

AL-ḤALLÂJ SEBAGAI KORBAN POLITIK ATAU TRANSGRESOR TEOLOGIS?

Hodri Ariev
hodria@yahoo.com

Fakultas Tarbiyah
INSTITKA Annuqayah,
Madura

Abstract: The article attempts to reveal al-Ḥallâj's history of thought that caused his death as he was considered an apostate who violated religious boundaries. On several occasions, moreover, al-Ḥallâj was made as a sort of warning for those "cheat" with religious issues will be firmly punished by death penalty. It has been rarely clarified that Al-Ḥallâj was, in fact, a political victim by divulging religious issues as the main reason. As a concept, Ḥulûl, which becomes the main doctrine of al-Ḥallâj, has been often misunderstood and seen as a conduct that leads to apostasy. The reason is that its founder was executed by the death penalty as he was accused as being an apostate. On the other side, such view is not quite surprising, since the level of understanding held by the majority of Muslims has, in fact, been within *kbîrâtî* level. It has caused them hard to properly and correctly understand such philosophical discourses as *ḥulûl*, *ittiḥâd*, or *waḥda al-wujûd*. This condition has been worsened by the fact that literatures on al-Ḥallâj and *ḥulûl*, especially in Indonesian language, are rare. After centuries, the idea of *ḥulûl* has been frequently misunderstood. However, careful study will show that *ḥulûl*, like other Sufi's doctrines, is Sufism experience expression of al-Ḥallâj when he felt the presence of God, i.e. the encounter of human's *lâbût* with God's *nâsût*. Therefore, the execution of al-Ḥallâj has been based on more political interest than theological reason.

Keywords: Political victim, religious issues, *ḥulûl*.

Pendahuluan

Adalah fitrah manusia untuk selalu cenderung pada yang baik dan indah serta melakukan dan berupaya mengejawantahkan keindahan, baik pada tataran material maupun spiritual. Namun hal ini tidak berarti menegasikan kecenderungan manusia pada keburukan, karena pada kenyataannya ada orang-orang yang atribusi artistiknya lebih menonjol *tinimbang* fitrah kemanusia-annya.¹

Fitrah ini menjadi potensi dasar motivasi *al-faqîr* (manusia) untuk senantiasa berusaha mendekatkan diri kepada *al-Ghanî* (Allah swt.) sehingga tiada ada lagi dimensi yang mampu mengilustrasikan kedekatan tersebut (tasawuf). Untuk itu, sebagi-an orang terus berusaha menempuh jalan rohani (spiritual) agar sampai pada posisi kedekatan mutlak, bahkan “manunggal” dengan-Nya seperti dialami oleh Abû Yazîd, al-Ḥallâj, dan lain-lain.

Kedekatan absolut ini diyakini dapat mengejawantahkan kebahagiaan hakiki, ketenangan jiwa, dan keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Namun alasan dominan dalam praktik tasawuf adalah keinginan untuk merasakan kehadiran Sang Kekasih, Sang Pencipta, Allah swt. Sedangkan hal-hal selain itu hanya merupakan implikasi yang wajar diterima para sufi.

Secara filosofis, para sufi meyakini immaterialitas Ilahi. Karena itu, Dia tidak akan bisa didekati kecuali dengan melepaskan diri dari materi dan menyingkirkan segala yang bernuansa material. Untuk mencapai tujuan tersebut, para sufi menempuh perjalanan spiritual secara gradual melalui *maqâm-maqâm* tertentu hingga akhirnya sampai pada *maqâm* terakhir, seperti *ittihâd* (menurut Abû Yazîd), *ḥulûl* (al-Ḥallâj), atau *wahdat al-wujûd* (Ibn ‘Arabî).

Terkait *maqâm* terakhir ini, perbedaan terminologi yang digunakan lebih disebabkan oleh pengalaman esoteris yang dialami masing-masing penempuh jalan rohani (*sâlik*), sehingga mereka menyebut *maqâm* terakhirnya dengan kosa kata tertentu yang mereka rasa tepat. Di samping itu, perlu diakui bahwa kemampuan bahasa sebagai instrumen ekspresi pemikiran, perasaan, maupun pengalaman

¹ Dalam konteks ini, fitrah dipahami sebagai kecenderungan bawaan manusia secara alamiah terhadap yang baik dan ketundukan kepada Tuhan Yang Mahaesa. (Untuk informasi lebih memadai dapat dilacak dalam: Yasien Muhamed, *Insan yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 37.

sangatlah terbatas, terlebih lagi dalam nuansa tasawuf yang dialami hanya oleh sangat sedikit orang.

Tulisan ini berusaha mendiskusikan tragedi al-Ḥallāj, tragedi yang sangat kontroversial, tragedi sufi yang dianggap *shāhid* oleh para pendukungnya, namun dianggap murtad oleh penentangannya. Apakah dia memang telah melanggar batas-agama atau merupakan korban politik penguasa ketika itu? Terlepas dari kontroversi yang melingkupinya, al-Ḥallāj telah dipandang sebagai representasi terbaik karakter penempuh jalan rohani.²

Sketsa Biografis al-Ḥallāj

Di antara anyaman sejarah para sufi, al-Ḥallāj merupakan salah seorang sufi *shāhid* yang kematiannya sangat tragis. Dia juga merupakan salah seorang sufi paling terkenal yang senantiasa dikaitkan dengan *shatahāt* atau *theophanic statements* yang dikatakannya, *anā al-ḥaqq*. Namun demikian, hukuman mati yang dijatuhkan kepadanya dengan tuduhan *murtad* ternyata tidak lepas dari krisis politik yang saat itu tengah berlangsung di Baghdad, dan al-Ḥallāj terlalu berani menempatkan diri di tengah pusaran konflik politik yang semakin hari semakin meruncing.

