



INSTITUT AGAMA ISLAM

PANGERAN DIPONEGORO NGANJUK

<http://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id>

**AL-HALLAJ MENJEMPUT KEABADIAN;
ANALISA KRITIK HISTORIS DAN PENDEKATAN
EKSISTENSIALISME**

Abdul Munim Cholil

Institut Al-Fithrah Surabaya

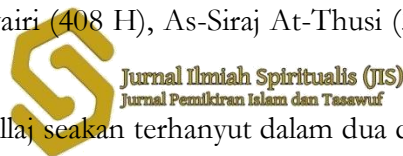
piyoefadil@gmail.com

Info Artikel	Abstrak
Submit : 17 Februari 2024 Revisi : 08 Maret 2024 Diterima : 09 Maret 2024 Publis : 10 Maret 2024	The study of Al-Hallaj has not been completed. No one dares to write about him except a century after his execution on March 26, 922 AD. The truth about his death is shrouded in mystery. The affair between politicians and ulama obscured the event. This study uses a historical criticism approach, by referring to classic books written a century after the tragedy -such as Ibn Bakuyah (426 H) which recorded directly from the son of Al-Hallaj (Hamad)-. The author also highlights the dialectical and socio-political relations that surround the story of Al-Hallaj without forgetting the psychology and existential consciousness of Sufis. So this study will be a new offer to be able to find a new paradigm regarding this most controversial figure.
Kata kunci	<i>Al-Hallaj, Sufi, Fana, Ecstative, Oneness of God In Us</i>

Pendahuluan

Abad III-IV H adalah periode keemasan tasawuf, tulis Abu Al-Wafa At-Taftazani mengutip pernyataan kompatriotnya, Abu Al-Ala Afifi. Dalam periode ini tasawuf menyusul disiplin ilmu lainnya yang sudah dikodifikasi secara independen.

Pakar tasawuf mulai melakukan konseptualisasi beberapa istilah yang populer di kalangan mereka, seperti kata-kata simbolis berikut: *mawajid*, *kasyf*, *dzaunq*, *wara'*, *ma'rifah*, konsep instropeksi diri dan beberapa kajian terkait hati. Pada masa itu tokoh-tokoh sufi diklasifikasi dalam dua kelompok: ada yang tetap berada di jalur konvensional seperti Al-Muhasibi (243 H), Al-Hakim At-Tirmidzi (285 H), Al-Kharraz (277 H), dan Al-Juneid (297 H). Kedua, kelompok yang tengelam dalam konsep *fana* dan mengeluarkan beberapa statemen ekstatif sufistik semisal Abu Yazid Al-Busthami (261 H), Sari As-Saqati (251 H), dan tentu Al-Hallaj.¹ Disamping itu, periode keemasan tasawuf juga melahirkan banyak karya sufistik dan beberapa sejarawan tasawuf: Al-Qusyairi (408 H), As-Siraj At-Thusi (378 H) dan Al-Kalabadzi (380 H).



Membincang Al-Hallaj seakan terhanyut dalam dua dunia berbeda: realita dan legenda. Kita dihadapkan pada sosok agung sekaligus penganut jalan Iblis. Sebagian kaum memuja dan menahbiskannya sebagai seorang *salik* yang sampai pada makam sufi tertinggi, sebagian yang lain menguburnya dalam lembah terdalam sejarah karena dituduh sebagai aktor yang mencoreng kesucian wajah Islam.

Tak ada yang berani mencatat secara serius mengenai kisah Al-Hallaj dan eksekusi yang dialaminya kecuali seabad setelah kematiannya yang mengenaskan. Betapa mencekam situasi politik yang dibalut dengan doktrin fikih dan komunitas kaum sufi masa itu hingga kisahnya pun hanya diakses secara verbal atau terpotong-potong dalam laci dan lemari tumpukan buku sejarah.

Louis Massignon, seorang orientalis berdarah Perancis yang gigih mengkaji Al-Hallaj, mendata bahwa setidaknya ada beberapa penulis Islam yang mengabadikan kisah tragis Al-Hallaj: Abu Bakar Ahmad Bin Tsabit Al-Khatib (463 H), Ibnu Bakuyah (426 H) yang merekam langsung dari putera Al-Hallaj (Hamad), dan beberapa yang datang setelah mereka berdua.²

Repetisi kisah Al-Hallaj akan sangat membosankan apalagi bagi seorang penulis yang belum mempunyai data lengkap mengenai sosok ini. Namun, tuntutan setiap penulis agar mampu bertutur sesuai bahasa anak zamannya tak bisa diabaikan.

¹ Abu Al-Wafa At-Taftazani, *Madkhal Ila At-Tasawuf Al-Islami*, Dar Ats-Tsaqafah li An-Nasyr wa At-Tawzi', Kairo, h. 90-91

² Louis Massignon, *Alam Al-Hallaj; Syahid At-Tasawuf Al-Islami*, diarahkan oleh Al-Husein Musthafa Hallaj, Libanon, 2004, Cet II, h. 51

Relasi dan dialektika sosial yang melingkupi kisah Al-Hallaj serta kajian psikologis sufi dengan cara memasuki kesadaran sufi itu sendiri akan menjadi tawaran baru untuk membawa pembaca berkenalan dengan tokoh kita ini. Setidaknya, ada sebuah respon sarjana Muslim untuk meluruskan klaim-klaim prematur para orientalis yang menggelapkan figur Al-Hallaj dari destinasi kesadaran berislamnya yang sangat kental semenjak dia remaja. Tapi juga tidak terjebak dengan mitos seputar Al-Hallaj seperti ditulis oleh sejarawan Muslim klasik.

