

ITTIHAD, HULUL, DAN WAHDAT AL-WUJUD

OOM MUKARROMAH

Dosen Fakultas Syari'ah

IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstrak

Pencapaian tertinggi yang diidamkan bagi seorang sufi adalah bersatunya sang pencinta dan yang dicinta. Konsep penyatuan ini bagi Abu Yazid al-Bustami dikenal dengan istilah Ittihad, bagi al-Hallaj dikenal dengan istilah Hulul dan Ibnu Arabi menyebutnya dengan istilah wahdat al-wujud. Perbedaan antara ittihad al-Bustami dengan hulul al-Hallaj adalah dalam hulul diri al-hallaj tidak melebur atau hilang, sementara dalam ittihad diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Jadi dalam ittihad yang dilihat satu wujud, sedang dalam hulul ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh. Dalam teorinya tentang wujud, Ibnu Arabi mempercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi. Filosofi dari ketiga konsep di atas (ittihad, hulul, dan wahdat al-wujud) adalah bahwa Allah ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Sehingga dijadikan-Nya alam ini yang merupakan cermin bagi Allah di kala ingin melihat diri-Nya.

Kata Kunci: *ittihad, hulul, wahdatul wujud, al-Hallaj, Abu Yazid al-Bustami, Ibnu Arabi*

A. Pendahuluan

Tasawuf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisisme di luar agama Islam mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari mistisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan lewat pengasingan diri dan berkontemplasi. Kesadaran berada

dekat dengan Tuhan itu dapat mengambil bentuk ittihad, bersatu dengan Tuhan.¹

Ada tiga istilah populer dalam konsep adanya kemungkinan seorang hamba dapat berkomunikasi secara langsung dengan Tuhan, yaitu Hulul, Ittihad dan Wahdat al-Wujud. Dalam makalah ini penulis akan mencoba mendeskripsikan ketiga konsep tersebut berikut tokoh-tokohnya.

B. Ittihad

Yang dimaksud dengan Ittihad adalah suatu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satunya lagi dengan katakata: Hai Aku.²

Menurut A.R. al-Badawi, dalam ittihad yang dilihat hanya satu wujud sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam ittihad bisa terjadi pertukaran peranan antara yang mencintai dan yang dicintai atau tegasnya antara sufi dan Tuhan. Dalam ittihad, “identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu”. Sufi yang bersangkutan, karena fana’nya telah tak mempunyai kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan.³

Pencetus konsep al-ittihad adalah Abu Yazid al-Busthami. Nama lengkapnya adalah Thaifur Ibn ‘isa ibnu Sarusyan. Dia berasal dari Bustham. Kakeknya, Sarusyan sebelum masuk Islam adalah seorang pemeluk agama Majusi yang selanjutnya masuk Islam. Abu Yazid meninggal tahun 261 H (ada juga yang berpendapat dia meninggal th. 264 H).⁴

Terdapat berbagai pendapat yang berbeda mengenai Abu Yazid al-Busthami. Sebagian ahli mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan-ungkapan-ungkapannya bisa dikategorikan sebagai ungkapan-ungkapan yang dikenal dengan syathahat. Dalam kenyataannya, al-Busthami begitu didominasi keadaan fana. Karena itu banyak ungkapan yang diriwayatkan dari dia, seperti: “*Makhluk mempunyai berbagai keadaan, tetapi seorang arif tidak mempunyai keadaan. Sebab dia mengabaikan aturan-aturannya sendiri Identitasnya sirna pada identitas lainnya, dan bekas-bekasnya ghaib pada bekas-bekas lainnya*”.⁵ Hal ini mustahil terjadi kecuali dengan ketertarikan penuh seorang arif kepada Allah, sehingga dia tidak menyaksikan selain-Nya. Seorang arif

dalam tidurnya tidak melihat selain Allah, dan dalam jaganya pun tidak melihat selain Allah. Dia tidak seiring dengan selain Allah, dan tidak menelaah selain Allah.

Ungkapan Abu Yazid al-Busthami tentang kefanan dan penyatuannya dengan kekasihnya memang terasa berlebihan, antara lain sebagaimana ucapannya yang ganjil: Aku ini Allah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku. Katanya pula: betapa sucinya Aku, betapa besarnya Aku”. “Aku keluar dari Abu Yazidku, seperti halnya ular keluar dari kulitnya, dan pandanganku pun terbuka, dan ternyata sang pecinta, Yang dicinta, dan cinta adalah satu. Sebab manusia itu dalam alam penyatuan adalah satu.⁶ Suatu ketika Abu Yazid al-Busthami ditanya: “apa ‘Arsy itu? Maka jawabnya: “Akulah Arsy itu”. Dia pun ditanya pula: “Apa Qursi itu?” jawabnya: “Akulah Qursi itu.” Dan akhirnya dia ditanya: “Apa Lauh Mahfudz dan Qalam itu? jawabnya: “Akulah keduanya.”⁷

Perlu dikemukakan bahwa ungkapan-ungkapan yang begini diucapkan dalam kondisi psikis yang tidak normal, yang diakibatkan suatu derita. Al-Thusi menekankan bahwa dalam kondisi trance, seorang sufi sepenuhnya tidak bisa mengendalikan dirinya. Karena itu bisa difahami, bahwa dalam kondisi begitu dia mengucapkan ungkapan-ungkapan seperti itu.⁸

Masalah ungkapan yang ganjil ini telah dikaji secara mendalam oleh Louis Massignon.⁹ Menurutnya, ungkapan itu muncul pada seorang sufi dalam bentuk orang pertama di luar sadarnya. Hal ini berarti bahwa dia telah fana dari dirinya sendiri serta kekal dalam Dzat Yang Maha Benar dan bukan ucapannya sendiri. Ungkapan-ungkapan yang diucapkan seorang sufi dalam kondisi begini tidak dia ucapkan dalam kondisi normal. Sebab ucapan demikian, dalam keadaan normal, justru akan ditolak sendiri oleh orang yang mengucapkannya.

