

AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR



Dr. H. Supriyanto, Lc., M.S.I.

Dr. H. Supriyanto, Lc., M.S.I.

AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR

AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR

Fariduddin Attar, seorang sufi dari Bumi Persia, belahan dunia Islam yang paling subur melahirkan tokoh-tokoh sufi. Tasawuf Persia telah melahirkan ide-ide sufistik yang khas dan menawarkan varian-varian sufistik original yang membawa pengaruh besar tidak hanya di dunia Islam, namun juga mengagumkan bagi mereka di dunia luar Islam. Dari aspek ide dan model-model baru dalam tasawwuf, tasawwuf Persia memberikan kontribusi besar dalam ranah yang kemudian dikenal sebagai 'irfani teoritis atau kadang disebut juga tasawuf falsafi. Para Sufi besar Persia secara umum tidak hanya ahli suluk dan riyadhah, namun juga ahli sastra dan filsafat.

Dengan media puisi dan prosa, dan dengan menggunakan simbol burung-burung sebagai gambaran jiwa-jiwa manusia, Attar menjelaskan 7 lembah yang harus dilalui oleh para salik (murid) dalam perjalanan ruhani mereka serta apa yang akan mereka jumpai di sana, dan apa yang mesti dicapai. Dengan bimbingan dari Hudhud dan Mursyid, mereka menempuh perjalanan berat tersebut. Lembah-lembah tersebut adalah: lembah pencarian, lembah 'isyq, lembah ma'rifat, lembah kepuasan ruhani, lembah keesaan murni, lembah kebingungan, dan lembah faqr dan fanā'. Ketujuh lembah ini, di samping menjelaskan perjalanan batin atau ruhani manusia menuju kesempurnaan, sekaligus juga menggambarkan tingkatan ruhani yang dicapai oleh para salik.

Buku ini mengajak para pembaca untuk menyelami perkembangan Tasawuf yang merupakan salah satu jalan kebenaran dalam Islam yang memilih jalur batin atau ruhani. Mulai dari Jazirah Arab di tangan para Sahabat Nabi, sampai ke Bumi Persia tempat asal mula tumbuh berkembangnya Mistisisme Islam. Tasawuf di tangan Attar sebagai media agar seorang salik menjadi Tuhan. Ia menjadikannya sebagai sarana untuk berhubungan dengan Allah, fanā' fillāh, dalam arti fanā' dari sifat-sifat duniawi, dan baqa' dalam sifat-sifat ilahi.

ISBN 978-623-7678-03-8



9 786237 678038

CV. Rizquna

Dukuwaluh Kembaran Banyumas
E-mail: cv.rizquna@gmail.com
Layanan sms: 085257288761

AJARAN TASAWUF
FARIDUDDIN ATTAR

Dr. H. Supriyanto, Lc, M.S.I.

AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR

AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR

Penulis:

Dr. H. Supriyanto, Lc, M.S.I.

Copyright © Rizquna, 2020

Hak Cipta ada pada Penulis

ISBN:

Editor: Mawi Khusni Albar

Perancang Sampul: Mukhamad Hamid Samiaji

Layout: Mukhamad Hamid Samiaji

Penerbit Rizquna

Dukuwaluh RT06/07 No.8 Dukuwaluh Kembaran Banyumas

E-mail: cv.rizqunaa@gmail.com

Layanan sms: 0895379041613

Cetakan 1, Februari 2020

Penerbit dan Agency

CV. Rizquna

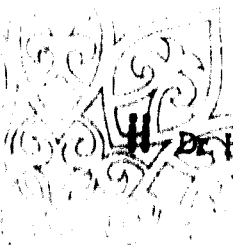
Dukuwaluh RT06/07 No.8 Dukuwaluh Kembaran Banyumas

E-mail: cv.rizqunaa@gmail.com

© Hak cipta dilindungi undang-undang

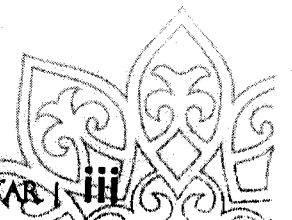
All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa seizin dari Penerbit Rizquna.



Dr. H. Supriyanto, Lc,


RIZQUNA



AJARAN TASAWUF FARIDUDDIN ATTAR

iii

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Allah Swt yang dengan kuasaNya telah membukakan jalan-jalan kebenaran untuk umat manusia. Dan dengan ridhaNya telah membuka banyak jalan keselamatan untuk makhlukNya. Dengan kasih sayangNya yang melimpah manusia dapat membedakan antara kegelapan dan cahaya. Dengan bimbinganNya manusia mampu mengikuti jalan lurus menuju kebahagiaan nyata. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Agung Muhammad saw.

Islam sungguh merupakan agama yang kaya ajaran dan nilai. Dalam proses pencarian kebenaran dan perjalanan kehidupan, seorang muslim disodori banyak corak jalan. Setidaknya ada 4 jalan yang banyak berkembang di kalangan umat Islam, yaitu; literal-tekstual, rasional empirik, tradisional, spiritual-mistis dan lainnya. Dengan masing-masing karakteristiknya, kesemuanya membimbing manusia menuju Sang Khalik Pemelihara Semesta.

Pertama, jalan literalis tekstual. Penganut jalan ini seringkali memahami ajaran-ajaran agama berdasarkan bunyi dan makna tekstual lahiriah dari teks suci. Kesederhanaan berfikir menjadi kekhasan jalur ini. Apa yang bunyi dalam teks suci, dan juga direstui oleh Nabi ambil dan laksanakan. Sebaliknya yang tidak ada dalam teks suci, tinggalkan. Jalur ini dapat diibaratkan sebagai jalan tol bebas hambatan.

Kedua, jalan rasional-empirik. Jalan ini tidak hanya mengandalkan makna-makna lahiriyah dari teks suci seperti jalan pertama. Kelompok rasionalis empirik ini juga menggunakan pendekatan rasional dan empirik terhadap ajaran-

ajaran agama. Menurut mereka sebagian besar ajaran agama dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Tantangan di jalur ini tentu saja lebih berat dari kelompok yang pertama, penempuh jalan bebas hambatan. Kelompok ini dapat diibaratkan sebagai para petualang yang dalam perjalanannya menuju kebenaran puncak kadang mampir ke hutan dan gunung untuk mereka taklukkan.

Ketiga, jalan spiritual-mistis. Jalur ini menawarkan petualangan yang lebih menantang dibandingkan kelompok kedua, rasionalisme. Petualangan yang ditawarkan bersifat batini. Konsen utamanya adalah pembersihan diri, penyucian hati. Epistemologi yang dipakai adalah epistemologi irfani yang sering melampaui hukum kausalitas alam semesta. Kaum mistis diibaratkan berpetualang menyelam ke dalam lautan yang identik dengan alam ghaib yang penuh dengan keruwetan.

Keempat, jalan tradisional. Kelompok terakhir ini biasanya lanjutan dari kelompok kedua dan ketiga yang dihadapkan dengan situasi lokal khas. Ajaran Islam yang masuk ke sebuah daerah, dan di sana ada tradisi dan nilai lokal yang sudah berkembang, maka ada tuntutan agar ajaran agama dapat berdialog dan menyatu dengan tradisi lokal tersebut.

Keempat jalan kebenaran di atas masing-masing memiliki konsen sendiri. Jika diikuti dengan benar dan sikap moderat, pasti akan dapat membimbing manusia menuju puncak kebenaran. Blunder yang muncul seringkali berpangkal pada sikap eksklusif dan klaim kebenaran serta keunggulan. Yakinlah bahwa dalam paktek kehidupan, ketiga kekuatan di atas; teks, akal pikiran, dan kebersihan hati, itu semua ada dalam diri kita sebagai manusia. Dan pada saatnya harus saling mengisi dan melengkapi. Hanya memang konsen dan fokus utamanya yang menentukan corak jalan yang dipilih.

Tasawuf adalah representasi jalan spiritual-mistis Islam. Di dunia tasawuf ada beberapa ragam corak; akhlaqi, sunni dan

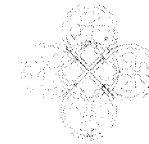
juga falsafi. Di samping itu media yang dipakai kaum sufi dalam menyampaikan ide-idenya juga berragam. Salah satunya adalah puisi, seperti yang dilakukan oleh Fariduddin Attar yang terkenal dengan bukunya *Mantiq At-Tayr* (*Musyawah Burung*).

Buku ini mencoba mengajak kita untuk menengok perkembangan tasawuf di dunia Islam, khususnya di bumi Persia sejak masa sahabat sampai kini. Kemudian mengupas ajaran-ajaran tasawuf Fariduddin Attar yang terkandung dalam *Kitab Mantiq at-Tayr*. Selamat membaca dan semoga bermanfaat.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI.....	vii
BAB 1.....	1
PROLOG.....	1
--A. MUKADIMAH	1
B. ATTAR DALAM KAJIAN PUSTAKA	3
BAB 2.....	9
TASAWUF DALAM TRADISI ISLAM	9
A. PENGERTIAN TASAWUF ATAU MISTISISME ISLAM	9
B. TASAWUF AKHLAKI, SUNNI DAN FALSAFI	20
C. BUMI PERSIA DAN PERSEMAIAN TASAWUF	27
BAB 3.....	37
ATTAR, PENYAIR SUFI DARI BUMI PERSIA	37
A. LATAR PERJALANAN RUHANI ATTAR.....	37
B. SUFISME PERSIA DAN EKSPRESINYA.....	56
C. PENYAMPAIAN IDE SUFISTIK DENGAN PUISI	59
D. SIMBOL-SIMBOL DALAM SYAIR SUFI ATTAR	63
E. SIMBOLISME MAKHLUK MITOLOGI DALAM MANTIQ AT-TAYR	71
BAB 4.....	79
AJARAN TASAWUF ATTAR DALAM MANTIQ AT-TAYR	79
A. MURSYID DAN MURID	79
B. HUBUNGAN ANTARA TUHAN DAN MANUSIA	82
C. CINTA BIRAH (<i>'Isyq</i>)	86
D. ITTIHAD.....	87
E. MAQAM DAN HAL (7 Lembah Menuju Simurgh)	88

F. FANA' (Pertemuan dengan Simurgh)	105
G. SYAITAN DALAM PANDANGAN ATTAR	110
BAB 5.....	113
EPILOG.....	113
A. ATTAR ANTARA WAHDAT AL-WUJUD DAN WAHDAT AL-SYUHUD	113
B. IKHTITAM.....	115



BAB 1 PROLOG



A. MUKADIMAH

Sebagaimana layaknya pohon yang mempunyai akar dan cabang, Islam juga berakar dan bercabang. Islam yang semula berakar pada Al-Qur'an dan Hadits telah melahirkan banyak cabang disiplin keilmuan. Terkait dengan kajian tentang Al-Qur'an, sumber ajaran Islam yang nomor satu, tumbuh disiplin Ulumul Qur'an dan juga berbagai corak tafsir. Di sisi lain muncul *ulum al-hadis*. Dalam konteks akidah tumbuh berkembang ilmu akidah dengan berbagai coraknya. Dalam ranah hukum muncul berkembang ilmu fiqh dan juga ushul al-fiqh. Di bidang pemikiran muncul filsafat Islam. Dan yang tidak kalah semarak adalah juga perkembangan tasawuf atau mistisisme Islam. Masing-masing disiplin keilmuan ini lahir dan tumbuh berkembang membawa karakternya sendiri-sendiri.

Ilmu kalam tumbuh berkembang dengan karakter Rasionalisme Mu'tazilah, Tradisionalisme Asy'ariyah, Tekstualisme Salafis, Fatalisme Jabariyah dan lainnya. Ilmu fiqh berkembang dengan karakter Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

Di samping juga ada **Mazhab Zahiri** dan lainnya. Ilmu Filsafat dengan karakter **Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd** dan lainnya, dan tasawuf dengan karakter **Hasan Basri, Rabi'ah al-'Adawiyah, al-Junaid, al-Bustami, al-Hallaj, al-Ghazali, Rumi, Attar** dan yang lainnya. Masing-masing karakter disiplin keilmuan ini tentu merupakan kekayaan tersendiri dalam khazanah pemikiran Islam.

Hanya saja, dari sekian disiplin ini, filsafat "tersejajarkan" menurut sementara kalangan, sejak dominasi tasawuf al-Ghazali. Asumsi ini barangkali tidak perlu disesalkan, karena dua disiplin keilmuan ini berbeda satu sama lain. Sebaliknya yang perlu disesalkan adalah jika tasawuf al-Ghazali, dipandang sebagai rujukan primer, otoritatif dan satu-satunya dalam konteks tasawuf, khususnya pasca al-Ghazali.¹ Akibatnya, tradisi tasawuf yang kaya makna dan epistemologi itu menjadi semacam pembenar bagi asumsi dunia luar atau umat Islam sendiri bahwa umat Islam terbelakang disebabkan oleh tasawuf.²

Asumsi di atas tentu tidak benar. Al-Ghazali memang jatuh pada pilihan tasawuf sejak pencariannya terhadap kebenaran yang hakiki. Tetapi tasawuf tidak berhenti pada diri al-Ghazali. Masih banyak kawan al-Ghazali, baik sebelum maupun sesudahnya yang mempunyai karakter berbeda dengan tasawuf al-Ghazali. Tasawuf Suhrawardi al-Maqtul misalnya berkarakter pengalaman rasional, tasawuf al-Hallaj berkarakter *rasional falsafi*, disamping para sufi lain seperti Fariduddin Attar maupun Rumi, keduanya lebih memilih bidang sastra sebagai media penyampaian ide-ide sufi mereka.

¹ Muhammad Abed Aljabiri, *Isykalīyāt al-Fīkr al-'Arabī al-Mu'asir* (Beirut Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), hlm.149.

² Meskipun di lain pihak penulis juga tidak setuju dengan sementara kalangan, seperti Nicholson, yang berusaha menghapus Imam Ghazali dari deretan kaum Sufi, disebabkan Imam Ghazali tidak termasuk penganut paham *Wahdat al-Wujud*.

Dua yang terakhir ini layak dikaji, mengingat kedua tokoh yang hidup di bumi Persia ini, karya-karyanya sarat dengan muatan puisi dan simbol. Dalam mengungkapkan pesan sufistiknya Attar menggunakan sarana puisi, prosa dan simbol burung, dengan bukunya yang terkenal *Tazkirāt al-Auliā'* dan *Mantiq at-Tayr* dan Rumi dengan *Masnawi-nya*.

Namun demikian, penelitian ini hanya memfokuskan diri pada Attar, sebab sebagaimana diutarakan Rumi, Attar merupakan jiwa dan Rumi merupakan penerus misi Attar. Dua tokoh ini sama-sama lahir dan hidup di bumi Persia, suatu bumi yang sarat dengan tokoh-tokoh sufi besar. Di samping itu, Attar, walaupun tidak seterkenal Rumi, ia merupakan sufi besar yang terkenal dengan simbol dan puisinya. Dengan alasan karakter aneh dan asing dari Attar inilah, dengan tidak menafikan Rumi, penulis hendak meneliti konsep tasawuf Fariduddin Attar ini.

B. ATTAR DALAM BELANTARA PUSTAKA

Dibandingkan dengan tokoh-tokoh sufi lain, seperti Ibn 'Arabi, Al-Hallaj, Al-Ghazali dan Rumi, kepustakaan yang berbicara tentang Fariduddin Attar dan sajak-sajak sufistiknya masih relatif sedikit. Hal ini bukan saja karena biografi tentang Attar sulit didapat, tapi juga karena pengalaman dan konsep sufistik Attar diutarakan dalam bentuk puisi dan simbol. Para peneliti, pada umumnya hanya menampilkan Attar dalam rubrik yang sangat kecil dan ringkas, itupun hanya merekonstruksi ulang apa yang ditulis Attar, apa yang menjadi pesan sufistik Attar tidak diungkap secara mendetail.

Di antara para peneliti itu ada, ada yang berasal dari tradisi Barat dan ada yang berasal dari tradisi Islam. Menurut Schimmel, karya yang cukup lengkap mengungkap Attar dan sajak-sajak mistisnya adalah *Hellmut Ritter* dengan bukunya *Das Meer der Seele*. Namun demikian, menurut Schimmel, apa yang

dipaparkan Ritter hanya terfokus pada biografinya. Ritter membahas tentang tahap kehidupan sufi penyair itu menjadi: pertama, Attar merupakan seorang pujangga dalam hal bercerita. Dalam periode ini Attar menulis *Mantiq at-Tayr*, *Ilahiname* (Kisah Raja dan Enam Putranya), dan *Musibatname* (Kisah Penderitaan). Periode kedua, menurut Ritter bentuk-bentuk lahiriah Attar mulai menghilang dan anafora-anafora makin lama makin panjang. Kekhasan Attar dalam periode ini adalah menulis tentang pahlawan dalam *Usthurname* bunuh diri dalam keairahan mistik³.

Schimmel adalah juga peneliti luar yang melakukan penelitian tentang dimensi-dimensi mistik dalam Islam yang tertuang dalam bukunya yang terkenal "*Mystical Dimension Of Islam*". Tetapi pembahasan tentang Attar dalam buku ini, hanya menampilkan secara singkat dan membandingkannya dengan Sana'I. Itupun, yang dia bahas hanya aspek pengungkapan Attar melalui simbol dan puisi. Sementara, aspek sufistik yang menjadi pesan Attar dalam puisi dan simbol itu tidak digali secara utuh dan cermat oleh Schimmel. Dalam pada itu, Schimmel menempatkan Attar dalam posisi yang cukup penting dalam tradisi tasawuf Persia.

Tentang *Mantiq at-Tayr*, karya besar Attar, Schimmel mengatakan bahwa epos tersebut merupakan pengantar dalam bentuk syair yang paling sempurna ke jalan mistik, dengan ketujuh lembah-lembahnya. Di dalamnya diceritakan berbagai rintangan dan kesulitan yang akan dijumpai jiwa dalam pendakiannya menemui sang Simurgh.⁴

Sementara itu tentang *Tazkirāt al-Awaliā'*, koleksi Attar tentang biografi para guru sufi, menurut Schimmel juga menunjukkan bakat yang mengagumkan dari Attar, bakat-bakat

keahlian bercerita dan bakat drama. Meski untuk detail berdasarkan fakta-fakta, buku ini seyogyanya didukung keterangan dari sumber lain yang berbicara seadanya.⁵

Walaupun hanya berupa pengantar, peneliti yang juga menyinggung Attar adalah A.J. Arberry. Dalam pendahuluan terjemahan *Tazkirāt al-Awaliā'*, dia mengulas secara ringkas tentang Attar dan karya-karyanya, terutama *Tazkirāt al-Awaliā'*.⁶ Setelah mengungkapkan berbagai alasan hagiografinya itu, seperti yang diikhtisarkan oleh Nicholson, ia menyatakan bahwa Attar menyarankan seseorang yang ingin benar-benar memahami pernyataan-pernyataan sufi untuk membaca tiga buah buku. Buku-buku tersebut adalah *Syarh al-Qalb*, *Kasyf al-Asrār* dan *Ma'rifah wa Rabb*. Ketiganya kemungkinan besar adalah karyanya sendiri, meski saat ini tidak satupun dari ketiganya telah ditemukan. Pada akhir komentarnya Arberry mengatakan, bisa dipastikan bahwa Attar telah berkonsultasi dengan penulis-penulis dan mempelajari buku-buku *Hikāyah al-Masyāyikh* karya al-Khuldi, *Al-Luma'* karya Al-Sarraji, *Risalah Qusyairiyyah*, *Kasyf al-Mahjūb* karya al-Hujwiri dan lainnya.

De Bruijin,⁷ dalam bunga rampai *Warisan Sufi Persia*, juga mencoba mengkomparasikan antara Attar dan Sana'I. dalam analisisnya dia menyimpulkan bahwa dalam konsepsi tasawufnya Attar sedikit terpengaruh oleh Sana'i. dia menyebutkan bahwa di antara perbedaan keduanya adalah, karya-karya Sana'I lebih memungkinkan kita untuk menyusun biografinya. Berbeda dengan karya Attar. Pembicaraan mengenai dirinya sendiri sangat jarang ditemukan. Hal ini mengakibatkan

⁵ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm.314.

⁶ Fariduddin Attar, *Warisan Para Awaliya (Tazkirāt al-Auliya')*, A.J. Arberry, ter. (Bandung: Pustaka, 2000), hlm.1-20.

⁷ De Bruijin, *Kajian Komparatif Sana'i dan Attar*, dalam Sayyed Hossein Nasr dkk, *Warisan Sufi*, Buku Pertama (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).

³ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Joko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 315.

⁴ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm.317.

adanya kesulitan mengkaji biografi yang lengkap dan puisi tentang Attar.

Sementara itu, peneliti di kalangan Muslim yang berbahasa Arab adalah Abdul Qadir Muhammad. Namun demikian, apa yang dia bahas dalam bukunya *al-Falsafah as-Sufiyyah fi al-Islām* juga tidak menjelaskan secara utuh tentang Attar. Dia hanya menjelaskan secara singkat bahwa Attar merupakan sufi yang sangat dekat dengan al-Hallaj. Dia menyimpulkan bahwa Attar, dalam mencapai *ma'rifat* tidak melalui akal, melainkan melalui *'isyq*. Teorinya tentang *'isyq* memperlihatkan bahwa Attar adalah pengikut Hallaj yang paling mendekati konsep *wahdatul wujud*. Awalnya ia mengatakan bahwa segala sesuatu membutuhkan Allah, kemudian ia katakan bahwa *wujud* yang hakiki adalah Allah, akhirnya ia mengatakan bahwa segala sesuatu selain Allah bukanlah hakikat, bahkan tiada. Menurutnyanya, *Mantiq at-Tayr* Attar diilhami oleh kisah *mi'raj* Nabi Muhammad.⁸

Margareth Smith dalam bukunya *Mistikus Islam*, juga membahas tentang Attar. Sebagaimana peneliti sebelumnya, dia juga hanya mengulas secara singkat pemikiran Attar dan itupun hanya menampilkan ulang apa yang ditulis Attar secara harfiah, terutama terkait dengan konsep tasawuf cinta Attar.⁹

Demikian juga James Fadiman dan Robert Frager. Keduanya hanya mengambil beberapa ujaran Attar dalam

⁸ Abdul Qadir Muhammad, *al-Falsafah as-Sufiyyah fi al-Islām* (Dar al-Fikr al-'Arabiyy, tp, tt), hlm. 399-401. *Mi'raj* adalah peristiwa naiknya Muhammad melewati 7 langit menuju singgasana Tuhan. Peristiwa ini menjadi paradigma penting bagi pemahaman para sufi dalam perjalanan mistik mereka. Angka tujuh kemudian mengilhami para sufi, termasuk Attar, dalam menyusun ide-ide sufistik mereka. Biasanya pembahasan tentang hal ini disertai dengan pembahasan tentang wahyu, penglihatan kepada Tuhan dan penglihatan seseorang yang tengah melakukan kontemplasi. Lebih lanjut lihat Michael A. Sells, *Sufisme Klasik, Menelusuri tradisi teks sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003), hlm. 67.