Nama lengkapnya adalah Abū al-Mughhīth al-Ḥusayn b. Manṣūr b. Muḥammad al-Bayḍāwī,³ lahir pada tahun 244/858⁴ di Thūr, sebuah kampung dekat Bayḍā, sebelah Timur laut Shirāz, termasuk propinsi Fars (sebelah barat daya Iran sekarang). Kampung ini juga merupakan tanah tumpah darah *Sibawayh*, ahli tatabahasa Arab yang sangat terkenal.⁵ Al-Ḥallāj adalah keturunan Persia, kakeknya (Muḥammad)

² Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1993), 197.

³ Louis Massignon, “Al-Ḥallāj” dalam M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

⁴ Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Curzon Press, 1995), 1. Namun M. M. Sharif (1963), John Ferguson dalam *An Illustration Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religion; The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 9, memberi catatan tahun masehi yang berbeda, yakni 857 sebagai tahun kelahiran Al-Ḥallāj. Sedangkan *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III mencatat tahun 244/587-8 sebagai tahun kelahiran Al-Ḥallāj. Lebih jauh lagi, Mojdeh Bayat dan Muhammad Ali Jamnia (1997) dalam *Negeri Sufi: Kisah-kisah Terbaik* menulis angka tahun 856 sebagai tahun kelahiran Al-Ḥallāj. Angka-angka tahun dalam artikel ini selanjutnya berpedoman pada Herbert W. Mason dan tetap sebisa mungkin membandingkan dengan sumber-sumber lain manakala ditemukan perbedaan.

⁵ Louis Massignon, *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III, 100.

adalah penganut ajaran Zaratustra sedangkan ayahnya adalah Muslim.⁶ Namun ada riwayat ganjil yang menceritakan bahwa dia masih keturunan salah seorang sahabat Nabi saw., yakni Abû Ayyûb.⁷

Ayahnya adalah pemintal kapas yang sering bolak-balik antara Baydâ dan Wasîṭ, kota dekat Ahwas. Manṣûr, ayah al-Ḥallâj, kemudian pindah dari Thûr ke Wasîṭ pada tahun 255/868, sebuah kota berpenduduk mayoritas Arab dengan kecederungan Tradisionalis-Sunni,⁸ namun di kota ini ada sedikit pengikut Shî'ah Qarâmiṭah (sebuah sayap ekstrem Shî'ah).⁹ Dengan demikian, Al-Ḥallâj tumbuh di lingkungan, dan tidak asing dengan, tradisi Tradisionalis-Sunni dan pengaruh Shî'ah Qarâmiṭah yang ekstrem. Hingga batas tertentu, lingkungan baru ini telah cukup dalam mempengaruhi pribadi Al-Ḥallâj dan menggeser akar-akar budaya dan tradisi nenek moyangnya, hingga diceritakan bahwa dia—antara lain—tidak bisa berbahasa Persia secara fasih hingga menjelang usia dewasa.

Pada tahun 260/873 dia selesai belajar al-Qur'ân dan hafal di luar kepala yang diperoleh di lingkungan para *Qurra' al-Qur'ân* mazhab Ḥanbali. Pada tahun yang sama dia pindah ke Tustâr dan menjadi murid Sahl ibn 'Abd. Allâh al-Tustârî, seorang sufi dan *mufassir* terkemuka dengan paradigma tasawuf yang mengamalkan hasil penafsirannya dengan *amalîyah sūfiyah* secara ketat dan keras.¹⁰ Dari al-Tustârî inilah Al-Ḥallâj berkenalan dengan teori *Nûr Muḥammad* (*the Light of Muhammad*) yang kemudian berpengaruh besar dalam pemikiran tasawufnya.¹¹ Namun pada tahun 262/875, tanpa diketahui alasan mengapa meninggalkan al-Tustârî, al-Ḥallâj pergi ke Bashrah.

Ketika itu Bashrah merupakan kiblat gerakan tasawuf yang sangat berpengaruh, salah satunya adalah pengikut al-Muḥâsibî (w. 243/857), di Timur laut Iran, dan Junayd (w. 298/910) di ibu kota. Di Baghdad, al-Ḥallâj berada di bawah bimbingan 'Amîr Makkî (w. 297/909) yang lebih dikenal dengan nama Abû Ṭâlib al-Makkî penulis

⁶ Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Curzon Press, 1995), 1.

⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III.

⁸ Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Curzon Press, 1995), 2.

⁹ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 100.

¹⁰ Mojdeh Bayat dan Muhammad Ali Jamnia, *Negeri Sufi: Kisah-kisah Terbaik* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1997), 9.

¹¹ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 100.

Qūt al-Qulūb, salah seorang murid Junayd al-Baghdâdî.¹² Di Baghdad ini pula dia menikah (264/877) dengan Umm al-Husayn, putri Abû Ya‘qûb al-Aqtâ‘ yang juga merupakan murid Junayd dan sahabat Amîr Makkî. Akibat perkawinan ini, hubungan al-Hallâj dengan Amîr Makkî menjadi kurang baik. Ini diduga karena perkawinan tersebut tanpa persetujuan Amîr Makkî. Abû Ya‘qûb diduga mengetahui potensi besar al-Hallâj dalam bidang tasawuf sehingga dia tertarik menjadikannya sebagai menantu.¹³

Selama perkawinannya, al-Hallâj tetap monogami dan mempunyai tiga putra dan satu putri. Melalui perkawinan ini pula dia kenal dengan saudara iparnya dari Bani Karnabâ‘î yang kemudian memberinya akses kepada para pengikut Zaydiyyah *Zanj* (negro), faksi Qarâmiṭah yang merupakan sayap ekstrem Shî‘ah.

