi, yang satu mengambil tempat pada yang lain (tanpa persatuan), seperti air mengambil tempat dalam bejana. Kedua *Al-Hulul Al-Sarayani*, yakni persatuan dua esensi (yang satu mengalir di dalam yang lain), sehingga yang terlihat hanya satu esensi, seperti zat air yang mengalir di dalam bunga.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa *hulul* adalah cara manusia untuk dapat bersatu dengan Tuhan secara rohaniah, yang hanya akan didapat melalui penyucian rohani melalui *fana'* (melenyapkan sifat-sifat kemanusiaan).

### **Pengaruh Paham Al-Hulul dan Al-Ittihad dalam Dunia Sufisme**

*Ittihad* dan *hulul* sebenarnya adalah dua konsep yang memiliki dimensi yang sama, yakni perasaan sedemikian kuat yang menghujam dalam area pengalaman mistik sufi; dan pada akhirnya nanti membuatnya berpikiran bahwa Allah telah “bersatu” dengan dirinya. Perbedaan dari keduanya barangkali dalam aspek cara kerja, atau bagaimana awal arah pertemuan Allah dengan sufi yang bersangkutan. Di dalam operasi kerja *ittihad*, Bayazid ternyata “lebih aktif,” walaupun kelak yang menentukan adalah Tuhan sendiri, dengan cara terbang menuju “singgasana” Allah melalui peristiwa *mi'raj*-nya; dan secara lebih ekstrem lagi, berasumsi telah mendapatkan rasa yang lebih dari itu. Bayazid, dalam keadaan itu, merasa seakan-akan meleleh seperti timah yang sedang mencair, dan kemudian diarak oleh Allah sendiri untuk mendekat menuju diri-Nya, hingga lebih dekat daripada jiwa dengan sebatang tubuh.

Dalam kejadian lain, kinerja teori *al-hulul* dari Hallaj ternyata memiliki arah kerja yang berbeda. Sebagaimana yang dijelaskannya sendiri, Allah memiliki sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat ketuhanan (*lahut*). Dengan berbekal dua sifat tersebut, Allah sanggup menitis ke dalam setiap raga manusia yang dikehendakinya, termasuk terhadap pribadi Hallaj sendiri, lalu mengontrol semua perilaku insan tersebut, sehingga membuatnya tidak bisa bertanggung jawab lagi; sama seperti ketika Hallaj mengatakan, “*Ana Al-Haqq*, Aku adalah Maha Kebenaran (Tuhan).” Meskipun dengan paradigma kerja yang berlainan, ide *al-ittihad* dan *al-hulul* tetap saja memicu preseden yang buruk dalam sejarah sufisme, karena mempunyai esensi seragam; bahwa sufi mampu bersatu dengan Allah (Zahro, 2006).

Wujud persatuan inilah yang menjadi sasaran kritik setiap orang, sebab Tuhan sebagai Dzat yang transendental tidak akan pernah dapat bersanding

sejajar apalagi bersatu dengan manusia yang menjadi bagian ciptaan-Nya di dunia fana. Dalam perspektif Ibnu Sina, paham *al-ittihad* tidak bisa diterima secara logis, yang menuntut bahwa makhluk harus lebur ke dalam Kholiq, karena hal itu menkonsekuensikan bahwa sesuatu itu harus satu dan banyak dalam waktu yang bersamaan (Madkour, 1996).

Konflik ini sebetulnya akan cepat berakhir bila ternyata mengacu pada sejumlah pembelaan, misalnya bahwa ucapan yang menunjukkan adanya persatuan dengan Tuhan itu dilontarkan dalam keadaan yang tidak sadar (*fana'*), terutama untuk kasus Bayazid; dan yang paling pokok lagi, keyakinan *mystical union* ini ternyata terbagi pada sifat hakiki dan kiasan. Diartikan secara hakiki, karena memang perkataan ekstase itu menyuratkan bersatunya sufi dengan Allah; tetapi disebut kiasan, karena ternyata bentuk persatuan itu hanya bersifat rohani, dan bukan jasmani. Sufi sekaliber Hallaj yang dieksekusi mati pun, pada dasarnya tetap menunjung tinggi transendentalnya Allah. Mengakui telah bersatu fisik dengan Allah adalah kafir. Ia mengatakan, "Air tidak akan berubah menjadi anggur, walaupun anggur tersebut dicampurkan ke dalam air."

