

---

## PANDANGAN AL-GHAZALI TERHADAP ITTIHAD DAN HULUL

Muniron

*Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Jember*

### ABSTRACT

This research, as according to formulated problem, meaning to know and describe view of al-Ghazali to ittihad and hulul in tasawuf. As according to characteristic research of bibliography (research library), source of this research data qualitative is document written in the form of book materials. After data, mustered documentation method or observation of manuscript analyzed with method analyse hermeneutik, is finally obtained conclusion of research that al-Ghazali refuse and impossible of ittihad and hulul as long as the meant is real ittihad -hulul. On the contrary, al-Ghazali accept and ittihad or hulul majazi categorize, even both apresiated by al-Ghazali as tauhid with high quality. This concept including into understanding of ittihad and hulul majazi which apresiated here by al-Ghazali is ittihad Yazid al-Bustami and hulul Mansur al-Hallaj.

**Kata Kunci :** Pandangan al-Ghazali, ittihad dan hulul

Sebagai sebuah agama, Islam menegakkan jenis penghayatan keagamaan eksoterik (lahiri) dan esoterik (batini) sekaligus, dan bahkan dua bentuk penghayatan itu secara normatif diapresiasi secara seimbang (*equilibrium, tawazun*). Karakteristik semacam ini sekaligus menunjukkan keistimewaan dan kesempurnaan Islam yang disampaikan oleh Muhammad saw, tentu apabila dibandingkan dengan agama para nabi sebelumnya, dan terutama sekali Musa dan Isa as. Sebagaimana diketahui bahwa agama yang disampaikan oleh Musa lebih menekankan eksoterisme, sedangkan Isa lebih pada esoterisme agama. Kemudian Muhammad hadir dengan membawa Islam yang ajarannya mencakup keduanya secara seimbang, sehingga wajar kalau fikih dan tasawuf berkembang sama-sama pesatnya hingga sekarang di dunia Islam.

Sungguh pun demikian, Islam historis tentu saja tidak senantiasa persis sama dengan idealitas Islam normatif. Dalam realitas historis kadangkala ditemukan sekelompok umat Islam yang lebih menekankan salah satu bentuk penghayatan, sedangkan bentuk penghayatan lain kurang diapresiasi—untuk tidak mengatakan dihilangkan sama sekali. Ulama fikih misalnya, lebih memberikan tekanan pada model pengamalan aspek eksoterik Islam, karena itu model keberagamaannya cenderung bersifat formalistik. Sementara para sufi, yang salah satu latar kemunculannya merespons eksoterisme fuqaha', hadir dengan mengusung model keberagamaan yang tidak jarang lebih cenderung pada esoterisme. Bahkan perbedaan dua model penghayatan keagamaan itu diikuti oleh *truth claim* subjektif oleh masing-masing pihak, sehingga dalam sejarah melahirkan benturan-benturan antara

sekelompok sufi dengan fuqaha' di satu pihak, dan antara sekelompok sufi dengan teolog muslim pada pihak lain. Benturan itu menjadi semakin keras ketika muncul paham ittihad oleh Abu Yazid al-Bustami dan hulul oleh Abu Mansur al-Hallaj, yang kedua paham itu memiliki inti ajaran "penyatuan" ruh sufi dengan Tuhan.

Ittihad dan hulul pernah divonis sebagai paham sesat oleh sejumlah fuqaha' dan teolog islam. (Zurkani Jahja, 1996: 51). Bagi Fuqaha', kesesatan dua paham itu terletak pada apresiasi esoterik yang berlebihan dan bahkan para tokohnya terkesan meremehkan aspek esoterik Islam (Mahmud, 1967: 311)—dimensi islam yang sangat diapresiasi fuqaha'. Sementara bagi teolog muslim, kesesatan dua paham itu lebih disebabkan aspek doktrinalnya yang mengajarkan "penyatuan" ruh sufi dengan Tuhan—sebagaimana disampaikan oleh Abu Yazid al-Bustami dan Abu Mansur al-Hallaj lewat ungkapan-ungkapan *syathahat*-nya, yang secara doktrinal dianggap tidak sejalan dan boleh jadi bertentangan dengan semangat ketauhidan dalam ajaran Islam.

Dampak lebih jauh dari ketegangan tersebut adalah munculnya image negatif terhadap sufisme umumnya, dan terhadap ittihad dan hulul khususnya. Meskipun demikian, sudah tentu saja vonis sepihak semacam itu belum bisa dijadikan sebagai sebuah paramter yang legitimit untuk menjustifikasi keduanya sebagai paham yang sesat dan menyimpang dari doktrin Islam. Selain karena vonis dan justifikasi itu tidak sampai pada tingkat kesepakatan (konsensus) atau *ijma'* ulama' secara utuh, sekaligus juga karena justifikasi dan vonis itu tidak terlepas dari adanya muatan-muatan atau kepentingan-kepentingan tertentu, sebagaimana tampak di dalam proses penetapan dan pelaksanaan eksekusi hukuman mati terhadap diri al-Hallaj—tokoh dan pendiri paham hulul. (Taftazani, 1985: 114).

Dalam suasana yang kurang kondusif bagi sufisme semacam itu kehadiran al-Ghazali mempunyai signifikansi tersendiri. Dalam konteks

ini, al-Ghazali telah berhasil mengembalikan dan merehabilitasi citra sufisme dalam pandangan umum umat Islam, setelah ia melakukan dua hal berikut ini: *pertama*, merekonsiliasikan secara kreatif-integratif antara aspek esoterik (fikih) dan esoterik (tasawuf) Islam; *kedua*, memberikan eksplanasi seputar ungkapan-ungkapan ganjil atau *syathahat* sejumlah tokoh sufi, terutama yang berasal dari al-Bustami dan al-Hallaj. Hasilnya sungguh luar biasa, selain citra sufime terehabilitasi sehingga diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, terjadilah pada saat itu saling-pendekatan (*reapproachment*) antara ulama' fikih dengan sufi sehingga meyoritas fuqaha' masa itu sekaligus sebagai sufi dan begitu pula sebaliknya. (Azra, 1995: 109).