⁹ Margareth Smith, *Mistikus Islam, Ujaran-ujaran dan Karyanya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001).

kajiannya tentang ujaran-ujaran para sufi secara tematik.¹⁰ Dengan demikian, apa yang mereka utarakan tidak jauh beda dengan para peneliti sebelumnya.

Sementara itu, peneliti Indonesia yang juga meneliti attar adalah Hamka. Dalam bukunya *Tasawuf: perkembangan dan pemurniannya*, Hamka hanya menampilkan sekilas tentang Attar. Sebagaimana Smith, Hamka juga menampilkan ulang karya Attar. Perbedaannya hanya terletak aspek yang ditampilkannya. Kalau Smith mengambil aspek cintanya, Hamka mengambil aspek perbincangan atau muawarah burung dalam mengarungi pendakian menuju Simurgh.

Dari paparan pustaka di atas menunjukkan bahwa hanya satu buku yang meneliti secara utuh tentang Attar, yaitu Hellmut Ritter dengan bukunya *Das Meer Der Seele*. Selain itu, kajian tentang Attar hanya bersifat sampingan dan tidak menyentuh pesan hakiki tasawuf Attar. Beranjak dari kenyataan inilah, maka buku ini mencoba hadir untuk menambah literatur tentang Fariduddin Attar, terutama aspek perjalanan ruhaninya dalam menemui Tuhan, dengan cara menganalisis ide-ide sufistiknya dalam buku *Mantiq at-Tayr*, sebuah fabel yang sarat dengan simbol dan kisah. Lebih-lebih kajian tentang Attar yang selama ini beredar, terutama yang ditulis dalam bahasa Indonesia masih relatif langka. Semoga kajian ini makin menambah marak kajian tentang Attar.

¹⁰ James Fadiman dan Robert Frager, *Hakekat Sufi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2002).



BAB 2

TASAWUF DALAM TRADISI ISLAM



A. PENGERTIAN TASAWUF ATAU MISTISISME ISLAM

Tasawuf memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam. Kehidupan keruhanian yang menjadi inti dari kehidupan sufi banyak dijumpai sejak masa Nabi. Secara etimologis akar kata tasawuf dapat dilihat dari beberapa pengertian¹¹:

1. Berakar pada kata yang dikonotasikan dengan *ahl as-sufah* yang berarti sekelompok orang di masa Nabi saw yang hidupnya banyak di serambi-serambi masjid, dan mereka mengabdikan hidupnya untuk beribadah kepada Allah.
2. Berasal dari kata *ṣafā'* (صفا) yang artinya bersih atau suci. Kaum sufi dengan makna ini berarti orang-orang yang hatinya bersih dan suci.

¹¹ Pengertian dan asal kata tasawuf ini bisa dibaca hampir di semua buku dasar tasawuf. Lihat misalnya Lihat M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Rosda, 2002) hlm. 208-209.

3. Berasal dari kata *saff* (صف) ini dinisbatkan kepada orang-orang yang kalau shalat selalu di *saff* terdapan, atau barisan orang-orang yang terdapan dalam mengabdikan kepada Tuhan.
4. Dinisbatkan dengan kata *Sophia* (Yunani), dalam bahasa Arab berarti hikmah atau kebijaksanaan.
5. Berasal dari kata *Ṣūf* (صوف) yang berarti bulu domba atau wol. Kaum Sufi adalah mereka yang dulunya berpakaian sederhana, kainnya terbuat dari wol.

Kata kelima ini banyak dipakai oleh para Sufi, seperti al-Kalabadzi, al-Qusyairi, as-Suhrawardi dan lainnya. Mereka mengatakan bahwa baik secara makna ataupun bahasa, term *shuf* lebih dekat dengan kata tasawuf. Dari sisi bahasa, *تصوف* *يتصوف* lebih dekat berakar kata *ṣuf* dibandingkan dengan yang lainnya. Dari sisi makna, kesederhanaan merupakan ciri utama dari ajaran tasawuf. Salah satu ajaran pokok mereka adalah *zuhud*, yang berarti sebisa mungkin menghindari kemegahan duniawi.

Penisbatan "tasawuf" kepada kata-kata "*ṣūf*" (صوف) yang berarti wol atau pakaian yang berasal dari bahan wol, penamaan ini didasarkan pada pakaian yang sering dikenakan oleh para sufi yang berupa pakaian yang berasal dari kain wol yang kasar. Pemakaian ini berdasar pada perilaku dzahir dari para sufi, tetapi hal ini juga memiliki makna yang bersifat bathin yaitu pakaian wol merupakan simbolisasi bahwa para sufi adalah kaum yang telah meninggalkan dunia dan isinya, dengan banyak melakukan perjalanan spiritual dari satu daerah ke daerah lain, melatih badan untuk tidak mencintai dunia dengan banyak berpuasa dan hanya mengambil bagian dari dunia yang berupa apa saja yang ditinggalkan oleh orang lain.¹²

¹² Ihsan Ilahi Zahir, *al-Taṣawuf al-Mansyā' wa al-Maṣādir* (Lahore: Idarah Tarjuman al-Sunah, 1986), hlm. 20-21.

Syaikh Abu 'Abdurrahman 'Ali al-Murtadlo bin al-Sayid Ahmad al-Washifi dalam kitabnya yang berjudul *Mawāzin al-Ṣūfiyyah fi Doui' al-Kitāb wa al-Sunnah* mengatakan bahwa kata yang paling tepat dan kuat untuk kata tasawuf adalah "*al-ṣūf*" yang berarti wol atau pakaian yang berbahan wol yang biasa dipakai oleh para sufi. Dalam hal ini al-Washifi mengutip keterangan dari Ibnu Khaldun yang menyatakan bahwa pemaknaan kata tasawuf yang paling jelas asal-usulnya adalah yang berasal dari kata "*al-s}u>f*" yang berarti wol, karena kebiasaan para sufi memakai pakaian yang berbahan wol.¹³

Pendefinisian mengenai tasawuf yang berbeda ditawarkan Annemarie Schimmel, dalam buku *Mystical Dimensions of Islam*. Schimmel menjelaskan bahwa dalam tradisi keilmuan Islam di barat tasawuf sering disebut dengan "*sufism*" yang berarti aliran sufi. Istilah untuk tasawuf yang lebih populer adalah "*Islamic Mysticism*". Dari *Islamic Mysticism* inilah Schimmel mulai menelusur apakah arti dari tasawuf tersebut. Menurut Schimmel *mysticism* adalah "*mysticism contains something mysterious, not to be reached by ordinary means or by intellectual effort*".

Kata *mystic* sendiri berakar dari bahasa Yunani "*myein*" yang berarti "*to close the eyes*". *Mysticism* disebut juga sebagai arus spiritual luar biasa yang melewati semua agama, "*the great spiritual current which goes through all religions*". *Mysticism* dalam konteks yang lebih luas juga bisa disebut dengan "kesadaran akan ralitas Tunggal", atau bisa disebut juga dengan "kebijaksanaan", "cinta", "cahaya", dan "ketiadaan". Puncak dari *mysticism* sendiri tidak dapat dipahami dan dijelaskan dengan persepsi biasa, bahkan argumentasi ilmiah dan filosofis kesulitan untuk menggambarannya secara jelas. Hanya "*the*

¹³ Syaikh Abu 'Abdurrahman 'Ali al-Murtadlo bin al-Sayid Ahmad al-Washifi, *Mawāzin al-Ṣūfiyyah fi Doui' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Iskandariyah: Dar al-Iman, 2002), hlm. 36.

wisdom of the heart" yang mampu menangkap aspek-aspek dari *mysticism*.

Pemaknaan *mysticism* sebagai pengalaman spiritual memang tidak bisa dipahami secara rasional, tetapi cahaya kebathinlah yang akan menuntun pada pengalaman spiritual. Cahaya bathiniyah tersebut semakin kuat seiring dengan pembebasan diri yang dilakukan oleh sufi terhadap perkara-perkara duniawi. Pembebasan diri ini yang dalam istilah tasawuf dikenal dengan *tazkiyah al-nafs*, dimana Schimmel menyebutnya dengan istilah "*polishes the mirror of his heart*". Proses *tazkiyah al-nafs* ini tidak didapat dengan singkat dan mudah tetapi merupakan usaha yang membutuhkan kesungguhan usaha dan waktu yang lama.¹⁴

Tasawuf dalam khazanah keilmuan Islam merupakan satu bidang yang menjadi bahan pembicaraan dan perdebatan. Ma'ruf al-Karkhi, seorang sufi generasi awal mengemukakan bahwa tasawuf adalah, *Mencari yang hakikat, dan berlepas dari apa yang ada di tangan makhluk. Barang siapa yang belum bersungguh-sungguh dalam kefakiran, maka berarti belum bersungguh-sungguh dalam bertasawuf*

الاخذ بالحقائق واليأس مما في ايدي الخلائق ومن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق

بالتصوف

Tasawuf dalam pandangan Karkhi di atas, pada dasarnya dalam fitrah manusia ada kesadaran bahwa semua orang tidak mampu menguasai dirinya sendiri. Karena dibalik realitas yang ada (termasuk diri manusia) terdapat Realitas Mutlak yang mengatur kejadian-kejadian yang tidak dapat terjangkau pikiran manusia. Oleh karena itu muncullah dorongan dari dalam diri manusia untuk mendekati Realitas Mutlak tersebut.

Ibnu Qayyim dalam *Madarij as-Salikin* mendefinisikan tasawuf sebagai ilmu akhlak keagamaan. Sementara itu al-Jurairi, salah satu tokoh sufi generasi awal, memberikan pengertian tasawuf adalah *berperilaku dengan laku akhlak sunni, dan menghindari laku akhlak rendah*.¹⁵

الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيء

Tasawuf adalah sebuah upaya pembersihan diri, perjuangan melawan hawa nafsu, mencari jalan kesucian dengan ma'rifat menuju keabadian, dengan riyadhah dan mujahadah serta ritual lainnya. Tasawuf sangat peduli terhadap hidup keruhanian.

Pengertian ini lebih ke arah pandangan bahwa tasawuf merupakan perjuangan menundukan hawa nafsu. Definisi kedua ini menawarkan tasawuf sebagai perjuangan keras, karena adanya jarak antara manusia dan Realitas Mutlak yang ada dalam setiap realitas duniawi. Bukan jarak fisik, tetapi jarak rohani yang harus diperjuangkan manusia dengan segala upaya dan kerja keras dan diperlukan kesungguhan yang luar biasa dengan tujuan pencapaian kondisi tertentu untuk mendekati diri kepada Realitas Mutlak.

Definisi tasawuf dengan nuansa berbeda seperti yang diungkapkan oleh Ruwaim dan al-Syibli, bahwa tasawuf adalah *melepaskan jiwa terhadap kehendak Allah*.

التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد

Sedangkan al-Syibli mengungkapkan bahwa *tasawuf ialah seumpama anak kecil di pangkuan Tuhan*.

الصوفية اطفال في حجر الحق

¹⁴ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 3-5.

¹⁵ Lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *at-Tasawuf wa Dauruhu fi at-Taghyir al-Ijtima'i* (Kairo: al-ma'had al-'alami li al-fikr al-islami, 1992) hlm. 4.

Nuansa yang terasa dari pengertian tasawuf ini adalah adanya unsur rasa (*al-mazāqāt*) yang menonjol. Rasa ini diperoleh oleh seorang sufi yang telah lulus dan mampu mengatasi hambatan dan rintangan untuk mendekati sang Realitas Mutlak, sehingga memiliki posisi sedekat mungkin di hadapan-Nya, sehingga mampu merasakan kelezatan spiritual yang didambakan.

Dalam tradisi Islam, pola hidup keruhanian tumbuh dan berkembang sejak awal kemunculannya. Sosok pembawa syari'at Islam, Nabi Muhammad saw, adalah model ideal dari pola hidup keruhanian. Sikap-sikap seperti *wara'*, *tawadhu'*, *zuhud*, *sabar*, *tawakkal* dan lain sebagainya, yang pada gilirannya merupakan *maqam* dan *hal* yang ditapaki oleh kaum sufi, itu semua merupakan ajaran inti Islam yang telah diterapkan dengan apik oleh Nabi dan para sahabatnya.

Tasawuf, sebagai sebuah fenomena sosial dan dapat dirasakan keberadaannya hingga saat ini tentunya tidak lahir dari ruang hampa, tetapi ada konteks yang melatarbelakanginya. Salah satu sebab utamanya adalah tasawuf merupakan bentuk reaksi dari ilmu fikih dan ilmu kalam. Baik ilmu fikih maupun ilmu kalam keduanya tidak mampu memberikan kepuasan hati. Ilmu fikih terlalu mementingkan formalism dan legalisme dalam menjalankan syari'at Islam, dan ilmu kalam mementingkan pemikiran rasional dalam pemahaman agama Islam.

Meskipun gerakan tasawuf menemukan titik puncaknya sebagai reaksi dari ilmu fikih dan kalam, tetapi pendapat ini dipersoalkan oleh Taftazani bahwa tasawuf bukan merupakan reaksi dari kedua ilmu tersebut, karena perkembangan keilmuan dalam Islam seperti fikih, dan ilmu kalam dan lain sebagainya, muncul setelah berkembangnya praktek tasawuf. Pembahasan ilmu kalam secara massif dan sistematis timbul setelah lahirnya pemikiran Mu'tazilah pada permulaan abad II Hijriyah, sementara ilmu fikih dalam rentang waktu lebih akhir lagi, yakni

setelah munculnya para *Aimmah al-Mazāhib*, sementara tasawuf telah lama tersebar luas di dunia Islam.

Kemunculan tasawuf bisa jadi benar dilatarbelakangi oleh ilmu kalam dan ilmu fikih apabila kemunculan tasawuf dilihat dari perspektif setelah tasawuf terkonstruksi ke dalam sebuah ilmu yang sistematis. Dan bisa juga mengatakan bahwa tasawuf tidak lahir sebagai reaksi dari ilmu kalam dan fikih apabila tasawuf dipandang dari perspektif pengamalan tasawuf yang sudah ada semenjak sebelum kemunculan ilmu kalam dan fikih dan belum terkonstruksi ke dalam sebuah ilmu yang sistematis.

Yang jelas, kehadiran tasawuf baik sebagai salah satu disiplin keilmuan, maupun sebagai tradisi amaliyah keagamaan yang hidup di tengah-tengah masyarakat, telah berkontribusi terhadap sistem keagamaan Islam yang lengkap dan utuh. Dengan hadirnya tasawuf Islam memiliki jenis penghayatan keagamaan yang lahir (eksoteris) maupun yang bathini (esoteris) secara sekaligus. Walaupun pada prakteknya dewasa ini banyak kaum Muslimin dalam menjalankan keberagamaannya banyak meninggalkan dimensi esoteris, dan lebih mengedepankan dimensi eksoteris formalistis simbolis, padahal tasawuf sebagai laku bathiniyah merupakan khazanah keilmuan Islam yang luar biasa besar.

Al Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, di dalamnya terdapat ayat-ayat yang merupakan akar dari prinsip-prinsip tasawuf. Beberapa ayat berikut ini bisa dijadikan sebagai contoh:¹⁶

¹⁶ Tasawuf menemukan akar yang cukup kuat dalam tradisi Islam. Tentu saja hal tersebut bukan dengan maksud menafikan pengaruh eksternal, tradisi dan budaya lain seperti tradisi Persia, Hindu dan Budha, Nasrani dan juga Yahudi, yang pada perkembangannya ikut mempengaruhi tasawuf. Lihat penjelasan tentang ayat-ayat dan hadist yang diindikasikan menjadi akar dan sumber ajaran tasawuf dalam Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993), hlm. 37-42. Fazlurrahman menyimpulkan bahwa ide tentang berserah diri, tawakal dan citra tentang cinta,

1. Surat Al Anfal: 17

وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى

“Tidakkah engkau melempar ketika engkau melempar, melainkan Allahlah sesungguhnya yang melempar”.

Kalangan sufi berpendapat bahwa segala gerak-gerik kita hanyalah tataran lahir belaka. Gerak dan gerik tidak ada pada kita, melainkan semata dari Allah. Tidaka ada yang bakal terjadi tanpa seijin Allah. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa wujud kita semu belaka. Yang hakiki adalah wujud Allah. Dalam pandangan kaum sufi kemutlakan wujud Allah merupakan suatu fakta yang tidak bisa dibantahkan. Dalam perkembangan keilmuan tasawuf, banyak sekali dijumpai terminology-terminologi yang mengarah kepada kemutlakan wujud Allah, seperti *ittihad*, *hulul*, *wahdatul wujud*, *wahdatus syuhud* dan lain sebagainya.

2. Surat An Nur: 35

الله نور السموات والارض

“Allah adalah cahaya langit dan bumi”.

Allah adalah cahaya yang meliputi dan ada pada segala sesuatu, baik di langit maupun bumi, kapan dan dimana saja. Cahaya Allah yang suci dalam dunia tasawuf, diyakini juga bertempat pada setiap jiwa manusia. Laku tasawuf yang dijalankan dengan berbagai disiplin jiwa, ruh, dan fisik yang dijalankan dalam rangka mensucikan diri agar cahaya Tuhan yang ada dalam diri manusia layak bertemu dengan Cahaya Allah yang maha suci. Kelayakan ini didapat dengan kesucian cahaya Tuhan yang dititipkan dalam diri manusia dan ketika sudah layak maka seorang sufi akan dapat menghadap kepada tuhan dengan tanpa hijab apapun.

3. Surat al-Baqarah: 115

فأينما تولوا فثم وجه الله

“Ke manapun engkau menghadap, disana wajah Allah

Ayat kedua dan ketiga di atas menjadi landasan kuat kaum sufi dalam mempertahankan pendapat mereka bahwa alam ini adalah ‘kesatuan semesta’ (*wahdat al-Wujud*), atau *wahdat al-Syuhud*. Dan Allah ber-tajalli pada segenap makhlukNya. Hakekat keberadaan Tuhan dalam tradisi sufi dalam ungkapan filosofis terkadang terkesan membingungkan, dalam konteks usaha menemukan keberadaan tuhan dalam laku sufistik. Penemuan Tuhan ini seringkali diungkapkan dalam ungkapan perjuangan meniadakan sebagai usaha menemukan wujud mutlak Allah. Meniadakan dalam konteks ini adalah meniadakan keberadaan setiap makhluk Tuhan dan bahkan dirinya sendiri, dari imajinasinya dan dari daya tangkap persepsi seluruh indra untuk menemukan hakekat keberadaan Tuhan.

keduanya sangat menonjol dalam al-Qur’an. 2 hal tersebut merupakan pilar utama tasawuf. Hanya saja dalam perkembangan berikutnya, tasawuf baru juga merupakan respon atau reaksi dari gejala kecenderungan keduniaan, perang saudara dan kegiatan-kegiatan politik. Pengaruh tradisi luar terhadap tasawuf tidak bisa dirafikan begitu saja, hanya saja itu merupakan unsur-unsur tambahan yang ikut mempengaruhi perkembangan tasawuf.

4. Surat al-Maidah: 54

يا ايها الذين امنوا من يرد منكم عن دينه فسوف يا تي الله بقوم يجهم ويحبونه....

“Wahai orang-orang yang beriman, kalau sekiranya kamu murtad dari agama Allah, maka Allah akan menggantikanmu dengan kaum yang Allah cintai, dan mereka juga mencintai Allah ...”

Ayat di atas menjadi landasan penting bagi kaum sufi dalam mengembangkan ajaran mereka. Mereka melandaskan semua laku dan amal atas dasar cinta Ilahi. Tasawuf cinta (*mahabbah*) mulai berkembang di tangan Rabi'ah Adawiyah, setelah sebelumnya Hasan Basri terkenal dengan *khauf* dan *raja'nya*. Rabi'ah terkenal tidak suka dengan hal-hal yang bersifat fisik. Bahkan sorga dan neraka ia anggap dapat menghalangi ketulusan cinta seorang hamba kepada Tuhannya. Berikut ini petikan puisi cinta Rabi'ah yang sangat terkenal;

احبك حين حب الهوى وحبا لأنك اهل لذلك

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواك

واما الذي انت اهل لذلك فكشفك لي الحجاب حتى اراك

Cintaku padaMu adalah dua macam cinta;

Cinta rindu dan cinta karena Engkau semata

Dalam cinta yang pertama, yang kukenang hanyalah Engkau, Tiada yang lain.

Adapun cinta yang kedua, cinta yang patut Engkau terima,

Maka harapanku, bukalah hijabMu

Agar aku dapat melihatMu

Sebagai sebuah media pencarian kebenaran/pengetahuan, tasawuf menduduki posisi yang cukup penting. Imam Ghozali

mengatakan bahwa kebenaran hakiki tidak bisa diraih kecuali dengan “*cahaya yang dilimpahkan Allah*”.