Biografi Singkat Al-Hallaj

Kota Bashrah waktu itu menjadi tempat favorit pengembara sufi dari seluruh antero negeri. Wajah-wajah semacam Sahl At-Tusturi (283 H), Al-Harist Al-Muhasibi dan Imam Al-Junaid menjadi magnet tersendiri bagi para pelancong yang dahaga dan mencari oase spritual di tengah hiruk-pikuk keglamoran ibu kota Baghdad.

Tahun 244 H, sebuah desa kecil di selatan Iran, Baidla', menjadi saksi lahirnya seorang bayi laki-laki bernama Al-Husein Bin Manshur Al-Hallaj. Layaknya remaja desa itu, Al-Hallaj kecil mengaji pada seorang guru ngaji di kampungnya hingga berhasil menghafal Al-Qur'an di usia cukup belia, 12 tahun. Al-Hallaj remaja juga mendalami ilmu gramatika bahasa Arab dan ilmu Islam dasar di sana.

Menginjak usia 16 tahun Al-Hallaj terpaksa berpindah dari kota kelahirannya menuju kota Tustur karena kepentingan bisnis orang tua. Di kota Tustur dia sempat berguru pada seorang master sufi yang sangat populer, Sahl At-Tusturi, selama hampir 2 tahun.

Pengembaraan ilmiah dan spritual Al-Hallaj dilanjutkan menuju kota Bashrah. Di sana dia sempat menerima *khirqah*³ sufi dari dua tokoh sufi: Amr Al-Makki dan Imam Al-Juneid. Di Bashrah Al-Hallaj mempersunting seorang gadis keturunan klan Al-Karanbey, yang konon dicurigai otoritas pemerintah Abbasiyah sebagai pembelot, Syiah Zaidiyah. Mertuanya, Abu Ya'qub Al-Aqta', yang ketika itu merupakan seorang

³ *Khirqah*: pakaian yang menutup sebagian atau keseluruhan badan. Dalam doktrin sufi *khirqah* ada dua: *khirqah* lahiriah, sejenis sorban yang dipakai mursyid untuk kemudian diberikan/dipakaikan pada salah seorang murid sebagai simbol penyerahan warisan tarekat. *Khirqah* batin, berupa pakaian ilmu dan makrifat. (lihat: Abdul Ghani An-Nablusi, *Miftah Al-Ma'iyah fi Dustur At-Thariqah An-Naqsyabandiyah*, Ad-Dar Al-Judiyah, Mesir, 2008, cet I, h. 53)

tokoh berpengaruh berkonflik dengan gurunya, Amr Al-Makki. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Al-Hallaj sempat gelisah dan mengeluhkannya pada sang mahaguru, Imam Al-Juneid. Al-Juneid hanya menyuruhnya bersabar.

Untuk pertama kalinya, Al-Hallaj membawa himpitan kegelisaan spritualnya menuju tanah haram, Mekkah. Setelah setahun di Mekkah dia memutuskan untuk kembali ke Bashrah dengan sekelompok kecil pengikutnya menjemput sang isteri untuk dibawa pulang ke Tustur. Selama setahun di Tustur Al-Hallaj berhasil menarik perhatian dan menambah simpati masyarakat. Ketajaman pesan-pesan sufistik yang memancar dari kejernihan jiwanya menjadi daya tarik tersendiri. Tak hanya lisan, namun juga tulisannya mulai mewarnai kajian reflektif sufistik ketika itu.⁴

Beberapa sarjana Muslim anti-tasawuf semacam Ibn Al-Jauzi (592 H) menilai bahwa perjalanan Al-Hallaj ke kawasan transoxania dan India selepas melaksanakan ibadah haji adalah untuk mempelajari sihir dan ilmu hitam. Sehingga tak heran kalau sepulang dari sana Al-Hallaj sanggup menyihir banyak pengikut. Klaim semacam ini kemudian menjadi mentah saat membaca manuskrip Ibnu Bakuyah. Layaknya perjalanan kaum sufi, tegas Hammad, Al-Hallaj tak keluar dari Tustur kecuali atas ilham dari Allah.⁵ Memang ironi ketika seorang sarjana hanya memandang kaum sufi dari sudut sempit fikih.⁶ Kutukan dan tuduhan sepihak akan sulit dihindari, maka amat tidak bijaksana membaca tasawuf hanya dengan memakai kaca mata fikih yang kaku.