Hal ini juga ditegaskan oleh al-Junaid, bahwa dalam keadaan trance seorang sufi tidak mengucapkan tentang dirinya sendiri, tapi tentang apa yang disaksikannya, yaitu Allah, Al-Junaid berkomentar tentang perkataan-perkataan ganjil Abu Yazid al-Busthami, bahwa dia (Abu Yazid) begitu terpesona oleh penyaksian terhadap Allah, sehingga Ia mengucapkan apa yang membuatnya terpesona. Penglihatan terhadap Yang Maha Benar membuatnya terbuai, di mana tidak ada yang dia saksikan kecuali yang maha Benar, sehingga Ia meratapinya.¹⁰ Selanjutnya al-

Junaid berkata: “Abu Yazid sekalipun agung kondisinya dan tinggi isyaratnya, tidaklah keluar dari kondisi permulaannya, dan darinya belum pernah aku mendengar sepatah kata pun yang menunjukkan pada kesempurnaan dan akhir.”¹¹ Menurut Abu al-wafa pendapat al-Junaid ini mempunyai makna bahwa al-Busthami termasuk para sufi yang tidak bisa mengendalikan diri, serta orang yang tunduk pada intuisi. Dengan sendirinya hal itu membuat mereka tetap dalam keadaan permulaan, dan tidak bisa menjadi panutan bagi sufi-sufi lain. Dalam kalangan sufi dinyatakan bahwa para sufi yang dalam kondisi trance tidak bisa dijadikan panutan. Yang lebih sempurna adalah seorang sufi yang telah mapan dan bukannya seorang sufi yang masih dalam keadaan trance. Sebab keadaan trance adalah awal, sementara kemapuan adalah akhir.¹²

Posisi Abu Yazid al-Busthami yang terpenting dalam tasawuf menurut R.A. Nicholson adalah dialah orang yang pertama-tama menggunakan kata fana dalam pengertian mistis yang rinci. Dengan kata lain, kata itu mempunyai makna penyirnaan diri manusia, bekasnya, dan sifat-sifatnya. Sehingga karenanya ia dipanclang sebagai penggagas aliran fana.¹³

C. Al-Hulul

Kata Hulul berasal dari halla, yahullu, hululan. Kata ini memiliki arti menempati, mistis, berinkarnasi.¹⁴ Hulul juga bermakna penitisan Tuhan ke makhluk atau benda.¹⁵ secara harfiah hulul mengandung arti bahwa Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu yang telah lenyap sifat kemanusiaannya melalui fana.¹⁶

Hulul menurut keterangan Abu Nasr al-Tusi dalam al-Luma' adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.¹⁷

Al-Hallaj adalah ulama tasawuf yang pertama kali mencetuskan konsep Hulul. Ia berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar (nature), yaitu ketuhanan (lahut) dan kemanusiaan (nasut). Teorinya ini dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul at-Tawasin,¹⁸ bahwa sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Ia hanya melihat dirinya sendiri. Dalam kesendirian-Nya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, dialog yang di dalamnya tak terdapat kata-kata atau huruf-huruf.

Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian dzat-Nya. Allah melihat kepada dzat-Nya dan Dia pun cinta pada dzat-Nya sendiri, cinta yang tak dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dan yang banyak ini. Dia pun mengeluarkan dari yang tiada (ex nihilo) bentuk (copy) dan diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk copian itu adalah Adam. Setelah menjadikan Adam dengan cara ini, Dia memuliakan dan mengagungkan Adam. Dia cinta pada diri Adam. Pada diri Adamlah Allah muncul dalam bentuknya.

Sebaliknya menurut Al-hallaj manusia juga mempunyai sifat ketuhanan dalam dirinya.¹⁹ Ini dapat dilihat dari penafsiran Al-Hallaj mengenai kejadian Adam (Q.S. 2:34).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّاۤ اِبْلِيسَ اَبٰى وَاَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ

الْكٰفِرِيْنَ ﴿٣٤﴾

34. Dan (ingatlah) ketika kami berfirman kepada para malaikat: “Sujudlah kamu kepada Adam,” Maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah Ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.