Kaum sufi memilih pengetahuan intuitif. Jalan yang merka tempuh adalah *mujahadah* dan menghilangkan sifat-sifat rendah. Seperti para nabi dan para wali, cahaya pengetahuan masuk ke hati mereka dengan cara zuhud dan membebaskan diri dari hubungan-hubungan keduniaan.¹⁷

Ini yang ditegaskan Al-Qur'an Surat al-An'am: 142

فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام

“Barangsiapa yang dikehendaki oleh Allah untuk diberi hidayah, Ia akan membukakan pintu hatinya untuk menerima kebenaran Islam”

Epistemologi yang dikembangkan tasawuf adalah epistemologi *'irfani*. Media yang dipakai bukanlah akal, tapi *z|auq*. Pengetahuan yang didiapat merupakan anugerah Tuhan yang dilimpahkan melalui intuisi (*ilham*). Fariduddin Attar menggambarkannya dengan kisah kupu-kupu dan lilin. Kupu-kupu yang ingin mengetahui hakikat dari nyala lilin, tapi hanya melihatnya dari kejauhan, atau mendekat dan menyentuh nyala lilin tapi hanya sesaat, mereka diibaratkan pencari kebenaran yang menggunakan media akal. Mereka adalah para teolog dan filosof. Sementara kaum sufi diibaratkan dengan seekor kupu-kupu yang menceburkan dirinya ke dalam nyala api, ia menyatu dan mengetahui hakikat.

Pada masa-masa awal, tasawuf berkisar pada dua pokok masalah; *Pertama*, bahwa berketetapan diri untuk tekun beribadah itu akan melahirkan faidah-faidah yang banyak dalam diri manusia. Yaitu tersingkapnya tabir *hakikat-hakikat ruhiyah*. *Kedua*, ilmu tentang hati akan mengisi jiwa dengan

¹⁷ Lebih lanjut lihat Al Ghozali, *Ihya' 'ulumuddin* (Kairo: An-Nur Al-Islamiyah, tt.)

ma'rifat yang memuat persiapan kemampuan untuk mendapatkan faidah-faidah itu.¹⁸

Para sufi menyatakan bahwa di dalam ilmu tentang perkara hati itu terdapat kekuatan yang dinamis. Ilmu ini menjelaskan tentang perjalanan ruhani menuju Allah, melalui beberapa *maqam* dan *hal* yang jumlahnya terbatas. Mereka juga menyatakan bahwa sebagian keutamaan tersebut dapat diupayakan, itu yang biasa disebut *maqam*, dan sebagian lain merupakan anugerah, itulah *hal*.

B. TASAWUF AKHLAKI, SUNNI DAN FALSAFI

Sebagaimana dijelaskan pada bagian terdahulu, bahwa pola kehidupan ruhani dan ajaran-ajaran tentang budi pekerti yang luhur merupakan pola yang berkembang sejak awal kemunculan Islam. Untuk lebih memudahkan kita dalam membaca perkembangan dan corak kaum sufi dalam tradisi Islam, penulis memilih pemetaan atau klasifikasi tasawuf menjadi tasawuf akhlaki, tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Berikut ini penjelasannya;

1. Tasawuf Akhlaki

Tasawuf akhlaki adalah jenis tasawuf yang berorientasi pada teori perilaku dan pembersihan diri dengan moralitas yang luhur. Tasawuf jenis ini banyak dikembangkan oleh kaum *salaf*. Pola hidup sederhana dan tidak terjebak oleh hal-hal duniawi (*zuhud*), seruan untuk mengembangkan *sabar* dan *tawakkal*, serta ajaran-ajaran praktis tentang akhlak yang luhur lainnya merupakan hal-hal yang banyak dikembangkan oleh kaum *salaf* dan menjadi misi utama Nabi Islam.

Berikut ini beberapa hadist mengenai pola hidup keruhanian dan akhlak mulia;

- a. Nabi bersabda: “*Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang luhur*” (Bukhari-Muslim)
- b. Nabi bersabda: “*Zuhudlah terhadap dunia, supaya Tuhan mencintaimu. Dan zuhudlah terhadap apa yang ada di tangan manusia, supaya mereka pun cinta padamu*” (Ibnu Majah, Thabrani dan Baihaqi)
- c. Nabi bersabda: “*Kalau engkau melihat ada orang yang zuhud terhadap dunia, dekatlah dia. Itulah orang yang telah diturunkan kepadanya hikmah*”. (Abu Ya'la)

Beberapa hadist di atas menegaskan bahwa Islam sejak kelahirannya memberikan perhatian yang sangat besar terhadap pendidikan akhlak mulia dan juga zuhud terhadap keduniaan. Dalam tasawuf akhlaki yang menggunakan pendekatan akhlak dikenal tiga terminology tahapan dalam penyucian diri yang terdiri dari *takhalli* (mengosongkan diri dari akhlak yang buruk), *tahalli* (menghiasi dengan akhlak yang terpuji), dan *tajalli* (terbukanya dinding penghalang/hijab) yang membatasi manusia dengan Tuhan, sehingga Nur Ilahi tampak jelas padanya.

Pada perkembangannya, model tasawuf akhlaki ini yang sekarang memunculkan gerakan urban-sufisme di kalangan masyarakat perkotaan. Bentuk kongkrit dari gerakan tasawuf akhlaki ini seperti gerakan sedekah masal, gerakan ta'lim al-Qur'an, gerakan pencinta shalawat, dan gerakan-gerakan lain yang bisa kita temui di tengah masyarakat dewasa ini. Yang melatarbelakangi gerakan tasawuf berbasis tasawuf akhlaki di masyarakat modern ini adalah adalah modernitas itu sendiri.

Modernitas di samping menjadi frame yang memberikan harapan bagi masa depan sejarah manusia, tetapi juga telah mereduksi kelengkapan kehidupan manusia sebagai makhluk dengan kesatuan utuh yang terdiri dari dimensi material dan spiritual. Era modern membawa kecenderungan dimensi material yang pada perkembangannya memunculkan manusia yang kaya akan materi tetapi miskin secara rohani yang pada

¹⁸ Louis Massignon & Mustafa Abdurraziq, *Islam & Tasawuf* (Jogjakarta: Pajar Pustaka, 2001), hlm.26-27.

gilirannya menciptakan pencarian pada dimensi spiritual manusia. Salah satu cara yang dapat dilakukan dalam rangka pencarian dimensi spiritual di tengah krisis spiritual yang dialami adalah melalui instrument tasawuf akhlaki ini.

2. Tasawuf Sunni

Bentuk tasawuf ini selalu memagari dirinya dengan al-Qur'an dan hadist secara ketat, dan mereka selalu mengaitkan *ahwal* dan *maqamat* yang mereka lalui dengan kedua sumber tersebut. Tasawuf jenis ini banyak berkembang di dunia Islam, serta banyak pengikutnya karena penampilam pahamdan ajarannya yang tidak terlalu rumit.

Munculnya gerakan tasawuf Sunni yang digawangi oleh al-Qusyairi, al-Ghazali, Junaid, dan lain-lain, juga tidak lepas dari konteks dinamika masyarakat yang terjadi. Masyarakat banyak mengikuti kehidupan sufistik yang menjauhi syari'at dan tenggelam dalam keasyikan tasawuf falsafi.¹⁹ Dalam kondisi masyarakat seperti inilah gerakan tasawuf yang mengajak kembali kepada syari'at muncul yang kemudian dikenal dengan sebutan tasawuf Sunni.

Tarekat sebagai gerakan tasawuf masal, dan merupakan bentuk terakhir dari gerakan tasawuf, tampaknya juga tidak begitu saja muncul. Setidaknya ada dua alasan yang melatarbelakangi munculnya gerakan tasawuf dalam bentuk tarekat ini yaitu faktor kultural dan faktor struktural. Dari segi politik dunia Islam sedang mengalami krisis hebat. Di bagian barat wilayah Islam seperti Palestina, Syria, dan Mesir, sedang mengalami serangan dari bangsa Eropa yang terkenal dengan peristiwa Perang Salib yang berlangsung cukup lama sekitar dua abad (490-656 H/ 1096-1258 M). Di bagian timur, Islam menghadapi serangan dari Mongol yang haus darah dan

¹⁹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teologi Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 103.

kekuasaan. Demikian juga di Baghdad sebagai pusat kekuasaan dan pemerintahan Islam. Situasi di Baghdad sangat tidak menentu, karena selalu terjadi perebutan kekuasaan diantara para amir Turki dan dinasti Buwaihi. Keadaan Baghdad ini diperburuk dengan penghancuran kota Baghdad oleh Hulagu Khan (1258 M).²⁰

Kerunyaman politik dan krisis kekuasaan ini membawa dampak negatif bagi kehidupan umat Islam di wilayah tersebut. Persoalan yang muncul adalah umat Islam mengalami disorientasi sosial yang sangat parah, pertentangan antar golongan banyak terjadi, seperti golongan Sunni dengan Syi'ah, golongan Turki dengan golongan Arab dan Persia. Kehidupan umat Islam sangat merosot, keamanan terganggu, dan kehancuran umat Islam terasa di mana-mana.

Dalam situasi seperti ini umat Islam memunculkan usaha dalam mempertahankan agamanya dengan berpegang pada doktrin yang dapat menentramkan jiwa, dan menjalin hubungan yang damai dengan sesama muslim. Dalam hal ini tasawuf dan doktrinnya yang menentramkan jiwa sebagai warisan kultural dari para ulama merupakan pegangan bagi masyarakat Islam pada waktu itu. Dibukanya ajaran tasawuf kepada masyarakat awam merupakan aspek kultural yang mebidani lahirnya tarekat.

Selain itu dengan dibukanya ajaran tasawuf kepada masyarakat awam, secara praktis lebih bersifat sebagai psikoterapi yang bersifat masal. Pengayoman yang diberikan oleh para ulama sufi juga merupakan faktor penting dalam pembentukan tasawuf, dimana umat Islam yang sedang mengalami kebingungan ibarat anak ayam kehilangan induknya mendapat pengayoman dan bimbingan moral dan spiritual dari para ulama sufi. Dari sinilah banyak masyarakat awam yang

²⁰ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jogjakarta: Kota Kembang, 1999), hlm. 245-255.

berbondong-bondong memasuki majlis dzikir para sufi, yang pada perkembangannya menjadi suatu kelompok tersendiri yang disebut dengan tarekat.²¹

Adapun ciri-ciri tasawuf sunni antara lain²²:

- a. Selalu melandaskan setiap laku dan ajarannya kepada al-Qur'an dan Hadist. Dalam menafsirkannya mereka tidak mau terlalu jauh melangkah.
- b. Mereka tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat seperti yang ada pada *syatahāt*. Terminologi yang mereka kembangkan lebih transparan dan sederhana sehingga mudah dipahami oleh umat, dan tidak banyak menimbulkan perdebatan.
- c. Lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. Dualisme yang dimaksud adalah lawan dari kesatuan (*ittihad, wahdah*), atau ajaran yang mengakui bahwa meskipun manusia bisa berhubungan dengan Tuhan, tapi tetap dalam kerangka yang berada di antar keduanya dalam hal esensi. Sedekat apapun manusia dengan Allah tidak lantas membuat manusia dapat menyatu denganNya.

Syair Imam Ghozali menggambarkan prinsip yang dianut kelompok ini, “*dan hamba tetaplah hamba, Tuhan adalah Tuhan, tidak mungkin salah satunya menjadi yang lain*”.²³

والعبد عبد والرب رب ولكن يكون ان يصير احدهما الاخر

Kaum sufi menolak ungkapan-ungkapan ganjil (*syatahāt*) seperti yang dikemukakan Abu Yazid Al-Busthami

²¹ Kharisudin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2009), hlm. 19-20.

²² M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.221.

²³ Abdul Qadir Muhammad, *al-Falsafah as-Sufiyyah*, hlm.399-401.

dengan teori *fana'* dan *baqa'*-nya, al-Hallaj dengan *hulul*-nya, juga Ibnu 'Arabi dengan *wahdatul wujud*-nya.

- d. Adanya kesinambungan antara hakikat dengan syari'at, antara tasawuf sebagai aspek batin, dengan fiqh sebagai aspek lahir. Kaum sufi sunni tetap memandang penting persoalan-persoalan lahiriyah formal dan menjadikannya sebagai jembatan dalam berhubungan dengan Tuhan.
- e. Lebih berkonsentrasi kepada soal pembinaan, pendidikan akhlak dan pengobatan jiwa dengan cara *riyadah*, dan langkah *takhalli, tahalli* dan *tajalli*.²⁴

Takhalli adalah membersihkan diri dari akhlak rendah. Di antara akhlak tercela yang paling dihindari kaum sufi adalah ketergantungan kepada hal-hal duniawi. Sementara *Tahalli* adalah menghiasai diri dengan akhlak terpuji. *Tahalli* merupakan tahapan yang harus ditempuh seorang sufi setelah ia ber-*takhalli*. Dan *Tajalli* adalah terungkapnya *nur gaib*. Atau menurut ungkapan Ibnu 'Arabi, *tajalli* adalah penyinaran, penurunan dan terbukanya *hijab*. *Tajalli* merupakan fase puncak perjalanan sufi setelah *takhalli* dan *tahalli*. Bila seseorang selalu menghiasi dirinya dengan akhlak terpuji maka *nur* Tuhan akan bersinar dalam dirinya.

3. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah kelompok sufi yang memadukan antara visi mistis dan visi rasional pendirinya. Mereka sering menggunakan terminologi filosofis dalam ungkapan-ungkapannya. Terminologi tersebut bersumber dari bermacam-macam ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-tokohnya.

Dalam kacamata sosiologis yang mendalam, ternyata ada hubungan antara latar belakang lahirnya pola hidup sufistik dengan dinamika kehidupan masyarakat. Sebagai contoh

²⁴ M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.203-205.

munculnya gerakan *zuhud* dan *'uzlah* yang dipelopori oleh Hasan al-Basri (110 H), dan Ibrahim bin Adham (159 H). Gerakan ini muncul sebagai reaksi terhadap pola hidup hedonistik para pejabat Bani Umayyah.²⁵ Berkembangnya tasawuf falsafi yang dipelopori oleh al-Hallaj (309 H) dan Ibn 'Arabi (637 H), merupakan gerakan yang tidak bisa lepas dari gejala yang mengemuka ditengah masyarakat yang cenderung tersilaukan oleh perkembangan pola hidup rasional yang merupakan imbas dari pemikiran filsafat paripatetik yang berkembang di masa itu dari para filosof seperti al-Kindi, Ibn Sina, al-Farabi dan lain sebagainya.²⁶

Tasawuf falsafi ini mulai muncul dengan jelas dalam khazanah Islam pada abad ke-enam hijriyah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian.

Obyek utama dari tasawuf jenis ini antara lain²⁷.

- a. *Riyāḍah rūhaniyyah* dengan *zauq*, intuisi, serta introspeksi diri. Dalam hal latihan ruhani dengan *maqam* dan *hal*-nya, mereka cenderung sependapat dengan kaum sufi sunni.
- b. Iluminasi, atau tersingkapnya tabir ghaib, seperti *sifat-sifat rabbani*, *'arsy*, *kursi*, malaikat, ruh dan lain sebagainya. Mereka melakukan *riyadah* dengan mematkan syahwat dan menggairahkan ruh dengan *dzikir*.
- c. Kemunculan ungkapan-ungkapan ekstasis (*syatahāt*).
- d. Penggabungan antara pemikiran rasional filosofis dengan *zauq*. Disamping mereka juga sering mendasarkan pemikirannya kepada sumber-sumber *naqliyah*, tetapi dengan interpretasi dan *ta'wil*.

²⁵ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 64.

²⁶ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teologi*, hlm. 101.

²⁷ Lihat Abu Al-wafa' Al-Ghanimi At-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm.188-189.

Attar, dengan epos *Mantiq at-Tayr*-nya, meskipun tidak sampai mengeluarkan ungkapan-ungkapan ekstasis, termasuk dalam jajaran kelompok tasawuf falsafi ini.

4. BUMI PERSIA DAN PERSEMAIAN TASAWUF

Pasca wafatnya Nabi Muhammad Saw, muncul krisis kepemimpinan di dalam umat Islam yang pada gilirannya memunculkan dua kelompok besar yaitu Syiah dan Sunni. Sunni secara umum meyakini bahwa Nabi tidak menunjuk orang perorang untuk menggantikan Rasul, sementara Syiah meyakini Ali sebagai yang ditunjuk Rasul, karena ia menantu sekaligus laki-laki tertua dari keluarga Nabi.

Persoalan di atas adalah persoalan politik, sebab berkenaan dengan persoalan kekuasaan. Kelompok Sunni lebih dominan karena secara politis dan geografis menyebar hampir di seluruh dunia Islam. Sementara Syiah hanya berkembang subur di Iran yang dulu dikenal dengan Persia, dan di beberapa teritori kecil tertentu di negara-negara anak benua India dan Asia Tengah. Imbas dari persaingan yang terjadi antara 2 kelompok besar di atas dalam berbagai hal, seperti politik, ekonomi, peradaban dan bahkan pengetahuan, menyebabkan banyak sekali karya yang terlahir dari kelompok Syiah tidak populer di Dunia Islam Sunni, dan sebaliknya, karya-karya pemikir Sunni juga tidak populer di kalangan Syiah.

Dalam konteks sufisme, persaingan antara dua kelompok besar di atas tergambar dalam perkembangan yang bersifat paralel dan bertarung antara dua mazhab sufisme yang kelak dikenal dengan mazhab Khurasan dan Baghdad. Meski sebenarnya, tulis Nasr,²⁸ ini bukan benar-benar sebuah pertarungan antara ungkapan Arab dengan Persia. Sebab sebagian

²⁸ Pengantar Nasr dalam Ensiklopedi *Warisan Sufi*, buku pertama banyak penulis ambil dalam pembahasan ini. Lihat Sayyed Hossein Nasr dkk, *Warisan Sufi*, Buku Pertama, hlm. 3-18

besar tokoh sufisme Baghdad, seperti Al-Junaid, An-Nuri, Asy-Syibli, dan Al-Hallaj, kesemuanya adalah orang-orang Persia. Lebih tepatnya, pertarungan dalam tataran intelektual dan spiritual daripada dalam garis-garis etnis.

Kemunculan tokoh-tokoh sufi besar dari bumi Persia, menjelaskan kepada kita bahwa bumi Persia, di abad-abad awal, merupakan tempat yang sangat subur untuk tumbuh dan berkembangnya sufisme. Sufisme Persia ibarat sebuah pohon yang sangat besar dengan akar dan dahan yang merentang jauh dari Albania sampai Indonesia, dari Eropa hingga Asia Tenggara.

Tokoh semi-historis yang pertama diantar tokoh-tokoh suci Persia adalah Ibrahim bin Adham (wafat tahun 780 M di Syria, dalam sebuah pertempuran antara angkatan laut muslim dengan Byzantium), *Pangeran dari Balkh*, yang awal kehidupannya mirip dengan kisah Gautama Budha.²⁹

Pengaruh Ibrahim bin Adham ini di kemudian hari memudar dengan munculnya Abu Yazid bin Bustam, genius mistis tertinggi Khurasan. Meninggal dunia sekitar tahun 875 M. *Syāṭahāt*-nya yang sangat terkenal, "*subhānī, subhānī, mā a'zama sya'nī*", memperlihatkan dirinya sebagai manusia dengan spiritualitas yang sangat mendalam. Seorang manusia yang setelah lama hidup berprihatin dan bermeditasi berhasil mencapai suatu kesadaran di mana individualitas kemanusiaannya menyatu ke dalam individualitas Allah.

Abu Yazid dianggap sangat berbeda dengan aliran tasawuf di Baghdad yang dipimpin oleh al-Junaid (meninggal tahun 910 M). Al-Junaid yang telah mempelajari dan mengomentari ucapan-ucapan Abu Yazid di dalam keadaan ekstase tersebut, telah memperoleh kesimpulan yang sama dalam pengalaman mistis tertinggi, yaitu menyatukan ego temporal ke dalam ego

²⁹ Lihat pendahuluan yang ditulis A J Arberry dalam Fariduddin Attar, *Wahisan Para Awliya'* Tulisan Arberry banyak penulis sarikan dalam alinea-alinea berikutnya.

yang kekal. Namun al-Junaid menyampaikan kesimpulan-kesimpulan ini dengan cara yang jauh lebih hati-hati, dan mendukung argumentasi-argumentasinya dengan penafsiran *Neo-Platonis* yang lincah terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi.

Reaksi keras kaum Muslimin ortodoks terhadap transendentalisme individualistis dari para sufi kita saksikan pada tahun-tahun pertama abad ke 10 H. Al-Hallaj yang lahir di Persia menyatakan, "*anā al-Haqq*", ia dihukum mati dengan tuduhan menentang Allah, di kota Baghdad pada tahun 922 M.

Bahkan demi solidaritas terhadap teman-temannya, para sufi yang "lurus" wawasan tauhidnya, al-Junaid pun ikut melempar batu ke tubuh al-Hallaj yang hari itu dihukum karena dianggap bersalah telah mengaku sebagai Tuhan. "*Al-Hallaj, maafkan aku,*" kata Junaid. "*Aku ikut melemparmu semata karena apa yang kau ucapkan. Aku hanya mengadili sikap lahirmu. Adapun mengenai apa yang tersembunyi di dalam batinmu, yang tak seorangpun tahu selain kamu dan Allah, semua merupakan urusanmu. Aku tak campur tangan dalam urusan yang tak aku ketahui. Sekali lagi sobat, maafkan aku*", kata sufi itu, ia melemparkan batu tadi ke tubuh al-Hallaj.³⁰

Setelah tragedi maut ini, sebagian sufi yang suka berkomunikasi dengan masyarakat memperjuangkan perdamaian, dengan cara membuktikan kesesuaian antara prinsip-prinsip ajaran kaum sufi dengan doktrin Islam yang berkembang dalam masyarakat. As-Sarraj dari Thus (meninggal dunia tahun 988 M), Abu Bakar dari Kalabadz (meninggal tahun 995 M), al-Qusyairi dari Nisaphur (meninggal tahun 1072 M), Umar Khayam, Sullami (meninggal tahun 1021 M), mereka adalah tokoh-tokoh sufi yang melahirkan buku-buku teks yang

³⁰ Seperti disampaikan oleh Muhammad Sobary dalam Pengantar Karya Abdul Munir Mul Khan, *Syaikh Siti Jenar, Pergumulan Islam-Jawa, cet. X* (Jogjakarta: Benteng Budaya, 2002), hlm. V.

bertujuan membuktikan kesesuaian yang esensial antara pernyataan para sufi di dalam kerangka doktrin Islam.