Pernikahan al-Hallâj ini telah menimbulkan ketegangan antara Amîr Makkî dengan Abû Ya‘qûb al-Aqtâ‘, bahkan hingga batas-batas tertentu membahayakan hubungan *murîd-murshid* antara al-Hallâj—Amîr Makkî. Kondisi ini mendorong al-Hallâj minta nasehat Junayd yang kemudian menyuruhnya untuk bersabar. Nasihat ini dipahami al-Hallâj bahwa ia harus menghindari pergaulan dengan Amîr Makkî sehingga dia kembali ke kampung halamannya dengan membawa serta seluruh keluarganya. Di sini al-Hallâj melakukan korespondensi intensif dengan Junayd sebagai hubungan *murîd-murshid* mengenai ritual-ritual tasawufnya, dan terus mengamalkan kezuhudan secara ketat dan keras.

Amalan Tasawuf dan Aktivisme Sosial

Setelah enam tahun berlalu, pada tahun 271/884 Al-Hallâj membawa seluruh keluarganya tinggal di tanah suci selama setahun penuh untuk menunaikan ibadah haji dan umrah pertamanya. Selama periode ini, dia terus melaksanakan amalan-amalan tasawufnya, berpuasa setiap hari, dan berkontemplasi secara ketat dan keras. Hal ini dia lakukan dengan tujuan untuk bersatu dengan Tuhan,¹⁴ yang merupakan permulaan upaya Al-Hallâj untuk mencapai *ḥulûl*. Sesuai menunaikan ibadah hajinya, dia mendiskusikan berbagai pemikiran dan pengalaman spiritualnya, seperti *ilhâm Ilâhî*, dengan Amîr Makkî di

¹² Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Curzon Press, 1995), 3.

¹³ Bayat dan Jamnia, *Negeri Sufi*, 10.

¹⁴ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 100.

Makkah, kemudian Junayd di Baghdad, Ibrahîm Khawwâs di Kufah. Termasuk di antara topik perbincangannya dengan Junayd hingga diulang dua kali, adalah isu: *Apakah para sufi harus atau tidak harus melakukan tindakan memperbaiki masyarakat?* Al-Hallâj sendiri merasa harus, sedangkan menurut Junayd para sufi tidak perlu memperhatikan kehidupan duniawi yang sementara ini.

Akibat perbedaan paradigma ini, hubungan dengan Junayd dan Amîr Makkî merenggang. Dia lalu melepas *kebirqab*-nya dan menjadi *wâ'iẓ*, memberi peringatan dan fatwa kepada orang awam di wilayah Timur, Tenggara, dan Selatan. Dalam perjalanan ini dia banyak bertemu dengan guru-guru spiritual dari berbagai tradisi: Yahudi, Nasrani, Zoroaster, Hindu, dan Budha. Dia mendapat simpati yang sangat kuat dari mereka yang berjumpa dengannya.

Selama perjalanan ini dia sempat ditahan (untuk pertama kalinya) dengan tuduhan menjadi agen yang terlibat dalam pemberontakan *Zaydîyah Zanji* (Qarâmiṭah), namun dilepaskan kembali atas upaya para koleganya di lingkungan para penguasa Baghdad. Dia mempunyai hubungan bagus, antara lain, dengan Ibu Ratu Saghâb. Dia lalu pulang ke Ahwâs (280/893).

Pada tahun 281/894 al-Hallâj menunaikan ibadah haji untuk kali kedua sebagai *murshid* yang diikuti oleh tak kurang dari 400 *murîd*. Perjalanan ini dia tempuh melalui Bashrah dan Teluk Persia yang merupakan pusat faksi Qarâmiṭah. Sepulang dari Makkah dia memutuskan meninggalkan Tustâr untuk menetap di Baghdad, tempat tinggal sejumlah sufi terkemuka. Dia menjalin persahabatan dengan al-Nûrî (w. 295/907) dan Shiblî (w. 334/945). Tokoh terakhir ini keturunan Turki dan merupakan kepercayaan khalifah yang mempunyai koneksi dengan elit-elit politik Baghdad, kemudian menjadi sahabat dan pengikutnya.¹⁵ Pada periode ini dia kembali melepaskan *kebirqab*-nya untuk melakukan dakwah, mengislamkan keturunan Turki dan non-Muslim lainnya.

Sekalipun melepas *kebirqab* ketika menunaikan kewajiban sebagai *wâ'iẓ* ini, al-Hallâj tidak meninggalkan amalan tasawufnya. Kedua praktik ini dia laksanakan secara berkelindan dan bukan berubah orientasi, dan bahkan memperluas cakrawala berpikir, pemahaman, dan

¹⁵ Herbert W. Mason, *Al-Hallaj* (London: Curzon Press, 1995), 14.

lingkup aktivitasnya. Hal ini sudah pasti membuatnya semakin populer di tengah masyarakat, dan akses ke berbagai lini sosial pun merupakan bagian implikatif dan imperatif sekaligus, tidak terkecuali dengan komunitas Shi'ah (Qarâmiyah termasuk di dalamnya). Secara sosiologis, fenomena ini memunculkan kecemburuan sebagian elit politik, filsuf, faqih, maupun para sufi sendiri, dan tentunya dengan alasan mereka masing-masing yang berbeda-beda. Hasilnya, kebencian kepada al-Hallâj mulai muncul dan terus tumbuh, yang kemudian mengantarkannya pada keputusan untuk pindah lagi, kali ini ke Sûs, Kuzistan, pada tahun 298/910.