Titik kesadaran mayoritas intelektual anti-tasawuf semakin tegas saat Al-Hallaj melakukan ibadah haji kedua bersama 400 pengikutnya. Bahkan secara kejam dan mengada-mengada, Massignon yang mendedikasikan hampir separuh hidupnya untuk mengkaji Al-Hallaj juga terjerembab pada paradigma materialisme pakar fikih

⁴ Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Hallaj; Ats-Tsair Ar-Ruhi fi Al-Islam*, Muassasat Ats-Tsaqafah Al-Jami'iyah, Alexandria, 1970, h. 13-20

⁵ *Ibid*, h. 23

⁶ Fikih yang saya maksud dalam makalah ini adalah inovasi ijtihad ulama yang dipengaruhi oleh sejarah dan terbentuk dalam lingkaran sejarah itu sendiri. Fikih dalam pengertian ini tak bisa dipahami sebagai "agama" yang aksiomatik dan tak menerima inovasi baru atau bahkan anti-kritik. (lihat: Fahmi Huwaidi dalam *Muwatinun La Dzimmijun*, Dar As-Shorouk, Kairo, 1992, cet II, h. 8)

macam Ibn Al-Jauzi: Al-Hallaj tak lagi melaksanakan haji layaknya doktrin Sunni tapi mengikuti ritual ala kelompok Syiah ekstrim Qaramithah.⁷

Akumulasi dari setiap pergesekan dengan kalangan pakar fikih dan penguasa yang merasa tertekan secara politis mengkristal menjadi opini yang mengharuskan Al-Hallaj didudukkan di meja hijau. Selalu tak mudah untuk memanggil dan mendakwa seorang tokoh berpengaruh seperti Al-Hallaj yang didukung kelompok proletar, bahkan Hamid yang menjabat gubernur Bashrah ketika itu harus mengemis fatwa dari beberapa pakar fikih hingga kemudian muncul fatwa eksekusi mati Al-Hallaj.

Mitos yang Memekakkan Telinga

Kalangan orientalis berpendapat bahwa pencapaian dan simpati masyarakat pada Al-Hallaj menjadi pemicu kedengkian beberapa ulama sehingga mereka mencoba melakukan semacam konspirasi dengan penguasa untuk mencelakai Al-Hallaj. Relasi sosial yang dibangun oleh Al-Hallaj, terutama dengan keluarga sang isteri yang berasal dari keluarga besar Al-Karanbey menjadi amunisi mematikan untuk dijadikan pembenar keterlibatan Al-Hallaj dengan kelompok reformis dan pemberontak.



Analisa materialis murni semacam ini memang terlihat megah dan mudah dicerna oleh pembaca. Membaca dialektika kuasa dan ilmu pengetahuan memang sudah menjadi semacam hobi bagi kalangan orientalis. Namun bagi saya, analisa semacam itu mengkhianati karakter tasawuf sebelum disiplin ilmu yang lainnya. Bahkan Al-Hallaj yang dalam teori pendekatan Massignon akan ditampilkan sebagai juru selamat layaknya Al-Masih dalam Kristen malah tercederai dan nampak berwatak bengis karena bereaksi berlebih melampaui tradisi sufi itu sendiri.

Tradisi sufi yang mengajarkan rendah hati di depan gurunya menguap begitu saja. Lihat saja ilustrasi pengaduan Al-Hallaj pada Al-Juneid mengenai konflik guru, Al-Makki, dan mertuanya, Al-Aqta'. Atau pertanyaan janggal yang diajukan Al-Hallaj mengenai Tuhan dan jawaban tak memuaskan yang membuatnya keluar tanpa pamit

⁷ Louis Massignon, *Opcit*, h. 136

dari majlis sang guru, Al-Juneid.⁸ Kedigdayaan karakter yang mau ditampilkan dalam diri Al-Hallaj malah menjadikan dirinya sosok pendendam dan sama sekali tak mencerminkan sosok sufi besar dan berpengaruh di kemudian hari.

Semua dialektika dan relasi yang dimunculkan kalangan orientalis maupun pengagumnya hanya berhasil membuat nafas pembaca tersengal-tersengal karena bergairah dengan alur cerita yang disajikan. Sementara bagi yang mengkaji tasawuf secara jernih akan tahu bahwa konstruksi kisah yang dibangun hanya sebetuk apriori. Karena mereka akan kesulitan untuk menembus dinding kesadaran sufi yang lebih didominasi unsur immateri. Analisa materialisme selalu parokial saat membedah kesadaran sufi. Harus diakui bahwa sufisme dan materialisme memiliki dimensi yang sama sekali berseberangan.

Di sisi lain, saat membaca literatur Islam klasik yang menyinggung Al-Hallaj kita terkesan sulit menemukan personifikasi Al-Hallaj secara jernih apalagi untuk merengkuh kesadarannya. Kita dihadapkan pada sosok legendaris yang sudah terlepas dari kehidupan manusia normal. Kenyataan ini tak mengherankan karena sebuah kisah tragis selalu menyisakan benturan keras dalam ingatan pendengar atau pembacanya. Sehingga, memunculkan sisi kemanusiaannya hanya akan mengurangi sensasi dan keindahan sebuah kisah. Hampir semua sejarawan, baik yang simpati maupun kontra, yang menulis kisah Al-Hallaj terjebak dalam jalur ini. Ada yang mendeskripsikan Al-Hallaj sebagai figur sempurna bahkan mendekati kultus kenabian. Sementara yang membencinya akan menuduhnya sebagai penyihir dan pembual sejati; Al-Hallaj membangun ka'bah di rumahnya dan menyuruh para pengikutnya untuk melakukan ritual shalat dan bahkan berhaji di sana.⁹