Denga kata lain, ada kesesuaian anatar ajaran yang mereka kembangkan dengan doktrin-doktrin agama yang berkembang di masyarakat, dan tidak ada pertentangan diantara keduanya. Dalam khazanah filsafat Islam, upaya demikian bisa disebut *at-talfiq* atau *at-taufiq*, memadukan antara ajaran agama dengan teori-teori filsafat. Upaya ini dilakukan oleh hampir semua filosof Muslim.

Tokoh-tokoh di atas menulis karyanya dalam bahasa Arab yang merupakan bahasa ilmiah untuk dunia Islam. Sementara karangan mengenai sufisme yang terbit dalam bahasa Persia pertama kali muncul pada abad kesebelas. Secara resmi, *Kasyf al-Mahjūb*, karya Hujwiri adalah buku teks berbahasa Persia pertama yang membahas doktrin-doktrin sufi. Disusul kemudian oleh Anshari dari Hirat (meninggal tahun 1088 M), dengan *munājāt*-nya.

Menjelang awal abad kedua belas, para pecinta ini dalam mengarungi perjalanan menuju Sang Kekasih, disamping menggunakan *ruba'i*, mereka mulai mempergunakan *gazal* dan *qasidah*. Penyair sufi pertama Persia adalah Sana'ia mengabdikan hidupnya (meninggal tahun 1140 M) dan mengerahkan keahliannya untuk menyiarkan disiplin dan doktrin sufi di dalam bentuk syair;

Burung Bulbul tidak pernah berhenti
Bergembira karena delima mekar bagaikan mawar
Telah lama philomel
Mencintai seperti aku mencintai lembah hutan mawar

Pastilah sudah seandainya aku bernyanyi
Siang dan malam untuk kekasihku tercinta
Biarlah aku menjadu hamba sang burung saja

Sepanjang malam menyenandungkan pujian kepada mawar³¹

Karena tidak puas dengan *ruba'i*, *gazal* dan *qasidah*, kemudian Sana'i mempergunakan *masnawi*>. Karya yang nantinya dilanjutkan oleh Attar dan Rumi.

Pemetaan Nasr tentang hal-hal yang mencirikan sufisme Persia awal penting untuk disampaikan di sini agar pembacaan kita lebih utuh. Berikut ini, secara ringkas, hal-hal yang mencirikan Sufisme Persia awal:³²

1. *Syatahāt* (perkataan-perkataan Ekstatis) dalam sufisme Persia awal

Syatahāt, atau ungkapan ekstatis, adalah ungkapan-ungkapan ganjil Sufi ketika ia berada di gerbang *ittihad*. Ucapan-ucapan ganjil ini belum dikenal pada sufi generasi awal seperti Hasan Basri dan Rabi'ah Adawiyah. Ungkapan-ungkapan Rabi'ah tentang ketidak senangnya terhadap hal-hal yang bersifat fisik ada yang menyebutnya sebagai mukadimah *syatahāt*. Berikut salah satu ungkapan Rabi'ah tentang ka'bah, "berhala yang disembah di muka bumi ini, Tuhan tidak pernah bersemayam disana, dan Tuhan juga tidak meninggalkannya".

Salah satu perkembangan paling menarik yang terjadi mulai abad 3/9 sampai abad 7/13 adalah muncul dan berkembangnya ungkapan-ungkapan kaum sufi yang dikenal sebagai perkataan ekstatis atau cara-cara pengungkapan teofanik (*syatahāt*). pada periode inilah lahirnya Abu Yazid al-Bhustami dengan *syatahāt*-nya, "*subhānī, subhānī, mā*

³¹ Dinukil dari tulisan A J Arberry dalam Fariduddin Attar, Fariduddin Attar, *Warisan Para Awaliya*, hlm.10.

³² Untuk lebih lengkap lihat tulisan Sayyid Hossein Nasr, *Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia*, Sayyed Hossein Nasr dkk, *Warisan Sufi*, hlm.33-47.

a'zama sya'ni "maha suci aku, betapa besar kemuliaanku". di tangannyalah *syatahāt* berkembang secara sistematis. Juga al-Hallaj dengan "*Ana > al-Haqq*".

Terlontarnya *syatahāt* diibaratkan oleh at-Thusi sebagai sungai kecil yang tidak mampu menampung air banyak sehingga *luber* keluar kemana-mana. Sisi luar *syatahāt* terkesan sesat dan mengada-ada, tapi sebenarnya sisi batinnya benar.³³

2. Etika

Periode ini juga menjadi saksi kemunculan karya-karya utama pemikiran akhlak sufi awal, seperti *Qūt al-Qulūb* karya Abu Thalib al-Makki (meninggal tahun 380 H/990 M), *Risālah al-Qusyairiyyah* oleh Abul Qasim al-Qusyairi (meninggal tahun 465 H/1072 M) dan Khurasan. Berikutnya adalah *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* karya monumental Abu Hamid Al-Ghozali (meninggal tahun 505 H/1111 M).

Mereka lebih berkonsentrasi kepada upaya pembersihan diri dan pembinaan akhlak mulia, tidak banyak menyinggung persoalan-persoalan filosofi yang ruwet. Sufi kelompok ini yang nantinya masuk dalam kelompok tasawuf *sunni* dan *akhlaki*.

3. Komentar/Tafsir Al-Qur'an

Periode ini juga menyaksikan tumbuh berkembangnya komentar-komentar esoterik terhadap al-Qur'an oleh kaum sufi Persia. Contoh pertama tafsir sufi terdapat dalam sekumpulan ujaran yang disandarkan kepada Ja'far as-Shidiq (meninggal tahun 148 H/763 M) yang merupakan sosok penting dalam tradisi Islam pada umumnya, *Syi'ah* pada khususnya. Berikut salah satu tafsir esoterik Ja'far tentang Ibrahim dan Ka'bah;

Surat al-Baqoroh:125:

وإذ جعلنا البيت مثابة للناس واتخذنا من مقام إبراهيم مصلى...

"Dan ingatlah ketika Kami jadikan rumah itu sebagai tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebagian maqam Ibrahim sebagai mushalla..."

"Dan ketika Kami menjadikan rumah itu sebagai tempat berkumpul bagi manusia".

Diriwayatkan bahwa Ja'far berkata: "Tempat menetap itu adalah Muhammad. Barang siapa yang beriman kepadanya dan meyakini kebenaran pesan yang dibawanya, berarti ia telah memasuki ruang perlindungan dan keimanan.

Maksud dari *maqam* Ibrahim adalah *maqām qiblah*. Dia telah menjadikan hatimu sebagai *maqam* pengetahuan, lidahmu sebagai *maqam* kesaksian, dan tubuhmu sebagai *maqam* ketaatan. Barang siapa yang memeliharanya, maka setiap doanya akan dikabulkan sepenuhnya.³⁴

Sufi Persia lain yang menulis komentar esoterik terhadap al-Qur'an adalah Sahl at-Tustari (meninggal tahun 283/896). contoh dari tafsir At-Tustari adalah:

Surat an-Najm 1-7;

والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى.

"Demi bintang ketika terbenam". Demi Nabi Muhammad saw ketika ia kembali dari langit.

"Sahabatmu tidak sesat dan tidak juga keliru". Demikianlah ia tidak pernah tersesat dari realitas tauhid dalam cara apapun, dan ia tidak pernah mengikuti setan dalam setiap keadaan yang ia hadapi.

³³ Abdul Qadir Muhammad, *al-Falsafah as-Sufiyyah*, Hlm. 314

³⁴ Lihat contoh tafsir esoterik Ja'far yang lain dalam Michael A. Sells, *Sufisme Klasik*, hlm. 88-110.

"*Ia tidak berbicara menurut hawa nafsunya*". Setiap ucapannya merupakan salah satu dari hijab-hijab Allah Yang Maha Agung, jadi bagaimana mungkin setan dan hawa nafsu bisa mempengaruhinya.³⁵

Karya tafsir esoterik ini kemudian memuncak pada karya Imam Ghozali, *Misykāt al-Anwār*, sebuah komentar tentang ayat cahaya al-Qur'an dan hadist Nabi berkenaan dengan selubung-selubung cahaya dan kegelapan.

4. Cinta Ilahi

Periode ini juga membawa kepada sebuah puncak jenis ekspresi Sufi yang berhubungan dengan cinta. Syihab al-Din Al-Suhrawardi (meninggal tahun 687/1191) mengasosiasikan doktrinnya tentang cahaya dengan cinta. Pada periode sebelumnya dikenal seorang murid Hasan al-Bashri yaitu Malik bin Dinar (130/748), seorang sufi dengan gaya mahabbah, putra seorang budak berkebangsaan Persia dari Sijistan.

Cerita kecintaan Malik terhadap Allah salah satunya terurai dalam sebuah cerita ketika seorang Hartawan dari Basrah meninggal dunia dan ia meninggalkan seorang puteri yang cantik. Si putri tersebut mendatangi Tsabit al-Bunani untuk memohon pertolongan. "*aku ingin menjadi Istri Malik*", katanya, "*sehingga ia dapat menolongku di dalam mematuhi perintah Allah*". Keinginan itu disampaikan Tsabit kepada Malik. "*Aku telah menjatuhkan talak kepada dunia*", jawab Malik, "*wanita itu adalah milik dunia yang telah ku talak karena itu aku tidak bisa menikahnya*".

5. Tarekat-tarekat Sufi

Diantara tarekat sufi yang muncul pertama adalah Tarekat Rifa'iyah yang didirikan oleh Ahmad bin AliAr-

Rifa'I (meninggal tahun 578/1182), seorang Arab, bukan Persia, dari Irak Selatan. Tarekatnya termasuk yang tertua dan masih bertahan sampai sekarang.

Tarekat sufi awal yang lainnya adalah *Qadiriyyah*, yang sampai kini menjadi tarekat paling menyebar di dunia Islam. didirikan oleh Syeikh Abdul Qadir Jaelani (meninggal tahun 528/1134). Nama terakhirnya adalah *Jaelani*, merujuk ke sebuah kota di Iran Timur Laut, Giran.

6. Puisi dan Prosa Sufi Persia

Perkembangan sastra klasik sufi dalam Bahasa Persia merupakan fenomena yang cukup penting, bukan saja dari sudut pandang spiritual, tapi juga dari sudut pandang politik dan budaya. Sebab, tanpa melimpah ruahnya kemunculan orang-orang bijak dan pujangga Persia, Islam tidak akan menyebar ke daerah-daerah seperti India, Asia Tengah atau Asia Tenggara, seluas sekarang ini.

³⁵ Kupasan beberapa pemikiran sufistik At-Tustary, terutama tentang ikrar primordial (QS 7:172) dan *nur Muhammad* (QS 24:35) bisa dibaca dalam karya Sells di atas. Lihat Michael A. Sells, *Sufisme Klasik*, hlm. 111.



BAB 3

ATTAR, PENYAIR SUFI DARI BUMI PERSIA



A. LATAR PERJALANAN RUHANI ATTAR

1. Sosok Fariduddin Attar

Fariduddin Abu Hamid Muhammad bin Abi Bakar Ibrahim bin Abi Ya'qub Ishaq Al-Attar, terkenal dengan Fariduddin Attar, salah satu penyair besar Persia, dan salah satu tokoh genius dalam sastra sufi, lahir Antara tahun 545-550 H di Nisaphur, Iran. Meninggal di kota yang sama tahun 627 H, dalam usia 70 tahun lebih sedikit.³⁶

Karya-karyanya berbentuk prosa dan puisi. Dia menyusun kitab yang berjudul *Tazkirāt al-Auliā'*, yang berisi riwayat hidup dan karakter para sufi. Kitab ini dianggap sebagai buku sumber bagi kitab-kitab yang disusun kemudian tentang

³⁶ Para ahli banyak memperdebatkan tentang waktu kelahiran dan masa hidup Attar. Keterangan yang jelas tentang masa kehidupannya diambil dari ungkapannya, "jika engkau telah mencapai umur 70 tahun, tidak ada yang menarik dari hal itu. Yang mengherankan adalah seiring waktu berjalan jiwamu bertambah jahat". Lihat Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar* (Beirut: Dar al-Andalus, 1984), hlm. 20

masalah tersebut, dan dipandang sangat penting oleh kalangan orientalis. Kitabnya *Mantiq at-Tayr* merupakan mahakarya dalam bidang tasawuf.

Nama Attar diambil dari profesi awalnya sebagai penjual minyak wangi. Konon ia mewarisi profesi ini dari bapaknya yang sukses mendulang kekayaan yang melimpah dari usahanya sebagai penjual minyak wangi, bahkan disebutkan bapaknya adalah penguasa peredaran minyak wangi di Nisaphur pada masanya.

Attar mengenal tasawuf sejak kecil. Hal ini ia tegaskan dalam mukaddimah *Tazkirāt al-Auliā'*, "*motivasi lain dari penyusunan buku ini (Tazkirāt al-Auliā')*, adalah bahwa sejak masa kecil aku merasa dalam hatiku terdapat rasa suka yang sangat bergelora terhadap kelompok ini. Setiap saat aku merasa bahagia mendengar dan membaca ungkapan mereka".³⁷

Hal tersebut menguatkan pendapat yang mengatakan bahwa Attar telah menjadi sufi sejak dini, bukan perubahan yang tiba-tiba terjadi dalam hidupnya. Sedang yang mendorong ia meninggalkan tokonya bias dimaknai sebagai sesuatu yang secara alami akan terjadi kepada seorang sufi ketika *maqam*-nya semakin tinggi. Ketika kondisi *wajd* telah menguasai dirinya, maka hal-hal duniawi, termasuk toko minyak wanginya, ia anggap sebagai penghalang dari perjalanan ruhaninya menuju *ma'rifat ilahiyah*.

2. Guru-guru Attar

Para pengkaji tasawuf berbeda pendapat tentang Syaikh-syaikh Sufi yang menjadi guru atau mengetahui pemikiran Attar. Ada yang mengatakan bahwa ia termasuk pengikut Najmuddin al-Kubro. Yang lain mengatakan bahwa ia murid dari Syaikh Ruknuddin Al-Akaf. Disebut-sebut juga ia termasuk pengikut

Syaikh Majd al-Din Al-Baghdadi. Sementara pendapat yang adapat disimpulkandari puji-pujian terhadap para syaikh, Attar termasuk pengikut Abu Sa'id bin Abul Khair. Ada pendapat yang mengatakan bahwa Attar adalah seorang *uwaisi*, yaitu seorang yang tidak secara formal berguru pada seorang syaikh, tapi mengambil faidah dari kehidupan rohani seorang syaikh.

Antara Attar dengan syaikh-syaikh sufi sejamannya memang terjadi berbagai pertemuan. Dalam pertemuan-pertemuan ini, sangat mungkin terjadi saling pengaruh mempengaruhi. Tidak diragukan lagi bahwa sedikit banyak Attar terpengaruh dengan salah satu diantara tokoh-tokoh sufi tersebut, hanya saja keterpengaruhannya tidaklah mutlak.

Tokoh yang pengaruhnya terhadap Attar tidak kalah penting dibandingkan yang lainnya adalah Imam Ghozali. Beberapa hal yang menguatkan hal itu adalah:³⁸

- Imam Ghazali bermadzhab Syafi'i, Attar juga menganut paham yang sama
- Imam Ghozali merupakan orang pertama yang menyuarakan perang terhadap filsafat. Attar sendiri termasuk getol mengikuti jejak Ghozali.
- Dalam beberapa ceritanya, Attar terpengaruh dengan kisah-kisah karya Ghozali. Bukti yang paling kuat bahwa *Mantiq at-Tayr* terpengaruh oleh *Risalah at-Tayr* karya Imam Ghozali.
- Imam Ghozali pernah tinggal dan mengajar di Nisaphur beberapa waktu. Sudah barang tentu keberadaannya di kota tersebut meninggalkan pengaruh yang besar disana. Attar yang lahir kemudian, sangat mungkin terpengaruh oleh pemikiran tokoh besar ini.

Guru sufi yang juga mempengaruhi Attar adalah al-Hallaj dan Sana'i. Yang pertama dengan konsep *hulul*-nya yang

³⁷ Fariduddin Attar, *Warisan Para*, hlm.15

³⁸ Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm. 87

kemudian membawa warna-warna *wahdatul wujud*, yang kedua merupakan peretas jalan puisi-puisi mistik di bumi Persia.

Dari uraian di atas bias disimpulkan bahwa Attar tidak hanya terpengaruh oleh seorang guru, dan ia pun tidak menjadi pengikut salah satu tarikat sufi yang ada pada masanya. Attar berguru kepada lebih dari satu syaikh, ia mengambil ajaran tarikat dari aliran-aliran yang ada ketika itu. Bukunya *Taz|kira>t al-Aualia>* membuktikan bahwa ia banyak berkomunikasi dengan tokoh-tokoh sufi sebelumnya, dan pada gilirannya sedikit banyak terpengaruh oleh mereka.

3. Attar Di Mata Sufi Lain

Bumi Persia adalah lahan yang subur untuk tumbuh dan berkembangnya tasawuf. Perkembangan tasawuf di Persia tidak bias dilepaskan dari sosok Fariduddin Attar. Ahli sejarah sepakat bahwa pilar tasawuf Persia ada 3 orang: Sana'i, Attar dan Jalaluddin Rumi.

Jami, seorang sufi Persia, menggambarkan posisi yang cukup terhormat bagi Attar dalam komentarnya.

"Pencapaian rahasia tauhid dan cita rasa batin (zauq dan wajd) oleh Attar dengan masnawi dan syair-syaircintanya belum pernah terungkap dalam karya-karya sufi sebelumnya".³⁹

Penghargaan senada disampaikan oleh Jalaluddin Rumi, *"Attar sudah mengelilingi tujuh lembah cinta, sedangkan kita masih berada di tengah lembah pertama"*. Dengan rendah hati Rumi mengaku sebagai penerus dari Attar. *"Attar adalah ruh, dan Sana'i dua matanya, kami hanyalah penerus dari keduanya"*. Rumi juga menyatakan bahwa ia berhutang budi terhadap Attar atas segala kejayaan yang ia capai dalam medan

³⁹ Komentar Jami ini penulis nukil dari tulisan Badi' Muhammad Jum'ah dalam mukadimah terjemahan *Mantiq at-Tayr* dalam Bahasa Arab. Lihat Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm.127.

tasawuf, bahkan juga dalam hal-hal yang mungkin salah, *"... sampai kesalahan-kesalahan yang aku lakukan, itu semua merupakan apa yang aku dengar dari Attar"*.

4. Attar, Antara Syi'ah dan Sunni

Warna sunni tampak dalam berbagai sisi pemikiran Attar. Dalam mukadimah *Mantiq at-Tayr* Attar memuji seluruh Khulafaur Rasyidin, 4 khalifah, tanpa membeda-bedakan satu dengan yang lainnya. Hal yang sangat jarang dilakukan oleh orang syi'ah, terlebih yang fanatik.

Attar sendiri dengan tegas menyatakan ketidaksenangannya terhadap sikap fanatic. Pada mukadimah *Mantiq at-Tayr* Attar menuliskan, *"wahai engkau yang menjadi tawanan kefanatikan, engkau akan terus menjadi tawanan sifat benci. Jika engkau bangga dengan akal pikiranmu, bagaimana bisa engkau terjebak dalam sikap fanatik?"*

Sementara *madzhab* yang dianutnya kemungkinan besar adalah *Madzhab Syafi'i*. Hal ini dikuatkan oleh fakta sejarah bahwa mayoritas kaum sufi saat itu ber-*madzhab* Syafi'i. hanya saja ia tidak fanatic dengan ke-Syafi'i-annya. Hal ini dikuatkan beberapa point berikut:

- Dalam buku *Tazkirat al-Aualiā'* ia disamping mengisahkan Imam Syafi'i ia juga mengisahkan Imam Abu Hanifah
- Dalam *Mantiq at-Tayr* ia cantumkan hikayat tentang Imam Ahmad bin Hnbal, sementara Imam Syafi'i tidak
- Sikap kaum sufi senantiasa berusaha untuk berada di atas semua aliran

5. Pandangan Attar Terhadap Filsafat

Attar mengikuti jejak Imam Ghozali dalam memerangi filsafat, ia berusaha meminimalkan peran para filosof. Hal itu karena filsafat berpegang kepada akal. Sedangkan Attar menafikan peran akal dan menganggapnya tidak mampu

menangkap rahasia Ilahi. Karenanya Attar juga berkeyakinan bahwa filsafat tidak mampu untuk memahami kebenaran hakiki. Di bagian akhir *Mantiq at-Tayr* Attar menuliskan. "Bagaimana mungkin engkau dapat memahami alam ruhani dengan menggunakan filsafat orang Yunani?" Pada bagian lain ia menuliskan, "Engkau tidak akan menjadi orang yang benar-benar memahami agama bila engkau tidak meninggalkan filsafat ini".

Attar mengikuti jejak para pemikir sejamannya, ia mengajak untuk berpegang teguh dengan Al-Qur'an dan Hadits, serta menjauhi filsafat. Begitupula sikapnya terhadap ilmu kalam. Meskipun Attar getol memerangi filsafat dan ilmu kalam, tidak diragukan lagi bahwa ia terpengaruh oleh metode yang dipakai dua ilmu tersebut. Hal itu lebih didasari perbedaan prinsip Antara tasawuf di satu pihak, dan filsafat serta ilmu kalam di pihak lain. Tasawuf berpegang kepada hati dan rasa. Sedangkan filsafat dan ilmu kalam berpegang kepada akal yang dipandang lemah oleh para sufi. Dengan begitu tidaklah mengherankan bila Attar menyerang filsafat dan ilmu kalam, meskipun dalam berbagai ungkapan dan pola pikir ia terpengaruh metode filosof dan *mutakallimin*.