Pandangan al-Ghazali terhadap ittihad hulul sekilas masih tampak terkesan ambigu. Di dalam *Misykat* (1970: 197), al-Ghazali masih terkesan menerima, bahkan mengapresiasi ittihad dan hulul, sebaliknya pada *al-Munqidz* (1983: 33) seolah-olah ia menolak kedua paham itu. Dugaan ambiguitas pandangan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul menjadi semakin lengkap ketika dalam kitabnya *al-Munqid min ad-Dalal* ia mengintroduksi istilah *al-fana' bi al-kulliyah fi Allah* (fana' secara total kepada Allah), sebuah istilah sufisme yang mutlak menjadi prakondisi bagi terjadinya ittihad dan hulul.

Kesan ambiguitas tersebut berimplikasi pada lahirnya pandangan dan penilaian beragam, dan bahkan tak jarang kontradiksi, terhadap jati diri al-Ghazali, terutama dalam konteks atau terkait dengan pandangan intelektualnya terhadap paham ittihad dan hulul. M. Yasir Nasution (1988: 147), misalnya, dalam hal ini telah mencoba menyampaikan dua pandangan alternatifnya sebagai berikut ini. *Pertama*, boleh jadi al-Ghazali benar-benar menolak ittihad dan hulul; dan *kedua*, atau boleh jadi al-Ghazali sendiri di dalam perjalanan keruhaniannya telah mencapai tingkatan ittihad dan hulul, akan tetapi dikarenakan alasan-alasan tertentu terutama demi

kemaslahatan maka ia enggan mengartikulasikan pengalaman spiritualnya itu.

## METODE PENELITIAN

### Jenis dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yang bila dilihat dari tempatnya masuk kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Berbeda dengan penelitian lapangan, *library research* ini dilakukan di perpustakaan, atau tempat lain yang disetting sebagai perpustakaan, dengan objek atau sasaran penelitiannya berupa gagasan-gagasan atau pemikiran seorang tokoh atau pemikir yang telah tergelar dan terepresentasikan dalam bentuk simbol-simbol bahasa yang berupa dokumen atau teks tertulis, khususnya gagasan dan pandangan al-Ghazali terhadap faham ittihad dan hulul dalam tasawuf. Dengan demikian, sebagai dikatakan oleh Burhan Bungin (2005: 46), penelitian ini hanya mengambil perpustakaan sebagai kancha penelitiannya, dan di situ peneliti berhadapan dengan berbagai macam literatur atau bahan pustaka sesuai dengan tujuan dan masalah yang akan dan tengah diteliti.

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan positivistik-rasionalistik. Menurut Noeng Muhadjir (1992: 87), pendekatan positivistik-rasionalistik ini di dalam aplikasi operasionalnya lebih memberikan penekanan yang kuat terhadap bentuk pemahaman intelektual-rasional yang didasarkan kepada kemampuan berargumentasi secara logis, tentu saja dalam batas-batas yang masih dapat dipertanggung-jawabkan nilai rasionalitasnya.

### Sumber Data dan Metode Pengumpulan Data

Relevan dengan karakter dasar dari *library research*, maka dokumen-dokumen tertulis atau bahan-bahan pustaka merupakan sumber data di dalam penelitian ini. Dalam riset pustaka ini, penelusuran pustaka bukan

saja hanya dimaksudkan sebagai langkah awal untuk menyiapkan kerangka penelitian (proposal), memperdalam kajian teoritis atau mempertajam metodologi, tetapi sekaligus juga untuk menggali data penelitian secara keseluruhan. (Mestika Zed, 2004: 2-3). Dengan kata lain, seluruh informasi dan atau data penelitian yang diperlukan, hanya digali dari sumber-sumber berupa bahan-bahan pustaka, dengan tanpa memerlukan riset lapangan.

Sumber data ini diklasifikasikan atas sumber-sumber primer (*primary resources*) dan sumber-sumber skunder (*secondary resources*). (Suriasumantri, 1992: 7-8). Sesuai dengan rumusan masalah yang telah dirumuskan, sebagai sumber primer, yang darinya digali data primer, dalam penelitian ini adalah sejumlah karya intelektual yang orisinal dari al-Ghazali dalam bidang tasawuf, tentu yang masih terkait dan relevan dengan tema penelitian ini, terutama: *al-Munqidh min ad-Dlalal*, *al-Maqshad al-Ashna'*, *Jawahir al-Kalam*, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, *Misykat al-Anwar*, *Faishal at-Tafriqah*, *Raudlah at-Thalibin wa 'Umdah as-Salikin*. Kemudian sumber-sumber data primer itu dilengkapi dengan sumber-sumber skunder, yang dari sumber itu digali data sekunder, yakni karya-karya yang ditulis oleh orang lain (bukan al-Ghazali), tentu saja yang materi kajiannya masih terkait dan relevan dengan tema penelitian ini.

Mengingat dokumen tertulis atau bahan-bahan pustaka merupakan sumber data dalam *library research*, maka akses data dilakukan melalui penelaahan naskah atau studi dokumentasi. Dengan kata lain, bahan-bahan pustaka yang telah dihimpun kemudian penulis telaah secara intensif untuk diketahui informasi yang terkandung di dalamnya. Karena suatu teks, tentu termasuk dalam pengertian ini dan bahkan terutama yang berbentuk bahan-bahan pustaka, merupakan himpunan tanda atau simbol untuk mengkomunikasikan suatu pesan atau makna tertentu. Dengan demikian metode ini dimaksudkan untuk mengungkap data berupa makna

yang terkandung di dalam suatu teks tertulis, baik sebagai sumber data primer maupun sekunder. Tentu saja seluruh data itu disusun dengan pola-pola pengorganisasian secara sistematis didasarkan pada tata urutan yang logis.