Memang kisah Al-Hallaj baru ditulis secara serius oleh sejarawan Islam hampir satu abad setelah kematiannya. Sehingga imajinasi, dongeng yang ditransformasi secara verbal dan sumber sekunder seringkali dijadikan pijakan satu-satunya. Meski begitu, bukan berarti tak memungkinkan untuk menulis kisah itu

⁸ Semua konflik Al-Hallaj dan guru-gurunya direkayasa dan dibaca secara materialis-marxis (lihat: Massignon, h. 103-109)

⁹ Akram Anthaki, dalam mukaddimah *Akhbar Al-Hallaj*, Dar At-Thali'ah Al-Jadidah, Damaskus, 1997, cet II, h. 45

secara lebih natural selama penulisnya sanggup memasuki 'ruang pribadi' sufi. Saya termasuk orang yang meyakini bahwa selalu ada logika yang bisa ditemukan dalam setiap lipatan sejarah; logika dalam dimensinya masing-masing. Tasawuf memiliki logika dan kesadarannya sendiri yang tak dimiliki oleh disiplin ilmu yang lainnya.

Mari kita mencobanya: mula-mula, seperti dikisahkan oleh Massignon, Al-Hallaj merindukan kembali kota Tustur yang ditinggalkannya hampir setahun untuk menunaikan ibadah haji. Dia dikabarkan membawa serta sejumlah petualang sufi. Penampilan Al-Hallaj berubah lebih tenang dengan baju khas para sufi. Kekhusukan tersirat kuat dalam semburat wajahnya yang semakin matang. Kalam hikmah semakin tajam keluar dari lisannya yang terasah dengan zikir selama bertetangga dengan rumah Allah, masjid Al-Haram. Al-Hallaj berhasil menyedot perhatian masyarakat luas karena keberpihakannya pada kelompok minoritas dan yang termarjinalkan. Bukan kenapa dan untuk siapa tapi kesadaran sufistik dan risalah kaum sufi yang memanggil-manggilnya dari relung jiwanya yang terdalam. Begini semestinya kisah itu ditafsirkan sebelum terlalu jauh membacanya secara politis.

Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

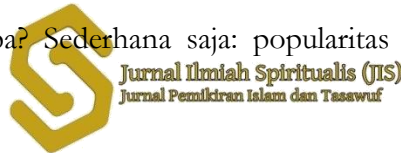
Tak ayal, kedermawanan yang sudah menyatu dengan aliran darahnya menjadi satu dari sekian sifat yang memikat hati rakyat kecil saat itu. Despotisme penguasa di bawah komando Hamid, sang gubernur yang berkoalisi dengan kalangan feodal mau tak mau membuat sikap Al-Hallaj dianggap sebagai oposisi yang mengganggu kenyamanan mereka. Belum lagi kultus kewaliannya yang menyebar luas diantara pengikut fanatiknya, terutama karamah yang dibesar-besarkan.

Semisal cerita berikut: pada suatu pagi, dalam sebuah riwayat yang diilustrasikan oleh Al-Khatib Al-Baghdadi bahwa Al-Hallaj keluar dari ruang *kebahwat*¹⁰nya di mesjid besar kota Bashrah. Sementara di pintu, seperti biasa, sudah menunggu puluhan fakir miskin yang hendak meminta sedekah darinya. Setelah sedakah dibagikan, Al-Hallaj mendengar seorang diantara mereka mengobrol dengan temannya dan mengatakan bahwa Al-Hallaj bisa mengeluarkan pundi-pundi emas dan perak dari balik sajadahnya. Mendengar obrolan itu Al-Hallaj merasa sedih dan menceritakannya pada seorang karib, Abu Al-Hasan Muhammad bin Umar Al-Qadli.

¹⁰ Berdialog bersama Allah tanpa ada entitas lain (lihat: Al-Jurjani, *At-Ta'rifat*, Maktabah Lubnan, Beirut, 1985, h. 104)

Al-Hallaj kemudian memprediksi bahwa kejadian semacam ini akan membawa dampak negatif bagi kelangsungan dakwah atau bahkan hidupnya. Pasalnya, seperti pengakuannya sendiri, uang itu memang sudah ada di sakunya atas pemberian seorang saudagar kaya yang ingin bersedekah. Al-Hallaj hanya menyampaikan amanat.¹¹

Saya tak punya niat mengingkari adanya karamah dalam doktrin sufi. Tapi kisah di atas memberi kita informasi bahwa Al-Hallaj tak mau dirinya dibesarkan apalagi dikultuskan semacam itu. Juga dalam kesadaran sufi sejati tak ada yang namanya sikap oposan apalagi konspirasi dengan golongan tertentu untuk menggulingkan penguasa seperti diklaim kalangan orientalis. Dalam kamus sufi hanya ada tugas menasehati dengan baik. Kalaupun butuh mengangkat senjata, semata-mata atas nama agama, kemanusiaan, dan keadilan, bukan untuk menikmati kekuasaan yang telah direbut. Mengapa? Sederhana saja: popularitas dan jabatan tak sejalan dengan doktrin sufi.



Kalaupun sejarah mencatat keterlibatan guru dan pengikut sufi dalam pengusiran penjajah di negara tertentu atau menggalang kekuatan massa untuk mengkritik penguasa yang despotis itu murni panggilan risalah Muhammad SAW. Terbukti setelah semua kembali normal, kelompok sufi akan kembali ke posisi semula sebagai pembangun mental dan spiritual masyarakat. Sejarah tak pernah mencatat ada seorang sufi yang mempunyai syahwat pada kekuasaan, yang ada malah sebaliknya.