Serangan Attar terhadap filsafat tidak berbeda jauh dari apa yang dilakukan Imam Ghozali. Imam Ghozali menyebutkan ada 20 pemikiran filosof Muslim yang keliru, 17 diantaranya dianggap bid'ah, dan 3 menyebabkan para filosof Musli kafir. Tiga hal tersebut adalah, pendapat filosof para tentang *qidamnya* alam semesta, Tuhan tidak mengetahui yang *particular*, dan pengingkaran kebangkitan jasmani di akhirat.⁴⁰

⁴⁰ Dua puluh poin inilah yang menjadi inti pembahasan *Tahāfut al-Falsafah*-nya Imam Ghozali. Lebih lanjut lihat Al-Ghozali, *Tahāfut al-Falsafah, ta'liq Girar Gihamy* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnan, 1993). Lihat juga pembelaan Ibnu Rusyd terhadap para filosof Muslim dari seranag al-Ghozali. Secara khusus Ibnu Rusyd mempersempit karyanya *Tahāfut at-Tahāfut* untuk membela para

Imam Ghozali mengkafirkan para filosof Muslim hanya dalam 3 hal, dan menganggap mereka sebagai *ahli bid'ah* dalam 17 hal. Attar pun demikian, yang ia tolak terutama adalah sisi epistemologi, dimana ia menyatakan bahwa kebenaran hakiki, kebahagiaan yang nyata, hanya bias diraih melalui *'isyq*, bukan melalui akal.

6. Attar dan Cinta

Lafal mahabbah (cinta), banyak sekali disebutkan al-Qur'an dan Hadits, banyaknya penuturan lafal mahabbah mengisyaratkan pada dua pemaknaan tentang mahabbah ini. Pemaknaan yang pertama adalah cinta hamba kepada Allah atau sebaliknya cinta Allah kepada hamba-Nya. Kategori cinta model ini adalah cinta yang baik atau *mahmudah*, sedangkan model cinta yang kedua adalah cinta dengan muatan syahwat di dalamnya. Cinta model ini adalah cinta yang tercela atau *mazmumah*, dan identik dengan kesesatan.

Dalam dunia tasawuf, sering dijumpai terminology mahabbah atau cinta. Cinta dalam dunia mistisisme inilah cinta yang model pertama yaitu cinta hamba kepada tuhan dan sebaliknya. Cinta bagi para sufi adalah asal dari semua jalan menuju Tuhan, dan pada saat bersamaan muncul model cinta yang berlawanan yaitu *hub al-dunya wa al-syahawat*. Cinta model kedua ini bagi para sufi adalah jalan menuju semua kemaksiatan.

Pada awal kemunculan tasawuf, laku ruhani dalam dunia Islam sangat beragam, dan terformalisasikan dalam bentuk aliran dan perkumpulan (*madrasah*), seperti aliran zuhud di Kufah, aliran tangis dan kesedihan di Basrah, aliran lapar di Syam, aliran kehilangan dan celaan di Khurasan dan Balkh.

filosof Muslim. Lebih jelas lihat Ibnu Rusd, *Tahāfut at-Tahāfut, ta'liq Muhammad al-'Uraiby* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnan, 1993).

Pada perkembangannya munculah aliran mahabbah atau cinta dalam gerakan laku rohani. Aliran cinta ini menjadi model baru dalam tasawuf.

Perkembangan aliran cinta dalam dunia tasawuf diperkenalkan oleh para sufi wanita seperti Hayyunah al-'Abidah, Sya'wanah al-Farisiyah, dan 'Ubaidah binti Kulab al-Bashriyah, dan lain sebagainya. Hingga mahabbah menemukan momentum terbesarnya ketika dipopulerkan oleh Rabi'ah al-Adawiyah dan Samnun bin Hamzah. Dari pintu mahabbah ini para sufi berjalan menuju Tuhannya. Semua perkataan, perbuatan, dan pikiran para sufi merupakan terjemahan langsung dan pengejawantahan dari rasa cinta mereka terhadap Tuhannya.

Salah satu ungkapan Rabi'ah al-Adawiyah tentang cinta yang sangat masyhur hingga saat ini, "*aku tidak menyembah-Nya karena takut akan neraka-Nya dan menginginkan surganya, tetapi karna kecintaan dan kerinduanku pada-Nya*". Samnun bin Hamzah yang dijuluki *al-Muhibb* (seorang pencinta) berpandangan bahwa mahabbah adalah jalan menuju Tuhan, dan mahabbah adalah *hal* (kondisi ruhaniah seorang sufi) yang lebih tinggi dari ma'rifat.

Makin banyaknya para sufi yang menyuarakan cinta melalui syair, perkataan, maupun laku rohani, hingga pada awal 300 H, mahabbah menjadi mazhab tasawuf dengan digawangi oleh seorang sufi Baghdad terkenal pada masanya yaitu Sirri al-Saqathi, yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya yang mendapat julukan *al-Syaikh al-Tāfāt al-Ṣūfiyyah* (guru para sufi).

Pemikiran tentang mazhab mahabbah ini berkembang dengan sangat pesat setelah abad III Hijriyah. Perkembangan mengenai aliran cinta ini menjadikan mahabbah istilah khas dunia tasawuf. Attar sebagai sufi generasi berikutnya, merupakan salah satu sufi yang masuk dalam mazhab cinta atau mahabbah ini. Dalam *Mantiq al-Tayr* Attar mengilustrasikan

bahwa salah satu jalan yang harus dilalui menuju Tuhannya adalah melalui lembah cinta.

Lembah cinta yang harus dilalui oleh seorang pencari Tuhan (*salik*), menurut Attar berada pada tahapan kedua bukan pertama seperti kebanyakan pandangan para sufi yaitu mahabbah adalah pintu awal menuju Tuhan. Bagi Attar mahabbah adalah pintu kedua, pintu pertama adalah kegelisahan rohani yang dialami oleh seseorang dalam mencari Tuhannya, atau dalam bahasa *Mantiq al-Tayr* adalah lembah pencarian. Bagi Attar pintu pertama yang harus dilalui adalah kerinduan seorang hamba pada Tuhannya yang membawanya pada pencarian keberadaan Tuhannya.

Cinta dalam pandangan Attar diibaratkan bagai api yang menyala, sedangkan pikiran diibaratkan bagai asap. Setiap orang yang memilih berjalan di jalan cinta haruslah menjadi api yang menyala. Wajah pecinta haruslah menyala, berkilau dan berkobar bagai api. Cinta sejati tidak mengenal pikiran-pikiran yang datang kemudian. Dengan cinta, baik dan buruk pun tak ada lagi, yang tampak hanyalah keindahan.

Di lembah ini cinta digambarkan sebagai api, dan akal pikiran sebagai asap. Bila cinta datang, pikiran lenyap. Akal pikiran tidak mampu untuk menangkap rahasia terdalam dari cinta. Rahasia Ilahi, simpul pengetahuan, hanya bisa dibuka dengan cinta sejati. Hanya pecinta sejati yang dapat menangkap rahasia-rahasia pengetahuan.

Manusia yang kehilangan akal pikirannya karena cinta, akan melupakan segala hal yang berkaitan dengan rugi atau untung. Seseorang yang mencintai akan memikirkan tentang kecintaannya tanpa memperhatikan konsekuensinya bahkan resiko yang akan diperoleh. Manusia pecinta sejati hanya memikirkan apa yang dicintainya saja, bahkan dirinya sendiri tidak dipikirkan. Seorang pecinta sejati sanggup menjalani mati sebelum mati, keberadaan dirinya sudah tidak dianggap lagi.

yang ada hanya yang dicintainya, yang ada hanya satu, yaitu cinta kepada yang dicintainya.

Seorang pecinta sejati menyerahkan jiwanya dengan tulus untuk memenuhi panggilan sang Kekasih. Ia tidak suka ada perantara antara ia dan Kekasihnya. Ini pula yang terjadi dengan Nabi Ibrahim, sang Kekasih Tuhan, ketika Izrail datang menjemputnya, “*Bagaimana dapat aku melepaskan hidupku bila Izrail menghalanginya? Aku tak menginginkan permintaannya karena aku hanya ingat kepada Allah*”.⁴¹

Seperti si pecinta yang membunuh kekasihnya yang berada di ambang ajal, dengan harapan ia akan juga mati dibunuh, sehingga di akhirat bisa bersama. “*Jika ia mati di tanganku, maka orang-orang pun akan membunuhku, sebab aku dilarang membunuh diriku sendiri. Jika aku dibunuh karena gairah hasratku padanya, maka kami akan menjadi satu*”.⁴²

7. Attar dan *Mantiq at-Tayr*

Dalam kajian-kajian tasawuf, nama Attar dan *Mantiq at-Tayr* tidak terpisahkan. Ketika salah satunya disebut, mesti akan diikuti kata berikutnya. Sebagai seorang pencerita yang piawai, Attar menulis *Mantiq at-Tayr*, sebuah novel alegoris yang ditulis dalam bentuk sajak atau puisi. Ia bercerita tentang perjalanan spiritual dengan Bahasa puisi. Dalam khazanah sastra model ini biasa disebut dengan prosa liris, bercerita dengan menggunakan Bahasa-bahasa puisi, model yang juga banyak dipakai oleh Gibran dalam sajak-sajaknya.

Kepiawaiannya Attar dalam bercerita ini juga tergambar dalam karya prosanya, *Tazkirāt al-Auliā'*, yang telah membekali sejumlah besar penyair Iran, Turki dan India, dengan cerita-

cerita tentang guru-guru Sufi sebelumnya, terutama al-Hallaj, dimana darinya untuk pertama kali Attar mendapatkan bimbingan ruhani.⁴³

Judul *Mantiq at-Tayr* kemungkinan besar diilhami oleh kisah Sulaiman dalam Al-Qur'an Surat an-Naml ayat 16;

وورث سليمان داود وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا

من كل شئ ان هذا هو الفضل المبين

Mantiq at-Tayr terdiri dari 3 bagian, mukadimah, pembahasan dan penutup. Pada setiap bagian, Attar menyampaikan hikayat-hikayat yang jumlahnya mencapai ratusan. Hikayat-hikayat ini disampaikan dalam rangka menjelaskan ide-ide pokok yang ada.

Secara lebih terperinci berikut ini bagian-bagian yang ada dalam *Mantiq at-Tayr*,

a. Mukadimah

Attar mengawali mukadimahnya dengan *munajat* (madah do'a), hal yang menjadi kebiasaan penyair pada masanya. Kemudian dilanjutkan dengan puji-pujian kepada Rasul dan *Khulafaur Rasyidin* (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali). setelah menulis puji-pujian untuk Khalifah Empat, Attar menyampaikan ketidak senangannya terhadap fanatisme yang berkembang antara sunni dan syiah. Pada bagian ini ia juga menuliskan percakapan antara Umar dengan Uwais, apa yang terjadi antara Ali dengan pembunuhnya. Di bagian akhir mukadimah ia mengungkap persoalan syafa'at.⁴⁴

b. Pembahasan

⁴³ Lihat Annemarie Schimmel, *Menyingkap Yang Tersembunyi, Misteri Tuhan dalam Puisi-puisi Mistis Islam*, terj. Saini KM (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 89-90.

⁴⁴ Bagian ini tidak dijumpai dalam edisi berbahasa Inggris terjemahan CS. Nott, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

⁴¹ Al-Ghozali, *Tahāfut al-Falsafah*, hlm. 201-202.

⁴² Al-Ghozali, *Tahāfut al-Falsafah*, hlm. 200-201.

Bagian ini terdiri dari 45 artikel;

1. Artikel 1 bercerita tentang berkumpulnya burung-burung dalam rangka mencari Tuhan (Raja) agar mereka bisa mengabdikan kepada-Nya.
2. Artikel 2 bercerita tentang Hudhud yang membawa berita tentang Simurgh, Sang Raja, yang mereka jadikan sebagai simbol dari Tuhan yang mereka harapkan.
3. Artikel 3 sampai 12 mengungkap alasan dan keberatan masing-masing burung untuk menempuh perjalanan menuju Simurgh, yang merupakan gambaran dari kendala-kendala yang dihadapi para *salik* ketika hendak menempuh perjalanan ruhani.
4. Artikel 13 memuat perdebatan Hudhud dengan burung-burung
5. Artikel 14 memuat pertanyaan burung-burung terhadap Hudhud tentang jalan yang hendak mereka tempuh.
6. Artikel 15 memaparkan tentang kesepakatan burung-burung untuk melakukan perjalanan ruhani bersama.
7. Artikel 16 berisi pembicaraan burung-burung dengan Hudhud sekitar jalan yang hendak mereka tempuh serta rintangan-rintangan dan kesulitan yang harus mereka hadapi.
8. Artikel 17 sampai 37 kembali membicarakan alasan dan keberatan burung-burung serta penjelasan Hudhud kepada mereka.
9. Artikel 38-44 memaparkan tentang 7 lembah yang harus mereka lalui dalam perjalanan ruhani mereka serta apa yang akan mereka jumpai di sana, dan apa yang mesti dicapai.

Lembah-lembah tersebut adalah; lembah pencarian, lembah *'isyq*, lembah *ma'rifat*, lembah kepuasan ruhani, lembah keesaan murni, lembah kebingungan, dan lembah *faqr* dan *fanā'*.

10. Artikel 45 berisi kisah perjalanan burung-burung menuju Simurgh, dan pertemuan mereka denganNya.

c. *Epilog*

Bagian ini berisi pesan-pesan keruhanian Attar, sekaligus sebagai penutup dari *Mantiq at-Tayr*.

Penggunaan burung sebagai tema sentral atau lakon sebuah cerita, dan menjadi simbol dari jiwa manusia, telah ada sebelum Attar menulis *Mantiq at-Tayr*. Dua orang filosof besar, Ibnu Sina dan Imam Ghazali menulis risalah dengan judul yang sama, *risalah at-tayr*.⁴⁵

Mantiq at-Tayr Attar berbeda dari *Risālah at-Tayr* Ibnu Sina dalam beberapa hal;

Pertama, Sosok Ibnu Sina muncul dalam cerita, ia terbang bersama burung-burung. Sedangkan diri Attar tidak muncul dalam cerita *Mantiq at-Tayr*.

Kedua, gunung-gunung yang dilewati burung-burung *Risālah at-Tayr* berjumlah delapan. Sedangkan lembah pendakian Attar ada tujuh.

Ketiga, tujuh dari perjalanan burung-burung risalah at-tayr adalah agar Sang Raja melepaskan mereka dari kurungan. Sedangkan tujuan akhir dari perjalanan ruhani burung-burung Attar adalah *fanā'* dan *ittihād*.

Keempat, burung-burung Ibnu Sina setelah bertemu dan menghadap kehadiran Raja, mereka kembali untuk mengembangkan pengetahuannya. Sedangkan burung-burung Attar, mereka tidak pernah kembali.

Perbedaan ketiga dan keempat menunjukkan perbedaan prinsip antara Ibnu Sina dan Attar, perbedaan antara perjalanan filsafat dan perjalanan tasawuf.

⁴⁵ Nukilan *Risālah at-Tayr* Ibnu Sina dan Imam Ghazali dapat dibaca dalam tulisan Badi' M Jum'ah. Setelah memaparkan kisah dalam risalah at-tayr ia mencoba membandingkan antara *Mantiq at-Tayr* dengan keduanya. Lihat Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm.62-71.

Sementara itu dibandingkan dengan Ibnu Sina, *Mantiq at-Tayr* lebih mendekati *Risālah at-Tayr* Imam Ghozali. Beberapa kesamaan antara keduanya adalah;

Pertama, burung-burung berkumpul bermusyawarah untuk mencari Raja.

Kedua, mereka sepakat bahwa Simurgh adalah Raja yang mereka cari.

Ketiga, tekad yang kuat untuk sampai menghadap Raja meskipun mara bahaya menghadang.

Keempat, lebih banyak burung-burung yang hancur atau mati dalam perjalanan, hanya sedikit yang sampai.

Kelima, kebingungan menimpa burung-burung ketika mereka sampai di gerbang istana Sang Raja.

Beberapa hal yang membedakan Attar dan Ghozali adalah;

- a. Burung-burung dalam *Mantiq at-Tayr* diberi nama yang jelas, termasuk sang *mursyid*, Hudhud. Sementara dalam *Risālah at-Tayr* tidak.
- b. Attar menyebutkan dengan jelas 7 lembah yang menggambarkan *maqamat* yang harus ditempuh para sufi. Sedangkan Ghozali tidak menjelaskan hal tersebut.
- c. Attar menuliskan burung-burung yang tersisa ada 30 ekor. Sedangkan Ghozali tidak mengatakan jumlah, ia mengatakan hanya sedikit burung yang tersisa.

Dari sisi sistematika penulisan, ada kedekatan antara karya Attar dengan karya Ghozali. Sangat mungkin bahwa Attar, disamping keterpengaruhannya dengan Al-Qur'an, juga sedikit banyak terpengaruh oleh karya Imam Ghozali tersebut.

8. Kisah-kisah Dalam *Mantiq at-Tayr*

Seperti telah disampaikan di atas, bahwa pada khir setiap bagian *Mantiq at-Tayr*, Attar menuliskan beberapa hikayat. Hikayat-hikayat ini bukan hanya bumbu, tapi merupakan

kesatuan tak terpisahkan dari *Mantiq at-Tayr*. Seakan Attar tidak ingin pembaca karyanya menafsirkan sendiri ide-ide sufistiknya. Ia sungguhkn berbagai hikayat untuk menjelaskan setiap ide yang ia tuliskan.

Peran penting dari setiap hikayat ini semakin terasa karena didukung kelihaihan Attar dalam bercerita. Menjelaskan tentang posisi *mursyid*, yang dicapai oleh Hudhud. Kearifan tersebut bukanlah hasil dari ketaatan seorang hamba semata. Namun juga tidak sebaliknya, siapa yang menyuruh untuk meninggalkan ketaatan, maka ia akan mendapat kutuk. Amalkan ketaatan, maka kau akan behasil mendapat pandang sekilas Sulaiman.

Untuk menjelaskan *maqam* yang dicapai Hudhud ini Attar menyampaikan 2 hikayat, *Mahmud dan Penangkap Ikan*, serta *Mahmud dan Penembang Kayu*.

Hikayat yang pertama bercerita tentang pertemuan Sultan Mahmud dengan seorang anak pengemis miskin yang sedang menjala ikan sambil wajahnya murung, kemudian keduanya menjalin persahabatan. Anak miskin tersebut dipanggilnya menghadap, ia minta duduk di samping singgasananya. Si anak miskin menjadi begitu terhormat karena Sang Sultan.

Senada dengan hikayat pertama, hikayat kedua bercerita tentang pertemuan Sultan Mahmud dengan seorang penebang kayu dan pencari semak. Sultan Mahmud melihat seorang penebang kayu bersama seekor keledainya membawa semak duri. Keledai tersebut terpeleset dan menimpa sang penebang kayu. Sultan menolongnya, keduanya pun menjadi sahabat. "Berapa harga semakmu ini". tanya Sultan kepada penebang kayu hari berikutnya ketika ia lewat di depan tendanya. "Cukuplah engkau tukar semak ini dengan sedompet emas", jawab penebang kayu itu. Mendengar itu para prajurit hadir berseru, "tutup mulutmu pandir! Semakmu itu tidak ada

harganya". "Nilainya sudah berubah ketika Sultan yang ramah ini menjamahnya. Sentuhan Sultan telah menaikkan harga semak ini seratus kali lipat", jawab si penebang kayu.⁴⁶

Dengan membaca 2 hikayat di atas, tergambar dengan jelas model pengetahuan yang hendak dijelaskan oleh Attar. Puncak pengetahuan yang sempurna dapat dicapai hanya dengan sentuhan Ilahi.

Panjang hikayat Attar bervariasi. Hikayat terpendeknya terdiri dari dua bait. Hikayat terpanjang adalah hikayat Syaikh San'an, yang mengisahkan seorang Syaikh yang jatuh cinta kepada seorang puteri Nasrani sehingga ia rela meninggalkan jubahnya dan mengenakan salib di lehernya.

9. Hikayat Syaikh San'an

Dalam memaparkan perjalanan burung-burung, Attar selalu menyertai setiap artikelnya dengan hikayat-hikayat yang menjelaskan ide pokoknya. Kadang ia bercerita tentang Syaikh-syaikh pendahulunya dengan berbagai *karamah* yang mereka miliki. Beberapa nama yang ia sebut dalam hikayatnya antara lain; Al-Hallaj, Abu Yazid, Rabi'ah, Asy-Syibi dan lainnya.

Hikayat terpanjang dalam *Mantiq at-Tayr* adalah *Hikayat Syaikh San'an*. Attar menulis hikayat ini setelah makalah ke-14 yang bercerita tentang *'isyq*. Berikut ini ringkasan hikayat Syaikh San'an, untuk kemudian kita lihat keterkaitan ini dengan hikayat senada yang ditulis oleh tokoh sebelum Attar.

"Syaikh San'an, orang suci dan salih di zamannya. Ia tinggal di Makkah bersama 400 muridnya. Suatu malam ia bermimpi pergi ke Romawi (dalam terjemahan Inggris, Yunani) dan di sana menyembah patung. Mimpi seorang salih tentu

⁴⁶ Fariduddin Attar, *Musyawaharah Burung (terjemahan Indonesia)* (Jakarta: Tarawang, 2003), hlm. 87-92.

benar adanya. Maka ia memutuskan untuk pergi ke Romawi bersama murid-muridnya.

Setelah sampai disana, ia melihat seorang gadis nasrani yang sangat jelita sedang duduk di balkon. Ia pun terpesona dan pandangannya tak bisa lepas dari gadis tersebut. Ia jatuh hati kepada gadis jelita itu. Murid-muridnya pun pusing dan gelisah memikirkan apa yang terjadi dengan

Ketika gadis jelita itu tahu apa yang sedang terjadi dengan Syaikh San'an yang jatuh hati kepadanya, ia pun menyodorkan beberapa syarat ia mau menerima cinta Syaikh. Syarat-syarat tersebut adalah; sujud kepada patung, membakar Al-Qur'an, dan keluar dari Islam.

Pada awlanya Syaikh hanya menerima satu syarat yaitu minum khamr. Namun ketika ia sudah mabuk, orang-orang Kristen membawanya ke geraja, kemudian ia pun memeluk agama Kristen, dan bersedia membakar khirka. Ketika ia melamar gadis itu, sang gadis mensyaratkan bahwa maharnya adalah mengurus babi satu tahun penuh. Syaikh pun menerimanya.