Kemudian validasi data diuji lewat metode triangulasi. Yakni teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembandingan data itu. (Moleong, 1995: 178). Adapun bentuk triangulasi yang sengaja dipergunakan di dalam penelitian ini adalah pemeriksaan melalui sumber-sumber data, yang menurut Moleong merupakan teknik yang paling banyak dipergunakan dalam uji validitas data.

#### **Analisis dan Penafsiran Data**

Patton, sebagaimana dirujuk oleh Moleong (2000: 103) mengartikan analisis data sebagai proses mengatur urutan data, mengorganisasikannya ke dalam suatu pola, kategori dan satuan uraian dasar. Sementara penafsiran data adalah memberikan arti yang signifikan terhadap analisis, menjelaskan pola uraian dan mencari hubungan diantara dimensi-dimensi uraian. Dengan demikian kegiatan dalam tahap ini adalah mengatur dan mengorganisasikan data yang telah terhimpun, kemudian pemberian arti terhadapnya.

Adapun metode analisis data di dalam penelitian ini adalah hermeneutik. Yakni suatu cara pemahaman dan penafsiran mendalam secara kritis terhadap suatu teks guna mengetahui makna kandungannya. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa seluruh data yang berhasil dihimpun, baik dari sumber primer maupun sekunder, dianalisa secara kritis sehingga dapat dicapai pemahaman yang mendalam dan objektif. Pelaksanaannya dilakukan dengan meneliti setiap informasi yang didapatkan dari setiap sumber, kemudian dihubungkan dan dibandingkan dengan temuan-temuan dari sumber lain, bahkan dilakukan kritik, sehingga dicapai hasil pemahaman yang selain bersifat mendalam juga kritis tentang pandangan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul. Dan karena

teks tidak lahir dari ruang yang hampa (Michel SJ, 1982: 99), maka analisis tekstual mesti diikuti oleh analisis kontekstual supaya gagasan dalam teks itu menjadi hidup.

Dan akhirnya data yang telah dianalisis tersebut, tentu dengan tetap konsisten pada pola pengorganisasiannya, penulis tuangkan ke dalam bentuk penyajian atau presentasi tertentu secara sistematis-logis. Miles dan Huberman, sebagai dirujuk oleh Imam Suprayogo dan Tobroni (2001: 194), mengatakan bahwa yang dimaksud penyajian data adalah menyajikan informasi yang tersusun sehingga memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. Dengan demikian data yang telah dianalisis dengan pola organisasinya tersebut, penulis sajikan sedemikian rupa untuk kemudian ditarik kesimpulannya.

#### **HASIL DAN PEMBAHASAN**

Pada saat mengkritisi faham ittihad (al-Bustami) dan hulul (al-Hallaj) dalam tasawuf, al-Ghazali melakukannya hampir senantiasa secara bersama-sama, tidak terpisah secara sendiri-sendiri. Hal semacam itu dapat dilihat, misalnya, di dalam karyanya *al-Munqidz min ad-Dlalal* (1983: 33) dan *Misykat al-Anwar* (1970: 201). Dan bahkan dalam batas-batas tertentu al-Ghazali (1970: 197-198) tampak lebih suka melakukan pembauran dua faham dalam tasawuf itu. Kecenderungan al-Ghazali seperti ini sangat boleh jadi dilatari oleh pandangan intelektualnya, khususnya terhadap ittihad dan hulul, yang lebih menekankan segi kesamaan ketimbang perbedaannya. Setidaknya terdapat dua kesamaan mendasar antara ittihad dan hulul, yaitu: *pertama*, ittihad dan hulul sama-sama mempunyai inti ajaran berupa "penyatuan" diri atau ruh sufi dengan Tuhan; dan *kedua*, ittihad dan hulul sama-sama memberikan apresiasi positif terhadap pentingnya penggunaan bahasa *syathahat* sebagai sarana pengungkapan pengalaman spiritual seorang sufi.

Pandangan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul mula-mula dapat dilacak pada kitabnya *al-Munqidz min ad-Dlalal* (Pembebas dari kesesatan), sebuah karya otobiografis intelektualnya. Di dalam karyanya ini, al-Ghazali membeberkan perihal adanya sekelompok sufi yang mengklaim dirinya telah sampai kepada derajat ittihad, hulul dan wushul, dan kemudian ia memberikan justifikasi bahwa klaim sekelompok sufi itu tidak lebih hanyalah sebagai khayalan yang sudah pasti keliru atau *khatha'*. (1983: 33). Hanya saja di dalam karyanya itu, al-Ghazali sama sekali belum menunjukkan kekeliruan dua faham itu dan argumentasi yang mendasari pandangannya itu.

Adapun informasi mengenai alasan yang mendasari pandangan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul tersebut di atas dapat dilacak pada kitabnya yang lain yakni *Maqshad al-Ashna'*. Sebagai inti dari penjelasan argumentatifnya dalam *Maqshad al-Ashna'* adalah bahwa kemungkinan terjadinya persatuan antara dua substansi yang sejenis—seperti manusia dengan manusia—merupakan hal yang mustahil, apalagi antara dua substansi yang berbeda seperti manusia dengan Tuhan. Dengan demikian bagi al-Ghazali persatuan (ittihad) ruh sufi dengan Tuhan, adalah suatu hal yang dimustahilkan oleh akal. Ketidak-mungkinannya itu lebih dikarenakan manusia dan Tuhan merupakan hal yang berbeda substansinya, dan bahkan perbedaan antara keduanya jauh lebih besar dibandingkan dengan perbedaan yang inheren antara warna hitam dengan warna putih. (1994: 187-188). Perlu diketahui bahwa ittihad yang dimustahilkan di sini adalah ittihad kategori hakiki, dengan karakteristik hal yang satu sampai menjadi hal yang lain. Relevan dengan ini al-Ghazali pernah mengatakan: “siapa pun berkata hal yang satu menjadi hal lain berarti ia menyatakan suatu kemustahilan mutlak, dan begitu pula yang mengatakan manusia menjadi sama dengan Tuhan berarti ia menyatakan sesuatu yang kontradiktif dan salah”. (1994: 187-188).