Cerita mengenai karamah seorang Al-Hallaj tak hanya tersaji dalam bentuk yang telah disebutkan. Para sejarawan yang mencatat cerita-cerita mengenainya amat banyak. Karena menulis seorang tokoh sufi tidak akan bisa lepas dari karamah sebagaimana menulis kisah para nabi tak bisa lepas dari mukjizat, bahkan Imam Al-Haramain berani mengambil konklusi bahwa salah satu dalil pasti mengenai keabsahan seorang rasul adalah mukjizat. Karena mukjizat bisa mengantarkan pada keyakinan mendalam bahwa nabi tersebut bukan nabi palsu.¹² Mukjizat menjadi saksi

¹¹ Muhammad Jalal Syaraf, *Op cit*, h. 29

¹² Imam Al-Haramain, *Al-Irsyad*, Maktabah Al-Khanji, Kairo, 2002, cet II, h. 331

pembenar terhadap kenabian seseorang sebagaimana karamah menjadi saksi atas kewalian seseorang.

Tak perlu mengingkari karamah Al-Hallaj karena kita sudah mengenal semenjak kecil perkembangan intelektualitas dan spritualnya. Seorang Al-Hallaj yang pernah menuai percikan cahaya sufi agung semacam Sahl At-Tusturi dan Al-Juneid tentu bukan sembarang orang, namun juga tak perlu dibesar-besarkan hingga mendudukkannya sebagai "manusia setengah dewa", mengingat karamah bisa keluar dari seorang wali atas ijin Allah, bukan atas kehendak pribadi, persis seperti wanita yang sedang mengalami haid. Tak usah mendramatisir penyalibannya layaknya Al-Masih apalagi menuduhnya sebagai pemberontak. Al-Hallaj hanya manusia biasa yang diberi karunia lebih.



Jurnal Ilmiah Spiritualis (JIS)
Jurnal Pemikiran Islam dan Tasawuf

Statemen Ekstatif Sufistik Al-Hallaj

Lantas di mana problemnya hingga mengantarkan Al-Hallaj di tiang eksekusi? Toh, dia manusia biasa. Mari kita mencari tahu sumber utama tragedi tersebut. Saya akan mencoba menyulam kembali relasi-relasi akut mengenai kesadaran transendental Al-Hallaj, sosio-politik yang mencekam, ulama fikih yang kaku dan tekstualis serta gemuruh massa yang mudah terprovokasi.

Dalam doktrin sufi, pencapaian spritual yang sanggup menembus makam tertinggi bisa dibuktikan hanya dengan bimbingan seorang *mursyid* (guru tarekat) kecuali dalam kasus tertentu.¹³ Tanpa pintu ini, seperti pengakuan Al-Ghazali, sangat sulit untuk bisa menyingkap tabir kebesaran Tuhan.¹⁴ Namun demikian dalam skala ekstase tertentu, seorang mursyid tak memiliki tugas selain mengantarkan sampai di pintu itu saja. Selanjutnya Allah SWT. yang akan membawanya berdansa dalam kemurahan-Nya atau malah menangis sejadi-jadinya karena didominasi *Khauf* (takut akan siksa-Nya).

¹³ Semisal beberapa sufi yang *wushul*, *jazdab*, *kasyf* tanpa petunjuk syekh tertentu.

¹⁴ Syekh Abu Ali Ad-Daqqaq memberi tamsil mengenai pentingnya peran seorang syekh dalam suluk "Pohon yang tumbuh sendiri [liar] tak akan berbuah, walaupun berbuah maka tidak akan lezat". Lebih jauh, Tajuddin An-Naqsyabandi mengumpamakan "Sebagaimana lahirnya anak harus ada orang tua demikian juga lahirnya murid harus ada mursyid." (lihat: Abdul Ghani An-Nablusi, *Op cit*, h. 38-41)

Dalam kajian psikologi, kualitas keseimbangan jiwa manusia memang beragam. Para nabi termasuk yang mendapatkan anugerah psikologi seimbang melebihi siapapun. Seperti dikutip dalam sebuah hadis yang meriwayatkan bahwa turunnya wahyu Tuhan pada nabi Muhammad SAW. biasanya disertai tubuh Nabi yang mengigil, kening yang berkeriat dingin dll: semua ini adalah efek lahiriah tersingkapnya tabir ilahi.¹⁵ Namun karena keseimbangan dan keistimewaan psikologi para nabi, ekspresi lahiriah mereka tidak seperti yang dialami yang lainnya. Doktrin sufi juga mengenal istilah *Wajd*, *Sakr*, *Wushul* (semacam ektase sufi), yang menjadi penanda bahwa dia sedang mengalami pengalaman sufistik tak terbahasakan. Bukan disebabkan oleh halusinasi karena kurang makan dan kurang istirahat seperti olok-olok para pengkaji psikologi agama.¹⁶ Ibnu Khaldun mencoba menemukan logikanya dalam *Al-Muqaddimah*, bahwa ketika aktivitas zikir seseorang semakin kuat maka ketajaman ruhaniyahnya akan semakin terasah. Saat itulah tersingkapnya tabir sangat memungkinkan.¹⁷