Dua tahun di Sûs, al-Hallâj kembali menunaikan ibadah haji untuk ketiga kalinya (300/912) dengan perjalanan yang ia tempuh selama hampir dua tahun. Haji kali ini, dan terakhirnya ini, kemudian mengantarkan dia pada puncak perjalanan spiritual yang diidamkannya, dia merasa tidak punya batas lagi dengan Allah swt. Namun sayangnya, secara sosiologis, justru ini pula yang menjadi antiklimaks pencarian spiritualnya.

Sepulang dari Makkah kali ini, kerinduan (*'ishq*) al-Hallâj begitu luar biasa sehingga ungkapan-ungkapan *shatahâtnya* mengalir begitu saja dari mulutnya tak terkontrol. Dia bahkan tidak lagi menyadari dengan siapa dia berhadapan. Banyak sufi menyangkan hal ini, tapi bagaimana harus melarang dia yang sedang dalam keadaan *sukr*. Sedangkan elit politik yang memang tidak menyukainya, kini mulai menyerangnya sebagai agen Qarâmiyah karena ia membangun semacam Ka'bah di rumahnya yang setiap malam selalu dikitarinya. Dengan perilaku ini, sebenarnya al-Hallâj sedang mengkritik para elit. Jika perbuatan mereka setelah pulang haji tetap seperti sebelumnya, untuk apa jauh-jauh pergi ke Makkah, bangun saja Ka'bah di rumah. Karena haji yang tidak berpengaruh akan sama saja dengan mempermainkan Ka'bah, dan itu sama dengan membuat Ka'bah mainan di rumah mereka.

Pada kesempatan yang sama, al-Hallâj yang *mabuk kepayang*, dalam berbagai kesempatan di jalan-jalan selalu mengutarakan keterbakaran dirinya dalam Cinta Ilahi, dan berharap umat Islam menolong dan menyelamatkannya. "Wahai Umat Islam, selamatkanlah aku dari Tuhan!" "Tuhan telah menghalalkan darahku bagimu,

bunuhlah aku....” “Akulah Sang Kebenaran,”¹⁶ dan ungkapan-ungkapan *shatahât* lainnya.

Perbuatan-perbuatan dan pernyataan-pernyataan ganjil al-Ḥallâj ini digunakan sebagai alasan penahanan dia untuk kali kedua (301/913), secara khusus dengan tuduhan *murtad*. Penangkapan kali ini dilanjutkan dengan gelar perkara atau pengadilan terhadapnya. Pada saat bersamaan, situasi Baghdad memang sedang bergejolak dengan munculnya gerakan moral mendesak dilakukannya *reformasi politik*, terutama menyangkut kebijakan fiskal *wazîr* yang tidak populer. Gerakan-gerakan ini sebagian besar memang memperoleh inspirasi dari khotbah-khotbah al-Ḥallâj yang menyangkut ibadah, keadilan, kebenaran, amanah, dan pertanggungjawaban kepada Allah swt, serta *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*.¹⁷

Kasus ini menimbulkan banyak perbedaan pendapat, mulai dari yang mendukung penangkapan, abstain, hingga yang menentang dan membelanya. Gelar pengadilan yang targetnya adalah hukuman mati ini tidak berhasil karena—antara lain—Ibu Ratu Saghâb tetap melindungi al-Ḥallâj bersama beberapa elit politik dan fuqaha Baghdad, di antara mereka ada Wazîr Ibn 'Îsâ, sepupu salah seorang murid al-Ḥallâj yang mendasarkan pembelaannya pada *fatwâ* Ibn Surayj, seorang *faqîh* Shâfi'î. Tidak berhasil dengan menghukum mati kali ini, al-Ḥallâj dimasukkan ke dalam penjara yang berlangsung hingga tahun ± 308/920. Namun ini bukan berarti berakhirnya masa pemenjaraan, karena pada tahun ini al-Ḥallâj hanya dipindahkan ke ruangan yang bisa dikunjungi oleh siapa pun, para pengikut maupun sahabatnya. Tepat karena alasan ini pula, pengadilan terhadapnya digelar kembali untuk kali ketiga dengan latar belakang spekulasi finansial Wazîr Hâmîd yang menggantikan Ibn Fûrât, wazîr sesudah Ibn 'Îsâ. Pembukaan pengadilan kembali terhadap al-Ḥallâj kali ini didukung oleh rapatnya barisan orang-orang yang tidak menyukai al-Ḥallâj, bahkan membencinya dengan berbagai alasan.

Dalam pembukaan kasus ini kembali, analisis hukum Hamîd didukung oleh Ibn Mujâhid, elit penghafal al-Qur'ân dan sahabat seorang sufi Ibn Sâlim dan Shiblî, tapi benci kepada al-Ḥallâj. Dalam kasus ini, Ibn 'Aṭâ', seorang sufi penganut mazhab Ḥanbalî

¹⁶ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition vol. III, h. 100.

¹⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 100.

mengorganisasi demonstrasi menentang kebijakan fiskal Wazîr Ḥamîd untuk membela Al-Ḥallâj.¹⁸

Terhadap kasus ini, kepala rumah tangga istana dan Ibu Ratu Sabagh berusaha menengahi pandangan Khalifah al-Muqtadir yang tengah ragu agar tidak mengeksekusi al-Ḥallâj. Namun taktik politik Wazîr Ḥamîd mengalahkan keraguan khalifah. Maka pada 23 Dhû al-Qa'dah 309/Maret 922, keputusan eksekusi al-Ḥallâj diumumkan dan dilaksanakan langsung keesokan harinya.