Atau pengakuannya di lain kesempatan, "Setiap orang tidak akan dapat mengatakan kata 'Saya' (terutama bila dikembalikan pada skop *Ana Al-Haqq*) dalam makna yang sebenarnya, kecuali hanya Allah sendiri Yang Maha Esa." Walaupun keluar sebuah ungkapan ekstase yang agaknya bertentangan dengan hukum syari'ah; masalah ini semestinya bermuara dari ketidakmampuan seorang sufi untuk menguasai letupan cintanya pada Allah, Dzat Yang Maha Mengatur jalannya asmara di setiap cinta seluruh makhluk-Nya. Atau barangkali, dengan mendasarkan pada sejumlah pembelaan yang diberikan pengkaji tasawuf, keluarnya ucapan-ucapan ekstase (*shatahat*) itu bukanlah dari kehendak sufi yang bersangkutan, melainkan firman Allah yang disuarakan melalui perantara lidah hamba-hamba yang dicintai-Nya. Sufi yang mengeluarkan *syatahat* adalah ibarat sebuah terompet yang sedang ditiup oleh nafas Tuhan; Tuhan-lah yang memainkan nada-Nya sendiri. Bazayid yang sedang berteriak ekstasis, *Subhani*; maka hal itu merupakan perkataan Tuhan melalui dirinya.

Sebagaimana yang termaktub dalam hadith qudsi, bahwa Allah berkenan menguasai setiap hamba yang dicintainya; bahkan hingga rela menjadi telinga, mata, tangan, dan kedua kaki manusia pilihan-Nya; maka aplikasi dari uraian sabda mulia ini adalah meluncurnya perkataan Tuhan sendiri, melalui sejumlah perkataan *syatahat* seperti *Subhani* dan *Ana Al-Haqq*, yang meng-esa-kan diri-Nya melalui lisan makhluk ciptaan-Nya yang dianggap pantas menjadi mediasi maklumat tauhid-Nya (Zahro, 2006).

Bazayid dengan paham *al-ittihad* dan Hallaj dengan *hulul*-nya memang telah didaulat sebagai simbol wacana tasawuf falsafi di era klasik Islam. Alur sejarah ini kemudian dilanjutkan lebih jauh lagi, yang akan mengantarkan pada sosok lain yang juga berdarah Persia, Shihab Al-Din Yahya Al-Suhrawardi, dan juga teori teosofinya yang termasyhur, *hikmat al-ishraq*. Teori ini sekilas memang berbeda dengan dua teori pertama, atau mungkin tepatnya lebih komplis lagi ketimbang hanya sekedar *ittihad* dan *hulul*. *Hikmat al-ishraq* benar-benar menjadi sebuah teosofi karena dimensi mistik dan filsafatnya yang sangat kuat.

Berbicara tentang *hikmat al-ishraq*, berarti berbicara tentang keduanya. Konsep inilah yang sebetulnya mengusung makna tasawuf falsafi. Gagasan Suhrawardi ini berasal dari ranah filsafat, tetapi dipoles kembali dengan sentuhan mistik yang khas Islami. Fokus ajaran ini berada pada kepercayaan bahwa Allah adalah sumber segala cahaya, dan setiap orang yang teriluminasi atau terpancari oleh cahaya-Nya; maka ia termasuk orang yang mendapat pengetahuan sejati (Zahro, 2006).