Bagi manusia biasa, tersingkapnya tabir ilahi yang tak terbahasakan seringkali membuatnya tak sanggup menahan diri. Dia akan menari dan berdansa tatkala jiwanya didominasi konsep *Raja'* (pengharapan rahmat Allah) atau bisa saja meraung-raung di tengah keheningan malam karena didominasi konsep *Khauf*. Kondisi semacam ini diilustrasikan dengan beragam terma¹⁸ oleh kalangan sufi, termasuk ada yang menyebutnya dengan *fana*, *jazdb* dll (tenggelam dalam rahasia Tuhan). Kondisi ini diyakini memang ada dengan merujuk (QS. Yusuf: 31), yang bercerita mengenai perempuan-perempuan yang diundang ke istana oleh ratu Zulaikha untuk menyaksikan ketampanan nabi Yusuf *alaihis salam* dan tanpa terasa mengiris jari

¹⁵ HR. Al-Bukhari dari Siti Aisyah *radliyallah anha*, Dar Al-I'tisham, Kairo, h. 9

¹⁶ Semisal James Lueba, Roger Bastide, Evelyn Underhill dan Robert Thouless. Akibat pendekatan materialisme murni mereka mengatakan bahwa terdapat kesamaan antara seorang sufi dengan orang sakit jiwa. Namun mereka lupa bahwa orang sakit jiwa itu terus berkelanjutan dan tak sadar sementara seorang sufi lebih mirip seperti pemusik, pelukis dan sastrawan yang asyik dengan dunianya masing-masing namun setelah sadar mereka kembali pada kehidupan masyarakat normal. Tapi kenapa justru sufi yang dituduh sakit jiwa? (lihat: Madkhal Ila At-Tasawwuf Al-Islami, Abu Al-Wafa At-Taftazani, Dar Ats-Tsaqafah li An-Nasyr wa At-Tawzi, Kairo, h. 10-11).

¹⁷ Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Maktabah Al-Usrah, Kairo, cet II, h. 991-992

¹⁸ Beragam terma yang ada menunjukkan bahwa pengalaman itu memang tak bisa diwakili oleh bahasa. Ia hanya bisa dirasakan melalui jalan intuisi.

masing-masing. Perempuan-perempuan itu baru tersadar kalau jarinya teriris tatkala nabi Yusuf berlalu meninggalkan ruangan.

Politisasi Statemen Ekstatif Al-Hallaj

Pengalaman dahsyat semacam itu biasa dialami oleh kaum sufi yang sudah konsisten dengan ritual-ritual yang diajarkan oleh mursyidnya. Al-Hallaj termasuk di dalamnya. Dahsyatnya pancaran cahaya Tuhan membuatnya beberapa kali dilanda kondisi *fana*. Dalam cerita, Al-Hallaj beberapa kali kehilangan entitas dirinya; yang menjelma dalam kesadarannya hanya entitas Tuhan. Sehingga dalam statemen ekstatifnya dia berujar *Ana Al-Haqq* "Saya adalah Tuhan". Dalam beberapa syair yang digubahnya juga mengisyaratkan hal itu, semisal:

Aku melihat Tuhanku dengan mata hatiku

Aku bertanya: siapa Engkau? Dia menjawab: kamu¹⁹

Kondisi semacam ini biasanya akan disikapi secara bijaksana oleh ulama yang mengerti tentang psikologi dan kondisi sufi, sementara yang tekstualis akan mudah saja menfatwa sesat.

Makanya Ibnu Syuraih, seorang mufti mazhab Syafii yang hidup semasa dengan Al-Hallaj, menolak ketika diminta fatwa oleh penguasa. Ibnu Syuraih beralasan bahwa fatwa "sesat" berlaku bagi yang melakukannya secara sadar, bukan dalam kondisi ekstase seperti dialami Al-Hallaj.²⁰

Namun politisi dan penguasa tak pernah membacanya secara lugu dan hitam-putih. Kondisi politik yang tak menentu dengan kebijakan despotis yang diterapkan penguasa yang hidup nyaman dengan kekayaan melimpah hasil rampasan atau pajak, membuat sikap dan posisi strategis Al-Hallaj, yang dicintai rakyat Bashrah, dianggap sebagai momok tersendiri, baik bagi kalangan ulama yang suka menjilat pada pemerintah atau bahkan pemerintah itu sendiri. Segala bentuk provokasi dan konspirasi dilakukan untuk menjebloskan Al-Hallaj ke dalam penjara.

¹⁹ Qasim Muhammad Abbas, *Al-Hallaj; Al-A'mal Al-Kamilah*, Riyad El-Rayes, Libanon, 2002, cet I, h. 180

²⁰ Ali Anjab As-Sa'i Al-Baghdadi, *Akhbar Al-Hallaj*, Dar At-Thali'ah Al-Jadidah, Damaskus, 1997, cet II, h. 92