Penafsiran al-Hallaj terhadap ayat ini adalah bahwa Allah memberikan perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam karena pada diri Adam Allah menjelma sebagaimana Ia menjelma dalam diri Isa. a.s. Faham bahwa Allah menjadikan Adam menurut bentuk-Nya terdapat dalam hadits yang berpengaruh besar bagi ahli sufi:

اَنَا اللّٰهُ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰى صُوْرَتِيْهِ

“Tuhan menciptakan Adam sesuai bentuk-Nya

Kesimpulan dari pendapat al-Hallaj adalah dalam diri manusia terdapat sifat ketuhanan dan dalam diri Tuhan terdapat sifat kemanusiaan dengan demikian persatuan antara Tuhan dengan manusia bisa terjadi dan persatuan ini dalam falsafat al-Hallaj mengambil bentuk hulul (mengambil tempat). agar dapat bersatu dengan Tuhan manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya dengan fana, kalau sifat kemanusiaan ini telah hilang dan yang tinggal sifat-sifat ketuhanan yang ada dalam dirinya, di situlah baru Tuhan dapat mengambil tempat dalam dirinya, dan ketika itulah roh Tuhan

dan manusia bersatu dalam tubuh manusia sebagaimana nyata dan syair berikut:

كَمَا تُمَزَجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزُّلَّالِ
فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ خَالِسٍ

مُزِجَتْ رُوحُكَ رُوحِي
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي

Jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku
Sebagaimana anggur disatukan dengan air suci.
Dan jika ada sesuatu yang menyentuh engkau,
Ia menyentuh aku pula
Dan ketika itu dalam tiap hal
Engkau adalah aku.”

Perhatikan juga syair berikut mi:

نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا
وَلَدَا أَبْصَرْتُهُ أَبْصَرْتَنَا

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتُهُ

“aku adalah Dia yang kucintai
Dan Dia yang kucintai adalah aku.
Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh,
Jika engkau lihat aku engkau lihat Dia.
Dan jika engkau lihat Dia
Engkau lihat kami.”²⁰

Dengan cara inilah menurut al-Hallaj seorang sufi bisa bersatu dengan Tuhan. Dalam persatuan ini diri al-Hallaj kelihatan tak hilang. Sebagaimana halnya dengan diri Abu Yazid dalam ittihad. Dalam ittihad diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Dalam paham al-Hallaj dirinya tak hancur sebagai mana bunyi syair diatas.

Menurut Abu al-Wafa al-Ghanimi konsep malakut, lahut dan nasut yang dikemukakan oleh Al-Hallaj ternyata dipengaruhi oleh ajaran-ajaran kristen.²¹

Berikut ini diuraikan sekilas biografi al-Hallaj sebagai pencetus awal konsep hulul dan doktrinnya.

a. Biografi Al-Hallaj

Al-Hallaj nama lengkapnya adalah Abu al-Mughits al-Husain Ibnu Manshur Ibnu Muhammad al-Baidhawi. Dia lahir sekitar tahun 244 H di al-Baidha, Persia. Digelari al-Hallaj karena

penghidupannya dia peroleh dari memintal wol. Diriwayatkan bahwa sebelum muslim dia beragama Majusi dan Ia juga merupakan keturunan sahabat Nabi yaitu abu Ayyub.²² Dia tumbuh dan dewasa di Irak dan berguru pada banyak tokoh-tokoh tasawuf pada masanya seperti Sath al-Tusturi, Abu Amr al-Makki dan al-Junaid.²³ tetapi dia kemudian membelot dari ajaran mereka dan menyebarkan ajarannya sendiri ke berbagai kawasan Islam seperti Khurasan, al-Ahwaz, India dan Turkistan. Ketika dia kembali dari mekkah menuju Baghdad pada 296 H, dia segera memperoleh banyak pengikut yang dikenal sebagai penganut aliran al-Hallajiyah.²⁴ Pada masa itu al-Hallaj mendapat tuduhan dari aliran Mu'tazilah bahwa Ia memerdayakan orang banyak. Sementara aliran Zhahiriyah dan imamiyah dia dituduh telah kafir.²⁵ Ada kalangan yang menuduhnya sebagai penyihir, sedangkan kalangan lainnya menganggap sebagai pemangku keajaiban sejati.²⁶

Diriwayatkan bahwa pemerintahan pada masanya menuduh dia membikin komplotan untuk menggulingkan penguasa yang sedang memerintah.²⁷ Di samping itu Ia dituduh pula bahwa Ia dengan cara rahasia telah menebarkan aliran karamithah, yaitu aliran yang menjadi musuh pemerintahan pada masa itu.²⁸ Diduga kuat bahwa penguasa-penguasa merasa khawatir kepadanya, sebab dia meraih popularitas yang luar biasa serta mempunyai banyak pengikut yang mempercayai kewalian dan kekeramatnya.

Pada tahun 297 H seorang faqih yang bernama Dawud al-Zhahiri, mengeluarkan fatwa bahwa al-hallaj telah sesat. Atas dasar itu maka al-Hallaj ditangkap dan dipenjara namun Ia berhasil melarikan diri. Pada tahun 301 H dia kembali ditangkap yang disusul dengan keluarnya fatwa yang senada dengan fatwa sebelumnya oleh seorang Hakim madzhab Maliki yaitu Abu amru.²⁹ Al-Hallaj akhirnya dijatuhi hukuman mati lewat tiang salib di dekat gerbang ath-Thaq pada hari selasa bulan Dzulqaidah tahun 309 H, kedua tangan dan kakinya dipotong, juga kepalanya, lalu mayatnya dibakar dan dibuang ke sungai Tigris.³⁰

Kalangan ahli Sufi berbeda pendapat dalam menyikapi fenomena al-Hallaj, ada yang pro ada yang kontra. Yang pro diantaranya abul abbad bin atha', Abu abdillah Muhammad Khafif, Abul qasim al-Junaid dan Ibrahim Nashru Abadzy.