Lebih dari itu al-Ghazali memandang ittihad (dan juga hulul) bertentangan dengan doktrin tauhid dalam Islam. Dalam pemahaman al-Ghazali, dan juga para teolog muslim sunni pada umumnya, prinsip tauhid dalam Islam sangat menekankan “pembedaan” dan “pemisahan” secara ketat antara makhluk (sufi) dengan Tuhan, sebagaimana terepresentasikan dalam sebuah ungkapan terkenalnya “*ar-rabb rabb wa al-'abd 'abd'*”—Tuhan adalah Tuhan dan hamba adalah hamba. (1960: 74; 1994: 189) Manusia, menurut al-Ghazali, memang mempunyai kemiripan dengan Tuhan, namun keduanya tetap merupakan hal yang berbeda; manusia tidak mungkin bisa identik dengan Tuhan, karena manusia dan Tuhan merupakan substansi yang berlainan. Dengan demikian, ittihad (hakiki) dalam pandangan al-Ghazali bertentangan dengan prinsip dasar tauhid dalam akidah Islam.

Sejalan dengan pandangannya terhadap ittihad di atas, al-Ghazali membangun argumentasinya atas kemustahilan terjadinya hulul dengan berangkat dari makna dasar kata hulul itu sendiri. Menurut al-Ghazali, pengertian hulul hanya dapat dirujuk kepada dua pengertian berikut ini: *pertama*, menunjuk hubungan dua materi, dimana Tuhan Mahasuci darinya; dan *kedua*, menunjuk hubungan aksiden (*'aradl*) dan substansi (*jauhar*), yang keduanya merupakan satu kesatuan dengan posisi aksiden melekat pada substansi. (1994: 192). Dengan penjelasan ini al-Ghazali ingin membuktikan kemustahilan hulul dengan argumen rasional, karena hulul hanya bisa terjadi pada materi dan aksiden yang menyatu pada substansi; sedangkan Tuhan bukan materi, bukan substansi dan bukan pula aksidensi. Oleh karena itu menurut al-Ghazali mustahil terjadi hulul dalam pengertian—meminjam term al-Hallaj—nasut (humanitas) Tuhan turun dan menyatu dengan lahut (divinitas) pada diri sufi, hingga sufi identik dengan Tuhan. Tentu yang dimaksudkan oleh al-Ghazali

dengan hulul di sini—yang kejadiannya bersifat mustahil—adalah yang hakiki sifatnya. Kesan semacam ini, yang memustahilkan hulul hakiki, tampak makin kentara ketika ia bermaksud mengkaitkan dan bahkan mengidentikkan hulul dengan kepercayaan kristiani, dimana Tuhan (nasut)-Nya diyakini benar-benar menyatu dengan lahut manusia dalam diri Yesus, hingga ia identik dengan Tuhan. Lebih jauh dengan argumen teologis seperti di atas, yang sangat menekankan pembedaan dan pemisahan makhluk dengan Tuhan, maka hulul (hakiki) merupakan hal yang betul-betul mustahil.

Sepintas penerapan argumen rasional sebagai parameter untuk menunjukkan kemustahilan ittihad dan hulul (hakiki) di atas mengesankan inkonsistensi sistem berfikir al-Ghazali. Mengingat dia telah mengapresiasi pengetahuan yang bersumber pada intuisi (kalbu) atau dzauq, dan menempatkannya di atas pengetahuan rasional. Memang benar dimikian, bahwa al-Ghazali mengapresiasi intuisi sebagai sumber pengetahuan tertinggi—mengungguli rasio atau akal apalagi pancaindera—dan bahkan menurutnya ia mampu mencapai pengetahuan di luar jangkauan akal (supra rasional), namun sekali-kali bagi al-Ghazali intuisi tidak berwenang memberikan pengetahuan yang sifatnya “dimustahilkan” oleh akal. (1994: 193-194). Dengan perkataan lain, keberadaan intuisi sebagai sumber pengetahuan paling tinggi masih harus dibatasi oleh ruang pengetahuan yang dimustahilkan oleh akal.

Berlainan dengan uraian di atas, yang esensinya menegaskan penolakan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul, di tempat lain justru ditemukan keterangan yang memberikan kesan penerimaan al-Ghazali terhadap dua paham itu. Diantara

keterangan itu dapat ditemukan dalam kitabnya *Misykat al-Anwar* (1970: 197), yang darinya dapat dijelaskan sebagai berikut ini. *Pertama*, di dalam karyanya itu al-Ghazali mengintroduksi tiga buah Syathahat, bukan saja yang berasal dari Abu Yazid al-Bustami (tokoh ittihad)—Mahasuci Aku! Alangkah agungnya Aku!—tetapi juga yang berasal dari Abu Mansur al-Hallaj (tokoh hulul)—*Ana al-Haqq*, Akulah yang Haq. *Kedua*, selain menunjukkan ma’rifah sebagai ujung sufisme, al-Ghazali di dalam kitab itu juga menyebut ittihad sebagai suatu yang mungkin dan pernah dicapai oleh sufi. Apabila dua point tersebut dikompromikan, maka dapat dipahami adanya pengakuan dari al-Ghazali terhadap ma’rifah sebagai ujung sufisme di satu pihak, dan paham penyatuan ruh sufi dengan Tuhan—baik yang mengambil bentuk ittihad maupun hulul—pada pihak lain, meski dalam hal ini ia cenderung membaurkan keduanya. Hanya saja perlu ditegaskan bahwa ittihad dan hulul yang dimaksudkan di sini, yang memungkinkan untuk dicapai oleh manusia, adalah yang berkategori majazi—bukan hakiki—sehingga al-Ghazali lebih sukan menyebut keduanya dengan ungkapan “*yusybih*” (menyerupai), maksudnya menyerupai ittihad dan hulul. Oleh al-Ghazali, ittihad dan hulul berkategori majazi, sebagai tampak dalam *ar-Raudlah* (1995: 31) bukan saja diterima tetapi juga diapresiasi sebagai tauhid yang berkualitas sangat tinggi. (1970: 198).