Puncak ekstase sufi yang kemudian membuat mereka berstatemen *nyeleneh* seperti Al-Hallaj menjadi pintu terbuka paling mudah untuk difitnah dan dibui. Bahasa simbolik yang dipakai para sufi ketika itu menjadi pisau bermata dua: bisa berdampak positif untuk menyembunyikan pengalaman spritualnya dari orang awam yang tidak mengerti. Sisi negatifnya adalah lahirnya penafsiran-penafsiran tendensius untuk mendiskreditkan mereka. Statemen ekstatif yang keluar dari mulut sufi yang sedang *fana* menjadi objek fatwa membabi-buta dari ulama fikih untuk kemudian dipublikasikan secara massif. Dengan disirami isu politis dan fakta relasi Al-Hallaj dengan pihak oposisi Syiah Zaidiyah atau Syiah ekstrim Qaramithah menjadikan bara api kemarahan penduduk Bashrah semakin menjadi. Tak heran kalau Mahmud Isma'il berkesimpulan bahwa Al-Hallaj tak dieksekusi karena tuduhan sesat namun lebih pada faktor politis.²¹



Saat itu dinasti Abbasia dipimpin oleh Al-Muqtadir Billah (320 H) yang dibaiai paska mangkatnya Al-Muktafi (295 H), saudara lelakinya. Dia merupakan khalifah termuda sepanjang sejarah dinasti Abbasia. Dia dibaiai ketika berumur 13 tahun.²² Dengan usia muda itu amat sangat gampang untuk diprovokasi atau bahkan diintimidasi oleh para jenderal bawahannya. Sebagian sejarawan bahkan mendeskripsikan khilafah ketika itu bukan dipimpin Al-Muqtadir. Dia hanya dijadikan boneka oleh sekelompok permaisuri dan dayang istana. Philip Hitti menyebutnya sebagai khalifah terakhir yang mengumpulkan pundi-pundi kekayaan melimpah serta gemar mengoleksi perhiasan dalam sejarah dinasti Abbasia. Al-Muqtadir bahkan tidak segan menyita harta benda milik pendiri toko terkaya di Baghdad dan mewarisi rubi merah milik Harun yang terkenal.²³ Sementara kelompok Syiah ekstrim Qaramithah semakin kuat mencabik-cabik dan menggerogoti bumi Abbasia. Tak ayal, penangkapan dan penerapan hukum subversif dilancarkan atas nama otoritas keamanan negara.

²¹ Mahmud Ismail, *Sosiulogi Al-Fikr Al-Islami*, Muassasat Al-Intisyar Al-Arabi, Beirut, 2000, cet II, Vol III, h. 235

²² Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibnu Khaldun*, Dar Al-Fikr, Libanon, 2000, Vol III, h. 446-447

²³ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Serambi, Jakarta, 2010, cet II, h. 435

Al-Hallaj yang kebetulan hidup dalam situasi semacam itu masuk dalam list penangkapan besar-besaran yang dilancarkan khalifah. Dia ditangkap setelah sebelumnya sempat melarikan diri dari fatwa imam Daud Adz-Dzahiri, pendiri mazhab Dzahiriyah. Namun pada penangkapan kedua atas fatwa Abu Amr Al-Hamadi, seorang mufti mazhab Maliki, Al-Hallaj tak berkulit. Dia kemudian dijebloskan ke dalam penjara sebelum kemudian dieksekusi mati pada 309 H di hadapan murid kesayangannya, As-Syibli.²⁴

Tuduhan bahwa Al-Hallaj telah mengaku sebagai "tuhan" dengan bukti *syatahat* (statemen ekstatif) menjadi mentah bagi siapa saja yang menyelami kesadaran seorang sufi. Makanya, sosok Ibnu Suraih, sebagai mufti mazhab Syafi'i ketika itu, terang-terangan menolak untuk mengeluarkan fatwa. Selain itu, Abu Al-Wafa At-Taftazi menangkap adanya kontradiksi antara statemen Al-Hallaj dalam kondisi ekulibirium (normal) dengan sewaktu dia *fana*.²⁵ Data ini membuktikan bahwa konsep *Al-Ittihad* (reinkarnasi) Islam yang disinyalir dikembangkan oleh Al-Hallaj tidak sesederhana yang dipahami dalam dogma trinitas Kristen atau ajaran Buddha. Islam tak mengenal konsep *manunggaling gusti kawulo*, karena logika tak bisa membenarkannya: bagaimana bisa dzat yang baru (manusia) menyatu ke dalam *dzat qadimah* (Tuhan).²⁶

Kesimpulan

Apa yang keluar dari lisan Al-Hallaj ketika dia *fana* tak bisa dijadikan standarisasi kesesatannya karena jauh sebelum Al-Hallaj telah ada Abu Yazid Al-Busthami yang mengatakan "Mahasuci aku". Dalam perspektif Abdurrahman Badawi, kondisi semacam inilah yang disebut *syatahat*,²⁷ dimana seorang sufi benar-

²⁴ Abu Al-Wafa At-Taftazani, *Op cit*, h. 124

²⁵ *Ibid*, h. 128 (Al-Hallaj menepis dugaan reinkarnasi Tuhan dalam dirinya "Barangsiapa yang mengira bahwa sifat ketuhanan bisa *manunggal* dengan sifat manusia maka dia kafir. Karena Allah Esa dalam dzat dan sifat-Nya. Dia tidak serupa dengan makhluknya dan tak ada yang menyerupai-Nya")

²⁶ Untuk lebih lanjut baca: Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Mathalib Al-Aliyah*, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1987, cet I, Vol II, h. 104

²⁷ Menurut Sirajuddin At-Thusi, *Syatahat* adalah ekspresi aneh dan *nyeleneh* yang keluar dari mulut seorang sufi dan tak bisa dibendung akibat "sebuah pengalaman" yang dahsyat dan mengalahkan kesadarannya. Mirip seperti aliran air bah yang meluap karena tempat yang dilaluinya sempit. (At-Thusi, *Al-Luma'*, At-Tawfiqiyah, Kairo, h. 377-378)

benar hanyut dalam lautan makrifat dan tauhid sehingga meleburkan entitasnya sendiri; karena yang ada di hatinya hanya Allah semata.