Sedangkan yang kontra diantaranya yang pernah menjadi gurunya seperti al-Junaid al-baghdadi, abul-Husain an-Nury, Amr al-Makky, abu baker al-Fuwathi.³¹

Para orientalis yang mengkaji kecenderungan-kecenderungan alirannya, juga berbeda pendapat. Muller dan d'Herbelot berpendapat bahwa al-Hallaj secara diam-diam adalah seorang Kristen. Sementara Rieske menuduhnya mengaku-ngaku sebagai Tuhan. Thoulk menuduhnya mempunyai kepribadian yang kontradiktif. Oleh Kramer dia dipandang sebagai pendukung Monisme, sedang Kazanski mencapnya sebagai seorang yang fanatic, dan browne menggelarinya sebagai seorang konspirator yang teguh dan berbahaya.³²

Louis Massignon berpendapat bahwa al-Hallaj adalah seorang kontroversial yang pada saat yang sama juga seorang sufi, yang berusaha mengkompromikan aqidah Islam dengan filsafat Yunani di atas landasan mistik.³³ Ia juga percaya bahwa al-Hallaj melakukan keajaiban sejati dengan bantuan supranatural. Menurutnya penjelasan yang masuk akal mengenal keajaiban yang konon dilakukan al-Hallaj seperti dapat memenuhi seluruh ruang dengan tubuhnya dan menghasilkan buah dari udara hampa adalah bahwa al-Hallaj melakukan tradisi illusi visualnya yang termasyhur itu dengan menggunakan hipnotis. Ini sudah ada di Timur Tengah Pra Islam, dan masih berkembang subur di sana hingga sekarang.³⁴

b. Doktrin Hulul al-Hallaj

Al-Hallaj sebagaimana Abu Yazid al-Busthami adalah seorang sufi yang didominasi keadaan fana.³⁵ Mengenai kefananya sendiri al-Hallaj berkata: Jika Allah ingin mengangkat salah seorang hamba-Nya sebagai seorang wali, maka Dia bukakan bagi orang itu pintu dzikir (ingat Dia). Lalu Dia bukakan pintu kedekatan dengan-Nya dan Dia pun mendudukkannya di atas kursi tauhid. Selanjutnya Dia singkapkan darinya tirai, sehingga tampak kepadanya Ketunggalan-Nya dengan pandangan mata, dan Dia pun memasukkannya dalam gedung Ketunggalan. Lebih jauh lagi, Dia singkapkan darinya kebesaran dan keindahan. Jika pandangannya lalu tertuju pada keindahan tersebut, maka dia keka tanpa dia. Ketika itulah hamba tersebut menjadi fana serta kekal dalam Yang Maha Benar. Sehingga terpaterilah Yang Maha

Suci dalam ingatannya, dan seruan-seruan dirinya bisa dibenarkan.”³⁶

Dalam keadaan fanalah al-Hallaj mengucapkan ungkapannya yang terkenal: “Aku inilah Yang Maha Benar (Ana al-Haqq)”.³⁷ Dan liriknya yang berikut:

aku adalah Dia yang kucintai
Dan Dia yang kucintai adalah aku.
Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh,
Jika engkau lihat aku engkau lihat Dia.
Dan jika engkau lihat Dia
Engkau lihat kami.³⁸

Dari lirik berikut:

Kau antara kalbu dan denyutku, berlalu
Bagaikan airmata menetes dan kelopakku
BisikMu pun tinggal dalam relung hatiku
Bagai ruh yang hulul dalam tubuh jadi satu.³⁹

Dari ucapannya yang terakhir ini jelas tampak bahwa al-Hallaj mempergunakan kata hulul. Yang dimaksud dengan hulul di situ ialah penyatuan sifat ketuhanan dengan sifat kemanusiaan. Atau dengan kata lain sesuai dengan terminology yang dipergunakannya hululnya lahut dalam nasut.

Menurut al-Hallaj, pada hulul terkandung kefanaan total kehendak manusia dalam kehendak Illahi, sehingga setiap tindakan manusia berasal dari Allah. Manusia, menurutnya, sebagaimana dia tidak memiliki asal tindakannya, begitu juga dia tidak memiliki tindakannya.⁴⁰ Hulul dalam pengertian al-Hallaj, ternyata begitu kontradiktif. Terkadang hulul dinyatakan bersama penyatuan, namun di pihak lain dia menegaskan penyatuan, dan secara jelas dia meniadakan unsur-unsur antropomorfis konsepsi Tuhan (tanzih). Dalam pernyataannya tentang penyatuan dia ber lirik:

Padu sudah roh-Mu dengan rohku jadi Satu
Bagai khamar dan air bening terpadu Satu
Dan jika sesuatu menyentuh-Mu, tersentuhlah aku
Karena itu Kau, dalam segala hal, adalah aku.
Sementara dalam penegasannya terhadap perpaduan, dia

berkata:

“Barang siapa mengira bahwa ketuhanan berpadu jadi satu dengan kemanusiaan ataupun kemanusiaan berpadu dengan ketuhanan, maka kafirlah dia. Sebab, Allah

mandiri dalam Dzat maupun sifat-Nya dan dzat dan sifat makhluk. Dan Dia tidak sekali-kali menyerupai makhluk-makhluk-Nya, dan mereka pun tidak sekali-kali menyerupaiNya.”⁴¹