Dari uraian di atas dapat diambil suatu pemahaman bahwa al-Ghazali benar-benar menolak ittihad dan hulul hakiki, sebaliknya ia menerima dan bahkan mengapresiasi yang berkategori majazi, meski dia sendiri sebenarnya telah menetapkan ma’rifah (*al-qurb*) sebagai ujung sufisme. Jika dikaitkan dengan konsep al-Ghazali mengenai *al-qurb*

(ma'rifah) agaknya dapat dikatakan bahwa ittihad dan hulul hakiki, yang ditolak al-Ghazali, cenderung meniadakan "jarak" pemisah antara ruh sufi dengan ruh Tuhan; berbeda dengan ittihad dan hulul kategori majazi yang tetap mempertahankan adanya jarak pemisah yang tegas antara ruh sufi dengan Tuhan. Dengan demikian al-Ghazali menolak ittihad dan hulul hakiki bukan saja karena hal itu dimustahilkan oleh akal, tetapi juga karena ia bertentangan dengan prinsip dasar akidah Islam (tauhid). Dan begitu pula ia menerima yang berkategori majazi, bukan saja keberadaannya telah didukung oleh argumentasi rasional, tetapi lebih dari itu karena ia sejalan dengan prinsip dasar tauhid dalam Islam, bahkan sebagai tauhid yang berkualitas tinggi. Dalam hal ini, ittihad yang dinisbahkannya kepada Abu Yazid al-Bustami dan hulul yang dimunculkan oleh Abu Mansur al-Hallaj, doktrinnya tidak jauh berbeda dengan ittihad dan hulul majazi dalam istilah al-Ghazali, dengan karakter dasar tetap mempertahankan jarak pemisah yang mengantarai ruh sufi dengan Tuhan. (Abdul Muhsin, 1991: 27); sama sekali tidak mengandung pengertian yang berkategori hakiki. Kalau memang demikian maka sesungguhnya al-Ghazali tidak menolak faham ittihad Abu Yazid al-Bustami dan hulul Abu Mansur al-Hallaj.

Ittihad dan hulul majazi, sebagai yang dipahami dan dibenarkan oleh al-Ghazali, memiliki dasar argumen rasional. Bagi al-Ghazali, manusia memang diciptakan sesuai dengan citra (shurah) ar-Rahman, sehingga mereka memiliki kemiripan dengan-Nya. Hanya saja karena ar-Rahman tidak lebih hanya sebagai salah satu aspek Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri, maka kemiripan itu tidak akan sampai kepada batas kesempurnaan. (1970: 209). Dengan kata lain, meskipun manusia mempunyai unsur kemiripan dengan Tuhan, mereka punya

substansi tersendiri, sehingga mereka tidak akan pernah menjadi identik dengan Tuhan. Sebagai konsekuensinya, sekalipun melalui jalan kesufian seseorang mampu mencapai kedekatan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, tentu dengan kualitas yang sangat beragam, namun maksimalitas kedekatannya tidak akan pernah menembus totalitas hijab (tabir pembatas) yang melintang antara dirinya dan Tuhan, sehingga maksimalitas pendakian sang sufi, dan bahkan juga para nabi, sebagai dijelaskan dalam Ihya' (Juz IV, 1995: 265) tetap diantarai oleh adanya jarak pemisah antara dirinya dengan Tuhan.

Sejalan dengan konsepsinya di atas, al-Ghazali mengkritik sebagian sufi yang mengklaim dirinya sampai kepada Tuhan tanpa diantarai oleh apa pun, dan al-Ghazali menjustifikasikannya sebagai orang yang terkelabui (*maghrur*). Sufi yang demikian ini, lanjut al-Ghazali, adalah bagaikan orang yang pertama kali melihat gambar di cermin, lalu dikiranya gambar dalam cermin itu adalah gambar cermin itu sendiri. Atau bagaikan orang yang melihat anggur dalam gelas, lalu dikiranya anggur di dalam gelas itu bukan anggur tetapi warna dari gelas. (1970: 197). Menurut al-Ghazali, mereka terkelabui karena belum terbiasa, dan kalau sudah terbiasa tentu akan menyadari keadaan yang sebenarnya, sebagaimana dalam ungkapan sya'ir "Gelasnya bening dan anggurnya murni. Keduanya serupa bercampur menyatu. Seakan-akan anggur tanpa gelas atau gelas tanpa anggur". Lewat sya'ir ini al-Ghazali membandingkan antara ungkapan "anggur itu adalah gelas" dengan "anggur itu seakan-akan gelas". Orang yang terkelabui memilih ungkapan pertama, padahal yang sebenarnya terjadi adalah "anggur itu seakan-akan sebagai gelas". Dengan analogi seperati ini sebenarnya al-Ghazali bermaksud menyatakan bahwa ittihad dan hulul hakiki itu mustahil, karena aggur tidak akan pernah menjadi gelas, sebaliknya yang

mungkin terjadi hanyalah yang majazi, yang diformulasikan dengan ungkapan “seakan-akan”.

Kebenaran pemahaman di atas menjadi semakin mantap ketika diketahui bahwa al-Ghazali telah menempuh pendekatan ta’wil untuk memahami ungkapan-ungkapan teofani atau syathahat, khususnya dari al-Bustami dan al-Hallaj. Menurut al-Ghazali, ta’wil merupakan hal mutlak karena ekspresi bahasa syathahat cenderung menggunakan gaya bahasa hiperbol. Dengan demikian penggunaan metode ta’wil dalam hal ini selain tepat tentu juga akan menghantarkan pemahaman yang benar terhadap suatu teks. Bagaimana penyair mengatakan: “Aku adalah yang kuinginkan, dan dia yang kuinginkan adalah aku”, maka ungkapan ini hanya dapat dipahami secara tepat kalau dijelaskan dengan perspektif bahasa syair, sehingga akan terpahami bahwa yang dimaksudkannya bukanlah ia “benar-benar” sebagai pihak lain, tetapi dia itu “seakan-akan dia”, tidak lebih dari itu.