Lantas apakah Al-Hallaj menyesali sikap dan statemennya? Jawabnya: tidak. Baginya, gemuruh kerinduan pada Tuhan sudah mencekiknya sejak lama. Statemen ekstatif hanya satu dari sekian ekspresi yang bisa mewakili keresahannya. Tak ada yang sanggup membendung gemuruh kerinduannya. Dia benar-benar gila. Dan menikmati kegilaannya.²⁸ Kondisi ini bisa kita tangkap dalam sajak berikut:

Bunuh aku, wahai pengikutku

Sesungguhnya dalam kematianku ada kehidupanku

Dan kematianku ada dalam kehidupanku

Dan kehidupanku ada dalam matiku

Aku hanya ingin menghapus identitasku

Karena itu adalah penghargaan teragung

Eksistensi dan predikatku

Adalah simbol keterhinaanku²⁹

Bahkan jauh sebelum ditangkap, Al-Hallaj terlihat sudah berteriak keras di tengah keramaian pasar kota Bashrah "bunuh aku dengan pedangmu!" pintanya. Dia sudah tak tahan ingin berjumpa Sang Kekasih dan menjemput keabadiannya. Kematian Al-Hallaj adalah refleksi dari sebuah kisah cinta abadi kaum sufi sekaligus dosa terbesarnya karena telah berani mendendangkan rahasia cintanya pada khalayak.³⁰

DAFTAR PUSTAKA

²⁸ Abdurrahman Badawi, *Syatahat As-Sufiyah*, Wakalat Al-Mathbu'at, Kuwait, h. 23-24

²⁹ Qasim Muhammad Abbas, *Op cit*, h. 296

³⁰ Annemarie Schimmel, *Mistische Dimensionen des Islam*, diartikan dengan tajuk *Al-Ab'ad As-Sufiyah fi Al-Islam* oleh Muhammad Ismail As-Sayyid & Ridla Qutub, Mansyurat Al-Jamal, 2006, cet I, h. 76

- At-Taftazani, A. W. *Madkhal Ila At-Tasawuf Al-Islami*, Kairo: Dar Ats-Tsaqafah li An-Nasyr wa At-Tawzi'
- Massignon. L. (2004). *Alam Al-Hallaj; Syahid At-Tasawuf Al-Islami* (Cet. II), diarabkan oleh Al-Husein Musthafa Hallaj, Libanon
- Nablusi. A. G. (2008), *Miftah Al-Ma'yyah fi Dustur At-Thariqah An-Naqsyabandiyah* (Cet. I), Mesir: Ad-Dar Al-Judiyah
- Syaraf. M. J. (1970). *Al-Hallaj; Ats-Tsair Ar-Rubi fi Al-Islam*, Alexandria: Muassasat Ats-Tsaqafah Al-Jami'iyah
- Huwaidi. F. (1992). *Muwatinun La Dzimmayun* (Cet. II), Kairo: Dar As-Shorouk
- Anthaki. A. (1997). *Akbbâr Al-Hallâj* (Cet. II), Damaskus: Dar At-Thali'ah Al-Jadidah
- Al-Jurjani, (1985). *At-Ta'rîfât*, Beirut: Maktabah Lubnan
- Al-Haramain (2002), *Al-Irsyâd* (Cet. II), Kairo: Maktabah Al-Khanji
- Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Kairo: Maktabah Al-Usrah
- Abbas. Q. M. (2002). *Al-Hallaj; Al-A'mâl Al-Kâmilah* (Cet. I), Libanon: Riyad El-Rayes
- Ali Anjab Al-Baghdadi (1997). *Akbbâr Al-Hallâj* (Cet. II), Damaskus: Dar At-Thali'ah Al-Jadidah
- Ismail. M. (2000), *Sosnuljiyâ Al-Fikr Al-Islami*, Beirut: Muassasat Al-Intisyar Al-Arabi. cet II, Vol III
- Ibnu Khaldun, (2000). *Tarikh Ibnu Khaldun*, Libanon: Dar Al-Fikr, Vol III
- Hitti. P. K. (2010). *History of Arabs* (Cet. II), Jakarta: Serambi
- Ar-Razi. F. (1987). *Al-Matâlib Al-Aliyah* (Cet.I), Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, Vol II
- At-Thusi, *Al-Luma'*, Kairo: At-Tawfiqiyah
- Badawi. A. *Syatâhat As-Sufiyah*, Kuwait: Wakkalat Al-Mathbu'at

Schimmel. A. (2006). *Mistische Dimensionen des Islam*, diartikan dengan judul *Al-Ab'âd As-Sūfiyah fi Al-Islam* oleh Muhammad Ismail As-Sayyid & Ridla Qutub, (Cet. I). Libanon: Mansyurat Al-Jamal