Mungkin ucapan al-Hallaj tentang hulul yang timbul dalam keadan fana adalah di luar kehendaknya, dan itu bisa dimengerti oleh sebagian fihak. Al-Ghazali, misalnya, dan aspek psikis menguraikan kemungkinan terucapkannya ungkapan-ungkapan seperti yang diucapkan al-hallaj dan al-Busthami itu di luar kehendak, sebagaimana katanya dalam Misykat al-Anwar “setelah naik ke langit hakikat, para arif (ahli ma’rifat) sependapat bahwa tidak ada yang terlihat dalam wujud kecuali Yang Maha Esa lagi Yang Maha Benar. Namun, dalam keadaan itu, di antara mereka ada yang menikmati ma’rifat ilmiah; dan sebagian lain ada yang menikmati ketersingkapkan serta keadaan ruhanah. Leburlah pluralitas mereka dalam totalitas, dan mereka pun tenggelam dalam individualitas Mutlak. Akal-budi mereka pun terlebur dalam individualitas itu, dan mereka menjadi seperti terbuaikan di dalam-Nya. Tidak ada yang mereka ingat Yang selain Allah. Bahkan ingatan tentang diri sendiri telah sirna, sehingga tidak ada yang tinggal kecuali Allah. Dan mereka pun masuk ke dalam kondisi trance, yang berada di luar control akal budi mereka. Yang akibatnya, sebagian mereka ada yang berkata: “Aku Yang Maha Benar” (al-Hallaj), ada pula yang berkata; “Betapa Suci Aku, Maha Besar Aku” (al-Busthami), dan ada yang berkata; “Tidak ada yang dalam jubah ini melainkan Allah” (al-Hallaj). Ucapan para pecinta dalam kondisi trance ini haruslah dicoret serta tidak diriwayatkan. Sebab, ketika kondisi trance mereka mereda dan kembali pada control akal budi yang menjadi timbangan Allah di bumi-Nya, mereka tahu bahwa hal itu bukan realitas penyatuan. Tapi memang ia menyerupai penyatuan. Hal itu bagaikan ucapan seorang pecinta dalam cintanya yang berlebihan: “Aku Yang kucinta, Yang kucinta itu aku, Kami dua ruh, satu tubuh padu jadi satu” (al-Hallaj).⁴²

Kontroversi Al-Hallaj, sebenarnya terletak dari sejumlah ungkapan-ungkapannya yang sangat rahasia dan dalam, yang tidak bisa ditangkap secara substansial oleh mereka, khususnya para Fuqaha’ (ahli syariat). Sehingga Al-Hallaj dituduh anti syari’at, lalu ia harus disalib. Padahal tujuan utama Al-Hallaj adalah bicara soal hakikat kehambaan dan Ketuhanan secara lebih

transparan. Tudingan bahwa Al-Hallaj penganut Wahdatul Wujud semata juga karena tidak memahami wahana puncak-puncak ruhani Al-Hallaj sebagaimana dialami oleh para Sufi.

Banyak sekali wacana Tasawuf yang mirip dengan Al-Hallaj. Dan Al-Hallaj tidak pernah mengaku bahwa dirinya adalah Allah sebagaimana pengakuan Fir'aun dirinya adalah Tuhan. Dalam sejumlah wacananya, Al-Hallaj senantiasa menyatakan dirinya adalah seorang hamba yang hina dan fakir. Apa yang ditampilkan oleh Al-Hallaj adalah situasi dimana wahana ruhaninya menjadi dominan, sehingga kesadarannya hilang, sebagaimana mereka yang sedang jatuh cinta di puncaknya, atau mereka yang sedang terkejut dalam waktu yang lama.

Toh Al-Hallaj tetap berpijak pada pandangan Al-Fana', Fana'ul Fana' dan al-Baqa', sebagaimana dalam wacana-wacana Sufi lainnya. Al-Hallaj juga tidak pernah mengajak ummat untuk melakukan tindakan Hulul. Sebab apa yang dikatakan semuanya merupakan Penyaksian kepada Allah atau sebagai etik murni dari seorang Sufi yang sangat dalam mengambil tempat dalam dirinya.⁴³

D. Wahdat Al-Wujud

Wahdat al-Wujud berarti kesatuan wujud, unity of existence. Paham ini adalah Lanjutan dari faham hulul, dan dibawa oleh Muhi al-Din Ibnu al-arabi. Dalam faham wahdat al-wujud, nasut yang ada dalam hulul diubah oleh Ibnu arabi menjadi khalq (الخلق, makhluk) dan lahut menjadi haq (الحق, Tuhan). Khalq dan haq adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut khalq dan aspek yang sebelah dalam disebut haq. Kata-kata khalq dan haq merupakan sinonim dan al-'ard (العرض, accident) dan al-jauhar (الجوهر, substance), dan dan al-dzahir (الظاهر, lahir, luar) dan al-batin (الباطن, batin, dalam).⁴⁴

Menurut paham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar yang merupakan 'ard dan khalq yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan jauhar dan haq yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan atau haq dan sifat kemakhlukan atau khalq. Sebagaimana kata Nicholson,

*The eternal and the phenomenal are two complementary aspect of the One, each of which is necessary to the other. The creatures are the external manifestation of the creator.*⁴⁵

Ibnu Arabi, seperti telah dikemukakan di atas, adalah tokoh pertama penyusun paham kesatuan wujud dalam tasawuf. Aliran ini pada dasarnya berdasarkan tonggak-tonggak rasa, sebagaimana terungkap dalam perkataannya: “Maha Suci Dzat yang menciptakan segala sesuatu, dan Dia adalah segala sesuatu itu sendiri.”⁴⁶