Berkaitan dengan hal tersebut, setidaknya ta’wil al-Ghazali terhadap dua syathahat berikut dirasa menjadi representasinya; yang satu dari al-Bustami dan lainnya dari al-Hallaj. Diantara yang berasal dari al-Bustami adalah “aku telah melepaskan diriku seperti ulat telah meninggalkan kulitnya, dan akau melihat Aku adalah dia”. Yang dimaksudkan oleh ungkapan ini, kata al-Ghazali, ketika seseorang melepaskan nafsunya dengan segala keinginn dan perhatiannya, maka yang akan tinggal dalam dirinya hanyalah keagungan dan kemuliaan Tuhan serta keindahan-Nya, sehingga dia menjadi tergelam di dalam-Nya, sampai “seakan-akan dia menjadi Dia”, hanya saja tidak sampai dia itu benar-benar menjadi Dia. (1995: 189). Sungguh pun dua ungkapan tersebut mempunyai perbedaan makna yang cukup serius, tegas al-Ghazali, ungkapan “dia adalah Dia” tetap layak dipergunakan, hanya saja harus dimaknai dengan kualifikasi “seakan-akan”, maksudnya “seakan-akan dia itu adalah Dia”, persis seperti

yang terkandung dalam syair di atas—aku ini adalah dia yang kuinginkan”, maksudnya ‘seakan-akan’ aku ini adalah dia yang kuinginkan. Sementara itu syathahat al-Hallaj yang ditakwilkan oleh al-Gazali adalah: “Ana al-Haqq”. Menurut al-Ghazali, maksud dari ungkapan ini adalah. “Aku seakan-akan al-Haqq (Tuhan)”, tetapi ia tidak sampai aku ini “benar-benar’ sebagai al-Haqq atau Tuhan.

Langkah al-Ghazali mentakwilkan syathahat al-Bustami dan al-Hallaj di atas sepintas mengesankan kontras dengan sikap dasarnya yang menolak mengekspresikan ilmu mukasyafah lewat syathahat. Dugaan itu didukung pula oleh kenyataan bahwa dalam berbagai karyanya al-Ghazali bukan saja mengungkapkan materi ma’rifah bahkan juga mengungkapkan secara terbuka beberapa hasil ma’rifahnya sendiri, padahal masih dalam tempat yang sama dan atau tempat lainnya—dia pernah mengatakan “hendaknya hal itu disembunyikan”. Dalam *al-Munqidz* misalnya, al-Ghazali mengungkapkan hasil ma’rifahnya kemudian diikutinya dengan pernyataan “*walatas’al’an ak-khair*” (janganlah kau tanya tentang kebaikan itu. Begitu pula di dalam *Ihya’*, dia menyebutkan lima buah ma’rifah, yang menurutnya termasuk ilmu mukasyafah yang terlarang untuk dipublikasikan. Kalau memang demikian apakah al-Ghazali berarti tidak konsisten dengan norma yang telah ditetapkannya sendiri; dan bahkan dia terperangkap ke dalam jerat yang dipasangkan sendiri yakni *ifsya’ as-sirr ar-rububiyah kufir* (orang yang menyebarkan rahasia ketuhanan adalah kufur).

Untuk menemukan jawaban atas masalah tersebut kiranya penting dilacak latar-motivasinya. Di dalam *al-Munqidz* (1983: 8-28), al-Ghazali mengungkapkan salah satu dari pencapaian *kasyf*-nya, dengan motivasi agar “bermanfaat’ bagi orang lain. Dan begitu pula di dalam *Ihya’* juz I (1995: 25), ia mengungkapkan lima kategori ma’rifah juga karena motif insidental yang mendesaknya. Dari analogi seperti ini dapat

diketahui bahwa al-Ghazali mentakwilkan *syathahat* al-Bustami dan al-Hallaj sama sekali bukan menunjukkan keberpihakannya terhadap bolehnya publikasian ilmu mukasyafah di satu pihak, dan penggunaan bahasa *syathahat* pada pihak lain. Dalam konteks ini selain karena *syathahat* al-Bustami dan al-Hallaj sudah terlanjur populer di masyarakat hingga sulit dilenyapkan, dalam batas-batas tertentu al-Ghazali melihat telah terjadi kekeliruan pemahaman yang fatal terhadapnya di kalangan umat Islam, dan bahkan cenderung membawa kepada kemusyrikan. Dengan kata lain, pada prinsipnya al-Ghazali tetap konsisten dengan dasar pemikirannya yang menolak *syathahat*, dan pentakwilan ia lakukan lebih merupakan upaya pelurusan pemahaman yang telah ada, mengingat hal ini ia pandang sebagai jalan terbaik. Begitu pula pada prinsipnya al-Ghazali menolak publikasian ilmu mukasyafah; dia mengungkapkannya hanya karena kepentingan mendesak dengan sasaran konsumen kelompok khusus, bukan kepada setiap orang termasuk orang awam.

Jika ditelisik setidaknya dapat ditemukan dua alasan yang mendasari al-Ghazali menolak *syathahat*. *Pertama*, puncak sufisme bukanlah pengalaman spiritual yang dapat dideskripsikan dengan simbol bahasa atau kata-kata, dan bahkan tiada satu konsep bahasapun yang mampu menggambarkannya secara tepat, sehingga setiap bentuk pengungkapan atasnya mesti terkandung kesalahan. *Kedua*, ungkapan *syathahat* cenderung bergaya hiperbol, bersifat alegoris dan sangat potensial membalwa ke arah kemusyrikan, sehingga keberadaannya sangat membahayakan kaum awam. (Ihya' I, 1995: 39). Dengan dua hal inilah kemudian al-Ghazali lebih suka merahasiakan pencapaian pengalaman kesufiannya, terkecuali dalam kondisi yang sangat urgen dan terpaksa, lebih-lebih dengan *syathahat* yang menjadi media ekspresinya.