Upaya murid-muridnya mengingatkan Syaikh tidak berhasil. Syaikh terlanjur mabuk cinta. Mereka pun segera kembali ke Makkah dengan penuh kesedihan. Awan hitam membayangi pikiran mereka.

Syaikh San'an mempunyai seorang teman yang tinggal di Ka'bah. Ketika Syaikh pergi ia sedang tidak berada di tempat. Ketika ia kembali ke Ka'bah, ia bertanya kepada murid-murid tentang keberadaan Syaikh San'an. Setelah mereka menceritakan apa yang terjadi dengan Syaikh, ia merasa sangat sedih, dan ia persalahkan murid-murid yang meninggalkan Syaiknya dalam keadaan seperti itu.

Bersama murid-murid ia segera berangkat ke Romawi untuk menemui Syaikh. Selama 40 hari mereka memanjatkan do'a dan puja demi kebaikan Syaikh. Allah pun mengabulkan

do'a mereka. Suatu malam, salah satu murid bermimpi bertemu Rasulullah saw, ia meminta syafa'at untuk Syaikh. Rasul pun memberikan syafa'atnya. Syaikh San'an kemudian melepaskan *zunar* dan *khirka*-nya. Mereka kemudian kembali ke Makkah bersama-sama.

Setelah kepergian Syaikh, gadis nasrani itu bermimpi matahari jatuh di sampingnya, dan minta ia segera menyusul Syaikhnya. Segera ia bergegas menyusul Syaikhnya hingga sampai di Hijaz. Murid-murid resah mengetahui kedatangan gadis tersebut. Tapi gadis itu minta agar ditrangkan kepadanya tentang Islam. Ia pun masuk Islam dan kemudian meninggal dunia...⁴⁷

Imam Ghozali dalam *Tuhfat al-Muluk* bab ke 10 menulis kisah yang senada dengan kisah Syaikh San'an. Beberapa ahli mengatakan bahwa Syaikh San'an dalam hikayat Attar adalah Abdurraziq As-Shan'ani yang ada dalam hikayat Imam Ghozali.⁴⁸ Untuk dapat membandingkan antara karya Attar dengan karya Imam Ghozali, sekaligus melihat persamaan dan perbedaan antara keduanya, dan pada gilirannya dapat dinilai sejauh mana keterpengaruhannya oleh Imam Ghozali dalam menulis hikayat Syaikh san'an, berikut ini ringkasan kisah karya Imam Ghozali tersebut;

Konon di Makkah hidup seorang Syaikh Agung pemilik berbagai karamah yang bernama Abdurraziq As-Shan'ani. Ia mempunyai 300 murid. Suatu malam ia bermimpi menyembah patung. Ia terbangun dan hatinya gelisah memikirkan mimpinya yang aneh itu.

Dengan ditemani murid-muridnya ia pergi ke Romawi. Sesampai di sana ia melihat sebuah gereja. Di balkonnnya

⁴⁷ Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm. 72-

⁴⁸ Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm. 75

Abdurraziq melihat gadis nasrani yang sangat jelita. Ia pun jatuh cinta dan selalu merindukannya.

Segera ia lepas jubahnya, dan ia kenakan pakaian pendeta, serta ia ikatkan *zunar* di lehernya. Dengan heran murid-muridnya bertanya; "Ada apa ini Syaikh?" Syaikh menjawab "Apa yang terjadi kepadaku merupakan kehendak hatiku. Sebuah perbuatan mesti sama antara lahir dan batin". Mereka pun berdebat panjang lebar. Akhirnya murid-murid memutuskan untuk meninggalkan Romawi dan kembali ke Makkah. Mereka serahkan nasib Syaikh kepada qadha dan qadar Tuhan. Di Romawi, Syaikh mulai bekerja memelihara babi sebagai syarat diterimanya cintanya oleh sang jelita.

Salah satu murid Syaikh tinggal di Khurasan. Ia telah menjadi seorang yang agung. Mendengar apa yang terjadi dengan gurunya, segera ia menuju ke Makkah menemui murid-murid yang lain. "dimana guru kita?" tanyanya kepada murid-murid. Merekapun menceritakan apa yang terjadi pada Syaikh. Ia sayangkan kenapa mereka meninggalkan Syaikh sendiri di Romawi. Setelah berbicara panjang lebar, kemudian mereka bersiap-siap berangkat ke Romawi untuk menjenguk Syaikh.

Suatu malam Syaikh Abdurraziq bermimpi bertemu Rasulullah saw. Rasul bertanya kepadanya, "Apa yang engkau kerjakan di negeri ini?" Syaikh balik bertanya, "Dan engkau, apa yang engkau kerjakan di negeri kafir ini?" Rasul menjawab, "aku datang untuk menyelamatkan seorang Syaikh yang tercela".

Ketika gadis nasrani itu hal tersebut, ia datang kepadanya dan meminta kepadanya agar dijelaskan kepadanya

tentang Islam. Gadis itu pun memeluk Islam. Dan mereka semua kembali ke Ka'bah...⁴⁹

Bila dilihat pokok cerita kedua hiKayat di atas sama. Hanya saja antara kedua hikayat tadi ada beberapa perbedaan kecil;

- a. Jumlah murid dalam karya Attar 400, sementara dalam karya Imam Ghozali 300
- b. Cerita tentang proses masuk Islamnya sang gadis sedikit berbeda
- c. Attar menyebutkan tentang kematian sang gadis, sementara Imam Ghozali tidak
- d. Kelihaiian Attar sebagai seorang penyair tampak menonjol, terutama ketika menceritakan perdebatan yang terjadi antara Syaikh dengan murid-muridnya. Begitu juga pujipujian yang dilontarkan Syaikh saat jatuh cinta.

Berdasarkan analisa ini, dapat disimpulkan bahwa Attar mengambil ide pokok hikayat Syaikh San'an dari karya Imam Ghozali. Sumbangan terbesarnya adalah Attar dengan kemahirannya sebagai seorang penyair, banyak menambah hal baru seperti yang dapat dibaca dalam *Mantiq at-Tayr*.

B. SUFISME PERSIA DAN EKSPRESINYA

Kontribusi terbesar Persia terhadap peradaban dunia adalah tasawuf atau Sufisme. Persia menjadi kawasan dengan perkembangan sufisme terbesar bahkan hingga sekarang, bahkan Iran sebagai bagian dari kawasan Persia merupakan negara yang berdiri dari embrio sufisme. Tasawuf yang tersebar di berbagai belahan dunia dan dapat dilihat sekarang

⁴⁹ Seperti disarikan oleh Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm.76-77.

berkembang pesat dari wilayah ini. Hal ini didukung oleh fakta bahwa para tokoh sufi terkemuka dalam sejarah dunia Islam berasal dan besar dari wilayah Persia. Selain tokoh, tidak dipungkiri juga banyaknya karya-karya tasawuf yang berasal dari Persia dan berbahasa Persia, salah satu yang monumental adalah Attar dan *Mantiq al-Tayr*.

Sayed Hosein Nasr mengilustrasikan Persia sebagai pusat tasawuf dengan narasi, "*Sufisme Persia mungkin bisa digambarkan sebagai sebuah pohon yang sangat besar dengan akar-akar dan dahan-dahan yang merentang jauh dari Albania sampai Malaysia, dan menghamparkan bayangan di tanah-tanah ini. Akan tetapi, daratan tempat asal pohon ini tumbuh adalah tanah Persia*" dikesempatan lain, Nasr mengatakan bahwa, "*Tanpa melimpah-ruahnya kemunculan orang-orang bijak dan pujangga Persia, Islam tidak akan pernah menyebar ke wilayah-wilayah seperti india, asia tengah atau asia tenggara, seluas sakarang ini*".⁵⁰

Pengaruh Persia dan sufismenya yang menggurita ke berbagai penjuru dunia tidak hanya sampai ke dunia Islam tetapi juga ke berbagai wilayah, termasuk Indonesia. Tidaklah sulit ditemukan jejak tasawuf Persia ini dalam konteks ke-Indonesiaan dalam berbagai ekspresi budaya, salah satunya adalah budaya akademik di Indonesia. Tafsir *al-Mizan* kerap dijadikan rujukan oleh Mufassir terkemuka Indonesia Quraish Shihab dalam menyusun Tafsir al-Misbah-nya. Ilmuwan Persia lain yang masyhur dalam duni akademis di Indonesia seperti Seyyed Hosein Nasr, Ali Syari'ati dengan teologi pembebasannya, Murtadha Muthahari, Abdul Karim Suroush, hingga Mula Sadra, hingga al-Ghazali yang masih setia di kaji di berbagai ruang-ruang akademis di Indonesia.

⁵⁰ Javad Nurbaksh & Seyyed Hossein Nasr, *Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 46.

Persia, sufisme, dan sastra merupakan perpaduan yang khas dan sudah mafhum bagi semua kalangan. Tasawuf mulai tumbuh di Persia pada awal abad 10 M yang bisa ditelusur jejaknya dari karya Abu Hasan al-Kharqani dan Abu Yazid al-Busthami, akan tetapi tasawuf dalam bentuk puisidan syair mulai berkembang dan menemukan bentuknya pada abad 11 M oleh penyair Abu Sa'id Abu al-Khair di Khurasan. Sastra sufistik Persia ini mulai berkembang pada generasi-generasi penyair sufi selanjutnya seperti Attar, Sanai', al-Rumi yang mengantarkan sastra sufistik Persia melalui karya besarnya *Matsnawi Ma'nawi*.

Tasawuf Persia juga melahirkan ide-ide sufistik yang khas dan menawarkan varian-varian sufistik original yang membawa pengaruh besar tidak hanya di dunia Islam, namun juga mengagumkan bagi mereka di dunia luar Islam. Dari aspek ide dan model-model baru dalam tasawuf, Tasawuf Persia memberikan kontribusi besar dalam ranah yang kemudian dikenal sebagai *'irfani teoritis* atau kadang disebut juga tasawuf falsafi. Para Sufi besar Persia secara umum tidak hanya ahli *suluk* dan *riyadhah*, namun juga ahli sastra dan filsafat.

Taftazani sebagaimana dikutip dari Ibnu Khaldun menyimpulkan ada empat objek utama yang menjadi objek kajian yang menjadi ciri khas utama sufisme Persia, yaitu; *pertama*, latihan ruhaniyah dengan tahapan-tahapan (*maqamat*), maupun keadaan ruhaniyah (*hal*), serta rasa (*zauq*). *Kedua*, iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam ghaib seperti, kursy, 'arsy, malaikat, wahyu, kenabian, roh, dan suasana kosmos. *Ketiga*, peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh dalam berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan. *Keempat*, penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syatahāt*) yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya,

menyetujui, ataupun memberi penafsiran dengan interpretasi yang berbeda-beda.⁵¹

Selain syair dan puisi corak lain peradaban tasawuf Persia adalah sama' atau musik dan tarian yang disertai pembacaan syair, pujian, atau doa. *Sama'* yang secara harfiah ini berarti pendengaran telah menjadi praktik oleh para sufi sejak akhir abad IX M. praktek ini memang kontradiktif apabila dihadapkan dengan hukum-hukum fikih terkait musik yang mayoritas mengharamkan. Akan tetapi, para sufi yang mempraktekan *sama'* ini dapat membangkitkan dzikir kepada Allah di dalam hati. Menurut para sufi, ada sesuatu dalam music yang dapat menuntun mereka ke alam lain diluar persepsi pikiran dan panca indra manusia, menghantarkan para sufi kea lam spiritual. Sehingga *sama'* merupakan instrument laku spiritual para sufi Persia pada zamannya.

C. PENYAMPAIAN IDE SUFISTIK DENGAN PUISI

Pengalaman sufistik merupakan pengalaman batin yang bersifat individual, subyektif dan sangat sulit untuk dipahami oleh orang lain. Tidak sembarang orang mampu memahaminya. Gambaran tentang pengalaman batin ini disampaikan dengan indah oleh Attar dalam kisah kupu-kupu dan lilin.

Suatu malam, kawanan kupu-kupu berkumpul disiksa hasrat hendak menyatukan diri dengan lilin. Kata mereka, "*Kita harus mengutus salah satu dari kita yang akan membawa keterangan tentang target cinta yang ingin kita cari*".

Maka salah seekor kupu-kupu berangkat dan tiba di sebuah puri, di sana ia melihat cahaya sebatang lilin. Ia pun kembali, menceritakan apa yang telah ia lihat.

⁵¹ Abu Al-wafa' Al-Ghanimi At-Taftazani, *Sufi Dari Zaman*, hlm. 188.

Kupu-kupu arif yang ikut pertemuan itu menyatakan pendapatnya bahwa utusan itu tidak mengerti apa-apa tentang lilin.

Kupu-kupu lain pun pergi ke sana. Ia sentuh nyala lilin itu dengan ujung sayapnya. Tapi panas menghalaukannya. Karena laporannya tidak lebih memuaskan ketimbang yang petama, maka kupu-kupu ketiga pun pergi pula. Yang satu ini, karena dimabuk cinta, melontarkan diri ke dalam nyala lilin, dengan kaki depannya ia berpaut pada nyala lilin itu dan menyatukan dirinya dengan senang pada lilin itu. Dipeluknya lilin itu dengan sepenuh hati, badannya pun menjadi semerah api.

Kupu-kupu arif yang mengawasi dari jauh, melihat bahwa nyala lilin dan kupu-kupu utusan itu tampak satu, dan katanya, "*ia telah dapat mengetahui apa yang ingin diketahuinya; tetapi hanya ia yang tahu, dan tak ada yang dapat menuturkannya*".⁵²

Kupu-kupu yang mencoba mencari hakikat dari nyala lilin adalah gambaran dari para 'abid yang mencoba mencari hakikat sejati sang Realitas Mutlak, cahaya di atas cahaya. Pengetahuan hakiki tentang nyala lilin hanya bisa dicapai oleh kupu-kupu terakhir yang menceburkan dirinya dalam lilin dan lebur bersamanya. Sementara kupu-kupu lain, yang hanya sedikit menyentuh nyala lilin, tidak akan sampai pada pengetahuan hakiki. Terlebih yang hanya melihat dari kejauhan, jauh dari hakikat, atau bahkan hanya berputar-putar mengelilingi lilin dalam jebakan kebingungan yang tak berujung, tidak akan sampai kepada hakikat.

Memang kupu-kupu yang manunggal dan lebur dalam nyala lilin tidak lagi sempat dan bisa memberikan penjelasan kepada kawan-kawannya. Ia asyik menikmati ke-*fana*'-annya dalam gelora nyala lilin. Sayap-sayapnya hangus terbakar. Bahkan dirinya pun musnah menyatu dengan lilin. Pencarian kebenaran sejati dalam tradisi sufi bahkan harus dilalui dengan pintu ketiadaan untuk menemukan keberadaan yang hakiki, bukan hanya ketiadaan dunia di sekitarnya bahkan ketiadaan diri para 'abid sendiri karna pada hakikatnya diri sang 'abid adalah bagian dari dunia yang harus tiada ketika ingin bertemu sang Maha Ada.

Sebagai sebuah pengalaman ma'rifat atau pengalaman cinta, pengalaman sufistik berada di luar jangkauan kata-kata untuk mengungkapkannya. Namun, mungkin orang heran karena justru puisi sufi begitu subur dan marak. Hal ini dapat dijelaskan, yaitu bahwa puisi merupakan seni yang mempergunakan kata-kata justru untuk mengungkapkan pengalaman-pengalaman yang berada di luar jangkauan kata-kata tersebut. Karena itulah, puisi biasanya mempergunakan citraan (*images*) dan lambang-lambang (*symbol*).⁵³

Itulah jalan para sufi. Sulit untuk napak tilas apa yang mereka tempuh. Bahkan seringkali mereka tidak bisa menjelaskan prosesi perjalanan mereka dengan kata-kata. Itulah sebabnya para sufi menjatuhkan pilihan kepada sastra untuk menjadi salah satu media dalam mengkomunikasikan pengalaman-pengalaman batin mereka. Puisi sebagai salah satu bidang sastra banyak dipilih oleh para sufi untuk mengekspresikan ide-ide mereka.

Pengalaman spiritual sufi yang didapat oleh para sufi merupakan pengalaman yang khas dan berbeda satu sama lain,

⁵³ Lihat pengantar Saini KM dalam karya Annemarie Schimmel, *Menyingkap yang Tersembunyi, Misteri Tuhan dalam Puisi-puisi Mistis Islam*, terj. Saini KM (Bandung: Mizan, 2005), hlm.20-21.

⁵² Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.236-237.

walaupun jalan yang ditempuh sama dan jalan yang dituju sama yaitu Allah. Bagi seorang sufi dengan kemampuan akademis yang tinggi, media yang digunakan untuk mengekspresikan fenomena ruhani yang khas ini berbeda beda, ada yang menggunakan kitab tafsir seperti Fakhr al-Din al-Razi, ada yang menggunakan kitab murni tasawuf seperti al-Sakandari, ada yang menggunakan kitab yang lengkap dalam bangunan keilmuan *Islamic Studies* seperti al-Ghazali dan lain sebagainya.

Puisi merupakan media ekspresi yang sangat penting bagi sufi dalam menyampaikan pengalaman cinta transendental mereka. Para sufi yakin bahwa keindahan sebuah puisi yang dalam memiliki kekuatan yang dapat membawa seseorang menuju alam hakikat dan bersatu denganNya.⁵⁴

Dengan mendengarkan bait-bait puisi, kaum sufi dapat mencapai *wajd*.⁵⁵ Bahkan mereka lebih sering mencapai *wajd* dengan syair, dibandingkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Alkisah, Yusuf bin Husein tengah membaca Al-Qur'an, ia tidak sampai mencapai *wajd*. Kemudian datanglah seseorang menyenandungkan satu bait puisi, Yusuf tiba-tiba terpesona dan menangis.⁵⁶

Imam Ghazali, dalam *Ihya'*, memaparkan beberapa alasan kenapa kaum sufi lebih mudah terpesona dan manis ketika mendengar bait-bait puisi ketimbang ayat al-Qur'an;⁵⁷

1. Ayat al-Qur'an tidak mengcover seluruh kondisi pendengarnya;

⁵⁴ Sayyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm.71.

⁵⁵ Pengetian umum dari *wajd* adalah keterpesonaan kepada Allah, intuisi eksistensial, identifikasi dengan wujud, kegembiraan luar biasa. Lihat M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.256.

⁵⁶ Lihat Abdul Hakim Hassan, *al-Taṣawwuf fī al-Syī'r al-'Arāby*, (Kairo: Maktabah al-Anglo, 1954), hlm.83.

⁵⁷ Abdul Hakim Hassan, *al-Taṣawwuf fī al-Syī'r*, hlm.84.

2. Al-Qur'an merupakan bacaan yang sering didengar dan setiap waktu dilantunkan. Seringnya mendengar lantunan bacaan itu menjadi salah satu penyebab dari melemahnya pengaruh bacaan tersebut dalam hati pendengarnya.

Tradisi mengajar melalui cerita, termasuk di dalamnya adalah puisi sudah lama ada dalam kebudayaan Persia. Jalaluddin al-Rumi mengajarkan tasawuf dalam kitabnya *Matsnawi*. Penyair sufi Persia yang lain Sa'di juga menulis *Gulistan* (Taman Mawar), yang berisi cerita-cerita penuh pelajaran. Demikian pula Hafidz dan beberapa penyair lain. Tradisi bertutur menjadi salah satu pokok kebudayaan Persia.

D. SIMBOL-SIMBOL DALAM SYAIR SUFI ATTAR

Puisi merupakan salah satu bentuk penuturan tidak langsung. Dalam format penuturan seperti ini, simbol atau *tamsil* merupakan unsur yang sangat penting. Bahkan untuk konsumsi awam sekalipun, *tamsil* memiliki peran yang cukup efektif. Senada dengan ini Nabi saw menyabdakan, "*dengan tamsil permasalahan menjadi lebih jelas*". Simbol atau *tamsil* sering dipakai untuk menjembatani perkara-perkara yang sulit dikomunikasikan.

Kaum Sufi menjadikan simbol sebagai media untuk menyampaikan ide-ide mereka. Secara umum, hal tersebut dikarenakan 2 faktor; 1) Kata-kata biasa tidak mampu mengungkap makna secara utuh, sebab makna-makna itu timbul dari pengalaman ruhani dan didasarkan kepada *zauq*, bukan logika. 2) Sering terjadi ide-ide mereka bertentangan dengan makna *zahir syari'at*, sehingga tidak mungkin menyampaikannya secara vulgar.⁵⁸

Perkataan simbol berasal dari kata Yunani *Symballen*, yang berarti melontar bersama. Berdasarkan arti asalnya ini

⁵⁸ Abdul Hakim Hassan, *al-Taṣawwuf fī al-Syī'r*, hlm.87-88.

Gadamer mengatakan bahwa simbol merupakan “*sesuatu yang memudahkan pengenalan*”.

At-Tusi dalam *Al-Luma'* mengatakan bahwa simbol adalah pengertian samar yang tersembunyi di balik ungkapan-ungkapan lahir, dan hanya dapat dipahami ahli yang menguasainya. Dalam simbol terdapat 2 jenis makna:

1. Makna lahir dari kata-kata, yaitu arti harfiahnya;
2. Makna batin yang tersembunyi, dan memerlukan telaah dan kajian mendalam.

Cara menangkap makna tersembunyi itu ialah dengan menelaahnya menggunakan metode *ta'wil* atau tafsir keruhanian (hermeneutika keruhanian).

Simbol-simbol dalam puisi penyair sufi biasanya menggambarkan rahasia perjalanan ruhani seorang sufi menuju kekasihnya, serta pertemuan denganNya. Di antara simbol-simbol yang dipergunakan Attar dalam *Mantiq at-Tayr* adalah sebagai berikut:

a. Burung

Pilihan Attar jatuh kepada burung-burung untu menjadi simbol dari jiwa para penempuh perjalanan panjang dan mendaki menuju Sang Kekasih. Berbagai macam burung yang dipilih Attar, kesemuanya burung yang dapat kita jumpai keberadaannya di muka bumi, dengan berbagai warna dan kesenangannya, menggambarkan ragam jiwa para hamba. Sementara Raja/Tuhan dari burung-burung itu bernama Simurgh, yang merupakan burung imajiner yang tidak pernah ada di muka bumi.