Pada 24 Dhû al-Qa'dah 309, dengan lilitan sorban di kepalanya al-Ḥallâj dipukul dengan keras di hadapan orang banyak di Bâb Khurasân hingga berada dalam kondisi setengah mati. Dalam kondisi ini dia dipertontonkan dengan disalib, sebagai *shock therapy* bagi siapa pun yang berani bermain api dalam konstelasi politik yang membahayakan penguasa. Penundaan eksekusi hingga keesokan harinya ini disebabkan surat perintah eksekusi belum sampai hingga malam tiba. Sepanjang malam itu tersebar berita adanya berbagai keajaiban supranatural pada diri al-Ḥallâj yang telah disalib dan berada dalam keadaan tersiksa.¹⁹

Dalam keadaan disalib, para sahabat dan kawannya mengajukan berbagai pertanyaan kepada al-Ḥallâj. Di antara mereka adalah seorang *darwis* yang mohon diajari *Hakikat Cinta*. Al-Ḥallâj menjelaskan bahwa ia akan melihat dan mengetahui Hakikat Cinta pada hari itu, hari esok, dan hari sesudahnya. Hari itu (25) al-Ḥallâj dipancung, hari esoknya (26) dibakar, dan hari sesudahnya (27 Dhû al-Qa'dah 309/Maret 922) abunya dibuang ke Sungai Tigris dari puncak menara.

Melalui kematiannya al-Ḥallâj menunjukkan bahwa cinta berarti menanggung derita dan kesengsaraan demi yang tercinta. Bahkan, ketika menuju tempat pemancungan dia melantunkan syair:

*Kekasihku tak bersalah
Dia beri aku anggur dan amat memperhatikanku
Laksana tuan rumah memperhatikan sang tamu
Setelah berlalu sekian lama
Dia menghunus pedang dan menggelar tikar pembantaian*

¹⁸ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 100.

¹⁹ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 101.

*Inilah balasan buat mereka yang lama minum anggur bersama singa tua di musim panas.*²⁰

Dan ketika telah berada di tiang gantungan, konon setan datang berkata:

“Engkau bilang ‘aku’ dan aku juga bilang ‘aku.’ Mengapa engkau menerima rahmat abadi dari Allah swt. dan aku, laknat abadi?”

Al-Ḥallāj lalu menjawab, “Engkau bilang ‘aku’ dan melihat dirimu sendiri. Sementara aku menjauhkan diriku dari keakuanku. Aku peroleh rahmat dan Engkau laknat. Memikirkan diri sendiri tidaklah benar, memisahkan diri dari kedirian adalah amalan paling baik”.²¹

Algojo melanjutkan tugasnya memotong kedua tangan al-Ḥallāj yang kemudian berkata, “Sungguh mudah memotong tangan orang yang terbelenggu. Tapi diperlukan seorang pahlawan untuk memotong tangan segenap sifat yang memisahkan seseorang dari Allah swt.” Algojo lalu memotong kedua kakinya, al-Ḥallāj pun berkata, “Aku berjalan di muka bumi ini dengan dua kaki ini. Aku masih punya dua kaki yang lainnya untuk berjalan di kedua alam. Potonglah kalau Kau memang bisa melakukannya.”

Ketika algojo hendak memotong lidahnya, al-Ḥallāj minta waktu sebentar untuk mengungkapkan panjatan doanya: “Ya Allah, janganlah Engkau usir orang-orang ini dari haribaan-Mu lantaran apa yang mereka lakukan demi Engkau. Segala puji bagi Allah, mereka memotong tanganku demi Engkau semata. Dan jika mereka memenggal kepalaku, itu pun mereka lakukan demi keagungan-Mu.” Dia lalu mengutip ayat al-Qur’ân, “Orang-orang yang menginginkan hari kiamat bersegera ingin mengetahuinya. Tapi orang-orang beriman berhati-hati karena mereka tahu bahwa itu benar.” Kata-kata terakhirnya adalah, “Bagi mereka yang berada dalam *jadhāb* (ekstase), cukuplah sudah satu kekasih.”²²

Shiblī menceritakan bahwa dia berjumpa dengan al-Ḥallāj dalam mimpi, dan bertanya, “Bagaimana Allah menghakimi orang-orang ini?” Dia menjawab, “Mereka yang tahu bahwasanya dia benar dan juga mendukungnya, berbuat demikian karena Allah semata. Sementara itu,

²⁰ Bayat dan Jamnia, *Negeri Sufi*, 19

²¹ Bayat dan Jamnia, *Negeri Sufi*, 20.

²² Bayat dan Jamnia, *Negeri Sufi*, 21.

mereka yang ingin melihat dirinya mati tidaklah mengetahui kebenaran. Oleh karena itu, mereka mengingkari kematiannya karena Allah semata. Allah merahmati kedua kelompok ini. Keduanya memperoleh berkah dan rahmat dari Allah.²³

Dalam gelar pengadilan al-Ḥallâj, pada prinsipnya ada tiga tuduhan utama yang dialamatkan kepadanya. *Pertama*, korespondensi secara rahasia dengan Qarâmiṭah. Tuduhan ini sebagai upaya pembuktian bahwa dia penganut Shi'ah Qarâmiṭah, dan al-Ḥallâj dengan tegas menyatakan dirinya adalah Sunni. *Kedua*, pikiran berlebihan para pengikutnya yang menganggap dirinya memiliki sifat ketuhanan. Padahal, kecenderungan ekstrem para pengikut al-Ḥallâj baru muncul jauh setelah dia dipancung dan itu pun terbatas pada pengikutnya yang tinggal di daerah Nisâbur saja.²⁴ *Ketiga*, pengakuannya sendiri atas klaim bersatu dengan Allah (*ḥulûl*) dengan munculnya *theophanic statements* seperti *Anâ al-Ḥaqq*, dan semacamnya. Terhadap tuduhan ketiga ini, pendapat elit ulama dan sufi sangat beragam, bahkan bertentangan.