Ungkapan terkenal para penganut kesatuan wujud, lewat Ibnu Arabi di atas, timbul karena mereka tidak bisa menerima pendapat tentang penciptaan dan suatu ketiadaan (creation ex nihilo). Dengan kata lain mereka menolak kepercayaan bahwa pada suatu masa, alam mengada dan ketiadaan. Inilah persoalan, yang bagi kaum sufi yang tidak menganut paham kesatuan wujud terkenal sebagai “masalah penciptaan alam”.⁴⁷

Dalam teorinya tentang wujud, Ibnu Arabi mempercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud Imu menjadi wujud materi. Ibnu Arabi menginterpretasikan wujud segala yang ada sebagai tofani abadi yang tetap berlangsung dan tertampaknya yang Maha Besar di setiap saat dalam bentuk-bentuk yang terhitung bilangannya.⁴⁸

Paham kesatuan wujud Ibnu Arabi telah membuat mustahil mengatakan hal yang mungkin sebagai kebalikan dan hal yang wajib. Yang dimaksud dengan hal yang mungkin ialah hal yang ada, baru dan selalu berubah. Jika hal itu dipandang dari dirinya sendiri, maka sebelumnya justru hal itu tidak ada (hal yang mungkin ialah hal yang diadakan oleh hal yang lain serta padanya pun tergambar ada dan tiada), sekalipun hal itu dikatakan hal yang tetap (ciptaan yang mungkin). Sebab hal yang tetap itu sendiri diperlukan, dalam pengertian hal itu diadakan sekuat tenaga serta tidak boleh tidak memang harus benar-benar diadakan. Dan ini oleh para filosof disebut sebagai hal yang wajib adanya oleh hal yang lain” (hal yang wajib adanya oleh hal yang lain terletak di antara yang mungkin dari yang wajib), di mana keberadaannya perlu dengan yang lainnya.⁴⁹

Dengan demikian, menurut Ibnu Arabi terdapat dua peringkat, yaitu hal yang perlu dan hal yang tidak perlu. dalam hal ini Ibnu Arabi seiring dengan logika alirannya. Menurutnya,

seandainya alam merupakan hal yang mungkin, maka hal ini bermakna bahwa alam mengada pada suatu masa serta ia (alam) bukan yang mengadakannya. Ini bertentangan dengan pernyataan alirannya, yang mengatakan bahwa dalam kenyataannya wujud adalah satu dan menjadi banyak hanya karena ilusif. Mengenai masalah ini Ibnu Arabi berkata: “Lalu yang rahasia di atas hal ini, dalam persoalan ini ialah hal-hal yang mungkin, asalnya dari tiada. Dan yang ada dalam wujud hanyalah wujud yang Maha Benar, dalam berbagai bentuk hal-hal yang mungkin bagi-Nya dalam diri hal-hal itu sendiri.”⁵⁰

Menurut Ibnu Arab, realitas wujud itu hakekatnya tunggal. Sedangkan perbedaan antara dzat dan hal yang mungkin hanyalah sekedar perbedaan relatif, sementara perbedaan hakiki yang dilakukan terhadap keduanya, adalah akibat perbedaan yang dilakukan oleh akal budi, padahal akal budi itu terbatas. Ringkasnya, Ibnu Arabi berpendapat bahwa wujud hal yang mungkin adalah wujud Allah semata. Sementara beraneka dan jamaknya hal yang ada, tidak lain hanyalah hasil indra-indra lahiriah serta akal budi manusia yang terbatas, yang tidak mampu memahami ketunggalan dzat segala sesuatu. Jelasnya, pada substansinya dan esensinya itu hanya tunggal, yang menjadi jamak dalam sifat dan namanya tanpa bilangani dengannya kecuali hanya karena wawasan, ikatan dan tambahan. Karena itu, jika dipandang dan aspek esensinya, maka hal itu adalah Yang Maha Benar. Sementara jika dipandang dari aspek sifat-sifatnya maka hal itu adalah makhluk.⁵¹

Berikut ini diuraikan sekilas biografi Ibnu ‘Arabi sebagai pencetus awal konsep Wihdatul Wujud.

1. Biografi Ibnu ‘Arabi

Ibnu Arabi nama lengkapnya Abu Bakn Muhammad Ibnu ‘Ali Ibn Ahmad Ibn ‘Abdullah al-Tha’i al-Hatimi, lahir di Muncia Andalusia Tenggara, tahun 560 H.⁵² Ayahnya adalah seorang pegawai pemerintah pada masa Muhammad Ibnu Said Mardanih, penguasa Murcia. Dia memiliki keluarga yang terhormat, karena pamannya (dari pihak ibu) adalah penguasa Tiemcen, Algeria. Ketika dinasti Almohad (Al-muwahhidin) menyerbu Murcia pada tahun 567 H/1172 M keluarganya pindah ke Sevilla.⁵³ Ketika itu ia berumur delapan tahun. Di Sevilla itulah Ibnu Arabi mulai menuntut ilmu dan belajar al-Qur’an, hadits, serta fiqh pada

sejumlah murid seorang Faqih Andalusia yang terkenal, Ibnu Hazm al-Zhahiri. Pada tahun 590 H/1193 M Ibnu Arabi untuk pertama kalinya meninggalkan Spanyol dan menuju Tunis. Tujuh tahun kemudian seorang arif menganjurkan supaya pergi ke Timur. Pada tahun 599 H/1202 M dia pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji, dan sana ia melakukan perjalanan ke berbagai pusat wilayah Islam, singgah di Mesir, Iraq, Syiria dan Rum (sekarang Turki).⁵⁴ Di berbagai daerah ini ia belajar kepada beberapa orang sufi diantaranya Abu Madyan al-Ghauths al-Talimsari. Akhirnya tahun 620 H ia tinggal di Hijaz serta meninggal di sana tahun 638 H. Makamnya sampai saat ini tetap terpelihara dengan baik di sana.⁵⁵