Penyamaan jiwa sama dengan burung dikenal luas di seluruh dunia. Imam Ghozali dan Ibnu Sina menulis *Risālah at-Tayr*. Burung-burung menggambarkan jiwa manusia, sementara Simurgh menggambarkan Tuhan. Nama Simurgh sendiri pada awalnya adalah seekor burung yang menduduki posisi penting di

kalangan orang Iran sebelum Islam. Simurgh adalah seekor burung yang hidup dikelilingi keindahan dan harum-haruman.

Pilihan terhadap burung ini diilhami oleh ayat-ayat Al-Qur'an yang bercerita tentang Hud-hud, si burung sakti pembawa berita tentang Ratu Saba' kepada Sulaiman, seperti termaktub dalam surat an-Naml mulai ayat 18;

وتفقد الطير فقال مالي لا ارى الهدهد ام كان من الغائبين...

Dan juga buku-buku cerita terdahulu seperti Kalilah dan Dhimnah.

Burung-burung yang dipilih Attar masing-masing membawa watak dan karakternya yang menggambarkan berbagai sifat manusia. Bulbul yang penuh cinta dan puas dengan cinta mawar adalah gambaran dari manusia yang terikat dengan keduniaan.

Burung Nuri yang puas dengan mata air kebakaan Khidir adalah gambaran dari manusia yang enggan meninggalkan hidupnya. Seperti yang termaktub dalam kisah Si Penggila Tuhan dan Khidir;

Ada seorang lelaki, gila karena cintanya pada Tuhan.

Khizr bertanya kepadanya, “Manusia sempurna, maukah kau jadi sahabatku?”

Orang itu menjawab, “Kau dan aku tak mungkin disatukan, karena kau telah banyak minum air kebakaan sehingga kau akan senantiasa hidup. Sedang aku ingin menyerahkan hidupku. Sementara kau asyik memelihara hidupmu, aku mengorbankan hidupku setiap hari...”⁵⁹

Burung Merak yang merasa tidak perlu sampai ke hadapan Simurgh, cukup di gerbangnya saja, dan berpuas diri karena sudah pernah tinggal surga dunia, adalah gambaran-

⁵⁹Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.32.

gambaran manusia yang berpuas diri dengan kenikmatan dunia tanpa ada hasrat untuk bertemu dengan sang Kekasih. Padahal, bagi seorang pecinta, seratus ribu kehidupan pun tiad artinya, bila tanpa yang dikasihinya.

Itik yang hidup di air, dan di antara burung-burung ia merasa sebagai petobat yang berpenglihatan jernih, berpakaian bersih dan hidup dalam unsur yang suci. Ia diingatkan oleh Hudhud, "Air hanya baik buat mereka yang bermuka jelita dan berwajah bersih. Tapi berapa lama kau akan tetap bersih?"

Ayam hutan yang cantik dan sombong serta terjebak oleh cinta akan batu-batu mulia, rajawali yang perkasa dan hidup di istana raja, bangau yang nyaman dan damai dengan gairahnya akan laut, dan burung-burung lainnya menggambarkan berbaai tipe manusia dengan kendala dan kecenderungannya masing-masing. Keinginan dan kecenderungan tersebut yang seringkali menjadi penghalang dari perjalanan menuju Sang Kekasih.

b. Batu

Dalam hikayat air mata batu, Attar menggambarkan pikiran dangkalyang selalu mengganggu perjalanan para pencari pengetahuan sejati sebagai sebuah batu yang keras, kaku dan salah mengerti dalam memandangi pengetahuan sejati. Berikut ini petikan kisahnya;

Adalah seorang laki-laki di Cina yang mengumpulkan batu tiada henti.

Ia mengucurkan air mata berlimpahan,

Dan bila air mata itu jatuh ke tanah,

Berubahlah jadi batu yang tiap kali dikumpulkannya.

Kalau awan mesti mengucurkan air matanya seperti itu,

Maka akan menimbulkan kesedihan dan keluhan.⁶⁰

⁶⁰ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.205.

Batu, sebuah benda yang keras dan kaku. Term-term seperti "kepala batu", "pikirannya sekeras batu", biasanya bermakna sikap dan pikiran kaku yang sulit untuk menerima informasi lain yang tidak senada dengan pikirannya. Dalam tasawuf, kepala batu berarti tidak memiliki kepekaan spiritual, *zauq*-nya tertutup.

Epistimologi *'irfani* yang dikembangkan tasawuf mengandalkan ketajaman mata batin dan kepekaan *dzauq*. Hal ini sulit dicapai oleh orang yang punya hati yang keras dan tidak peka.

c. Lautan

Kehidupan dunia yang kejam digambarkan dengan indah sebagai lautan yang di dalamnya terdapat segala mara bahaya, mulai dari hewan ganas yang siap menerkam dan membunuh apapun yang dijumpainya, sampai hewan-hewan yang memiliki racun mematikan. Berikut ini jawaban Hud-hud terhadap dalih burung Bangau yang merasa cukup dengan gairahnya terhadap laut;

"O, kau yang tek mengenal laut,

tidakkah kau tahu bahwa laut penuh dengan buaya dan makhluk-

makhluk lain yang berbahaya?

Kadang airnya pahit, kadang asin.

Kadang laut itu tenang, dan kadang bergelora.

Kadang pasang, kadang surut. Tak pernah tetap senantiasa berubah.

Banyak makhluk besar tertelan binasa di tubirnya yang dalam ..."⁶¹

Sebuah *warning* untuk para *salik* agar waspada terhadap marabahaya yang menghadang dalam kehidupan di dunia, dan

⁶¹ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.47.

seringkali membuai serta membuat terlena. Kehidupan dunia yang kejam dan penuh ancaman ini seringkali nampak sebagai sesuatu yang menarik. Bila tidak hati-hati menghadapinya, itu dapat menghalangi proses penyucian diri menuju manusia paripurna.

Sebagai tameng untuk menghadapi kehidupan duniawi, kaum sufi menyerukan *zuhud*. Sesuai dengan pandangan sufi, hawa nafsu duniawilah yang menjadi sumber kerusakan moral manusia. Dorongan nafsu duniawi ini akan membawa kepada kesenjangan hubungan manusia dengan Allah. Aga terbebas dari godaan dan pengaruh hawa nafsu, seorang sufi harus bersikap hati-hati terhadap dunia. Ia harus *zuhud* terhadap dunia.

Imam Ghazali mengartikan *zuhud* sebagai sikap mengurangi keterikatan kepada dunia untuk kemudian menjauhinya dengan penuh kesadaran.⁶² Al-Qusyairi mengartikan *zuhud* sebagai suatu sikap menerima rizki yang diterimanya. Jika mamkmur, ia tidak merasa bangga dan gembira. Bila miskin ia pun tidak bersedih karenanya.⁶³

d. Puteri Cantik

Para sufi banyak yang menggunakan puteri cantik dengan tampilan biologis yang sensual untuk menggambarkan dalamnya cinta. Satu sisi kadang jelita ditampilkan untuk menggambarkan bentuk-bentuk lahiriyah yang seringkali menjebak seorang pencari cinta sejati. Dalam konteks ini Attar menuturkan kisah melalui kisah Hudhud ketika menjawab dalih Bulbul yang puas hati dengan cinta dari sang Mawar.

Alkisah seorang Darwis jatuh cinta kepada seorang Puteri Raja yang jelita secantik bulan, dan dicintai semua orang. Nafsu terbangkit oleh matanya yang mengantuk sayu dan bius manis kehadirannya. Wajahnya seputih kapur barus, rambutnya hitam

⁶² Lebih lanjut lihat Al Ghazali, *Ihya' 'ulumuddin, Juz IV*, (Kairo: An-Nur Al-Istamiyah, tt.), hlm.201.

⁶³ Seperti dikutip M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.270.

kasturi. Kecemburuan bibirnya mengeringkan permata air terindah, sedang gula pun cair disana karena malu.

Kepada Darwis yang malang itu Puteri berkata, "O kau si dungu. Ketika kuketahui bahwa kau hendak merendahkan martabat dirimu sendiri, aku tersenyum karena kasihan. Aku sengaja kasihan karena kasihan, bukan karena hendak mencemooh."⁶⁴

Puteri jelita bermata sayu penuh bius manis, berwajah putih seputih kapur barus di atas merupakan gambaran dari bentuk-bentuk lahiriyah duniawi yang setiap saat siap menerkam para penempuh jalan. Senyuman manis yang muncul dari bibirnya siap mencengkeram siapa saja yang tidak waspada. Senyuman yang bila dibaca dengan kepekaan batin merupakan belas kasihan kepada yang terperangkap olehnya.

Dalam kisah yang lain, puteri jelita itu digambarkan sebagai pencapaian cinta birahi sejati. Seperti kisah Syaikh San'an yang rela menanggalkan jubah darwisnya untuk menyembah patung-patung pujaan, rela menjadi penjaga babi-babi, rela mengalungkan salib di lehernya demi seorang Puteri Nasrani, kisah terpanjang dalam *Manthiq At-Thayr*.

Penggunaan sajak-sajak cinta, *ghazal*, oleh kaum sufi, merupakan upaya pengungkapan cinta mereka yang menggebu-gebu kepada Tuhan. Keterbatasan kata-kata dalam mengungkapkan sebuah fakta secara utuh, mendorong kaum sufi untuk menggunakan *tamtsil* ini. Cinta adalah pengalaman batin yang sangat sulit diungkapkan dengan kata-kata.

e. Kendi Air

Untuk menjawab dalih burung ke sepuluh yang takut akan kematian, Attar mengungkapkan kisah Nabi Isa dan Kendi Air.

⁶⁴ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.30.

Isa berkata “O Tuhan, air sungai dan air kendi ini sama. Tetapi mengapa air sungai ini lebih manis dari madu, dan air kendi begitu pahit?”

Kendi itu pun bicara, “aku sudah amat tua, dan bentukku sudah diubah-ubah seribu kali di bawah bentangan kubah yang sembilan ini kadang sebagai jambangan, kadang sebagai kendi, dan kadang bejana.

Bentuk apapun yang ada padaku, selalu kumiliki dalam diriku kepahitan maut. Aku dibuat sedemikian rupa sehingga air yang kusimpan akan selalu mengandung kepahitan itu”.⁶⁵

Kendi air itu gambaran dari para hamba yang telah menemukan dirinya, telah mengenal dirinya, dan memahami rahasia hidupnya bila ia mati. Hamba yang sudah matang dan siap melepas raga. Kendi air tua adalah gambaran dari hamba yang sudah banyak makan asam garam kehidupan.

Cinta dunia dan takut mati adalah 2 penyakit hati yang sangat berbahaya. Takut akan kematian sangat menghambat perjalanan spiritual seseorang. Takut mati menggambarkan bagaimana seseorang masih terikat dengan benda-benda duniawi dan berat meninggalkannya.

f. Bunga Mawar

Bul-bul yang penuh cinta, kicauannya gambaran dari cinta yang bergelora, ia berkata;

“... Perjalanan menuju Simurgh ada di luar kekuatanku.

Cinta dari Mawar itu cukuplah bagi Bul-bul ini.

Untuk akulah ia berbunga dengan seratus kelopaknya itu; Apalagi yang kuharapkan?

Mawar yang berbunga hari ini penuh dengan kerinduan,

Dan ia tersenyum ria untukku.

Bilas ia memperlihatkan wajahnya dibalik cadar, aku tahu bahwa ia tercipta untukku.

⁶⁵ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.129.

Bagaimana dapat Bulbul ini dapat tinggal semalam saja tanpa cinta dari jelita yang penuh pesona ini.⁶⁶

Mendengar penuturan Bul-bul, Hudhud menjawab, “...berhentilah menikmati keterikatan yang begitu menyatkan. Cinta Mawar itu banyak durinya; ia mengusik dan menguasai dirimu. Meskipun Mawar jelita, keindahannya akan segera lenyap”.

Mawar merupakan *tamsil* dari hal-hal lahiriah duniawi, kehidupan dunia yang hanya sesaat dan semu. Keindahan dan kejelitannya gambaran dari kenikmatan duniawi yang sesaat, namun seringkali membelenggu dan menggoda manusia. Duri Mawar gambaran dari ancaman yang sebenarnya mengintai dan siap menusuk siapa saja yang terjerat dalam gelora cinta lahiriah itu.

Dunia akan hancur, akhirat kekal abadi. Karenanya kaum sufi selalu berusaha untuk *fana'* sehingga menjadi *baqa'* setelah *fana'*. Mereka berupaya membebaskan diri dari dunia yang penuh dosa dan kejahatan, sehingga Allah menganugerahinya dengan tempat yang agung di akhirat. Mereka dapat merasakan keabadian setelah mereka meleburkan diri mereka, dan memutuskan hubungan dengan dunia yang menipu.

E. SIMBOLISME MAKHLUK MITOLOGI DALAM MANTIQ AT-TAYR

Kehadiran sufisme Iran dan karya sastranya dalam konteks Attar dengan novel alegorisnya tidak bisa dilepaskan dari dualisme yang melekat yaitu, dunia material novel itu sendiri dan dunia mistis sakral yang meliputinya. Dari dua dimensi inilah karya Attar dapat dipahami dan mampu mewujudkan

⁶⁶ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.27-28.

tingkat eksistensinya dan di sisi lain tingkat kesadaran. *Mantiq al-Tayr* adalah kisah para burung yang mencari raja burung Simurgh, dibawah kepemimpinan Hudhud. Dari semua burung di seluruh dunia yang mencari Simurgh, hanya tiga puluh burung yang berhasil mencapai istana raja, di mana mereka menemukan bahwa Simurgh tidak lain adalah tiga puluh burung tersebut.

Karya alegoris ini adalah contoh sempurna dari simbolisme yang mengutip cerita yang sangat mendalam dan bermakna dengan menggunakan hewan dan burung. Karya alegoris ini adalah simbol dari perjalanan mistik Sufi untuk kebenaran. Bul-bul yang merupakan utusan dari Raja Sulaiman untuk Ratu Shaba merupakan simbol sufi dari seorang syekh yang kehadirannya diasumsikan tak terelakkan dalam perjalanan mistik kepada Allah. Dalam mendeskripsikan karya alegoris ini, Attar bertujuan untuk mengungkap kebenaran akan ajaran Allah, bahwa siapa yang mengenal dirinya, maka dia akan mengenal Allah. Attar memulai kisah para burung ini dengan kalimat "*horee, kita dipandu Hudhud, sang utusan dari lembah kebenaran*".

Simbolisme dari makhluk mitologi adalah salah satu cara tertua dalam ekspresi manusia. Manusia menyatakan keinginan dan tuntutan dalam bentuk dan desain hasil imajinasinya yang meniru alam dan dunia seisinya. Desain dan bentuk ini yang dipergunakan manusia dari waktu ke waktu yang pada gilirannya menjadi symbol dan alegori. Ada banyak cara untuk untuk menggambarkan hubungan hewan dan manusia dan banyak factor yang mempengaruhi hubungan ini. Sebagai contoh, untuk manusia purba, menyembah (sebagai imitasi) hewan lain dan komunikasi dengan mereka adalah cara untuk mengatasi kesepian, pemisahan, dan kematian.

Selain itu, mitos, sebagai manifestasi budaya, secara langsung berkaitan dengan kreativitas etis. Seni dan mitos,

seperti dua sisi mata uang, memiliki asal yang sama. Keduanya adalah hal yang berbeda dalam presentasi mereka. Mitos merupakan hasil dari kreativitas kolektif dan mengekspresikan etnis dan keyakinan masyarakat tertentu. Namun, seni dan mitos keduanya produk dari masyarakat dan budaya.

Attar dengan *Mantiq at-Tayr*-nya menggunakan sebagian dari hewan-hewan mitologi yang hidup dan berkembang di masyarakat Persia, dan pemilihannya didasarkan pada pentingnya simbolisme makhluk mitologi tersebut dalam masyarakat Iran. Hewan-hewan mitologi yang dipergunakan Attar dalam Konfrensi Burungnya antara lain:

a. Simurgh

Salah satu hewan imajiner terpenting Iran, terutama selama era Sassanid adalah Sina-Mru, atau yang sering diperkenalkan dengan sebutan Simurgh. Simurgh memiliki sifat yang berbeda dari singa dan elang atau rajawali. Simurgh, dalam tradisi masyarakat Iran adalah visualisasi dari Aredvi Sura atau Anahita, yang merupakan dewi langit dan bumi perairan. Simurgh juga menjelma dalam tubuh para dewa dan malaikat Zoroasterian. Inkarnasi Simurgh juga diyakini menitis sebagai dewa kemenangan, Bahram.

Kata simurgh sebagaimana disebutkan dalam Avesta⁶⁷ diistilahkan dengan "Bird of Sin" yang berarti burung elang. Dalam mitologi Persia, sarang Simurgh di atas pohon Gaokerena yang terletak di pegunungan mitos Alborz, yang berada di tengah-tengah laut Farakhart. Dalam diri Simurgh, mengandung bibit semua tanaman, setiap kali ia selesai singgah di sebuah pohon, maka ribuan cabang tumbuh dari pohon tersebut, dan ketika Simurgh hinggap di sebuah pohon, maka

⁶⁷ Manuskrip keagamaan Zoroaster, yaitu koleksi primer teks-teks keramat aliran Zoroastrianisme, dan dibuat dengan bahasa Avesta, atau dikenal juga dengan Zend Avesta, dan dibuat sekitar ratusan tahun yang lalu.

cabang-cabang pohon tersebut menyesuaikan menjadi tempat hinggap yang nyaman bagi Simurgh tersebut.

Simurgh adalah symbol kecerdasan aktif dan malaikat bersayap dalam kepercayaan Zoroaster. Simurgh adalah cermin dari cinta dan manifestasi dari kebenaran. Tidak diragukan lagi, dalam tradisi kesejarahan masyarakat Persia, khususnya dalam konteks agama dan penganut Zoroaster, Simurgh merupakan binatang atau simbolisme dari eksistensi yang suci, dan sangat terkenal di masyarakat Persia. Simurgh adalah burung suci misterius yang terikat dengan dunia transenden, dan tidak pernah tercemar oleh material duniawi, oleh karena itu, simbolisme yang diwakili Simurgh ini dibawa Attar untuk merepresentasikan nilai-nilai kebenaran, kesucian, keesaan Tuhan dalam *Mantiq at-Tayr*.

b. Sapi

Sapi adalah hewan yang disimbolkan di berbagai masyarakat belahan dunia dengan berbagai latar belakang agama yang menyertainya, bahkan Islam sendiri mengenal sapi sebagai salah satu hewan yang disebutkan di berbagai kesempatan di dalam kitab suci al-Qur'an. Dalam masyarakat Persia sapi mewakili simbolisme hewan yang memiliki banyak guna dan manfaat, yang pada kehidupan masyarakat Persia sapi ini dikaitkan dengan penciptaan dan berkah, sehingga sapi menjadi salah satu hewan mitologi penting yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Persia.

Dalam ajaran Zoroaster, sapi adalah makhluk suci, symbol dari makhluk hidup dan kehidupan. Dalam ajaran Zoroaster, dilarang membunuh atau mengorbankan sapi. Menurut mitologi Zoroaster, sapi adalah ciptaan pertama Ahura Mazda (tuhan yang maha bijaksana dalam agama Zoroaster). Ahriman, mengirim setan keserakahan untuk membunuh sapi tersebut. Ketika sapi tersebut mati, tanaman dan biji-bijian muncul dari tubuhnya.

Larangan untuk membunuh sapi dalam ajaran Zoroaster masyarakat Persia, karena dewa-dewa Zoroaster terkadang muncul dan turun ke bumi dalam bentuk sapi. Bahram (dewa kemenangan) juga terkadang muncul dalam bentuk banteng bertanduk emas. Kesucian sapi juga dikaitkan dengan kehidupan nomaden dan kehidupan berternak masyarakat Iran. Kehidupan di tanah Persia sangatlah sederhana, di mana aktifitas ekonomi terpenting adalah menggembala ternak, dan aktifitas penggembalaan ternak ini adalah aktifitas yang suci.

Sapi dalam mitologi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Iran merupakan simbol dari penciptaan air dan tanah, dengan sifatnya yang dingin, lembab, dan basah. Tanah dan air menempati posisi yang sangat penting dalam menopang kehidupan manusia. Sapi juga melambangkan kehidupan dan kemakmuran di dunia. Sebagai simbol dari kemakmuran dan kesuburan tanah, sapi adalah hewan suci yang di hormati di tengah masyarakat Iran. Dalam *Mantiq al-Tayr*, kehadiran sapi digambarkan sebagai bagian dari kesuburan tanah, dan lebih dalam lagi dihadirkan untuk merepresentasikan nilai dari kesuburan rohani.

c. Merak

Makluk mitologi lain yang hidup di tengah-tengah masyarakat Iran adalah merak. Merak diyakini sebagai burung suci bagi penganut Zoroasterian. Pada zaman Persia kuno, merak adalah burung abadi yang meminum air kehidupan. Oleh karena itu merak terkait dengan mitos kesucian dan keabadian. Dalam karya Attar, Merak diilustrasikan bersama-sama dengan Hudhud. Burung Merak yang diilustrasikan Attar memiliki kemawahan dunia dengan kecantikan bulunya menyimbolkan burung yang merasa tidak perlu sampai ke hadapan Simurgh, cukup di gerbangnya saja, dan berpuas diri karena sudah pernah tinggal surga dunia, adalah gambaran-gambaran manusia yang berpuas diri dengan kenikmatan dunia tanpa ada hasrat untuk

bertemu dengan sang Kekasih. Padahal, bagi seorang pecinta, seratus ribu kehidupan pun tiada artinya, bila tanpa yang dikasihinya.

d. Capra (Domba Betina)

Capra adalah domba betina dengan tanduk diagonal yang melingkar. Dalam tradisi dan keyakinan penganut Zoroaster, dewa-dewa dan malaikat juga kadang menampakkan bentuknya dalam wujud Capra. Dalam versi *Mantiq al-Tayr*, diilustrasikan ada Capra putih diatas gunung, dengan burung Merak dan Hudhud serta yang lainnya berada dibawah gunung.

e. Hudhud

Hudhud tidak disebutkan dalam teks-teks agama dan mitologi kuno. Namun, posisi Hudhud menjadi sangat penting dikategorikan ke dalam hewan mitologi karena dihadirkan dalam *Mantiq al-Tayr* sebagai burung yang penting yaitu sebagai pimpinan para burung dalam mencari raja burung Simurgh. Hudhud yang dalam bahasa Arab adalah kata-kata Arab yang merujuk pada makna burung secara umum. Hudhud adalah hewan mitologi yang berkembang di luar Persia. Cerita-cerita dan keyakinan masyarakat yang terkadang berbeda dari kenyataan tidak hanya berkembang di masyarakat Iran, tetapi juga di Arab, India, dan Yunani. Salah satu contoh mitos yang berkembang mengenai Hudhud ini adalah cerita bahwa Hudhud adalah burung yang baru saja menikah yang sedang bercermin dengan sisir di kepalanya. Tiba-tiba mertuanya datang dan dia tidak sadar masih ada sisir di kepalanya yang kemudian melekat terus di kepalanya.