Akhirnya, berkaitan dengan kenyataan ini, sekalipun dalih resmi yang dituduhkan kepada al-Ḥallâj adalah klaim *ḥulûl* yang kemudian dianggap *murtad*, sebenarnya hasutan dan fitnah politik merupakan faktor yang sangat dominan dalam pengambilan keputusan hukum penyiksaan dan eksekusi mati terhadapnya.²⁵

Lalu lintas pendapat menyangkut kasus al-Ḥallâj ini secara umum terbagi dalam tiga kelompok besar. *Pertama*, mereka yang menolak dan membenci al-Ḥallâj, yang umumnya terdiri dari para elit politik atau penguasa. *Kedua*, orang-orang yang mengakuinya sebagai wali atau Kekasih Allah, yang terdiri dari kebanyakan ulama (*faqih* dan *mutakallim*) dan sufi. Dan *ketiga*, mereka yang abstain, terdiri dari para ulama yang tidak mau ambil resiko berseberangan dengan penguasa.

Setelah al-Ḥallâj dieksekusi mati, sebagian besar pengikutnya juga dipancung sepanjang tahun 311-312/924-925. Mereka yang selamat kemudian menghimpun diri dan membentuk tarekat-tarekat, namun ada pula yang bersembunyi untuk menyelamatkan diri. Mereka tersebar

²³ Bayat dan Jamnia, *Negeri Sufi*, 22-23.

²⁴ *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition Vol. III, 103.

²⁵ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy 2nd Edition* (New York: Columbia University Press, 1983), 476.

ke beberapa daerah, seperti Khurâsân (*Hallâjîyah Hulûlîyah*), Nisyâpur (*Hallâjîyah* ekstrem), Ahwâs dan Baṣrah (hanya sebentar saja saat menentang al-Tanûkhî), kemudian di Baghdad yang mengklaim sebagai *Hallâjî Sunnî*. Namun, *Tarekat Hallâjîyah* ini pun banyak menimbulkan polemik, terutama menyangkut *fiqh* (lima kewajiban), *kalâm* (transendensi Ilahi), dan tasawuf (*'Ayn al-Jam'*). Belakangan, *Tarekat Hallâjîyah* ini menggabungkan diri ke dalam Tarekat Qâdirîyah.

Selain para pengikut, al-Hallâj juga meninggalkan karya tulis yang cukup penting dan bernilai, terutama untuk memahami *hulûl*. Diriwatikan bahwa karya tulisnya tak kurang dari dua puluh judul, namun yang terpenting adalah *Kitâb al-Tawâsîn*.²⁶

Sekilas tentang Doktrin *Hulûl*

Hulûl merupakan pemikiran dan ajaran al-Hallâj yang membedakannya dari corak tasawuf lainnya, dan *hulûl* ini pula yang telah banyak menimbulkan polemik bahkan di kalangan para sufi sendiri. Secara leksikal kata ini merupakan kata benda abstrak (*maṣdar*) derivasi dari kata dasar: *h-l-l* (*hall*), bermakna menempati, bertempat tinggal, bahkan dalam bentuk mendapat tambahan awalan *alif-nun* (*inhall*) dapat bermakna luluh atau larut, menyatu.²⁷ Sedangkan dari perspektif falsafi:

“*Hulûl* (melepaskan) adalah lawan ikatan (*'aqd*), seperti ungkapan: Melepas ikatan, berarti merusaknya. Secara terminologis, menghancurkan sesuatu yang terkumpul untuk mengungkap unsur-unsur individual mandiri yang ada di dalamnya. Menurut beberapa filsuf, *hulûl* adalah lawan evolusi, karena evolusi adalah perubahan dari mempunyai jenis menjadi tak berjenis lagi, dari jelas menjadi mirip dan bermacam. Ketika terjadi *hulûl*, berarti berubah dari jelas menjadi mirip, jadi kemiripan unsur-unsur yang berbeda-beda”.²⁸

Dari sini *hulûl* dapat dipahami sebagai lepasnya ikatan, dan secara terminologis berarti terurainya berbagai unsur yang kompleks, berubah dari berjenis-jenis, bermacam-macam, menjadi satu kesatuan yang

²⁶ Muhammad Ghallâb, *Al-Taṣawwuf al-Muqârin* (Kairo: Maktabah Nahḍah, t.th.), 97-98.

²⁷ A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: 1984), 314.

²⁸ Jamil Shalibâ, *al-Mu'jam al-Falsafî* (Libanon: Dâr al-Kutub al-Lubnâni), 496.

mirip sehingga masing-masing unsur sulit dikenali lagi secara individual dan eksistensinya tidak lagi mandiri.

Sedangkan dalam terminologi Indonesia, *ḥulūl* dikenal sebagai: “Penyerapan atau penyatuan; istilah ini digunakan dalam filsafat dengan berbagai macam pengertian. (1) Penyatuan substansial antara jasad (tubuh) dan roh (jiwa); (2) Penyatuan Jiwa Tuhan dalam diri manusia; (3) Inherensi suatu aksi dalam substansinya; (4) Penyatuan bentuk-bentuk (*sūrah*) dengan materi pertama (*bayūlā*); dan (5) Hubungan antara suatu benda dengan tempatnya”.²⁹

Adapun deskripsi al-Ḥallāj mengenai *ḥulūl*:

“Sesungguhnya Allah telah memilih benda-benda (*ajsām*), di dalamnya Dia turun menyatu (*ḥall*) dengan makna Ketuhanan (*al-rubūbīyah*) dan menghilangkan makna kemanusiaan (*al-basharīyah*) darinya”.³⁰

Dari pengertian semacam ini, dan dengan memperhatikan ajaran paling berpengaruh terhadap al-Ḥallāj yang diterimanya dari Sahl al-Tustarī, al-Ḥallāj memahami bahwa mula pertama sesuatu yang diciptakan oleh Allah swt. adalah Nūr Muḥammad, dan ini menjadi alasan penciptaan segala yang ada. Karena itu, *ḥulūl* bukanlah hal yang mustahil karena yang banyak berasal dari Yang Satu.