Ibnu Arabi termasuk salah seorang pemikir besar Islam. Beberapa pemikir Eropa, antara lain Dante, terpengaruh oleh pemikirannya; sebagaimana dikemukakan Asin Palacios dalam salah satu kajiannya.⁵⁶ Pemikiran Ibnu Arabi juga berpengaruh pada para sufi dan mistikus sesudahnya baik di Barat maupun di Timur. Dirikan bahwa dia menyusun 500 karya di bidang tasawuf, kebanyakan dalam bentuk manuskrip; dan 200 diantaranya dikemukakan Brockelman dalam karyanya, *Geschichte der Arabischen literature*. Karyanya yang paling penting ialah *al-Futuhat al-Makkiyah* sebuah ensiklopedi tentang tasawuf, *Fushush al-Hikam* dan *Turjuman al-Asywaq*, sebuah antologi puisi tentang cinta Illahi. Komposisi karya-karya Ibnu Arabi, pada umumnya bercorak simbolis dalam makna yang begitu samar. Posisinya yang begitu tinggi dalam kalangan tasawuf, membuatnya sampai digelar *al-Syaikh al-Akbar*. Sebagian kaum skolastik di Eropa mengenalnya dengan baik, seperti Raymon Lull.⁵⁷

E. Kesimpulan

Dari paparan makalah di atas, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Pencapaian tertinggi yang diidamkan bagi seorang sufi adalah bersatunya sang pencinta dan yang dicinta.
2. Konsep penyatuan ini bagi Abu Yazid al-Bustami dikenal dengan istilah *Itihad*, bagi al-Hallaj dikenal dengan istilah *Hulul* dan Ibnu Arabi menyebutnya dengan istilah *wahdat al-wujud*.

3. Perbedaan antara ittihad al-Bustami dengan hulul al-Hallaj adalah dalam hulul diri al-hallaj tidak melebur atau hilang, sementara dalam ittihad diri Abu Yazid hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Jadi dalam ittihad yang dilihat satu wujud, sedang dalam hulul ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.
4. Dalam teorinya tentang wujud, Ibnu Arabi mempercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakkan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi
5. Filosofi dari ketiga konsep di atas (ittihad, hulul, dan wahdat al-wujud) adalah bahwa Allah ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Sehingga dijadikan-Nya alam ini yang merupakan cermin bagi Allah di kala ingin melihat diri-Nya.

Catatan akhir:

¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang, 2006, hal. 43

² Harun Nasution, 2006. hal. 66

³ A. R. Badawi, *Syathahat al-Sufiyah, an-Nahdhah al-Misriyah* 1949, dalam Harun Nasution *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*

⁴ A.R. Badawi, *Syathahat al-Sufiyah, an-Nahdhah al-Misriyah* 1949, dalam Harun Nasution *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*

⁵ Abd. Al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, Pakistan, 1964. dalam Abu at-Wafa at-Ghanimi, 2003, hal.115

⁶ Fariduddin, at-'Aththar, *Todzkfrah at-Aulia*, disunting oleh R.A. Nicholson (London: 1905- 190, hal. 160; dan R.A. Nicholson, *fi al-Tasawuf at-Islami wa tarikhuh*, (Kairo: Lajnah al-ta'lif wa al-Tarjamah, 1947, hal. 6 dalam Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke zaman*, hal. 116

⁷ Fariduddin al-Aththar, hal. 140 dala Abu at-wafa at-Ghanimi, haL. 116

⁸ Al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma'*, disunting oleh 'Abd Halim Mahmud dan Thaha Surur (Kairo:1951) hal. 353,454. dalam Abu at-wafa 2003 hat 117

⁹ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, (Paris:1922), hal.99, dalam Abu at-Wafa, 2003, hal. 117

¹⁰ Louis Massignon dalam Abu al-wafa 2003 hal 117-118

¹¹ al-Sarraj al-Thusi hat.479 dalam Abu al-Wafa 2003 hal. 119

¹² Abu al-Wafa, 2003 hal 119

¹³ R.A. Nicholson, *Fi al-tasawuf at-IsLami wa Tarikhuh*, haL 22-23 dalam Abu at-wafa al-ghanimi, 2003, hal.120

¹⁴ Depag RI, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta, 1993, hal. 339

¹⁵ Ihsan Ilahi Dahir, *Sejarah Hitam Tasawuf (terjemah)*, Jakarta, 2001, hal. 242

¹⁶ Abdu Qadir Mahmud, *al-falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996, hal.337

¹⁷ Abu Nasr al-Tusi, *al-Luma', al-Qahirah*, Dar al-Kitabah al-Haditsah, 1960. Lihat Harun Nasution

¹⁸ Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang 2006, hal. 71

¹⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang 2006, hal. 72

²⁰ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, 2006. Cet. 12, Bulan Bintang, hal. 73