Dalam kajian Seyyed Hosein Nasr dan Olivier Laeman (2003), diantara pengaruh penting pemikiran yang dibangun oleh Suhrawardi adalah ketika untuk pertama kali dalam sejarah filsafat, ia membedakan secara gamblang dua pembagian metafisika: *metaphysica generalis* dan *metaphysica specialis*. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Suhrawardi memperkenalkan bentuk filsafat diskursif (*al-hikmah al-Israqiyah*), yang menjadi tujuan dari filsafat iluminasi, yang menurut para peneliti adalah bentuk penawaran baru terhadap filsafat peripatetik (Muslih, 2004).

Selanjutnya, dalam perkembangan sejarah penyebaran agama Islam, menurut Azyumardi Azra, Islam bisa dengan cepat diterima oleh masyarakat Indonesia khususnya, salah satunya disebabkan adanya “kesamaan” antara bentuk Islam yang pertama kali datang ke Nusantara dengan sifat mistik dan *sinkretisme* kepercayaan nenek moyang setempat. Menurut teori ini, Islam tasawuf, nyaris secara alami diterima. Bahkan ada teori yang menyatakan bahwa Islam mampu hidup berdampingan secara damai dengan kepercayaan nenek moyang Jawa. Teori ini dalam batas tertentu dan terutama dalam tahap pertama penyebaran Islam seperti dikemukakan terdahulu, mungkin dapat diterima, dan adanya kesamaan tersebut agaknya memudahkan terjadinya konversi agama kepada Islam secara besar-besaran. Akan tetapi pada tahap dan proses perkembangan lebih lanjut, ketika proses Islamisasi dan intensifikasi keislaman semakin meningkat, maka yang terjadi proses penghilangan kesamaan itu dengan berbagai konflik yang mengikutinya untuk menuju Islam yang diyakini lebih murni (Amin, 2010).

Masa-masa merebaknya Islam di Indonesia memang berbarengan dengan masa-masa pertumbuhan dan perkembangan tarekat di dunia Islam pada umumnya. Islam sebagaimana diajarkan kepada orang-orang Indonesia yang pertama memeluk Islam tersebut seringkali sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi. Para sejarawan telah mengemukakan bahwa inilah yang membuat Islam menarik bagi orang Indonesia, atau dengan kata lain, perkembangan tasawuf merupakan salah satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi di Indonesia dapat berlangsung dengan mudah dan cepat. Ajaran-ajaran kosmologi dan metafisis Ibnu Arabi misalnya, dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut masyarakat setempat (Amin, 2010). Menurut Alwi Shihab, dalam Muhammad Solikhin (2011), bahwa penyebaran Islam di Indonesia yang dilakukan kaum ulama pesantren menggunakan tasawuf suni sebagai pedomannya.

Pengaruh ajaran tasawuf “*wahdat al-wujud*” (pantheistic) atau *manunggaling kawula gusti*, cukup mewarnai penyebaran Islam di Jawa, antara lain dalam tokoh Syaikh Siti Jenar, Pangeran Panggung, Ki Cebolek dan Syaikh Amongrogo (Amin,

2010); (Al-Qalamy, n.d.). Dalam perjalanan selanjutnya, Syaikh Siti Jenar menjadi korban pembunuhan akibat paham *manunggaling kawula gusti*-nya.

Pokok pikiran yang menjadi inti ajaran Wirid Hidayat Jati adalah konsep *manunggaling kawula gusti*. Artinya cita-cita hidup yang harus dicapai oleh manusia adalah mendapatkan penghayatan kesatuan dengan Tuhan-nya (Simuh, 1988). Dalam *Suluk Saloka Jiwa*, Raden Ngabehi Ranggawarsita mengemukakan, "Mengurai ilmu kesempurnaan, ajaran guru masa dahulu, bahwa sesungguhnya sebelum ada sesuatu, alam ini kosong, yang ada hanyalah Tuhan Yang Maha Tinggi, Mencipta cahaya nur ru'yat, lalu menjadi anasir, mengurai menjadi tanah, api, udara, dan air. Sesungguhnya Tuhan, sebelum ada alam kosong (awang-awang ulung-ulung), Tuhan telah bertanya, berada dalam nukat ghaib, laksana huruf alif, Tuhan adalah Dzat Yang Wajibul Wujud, berada pada manusia, yang telah mencapai kesatuan dengan Tuhan, tiada beda di dunia ataupun akhirat (Simuh, 1988).