Bagi al-Ḥallāj, *Nūr Muḥammad* bersifat *azalī* dan *qadīm*, eksistensinya merupakan sumber yang mendahului semua yang *manjūd*. Pada hakikatnya, ia merupakan *Nūr Ilahī*. Sedangkan dalam posisinya sebagai Rasulullah adalah manusia yang bersifat baru dan menjadi penutup para nabi. Dia adalah *Cahaya di Atas Cahaya* yang adanya mendahului Adam dan namanya mendahului *Kalām*.³¹ Itulah sebabnya, dalam diri Adam terbawa serta sifat-sifat *Ilāhīyah* sehingga manusia menjadi makhluk dengan dua aspek, yang dalam bahasa Al-Ḥallāj disebut *lābūt* dan *nāsūt*. Al-Ḥallāj menyinggung dua aspek ini dalam syair-syairnya:³²

Mahasuci Dia yang menampakkan kemanusiaannya (nāsūt)
Rahasia ketubanan-Nya (lābūt) tersembunyi
Lalu tampak sebagai makhluk secara lahir

²⁹ M. Sa’di Syaikh, *Kamus Filsafat Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), 63.

³⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. V, 1995), 88.

³¹ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 149.

³² Nasution, *Falsafat*, 88-89.

Dalam gambaran makan dan minum

Dengan pandangan demikian al-Ḥallāj begitu yakin bahwa dalam diri manusia memang terdapat unsur *nāsūt* yang mengejawantah sebagai tubuh, dan unsur *lābūt* yang hadir dalam formulasi roh (*spirit*). Kemudian dalam diri Tuhan terdapat unsur *nāsūt* dengan formulasi spiritual dan unsur *lābūt* yang merupakan Zat-Nya. Al-Ḥallāj lalu mengemukakan ḥadīth yang sangat terkenal—terutama—di kalangan sufi, bahwa “Allah mencipta Adam dalam Citra-Nya.”

Dari pemahaman semacam ini al-Ḥallāj menegaskan bahwa manusia pun berasal dari unsur immaterial. Unsur material yang melekat kepada manusia telah membuatnya terpisah dari Asalnya sehingga dia menjadi gelisah. Untuk mengatasi keterpisahan dari Asal ini, al-Ḥallāj mengharuskan *riyāḍah dīnīyah* untuk meneguhkan ketaatan dan ketakwaan, menahan diri dari hasrat-hasrat jasmaniah agar tidak larut dalam setiap yang bernuansa material.³³

Dengan kesungguhan mengikuti tahapan perjalanan *maqâmât* tasawuf, seorang sufi akan sampai pada *maqâm* terakhir, *ḥulûl*, yakni kejadian bahwa *nāsūt* Tuhan turun menyatu dengan *lābūt* manusia, sehingga tidak ada lagi dimensi yang bisa menjelaskan kedekatan, bahkan kesatuan, dengan-Nya. Tidak ada lagi kebahagiaan selain dengan-Nya.

Al-Ḥallāj meyakini bahwa kedua unsur ini dapat saja bersatu dalam satu tubuh, dan inilah yang dalam tasawuf al-Ḥallāj dikenal dengan *ḥulûl* yang menurut Al-Ḥallāj bisa dicapai dengan cara:

“...manusia harus terlebih dahulu menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya dengan fanâ‘. Kalau sifat-sifat kemanusiaan ini telah hilang dan yang ada hanyalah sifat-sifat ketuhanan dalam dirinya, maka ketika itulah Tuhan dapat “mengambil tempat” dalam dirinya, dan ketika itu roh Tuhan dan roh manusia bersatu dalam tubuh manusia”.³⁴

Dalam salah satu bait syairnya, ia mengatakan:

Jiwamu disatukan dengan jiwaku
Sebagaimana anggur disatukan dengan air suci
Jika Engkau disentuh, aku tersentuh pula
Maka, ketika itu—dalam tiap hal—Engkau adalah aku
Aku adalah Dia yang kucintai

³³ Ghallâb, *Al-Taṣawwuf*, 98.

³⁴ Nasution, *Falsafat*, 89.

*Kami adalah dua jiwa yang menempati satu tubuh
Jika Engkau lihat aku, Engkau lihat Dia
Dan jika Engkau lihat Dia, Engkau lihat Kami.*³⁵

Disebabkan keyakinan ini, manakala dalam keadaan *suker*, tanpa disadari, al-Hallâj seringkali mengatakan *Anâ al-Haqq* (Akulah Sang Kebenaran) yang merupakan ungkapan *shatahât* (*theophanic statements*). Pernyataan-pernyataan ini tidak dapat dipahami dengan paradigma *sharî'ah an sich*, karena diungkapkan dalam keadaan *suker*, dia sedang tidak menyadari diri dan lingkungannya, tetapi hanya menyadari Allah swt., tiada yang lain. Maka ungkapannya tentu bukan pernyataan informatif terhadap siapa pun, melainkan luapan-luapan emosional ketika merasakan limpahan kehadiran Ilahi.