Menyangkut argumen yang pertama, penting diberikan penjelasan, terutama

konteksnya dengan eksistensi bahasa *syathahat* sebagai sarana ekspresi di satu pihak dan Tuhan sebagai "makna" yang dicoba diekspresikan lewat simbol bahasa pada pihak lain. Dijelaskan oleh Komaruddin Hidayat bahwa Tuhan, dan aspek-aspek-Nya, bersifat tidak terbatas dan Mahaabsolut, sebaliknya bahasa sebagai hasil imajinasi manusia sangat terbatas ruang jangkauannya. (1995: 31). Kalau memang demikian maka setiap bentuk ekspresi mengenai Tuhan dengan bahasa manusia—misalnya, sebagai telah dilakukan oleh al-Bustami dan al-Hallaj—lanjut Komaruddin, berarti telah mereduksi keabsolutan Tuhan, karena jika yang Absolut itu diungkapkan dengan bahasa maka ia tidak lagi absolut. Dengan kata lain, ungkapan kata-kata tidak akan pernah mampu mewartakan pengalaman batin sufi tentang Tuhan, karenanya—menurut al-Ghazali—diam merupakan sikap paling tepat. Diam di sini bukanlah diam tanpa berbahasa di dalam benak ruhaninya, justru dengan diam itu seorang sufi tengah berbahasa secara prima, yang melewati bahasa ucapan dan pikiran, untuk menyapa-Nya dengan penuh sikap tanzih atau mensucikan-Nya.

Jika argumen pertama di atas berkaitan dengan keterbatasan bahasa di satu pihak dan Tuhan sebagai Yang Mahamutlak atau tidak terbatas pada pihak lain, maka alasan kedua lebih menyangkut pada eksistensi *syathahat* dan dampak sosio-religiusnya. Sebenarnya dengan *syathahat*-nya itu sang sufi berniat baik ingin berbagi kebahagiaan dengan orang lain, namun karena bahasa yang digunakan bergaya hiperbol dan bersifat alegoris, maka orang-orang awam sering keliru mempersepsi memahaminya, dan bahkan tidak jarang mereka terjatuh ke dalam kemusyrikan. Dalam konteks inilah al-Ghazali melihat *syathahat* sebagai hal yang membahayakan terutama bagi orang awam,

karenanya ia termasuk tokoh yang setuju terhadap hukuman mati atas diri al-Hallaj, sebagaimana telah terjadi pada permulaan abad ke-4 Hijriah. Dan bahkan sehubungan dengan eksekusi atas diri al-Hallaj ini, al-Ghazali dalam *Ikhyā'* Juz I (1995: 39) pernah menyatakan bahwa "dari perspektif agama, menghukum mati atasnya (baca, al-Hallaj) lebih utama bila dibandingkan dengan menghidupkan sepuluh orang".

Meski al-Ghazali termasuk salah satu ulama' yang setuju terhadap hukuman mati atas diri Abu Mansur al-Hallaj, tokoh dan pencetus faham hulul dalam tasawuf, namun al-Ghazali tidak pernah menjustifikasi al-Hallaj sebagai keluar dari Islam atau kafir, apalagi terhadap Abu Yazid al-Bustami sang tokoh faham ittihad. Dari sikap al-Ghazali semacam ini sungguh dapat diambil suatu pemahaman berikut ini. *Pertama*, al-Ghazali tidak memandang doktrin faham ittihad Abu Yazid al-Bustami sebagai ittihad hakiki, dan begitu pula hulul Abu Mansur al-Hallaj bukanlah hulul yang bersifat hakiki; melainkan hanya merupakan ittihad-hulul majazi, sehingga al-Ghazali tidak menjustifikasi doktrin dua tokoh sufi ini menyimpang dari pakem doktrin Islam yang telah ada. *Kedua*, *syathahat* muncul ketika sufi sedang sakar atau mabuk dan fana' 'an-nafs, atau bahkan fana' al-fana', dimana pada saat itu sufi tengah kehilangan kesadarannya, dan karenanya bentuk ucapan apapun yang keluar dari lidahnya saat itu tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk menvonisnya sebagai kafir. (Misykat, 1970: 197). Sejalan dengan ini Ibn Taimiyah pernah mengatakan: "Kalau yang menjadi penyebab kemabukan atau fana' adalah sesuatu yang bukan diharamkan oleh agama, maka mereka itu tidaklah tercela bahkan dimaafkan". Kalau memang demikian halnya, maka sikap al-Ghazali

yang setuju terhadap pelaksanaan eksekusi hukuman mati atas diri al-Hallaj lebih dikarenakan oleh sikap arogansi al-Hallaj yang dengan begitu lajah telah menyebarkan rahasia-rahasia ketuhanan, yang tentu saja hal demikian ini sangat membahayakan keberagamaan umat Islam pada umumnya dan khususnya mereka yang berasal dari kalangan awam atau menengah ke bawah. Jadi sama sekali bukan dikarenakan al-Ghazali memandang doktrin ittihad yang telah diajarkan oleh Abu Yazid al-Bustami dan hulul oleh Abu Mansur al-Hallaj itu secara ontologis menyimpang dari dan bertentangan dengan ajaran agama Islam.

#### KESIMPULAN

Al-Ghazali benar-benar menolak atau tidak menerima ittihad dan hulul sepanjang yang dimaksudkan adalah ittihad dan hulul hakiki. Penolakan al-Ghazali terhadap ittihad dan hulul hakiki, selain didasari oleh argumen-argumen rasional sekaligus juga alasan-alasan teologis. Bagi al-Ghazali, ittihad dua hal sejenis—misalnya, manusia dengan manusia—saja tidak mungkin terjadi dan bahkan dimustahilkan oleh akal, apalagi ittihad antara dua hal yang berlainan substansinya—Tuhan dengan sufi (manusia). Begitu pula hulul hakiki, menurut al-Ghazali, hanya akan mungkin terjadi pada materi dengan tempatnya dan atau antara aksiden ('*aradl* ) dengan substansi (*jauhar*)-nya, padahal Tuhan bukan materi, bukan aksiden dan tentu bukan pula substansi. Searah dengan argumen-argumen rasional ini, kemudian al-Ghazali menjustifikasi bahwa ittihad dan hulul hakiki bertentangan dengan prinsip ketauhidan dalam ajaran Islam, yang secara ontologis sangat memberikan penekanan pada "pembedaan" dan atau "pemisahan" secara tegas antara Tuhan dengan makhluk (baca, sufi).