Paham tasawuf yang menjadi tonggak perkembangan Islam di Nusantara, belakangan mengalami penyimpangan akibat persentuhan dengan pemikiran ajaran Hindu dan Buddha. Sehingga tasawuf Islam dipandang telah menyimpang dari syari'at Islam yang benar. Sebagai tindakan represif atas hal tersebut, kelompok syari'at "memusuhi" dan bahkan "memerangi" penganut tasawuf, untuk kemudian mengalihkan perhatian kepada kajian fiqih.

Pergeseran tekanan dari tasawuf ke fiqih bisa juga dilihat sebagai upaya preventif dari kiai agar tidak terjadi penyimpangan aqidah di kalangan santri. Pada tatanan keilmuan, ketika beranjak memahami tingkatan *maqam* yang tinggi seperti *al-fana'* dan *al-baqa'*, *al-ittihad*, *al-hulul*, dan *wahdat al-wujud*, sungguh sangat membahayakan stabilitas santri. Al-Ghazali sendiri mengakui kerawanan dalam memahami tingkat *maqam-maqam* tersebut sehingga ia hanya menghalalkan *maqam* pada tingkat *ma'rifat*. Terhadap pengajaran *maqam-maqam* yang tinggi tersebut, dalam *al-Munqid min al-Dhalal*, ia menunturkan bahwa setiap usaha untuk melukiskannya dengan kata-kata hanyalah sia-sia, sebab setiap kata yang dipakai menjelaskannya pastilah mengandung salah paham yang tak mungkin dihindarinya (Qomar, n.d.). Bahkan secara khusus, Muhammad bin Jamil Zainu (2003) menggolongkan paham *hulul* sebagai salah satu bentuk syirik besar.

Walaupun begitu, kondisi kehidupan manusia dewasa ini telah dilanda oleh gaya hidup materialisme dan hedonisme yang berdampak pada berbagai masalah sosial yang sangat pelik, dalam kaitannya dengan hal tersebut, maka spiritualisme dikatakan oleh banyak orang dapat menjadi solusi atas permasalahan tersebut. Di sinilah, tasawuf Islam dengan ajaran kerohanian dan akhlak mulianya dapat memainkan peranan yang penting. Namun begitu, dalam perspektif ini, yang perlu ditekankan adalah ajaran penyucian diri dan pembentukan akhlak mulia, di samping kerohanian dengan tidak mengabaikan kehidupan duniawi.

#### D. Kesimpulan

Paham *al-ittihad* yang diperkenalkan oleh Abu Yazid Al-Bustami dan *al-hulul* yang dikembangkan oleh Husain Ibn Mansur Al-Hallaj adalah bentuk tasawuf dalam makna persatuan rohaniah dan bathiniah antara makhluk dengan Tuhan.

Dalam *ittihad*, persatuan ini dalam bentuk rohani manusia yang telah melalui *fana'* dan *baqa'* diangkat ke hadirat Tuhan untuk kemudian bersatu dengan-Nya. Sementara dalam konsep *hulul*, persatuan rohaniah tersebut terjadi ketika sifat *nasut* manusia telah *fana'* dan yang tersisa adalah sifat *lahut*, maka Tuhan akan turun ke alam dunia untuk menempati tubuh manusia tersebut, lalu bersemayam di sana.