Namun demikian, sekalipun al-Hallâj (dan beberapa sufi lainnya) mengungkapkan pernyataan-pernyataan *shatahât* yang sangat kontroversial dan dalam paradigma teologi maupun *fiqh an sich* dianggap tidak benar, mereka tidaklah sedang mengaku dirinya sebagai Tuhan. Mereka sadar sepenuhnya adanya perbedaan antara dirinya dengan Tuhan; dirinya tetaplah manusia, tidak berubah menjadi Tuhan. Demikian pula sebaliknya, Tuhan tetaplah Allah swt. dan tidak berubah menjadi manusia. Ketegasan ini sangat jelas dalam pernyataan al-Hallâj yang diungkapkannya dalam keadaan sadar:

*Aku adalah rabasia Sang Kebenaran
Aku bukanlah Sang Kebenaran
Namun Akulah Kebenaran
Maka bedakanlah antara kami.*

Dalam sejarah Islam, ungkapan yang lebih ekstrem dari pernyataan al-Hallâj bahkan pernah dikemukakan oleh Abû Yazîd al-Bisâtî, yang walaupun begitu ia tidak mendapat sanksi politik seperti dialami al-Hallâj. Dalam keadaan *jadhab* ia pernah berujar:

*Mahasuci Aku, Mahasuci Aku...
Betapa agung keadaanku...
Sesungguhnya Aku adalah Allah, tiada Tuhan selain aku, maka
sembahlah aku...
Dalam jubah ini tiada siapa pun kecuali Allah.*³⁶

³⁵ Nasution, *Falsafat*, 90. Terjemahan menggunakan Tasawuf oleh Harun Nasution dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 174-175.

³⁶ Nasution, *Falsafat*, 90. Terjemahan menggunakan Tasawuf oleh Harun Nasution dalam Budhy Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi*, 144.

Dengan berdasarkan analisis-deskriptif tentang al-Ḥallâj, dan sekadar perbandingan sepintas dengan Abû Yazîd al-Bisṭâmî, jelas bahwa al-Ḥallâj lebih merupakan korban politik daripada pelaku transgresor teologis. Memang, ketika agama berubah menjadi institusi kebenaran, ia akan menelan korban-korbannya—pertama dan terutama—dari para penganutnya sendiri. Al-Ḥallâj adalah contoh dalam korban politik dengan tuduhan teologis.

Catatan Akhir

Riwayat al-Ḥallâj selama ini lebih menjelaskan dia sebagai sufi pelanggar batas-batas agama (*murtad*). Bahkan dalam beberapa kesempatan, al-Ḥallâj telah menjadi semacam *peringatan* bahwa siapa pun yang bermain-main dengan isu-isu agama, maka dia akan mendapat balasan tegas, hukuman mati. Sangat jarang klarifikasi bahwa sebenarnya al-Ḥallâj merupakan korban politik dengan agama sebagai alasannya.

Doktrin *ḥulûl*, sebagai ajaran utama al-Ḥallâj, kerap disalahpahami dan dipandang sebagai amalan menuju kemurtadan karena perintisnya dieksekusi dengan tuduhan murtad. Pada sisi yang lain, pandangan demikian sebenarnya tidak terlalu mengherankan, karena pemahaman mayoritas umat memang berada pada tingkatan *keḥîâbî*, sehingga sulit memahami wacana-wacana filosofis seperti *ḥulûl*, *ittiḥâd*, atau *waḥdat al-wujûd*.

Setelah sekian abad berlalu, gagasan tentang *ḥulûl* masih tetap kerap disalahpahami. Bahkan, mayoritas umat Islam masih meyakini eksekusi al-Ḥallâj benar-benar karena alasan teologis (*murtad*). Telaah secara hati-hati akan menunjukkan bahwa *ḥulûl*, sebagaimana ajaran para sufi lain, adalah ekspresi pengalaman tasawuf al-Ḥallâj ketika merasakan kehadiran Ilahi, yakni bertemunya *lâbût* manusia dengan *nâsût* Tuhan. Dan eksekusi al-Ḥallâj jelas lebih merupakan keputusan dan kepentingan politik daripada alasan teologis.

Daftar Pustaka

Bayat, Mojdeh dan Jamnia, Muhammad Ali. *Negeri Sufi: Kisab-kisab Terbaik*, terjemahan dari *Tales from the Sufi Land* oleh M. S. Nasrulloh. Jakarta: Penerbit Lentera, 1997.

- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: the Institute of Ismaili Studies, 1993.
- B. Lewis, V. L. Manage, Ch. Pellet, dan J. Schacht (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Eliade, Mircea (ed. in chief). *The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy 2nd Edition*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Ferguson, John. *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism and the Mystery Religion*. London: Thames and Hudson, 1976.
- Hastings, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI. New York: Charles Scribner's Son.
- Ghallâb, Muhammad. *Al-Tasawwuf al-Muqârin*. Kairo: Maktabah Nahḍah, t.th.
- Hastings, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI. New York: Charles Scribner's Son, t.th.
- Masignon, Louis. *El-Hallaj dalam A History of Muslim Philosophy*, buku pertama, M. M. Syarif (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962.
- Mason, Herbert W. *Al-Hallâj*. British Library: Curzon Press, 1995.
- Mohammed, Yasien. *Insan Yang Suci: Konsep Fitrah dalam Islam*, terj. Masyhur Abadi. Bandung: Mizan, 1997.
- Munawwir, A. W., *Kamis Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta, 1984.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Cet. Ke-9. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- . *Tasawwuf*, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Budhy Munawar-Rahman (ed.). Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Shalibâ, Jamîl. *Al-Mu'jam al-Falsâfi*. Libanon: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1982.
- Simuh. *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Syaikh, M. Sa'id. *Kamus Filsafat Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.