Meskipun al-Ghazali menolak keras ittihad dan hulul hakiki, namun dia tetap menerima keduanya sejauh yang dimaksudkan olehnya adalah ittihad dan hulul majazi. Dan bahkan ittihad dan hulul majazi secara doktrinal diapresiasi oleh al-Ghazali sebagai pencapaian tauhid yang berkualitas sangat tinggi. Tentu saja termasuk ke dalam kategori ittihad majazi adalah yang diajarkan Abu Yazid al-Bustami; dan juga hulul yang disampaikan oleh sufi kontroversial Abu Mansur al-Hallaj.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qadir, Muhammad Ahmad, 1988. *Al-Fikr al-Islami bain al-Ibtida' wa al-Ibda'*. Iskandariah: Dar al-Ma'arif al-Jam'iyah.
- 'Afiifi, Abu al-'Ala, 1969. *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhih*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Ahraf, Muhamad, 1980. *Mystic Thought in Islam*. Lahore: Kazi Publication.
- Azra, Azyumardi, 1995. *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan.
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris, 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Basil, Victor Sa'id, t.th. *Manhaj al-Bahts 'an al-Ma'rifah 'Inda al-Ghazali*. Beirut: Dar al-Kuttab.
- Basyuni, Ibrahim, t.th. *Nasy'ah at-Tashawwuf al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Bungin, Burhan, 2005. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Prenada Media.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, 1983. *Al-Munqidz min ad-Dlalat*. Istanbul: Hakikat Kitabevi.
- , 1995. *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Beirut: Dar al-Fikr.
- , 1970. "Misykat al-Anwar", dalam Muhamad Mustafa Abu al-'Ala (ed.), *Al-Qushur al-Awali*. Mesir: Maktabat al-Jundi.
- , 1970. "Faishal at-Tafriqah", dalam Muhamad Mustafa Abu al-'Ala (ed.), *Al-Qushur al-Awali*. Mesir: Maktabat al-Jundi.
- , 1970. "Al-Qisthas al-Mustaqim", dalam Muhamad Mustafa Abu al-'Ala (ed.), *Al-Qushur al-Awali*. Mesir: Maktabat al-Jundi.
- , 1994. *Kimia Kebahagiaan*, diterjemahkan oleh Haider Bagir. Bandung: Mizan.
- , 1994. *Al-Asma' al-Husna: Rahasia Nama-nama Indah Allah*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan. Bandung: Mizan.
- , 1995. *Raudlah Taman Jiwa Kaum Sufi*, diterjemahkan oleh M. Lukman Hakim. Surabaya: Risalah Gusti.
- , 1987. *Permata al-Qur'an*, disadur oleh Syaifullah Mahyudin. Jakarta: Rajawali Press.
- , t.th. *Tahafut al-Falasifah*, diedit oleh Sulaiman Dunia. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- , 1960. *Maqashid al-Falasifah*, diedit oleh Sulaiman Dunia. Kairo: Dar al-Ma'arif.

- \_\_\_\_\_, 1994. *Al-Maqshad al-Ashna' fi Syarh Asma' Allah al-Husna*, diterjemahkan oleh Ihyas Hasan. Bandung: Mizan.
- Al-Hafini, Abdul Mun'im, 1990. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: Dar asy-Syarqiyah.
- Hamidi, 2004. *Metode Penelitian Kualitatif*. Malang: UMM Press.
- Hidayat, Komaruddin dan Wahyuni Nafis, 1995. *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina.
- Al-Hujwiri, Ali Ibn Usman, 1993. *Kasyful Mahjub*, diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan.
- I-Ilahi, Ibrahim Gazur, 1995. *Ana al-Haqq: Menyingkap Misteri Sufi Besar Mansur al-Hallaj*, diterjemahkan oleh Bandaro dan Jabur Ayub. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Jahja, M. Zurkani, 1996. *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kaelan, 2005. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.
- Mahmud, Abdul Qadir, 1967. *Al-Falsafah as-Sufiyah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Michel SJ, Thomas, 1982. "Studi Mengenai Ibn Taimiyah: Sebuah Model Penelitian atas Tauhid Klasik", dalam Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Moleong, Lexy, 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Munawar-Rachman, Budi (ed.), 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Muzani, Saiful (ed.), 1995. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*. Bandung: Mizan.
- Nasution, Harun, 1973. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Yasir, 1988. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Press.
- Nicholson, RA., 1974. *The Mystics of Islam*. London: Roudlodge dan Kegan Paul.
- Al-Qardlawi, Yusuf, 1992. *Al-Imam al-Ghazali bain al-Madhih wa Naqidih*. Mesir: Dar al-Wafa'.
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim, 1974. *Ar-Risalah al-Qusyairiah*, diedit oleh Abdul Qadir Mahmud. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Sheikh, M. Saeed, 1976. *Dictionary of Muslim Philosophy*. Lahore: Institute of Islam Culture.
- Simuh, 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Suriasumantri, Jujun S., 1992. "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", *Makalah Simposium Metodologi Penelitian Kefilsafatan*. Jakarta: IAIN Syahid Jakarta.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, 2001. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: Rosdakarya.
- At-Taftazani, 1985. *Madkhal ila at-Tashawwuf*, diterjemahkan oleh Ahmad Rafi' Usmani. Bandung: Pustaka.
- Zed, Mestika, 2004. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.