²¹ Abu Wafa Al-Ghanimi, *Sufi dan zaman ke zaman*, Pustaka 2003, hal. 27

²² Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi dan Zaman ke Zaman*, Pustaka 2003, hal. 120

²³ Abu 'Abd at-Rahman al-Sutami, *Thabaqat al-Shufiyah*, Maktabah al-Khanji, 1969 hal. 183. (lihat juga Abu at-Wafa at-Ghanimi hal. 120-121

²⁴ Abu at-Wafa hal. 121

²⁵ Abu at-Wafa hal. 121

²⁶ Julian Baldick, *Islam Mistik*, terjemahan, Serambi, 2002, hal. 67

²⁷ Ibnu Khallikan, *Wafayat al-A'yan*. Kairo: 1229 H, hal. 184. Lihat juga Abu Al-Wafa hal. 121

²⁸ Louis Massignon, *Art "at-Hallaj" dalam encyclopedie del' Islam*. Lihat Abu al-Wafa hal.121

²⁹ Ali Ibnu Anjab al-Sal, *Akhbar al-Hallaj* (Kairo tt. Tanpa penerbit), hal 10-11. Lihat Abu at-Wafa, hal. 121

³⁰ Abu al-Wafa. Hal 122

³¹ [http.](http://)

³² Abu al-Wafa, hal 122

³³ Abu al-Wafa hal. 123

³⁴ Julian Baldick. *Islam Mistik*. Terjemah. Serambi 2002, hal. 66-67

³⁵ Abu at-Wafa. Hal. 123

³⁶ Al-Hamdani, *Al-Tamhidat li Am al-Qudhah*. ini juga dikemukakan oleh Massignon. Lihat Louis Massignon, *Recueil de texts inedits, concernant l'histoire de la Mistique en pays de l' Islam*, Paris 1929, hal 1-2. Lihat juga Abu at-Wafa hal 123

³⁷ Al-Hallaj, *Al-Thawwasin*, hal. 51. maksudnya ialah; aku adalah citra Yang Benar (al-haqq)

³⁸ Ibnu Khallikan, *Wafayat al-A'yan*. Kairo: 1229 H, hal. 184. Lihat juga Abu at-Wafa hal.124

³⁹ Abu 'Abd al-Rahman at-Sutami, *Thabaqat al-Shufiyah*, Maktabah al-Khanji 1969 hal.309. Lihat juga Abu al-Wafa al-Ghanimi hal. 124

⁴⁰ Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Thabaqat al-Shufiyah*, Maktabah al-Khanji 1969 hal. 309. lihat juga Abu al-Wafa al-Ghanimi, hal. 124

⁴¹ Ali Ibnu Anjab al-Sa'l, *Akhbar al-Hallaj* (Kairo tt. Tanpa penerbit) hal. 28. Lihat Abu al-Wafa hal. 125

⁴² Abu al-Wafa. hal. 126-127

-
- ⁴³ <http://google>
- ⁴⁴ Harun Nasution: 2006, hal. 75
- ⁴⁵ A.R. Nicholson, *The Mystic of Islam*, London; Routledge & Kegan Paul. 1966, dalam Harun Nasution, 2006, hal. 75
- ⁴⁶ Ibnu Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah*, Kairo tanpa penerbit 1293 H dalam Abu al-wafa al-ghanimi 2003 hal. 201
- ⁴⁷ Abu al-Wafa al-ghanimi, 2003 hal. 202
- ⁴⁸ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, pendahuluan. Dalam Abu al-Wafa at-Ghanimi 2003 hal. 202
- ⁴⁹ Abu al-'Ala 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul arabi*, dalam abu al-wafa al-ghanimi, 2003 hal. 202
- ⁵⁰ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam*, pendahuluan. Dalam Abu at-Wafa al-Ghanimi 2003 hal. 202
- ⁵¹ Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam* hal. 96. Dalam Abu at-Wafa al-Ghanimi 2003, hal. 203
- ⁵² Abu al-'Ala 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, Cambridge University Press, 1939 dalam abu al-wafa al-Ghanimi 2003, hal. 201
- ⁵³ William C. Chittick, *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. terjemah, Yogyakarta: Alam, 2001, hal. 5
- ⁵⁴ William C. Chittick, *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. terjemah, Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 5
- ⁵⁵ Abu al-Wafa al-Ghanimi, 2003, hal. 201
- ⁵⁶ Asin Palacios, *La escatologia Musulmana en la divina Comedia*, Madrid, 1943, dalam Abu al-wafa al-ghanimi, 2003 hal. 201
- ⁵⁷ Ibnu 'Arabi *al-Futuh al-Makkiyah* (Kairo; tanpa penerbit, 1293 H), dalam Abu al-Wafa al-Ghanimi. hal. 201.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Alawi, Syekh Ahmad, *Wali Sufi Abad 20*, terjemah, Mizan, 2001
- Arabi, Ibnu, *Al-Washaya Li-Ibnu 'Arabi*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997.
- Baldick, Julian, *Islam Mistik*, Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Chittick, Wilfiam.C, *The Sufi Path of Knowledge, Pengetahuan Spiritual Ibnu 'Arabi*, Yogyakarta: Qalam, 2001.

Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: khtiar Baru Van Hoeve, 2003.

Dhohir, Ihsan Illahi, *Sejarah Hitam Tasawuf*, terjemah, Jakarta: 2001.

Mahmud, Abdul Qadhir, *Al-falsafah al-Safiyah fil al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2006.