Paham *al-ittihad* dan *al-hulul* dalam perkembangannya memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan filsafat, seperti Al-Suhrawardi di Persia. Di Turki paham ini memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap penciptaan *sufi mehfil* yang dikembangkan oleh Jalaluddin Rumi. Sementara di Indonesia, paham ini sangat kentara dalam paham *manunggaling kawula gusti* yang dikembangkan oleh Syaikh Siti Jenar. Dalam kaitannya dengan gaya hidup manusia yang materialistis dan hedonis dewasa ini, konsep tasawuf yang tergambarkan dalam paham dan ajarannya dapat menjadi media untuk memperbaiki kondisi sosial kehidupan manusia yang semakin rumit sebagai bentuk tindakan represif yang dapat dilakukan.

### **Daftar Rujukan**

- Abdullah, A. (2012). Sains, Dialog Antar Umat Beragama dan Kewargaan Dunia Konstruksi Pemikiran Pendidikan Agama Islam untuk Masyarakat Global: Belajar dari Fethullah Gulen. *Seminar Internasional Pendidikan Islam. IAIN Raden Fatah Palembang*.
- Al-Hamid, I. (2012). *Berguru Kepada Khidir Memahami Rahasia Makrifat Sang Nabi*. Pustaka Media.
- Al-Qalamy, A. F. (n.d.). *Ajaran Makrifat Syekh Siti Jenar*. Pustaka Media.
- Amin, S. M. (2010). *Sejarah Peradaban Islam, cet. 2*. Amzah.
- Ash-Shiddieqy, T. M. H. (2009). *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam*. Pustaka Rizki Putra.
- Halim, M. A.-A. dan T. A. (2001). *Koreksi Bagi Kaum Sufi, diterjemahkan oleh A. Bahauddin dan Muslim Muslih, cet. 2*. Kalam Mulia.
- Hamka. (2003). *Tasawuf Modern, cet. 4*. Pustaka Panjimas.
- Hawwa, S. (2005). *Al-Mustakhlash Fi Tazkiyatil-Anfus, terjemahan Tim Kuwais*. Pena Pundi Aksara.
- Hudaya, H. (2008). Kritik Ibn Taimiyah Terhadap Paham Wahdatul Wujud. *Al-Banjari Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, PPs IAIN Antasari Banjarmasin, 07(02)*, 173.
- Jaiz, H. A. (2010). *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia, cet. 21*. Pustaka Al-Kautsa.

- Jalaluddin Rakhmat, dkk. (2008). *Petualangan Spiritualitas Meraih Makna Diri Menuju Kehidupan Abadi*. Pustaka Pelajar.
- Leaman, S. H. N. dan O. (2003). *History of Islamic Philosophy, terjemahan Tim Penerjemah Mizan*. Mizan.
- M. Amin Nurdin, A. F. A. (2011). *Sejarah Pemikiran Islam*. Amzah.
- Madjid, N. (2000). *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan, cet. 4*. Paramadina.
- Madkour, I. (1996). *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyah Manhaj Wa Tathbiquh, terjemahan Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir*. RajaGrafindo Persada.
- Muslih, M. (2004). *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Belukar.
- Nata, A. (2012). *Akhlaq Tasawuf, cet. 11*. Rajawali Pers.
- Qomar, M. (n.d.). *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Erlangga.
- Simuh. (1988). *Mistik Islam Kejawan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. UI-Press.
- Solikhin, M. (2011). *Ternyata Syekh Siti Jenar tidak Dieksekusi Wali Songo*. Erlangga.
- Suryadilaga, A. (2008). *Miftahus Sufi*. Teras.
- Totok Jumantoro, S. M. A. (2012). *Kamus Ilmu Tasawuf, cet. 2*. Amzah.
- Zahro, A. (2006). *Antologi Kajian Islam Tinjauan tentang Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, al-Qur'an, Hadith, Hukum, Ekonomi Islam, Seri 10*. Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press.
- Zainu, S. M. bin J. (2003). *Manhaj al-Firqah al-Najiyah wa al-Thaifah al-Manshurah, terjemahan Abu Shafiya*. Media Hidayah.