Dalam literatur, Hudhud sering kali diperkenalkan hanya sebagai utusan tanpa unsur lain dari kisah Sulaiman dan kehilangan peran simbolis dan mistis. Sering kali kisah tentang Hudhud dapat ditemukan dalam karya-karya penyair dengan pendekatan puitis dan menyimbolkan manifestasi dari alam. Berbagai fitur yang dimiliki burung Hudhud banyak disajikan

baik dalam deskripsi puitis, metaphor, dan kiasan dalam bentuk ekspresi sastra, komentar, maupun interpretasi. Literatur kontemporer jarang sekali menuturkan Bul-bul, sementara burung simbolik lain seperti Simurgh lebih sering dituturkan.

Di antara burung, Hudhud lebih menonjol dalam sastra Persia karena peran kunci dalam cerita al-Qur'an. Selain karakteristik yang dimiliki Hudhud seperti mahkota dan warna bulu warna-warni, telah menjadi mitos dalam berbagai agama. Dalam karya megah Attar, burung ini adalah pemimpin dan direktur para burung dari seluruh dunia dalam meniti jalan kebenaran menemukan sang raja burung Simurgh.



BAB 4

AJARAN TASAWUF ATTAR DALAM *MANTIQ AT-TAYR*



A. MURSYID DAN MURID

Mantiq at-Tayr diawali dengan kisah berkumpulnya burung-burung, mereka bermusyawarah untuk mencari Raja, sebab tidak mungkin mereka hidup bersama tanpa adanya raja. Mereka semua adalah para pencari (*murid*). Lalu tampillah Hud-hud, memaparkan pentingnya perjalanan mencari Sang raja, dan dimana ia berada. Setelah Hud-hud menjelaskan itu semua, burung-burung sepakat untuk mengangkat Hudhud sebagai Penunjuk Jalan (*Mursyid*) bagi mereka dalam menempuh perjalanan mencari Sang Raja.

Setelah burung-burung itu mulai mempertimbangkan bagaimana memulai perjalanan, mereka berkata, "Lebih dulu kita harus mempunyai penunjuk jalan yang akan mengurai-menyimpulkan persoalan. Kita membutuhkan pemimpin yang akan mengatakan kepada kita apa yang harus diperbuat, pemimpin yang dapat menyelamatkan kita dari lautan yang

dalam ini. Kita akan mematuhi setulus hati dan melakukan apa yang dikatakannya, baik menyenangkan maupun tidak”.⁶⁸

Dalam paparan di atas, Attar mengungkapkan beberapa pemikiran sufistik tentang *Mursyid* dan *Murid*;

1. Seorang *salik* harus memiliki tekad yang kuat. Tekad burung-burung untuk mengadakan perjalanan menempuh 7 lembah dengan jelas menggambarkan hal itu.
2. Perjalanan tidak mungkin ditempuh tanpa *Mursyid*. Sebab para *salik* (*murid*) tidak akan mampu menempuh perjalanan hanya menggantungkan kepada dirinya sendiri tanpa *mursyid*. Seperti kata Rumi, “*Siapapun yang melakukan perjalanan tanpa seorang guru, perlu waktu dua ratus tahun untuk suatu perjalanan 2 hari*”.⁶⁹ Sifat dari perjalanan ruhani digambarkan seperti lautan yang ganas, atau gunung dan tebing yang terjal, juga seperti hutan belantara yang lebat, sehingga tanpa panduan dari seorang guru sangat mudah bagi seorang *salik* untuk tersesat.
3. Para *salik* harus mematuhi semua petunjuk dan perintah *mursyid*-nya, sekalipun sang *Mursyid* memerintahkannya untuk menyerahkan jiwa dan raganya.
4. Hudhud mendapat anugerah *wilayah*, ia menjadi *mursyid* bagi burung-burung yang lain.

Status *wilayah*, dimana seorang *mursyid* harus mempunyai itu, menurut Attar, hanya bisa diperoleh oleh orang-orang yang dikehendaki Allah. *Wilayah* merupakan pemberian Allah, bukan dicapai dengan jalan *riyadah* ataupun *mujahadah*. Tentang hal ini Attar mengungkapkan jawaban Hudhud

⁶⁸ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.82-83.

⁶⁹ Seperti dikutip James Fadiman & Robert Frager, *op cit*, hlm.151. S. H. Nasr menjelaskan tentang pentingnya posisi seorang guru dalam sebuah perjalanan ruhani dengan gamblang. “Tak ada perjalanan ruhani asli yang dapat ditempuh tanpa guru. Guru sufi adalah wakil dari peranan esoterik Nabi Islam...” lihat Sayyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, hlm.62.

terhadap seekor burung yang menanyakan kenapa Hudhud menganugerahi posisi yang tinggi. Hudhud berkata;

“Suatu kali tanpa sengaja Sulaiman melihatku. Nasib baikku bukan karena emas atau perak. Tetapi karena pertemuan yang mujur ini. Bagaimana mungkin makhluk mendapat manfaat dari kepatuhan semata? Iblis pun patuh. Namun siapapun yang menasihatkan agar meninggalkan kepatuhan, maka kutuk akan jatuh padanya untuk selamanya. Amalkan kepatuhan, maka kau akan berhasil mendapat pandang sekilas dari Sulaiman yang sejati.”⁷⁰

Wilayah ada 2 macam, umum dan khusus. *Wilayah ‘ammah* tergambar dalam firman Allah, “*Allah adalah wali bagi orang-orang yang beriman*”. (al-Baqarah: 257). Semua orang mukmin mencapai derajat ini. *Wilayah khassah* adalah *maqam* yang dicapai oleh para *salik* yang sudah sampai kepada *idrakullah*.

Karakter wali ada 3 macam, *Sulaimani*, *Muhammadi* dan *Ibrahimi*. Wali *Sulaimani* memiliki karakter zuhud dari keduniaan. Sementara wali *Muhammadi* memiliki seluruh sifat kewalian, hanya saja mereka lebih fokus kepada penyebaran ajaran agama. Yang terakhir, karakter dari wali *Ibrahimi* adalah sikap tawakkal kepada Allah tanpa menghiraukan hal-hal duniawi.⁷¹

Dari sisi bahasa, khususnya yang tersebut dalam al-Qur’an, muatan kata wali menunjukkan makna *al-qarb* (dekat).

⁷⁰ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.87. Meskipun Attar mengatakan bahwa status terhormat hudhud bukan didapat sebagai hasil dari *riyadah* dan *mujahadah*, atau ketaatan, namun Attar dengan tegas mengatakan bahwa ketaatan tetap diperlukan, bahkan orang yang menafikannya, akan mendapat kutukan.

⁷¹ Lihat Muhammad Abu al-Yasr Abidin, *Hakaya Al-Şūfiyah*, (Damascus: Dar Al-Basyair, 1993), hlm.113.

Jadi wali dari sesuatu berarti "sangat dekat dengan sesuatu". Maka *waliyullah* adalah orang yang sangat dekat dengan Allah, dan memiliki sifat-sifat yang digambarkan oleh Allah.⁷²

Imam Al-Qusyairi, penulis *risalah al-Qusyairiyah* mengatakan bahwa kata wali memiliki dua pengertian;

Pertama, adalah bahwa kata itu sebagai *fa'il* dengan makna *maful*. Sehingga kata wali berarti orang yang mendapat perlindungan dan kasih sayang dari Allah.

Kedua, adalah bahwa kata itu merupakan *fa'il mubalagah*, seperti kata *'alim* (paling mengetahui). Sehingga maknanya adalah orang yang sangat mementingkan ibadah kepada Allah dan taat kepadaNya.⁷³

B. HUBUNGAN ANTARA TUHAN DAN MANUSIA

Pada dasarnya tasawuf adalah satu bidang ilmu yang menggeluti tentang hubungan antara Allah dengan alam semesta, termasuk manusia. Hubungan antara manusia dengan Tuhannya yang menjadi fokus perhatian tasawuf ini jauh melampaui yang lainnya, sampai pada batas *fana' fillah*, dan *baqa'* setelah *fana'*. Berikut ini beberapa pandangan Attar tentang hubungan antara Allah dengan manusia.

Sebelum kita jelaskan bagaimana posisi manusia di mata Tuhan, perlu disampaikan disini bahwa Attar, seperti kebanyakan sufi lainnya, berpendapat bahwa manusia terdiri dari dua unsur, jasad yang cenderung kepada syahwat dan kehinaan, ruh yang cenderung kepada kesucian, dan kembali kepada kedudukannya yang tinggi, dan selalu rindu kepada sumbernya. Manusia merupakan campuran dari unsur kebaikan

⁷² Kesimpulan ini disampaikan oleh beberapa *mufassir* ketika menafsirkan beberapa kata wali yang terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an. Ahli-ahli tafsir seperti Al-Thobari, al-Zamakhsyari dan al-Razi mengungkapkan hal senada itu.

⁷³ Dinukil dari Louis Massignon & Mustafa Abdurraziq, *op cit*, hlm. 78-80.

kejahatan. Itulah sebabnya kaum sufi selalu memperhatikan ruh dan sebaliknya mengacuhkan jasad.

Dalam khazanah filsafat dan mistisme Islam pandangan tentang dualisme diri manusia, manusia memiliki dua unsur, jasmani dan ruhani, menjadi perhatian sebagian besar filosof. Ibnu Bajjah mengatakan bahwa manusia terbagi menjadi 2, manusia *ragawi* dan manusia *spiritual*. Hanya manusia spiritual yang akan mencapai kebahagiaan hakiki.⁷⁴ Perhatian besar dari para filosof terhadap sisi spiritual ini yang pada gilirannya nanti memunculkan polemik berkepanjangan tentang kebangkitan jasmani antara Imam Ghazali dengan para filosof Muslim, dimana para filosof mengatakan yang dibangkitkan nanti dari kubur hanya ruh saja, sebaliknya Imam Ghazali menganggap itu bertentangan dengan al-Qur'an dan bisa disebut *kufur*.⁷⁵

Sufi lain yang memiliki pandangan terhadap *baqa'* dan *fana'* yaitu Abu Yazid al-Busthami. Al-Busthami mengangkat terminology ini, bahwa manusia dipenjara oleh materi, nafsu, yang dimensial, yang bersifat kasar. Kalau manusia ingin masuk ke alam *malaku>t* atau *mala>' al-a'la>*, atau alam universal, yang harus dilakukan adalah dengan menghancurkan atau meleburkan diri. Dengan begitu seorang sufi baru bisa sampai ke alam *ittihad* yaitu bersatunya seorang sufi dengan Allah.

Gambaran tentang hubungan antara Allah dengan manusia dipaparkan Attar dalam *tamsil-tamsil* berikut ini:

1. Lautan dan buih

Tuhan adalah lautan yang besar, manusia dan semesta hanyalah buih. Tuhan adalah dzat yang Maha Kuat dan Perkasa,

⁷⁴ Lihat misalnya Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 100-101. lihat juga buku-buku filsafat Islam yang lain.

⁷⁵ Kritik Imam Ghazali terhadap beberapa pendapat filosof dapat dibaca dalam salah satu karya besar Ghazali, *Tahafut al-falasifah*. Lihat Al-Ghozali, *Tahafut al-Falsafah, ta'liq Girar Gihamy* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnan, 1993).

sementara manusia adalah makhluk lemah yang sangat bergantung kepada kuasa dari Yang Maha Kuat.

Buih yang berada di lautan selalu tunduk dan patuh terhadap arah gelombang. Buih tidak punya kuasa apapun, ia hanyalah hamba dari lautan yang Maha Besar. Kemanapun arah gelombang membawanya, buih tidak mampu menolaknya.

Keagungan dan kemahakuasaan Tuhan ini menjadi salah satu tema sentral tasawuf. Epistemologi yang dikembangkan dalam tasawuf menggambarkan dengan jelas hal tersebut. Pengetahuan dan kebenaran hakiki hanya bisa dicapai dengan campur tangan Tuhan.

2. Matahari dan bayangannya

Alam semesta ini tidak lain adalah bayang-bayang Tuhan. Tentang hal ini Attar menuliskan;

Ketika Simurgh mengejawantahkan dirinya di luar tabir, gemilang bagai matahari. Ia menimbulkan ribuan bayang-bayang di bumi. Ketika ia melemparkan pandang dan bayang-bayang ini, tampakdisana burung-burung begitu banyaknya. Begitulah beragam jenis burung di dunia ini hanyalah bayang-bayang Simurgh.⁷⁶

Keberadaan manusia, dalam hal ini disimbolkan dengan burung-burung, bersumber dari keberadaan Allah. Hanya *wujudullah* yang hakiki, wujud yang lain adalah semu dan merupakan bayang-bayang dari wujud Allah. Seperti sinar matahari yang menempel dimana-mana, tetap wujudnya tunggal. Manusia dan seluruh alam semesta, hanyalah bayang-bayang Allah.

Pemikiran ini senada dengan firman Allah dalam surat an-Nur ayat 35, "*Allah adalah cahaya langit dan bumi... Allah adalah cahaya di atas cahaya*". Cahaya dari segala cahaya.

⁷⁶ Fariduddin Attar, *Musyawahar Burung*, hlm.57.

3. Harta karun dan Kotaknya

Termasyhur di antara umat manusia bahwa harta karun mesti tersimpan dalam sebuah kotak (terkunci). Semesta ini dalam pandangan Attar seperti ukiran yang bila dibaca dengan benar akan membawa hamba kepada harta karun yang tersimpan rapat. Ini senada dengan hadist qudsi, "*Aku adalah harta karun yang tersimpan rapi, Aku ingin dikenal oleh hamba-hamba-Ku, maka aku mencipta makhluk, dengannya mereka bisa mengenalku*".

كنت كترًا مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني

Dalam mukadimah *Mantiq at-Tayr* Attar menuliskan, "*Arasy dan semesta ini tidak lebih dari sebuah bungkus (kotak). Allahlah maujud yang hakiki, yang lainnya hanyalah nama...*"

4. Tuan dan hamba

Attar mengungkapkan model hubungan ini dalam *munajat*-nya;

"Jika aku tidak menjadi hambaMu, bagaimana aku akan bahagia?

Jiwaku terbakar sampai aku menjadi hamba Mu. Jangan kau abaikan hambaMu ini. Pasanglah anting penghambaan pada kedua kuping hamba..."

Beberapa pemikiran Attar tentang hubungan antara Tuhan dengan manusia, secara umum bukanlah merupakan hal baru. Beberapa filosof Muslim dan Neo Platonisme, sudah lebih dahulu mengungkapkan hal-hal tersebut. Pendapat yang mengatakan bahwa benda-benda empiris tidak memiliki wujud nyata (semu), dan bahwa semesta ini bayang-bayang Tuhan, itu sudah dikenal di kalangan Neo Platonisme dan Para Filosof Muslim. Meski demikian bukan berarti Attar tidak menyumbangkan apa-apa. Apa yang disampaikan Attar telah

memperkaya khazanah pemikiran Islam, terutama dalam *tamsil-tamsil*-nya.

C. CINTA BIRAH (‘*Isyq*’)

Cinta birahi (‘*isyq*’) merupakan kekuatan yang mendorong para *salik* untuk menempuh perjalanan ruhani menuju sang Kekasih Azali, Allah swt. Attar mengungkapkan bahwa ‘*isyq* melampaui iman dan kufur. Kisah Syaikh San’an kisah terpanjang dalam *Mantiq at-Tayr*, yang jatuh cinta kepada seorang puteri Naasrani menggambarkan hal tersebut. Dan bagaimana burung-burung gumregah penuh semangat setelah mendengar penuturan Hudhud tentang kisah tadi.

Attar juga menegaskan bahwa ‘*isyq* lebih tinggi dari akal. Diantara yang diungkapkan Attar dalam kaitan ini, ‘*Isyq ibarat api, dan akal asapnya*. ‘*Isyq* ada 2 macam, ‘*isyq ma’rifat* dan ‘*isyq* akan bentuk-bentuk lahiriyah. Pertama adalah cinta kepada Allah, Sang Kekasih Sejati dan Abadi. Yang kedua cinta kepada benda-benda lahiriyah yang *fana*’.

Tentang cinta *fana*’ ini Attar lewat lidah Hudhud menjawab dalih dari Bulbul yang terikat oleh cinta terhadap mawar, “O kau yang terikat oleh bentuk-bentuk lahiriyah, berhentilah menikmati keterikatan yang begitu menyedihkan. Cinta mawar itu banyak durinya. Ia mengusik dan menguasai dirimu...”⁷⁷

Sementara itu pecinta sejati adalah yang cintanya suci tidak ternoda dan tidak pernah berubah. Banyak sekali *tamsil* tentang ‘*isyq* yang dipaparkan Attar. Seperti kisah-kisah Laila Majnun.

Di dalam ‘*Thya*, Imam Ghozali membagi cinta menjadi lima:

1. Cinta diri, berupa keinginan akan kesempurnaan diri, mencakup cinta akan kesehatan tubuh, kekayaan, istri, anak, kerabat dan lain-lain.
2. Cinta yang tumbuh disebabkan adanya keuntungan yang diperoleh dari obyek yang dicintainya.
3. Cinta yang disebabkan keindahan dan kebaikan, ini termasuk cinta sejati.
4. Cinta yang diilhami oleh keindahan dan kebaikan moral, seperti cinta seorang Muslim kepada Nabi Muhammad saw;
5. Cinta yang lahir karena adanya *munāsabah*, atau afinitas rahasia, umpamanya cinta yang wujud antara Pecinta dengan Kekasihnya. Cinta ini tidak memandang kesenangan yang akan diperoleh, sebab cintanya tumbuh karena ada pertautan yang istimewa antara keduanya.⁷⁸

Dalam gagasan Imam Ghozali ‘*isyq* adalah cinta yang amat mendalam dan mengungguli segala sesuatu, yaitu cinta sejati yang benar-benar kokoh dan tidak terhalang apapun. Seperti cinta Zulaikha kepada Yusuf, cinta Majnun kepada Laila, dan al-Hallaj kepada Tuhannya. Cinta al-Hallaj yang sangat mendalam kepada Tuhannya inilah yang menyebabkan ia mengeluarkan *syāḥāt* yang menghebohkan, “*Anā al-Haqq*”.

D. ITTIHAD

Jalan para *salik* merupakan suatu cara ber-*mujahadah* dan media penyucian diri. Jalan tersebut mirip dengan sebuah jalan di lereng gunung yang terjal. Untuk menempuhnya dibutuhkan kesungguhan hati. Tidak semua orang mampu menapaki jalan itu. Sebagian merasa takut dan tidak berani menapakkan kakinya. Sebagian yang lain mampu melewati hanya beberapa lembah, dan mati dalam perjalanan. Sangat sedikit *salik* yang bisa melewati rintangan dan sampai ke tujuan.

Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.28-29.

⁷⁸ Sayyed Hosein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, hlm.52-53.

Tujuan dari perjalanan ruhani ini adalah *idrākullah* (*ittihad*). Media untuk mencapai ini adalah 'Isyq, bukan akal. Jangankan untuk mencapai ma'rifat, untuk mengetahui rahasia semesta akal pun tidak mampu. Dalam mukadimah *Mantiq at-Tayr* Attar ber-munajat kepada Allah, "Akal kuasa untuk menangkap ayat-ayat keberadaanMu, tapi akal tidak kuasa untuk mengenal DzatMu". Pada bagian lain Attar menyenandungkan, "Menanggapi Tuhan, jiwa bertanya-tanya, akal pun tak sampai; karena Tuha, maka langit pun bergoyang".⁷⁹

Ittihad adalah tahapan yang dialami seorang sufi setelah melewati tahapan *fana'* dan *baqa'*. Dalam tahapan *ittihad*, seorang sufi merasa bersatu dengan Tuhan. Antara yang mencinta (*'āsyiq*) dan yang dicintai (*ma'syūq*) menyatu, baik substansi maupun perbuatan, pada tahapan ini seorang sufi biasanya mengeluarkan *syatahāt*.

E. MAQAM DAN HAL (7 Lembah Menuju Simurgh)

Jalan yang ditempuh para *salik* tidak lain adalah pembersihan diri sehingga terlepas dari segala kotoran dan kerendahan. Dalam menempuh jalan ini para *salik* harus melewati beberapa *maqam* dan *hal*. Berikut penjelasan tentang *maqam* dan *hal*.

Dalam ilmu tasawuf, istilah *maqam* mengandung arti kedudukan hamba dalam pandangan Allah berdasarkan apa yang telah diusahakannya, baik berupa ibadah, *mujahadah*, *riyadah* dan *suluk*.

Untuk berada dekat pada Allah, seorang sudi harus menempuh jalan panjang yang berisi stasion-stasion yang disebut *maqam*. Tentang susunan *maqamat* ini, buku-buku tasawuf tidak selalu memberikan angka dan susunan yang sama.

Al-Kalabadzi dalam *at-Ta'aruf* menyebutkan urutan *maqam* sebagai berikut: *Tuabat*, *auhud*, *tawadhu'*, *takwa*, *tawakkal*, *ridho*, cinta dan *ma'rifah*.⁸⁰ Sementara Al-Lusi dalam *Al-Luma'* menyebutkan urutan *maqam* adalah: *Taubat*, *wara'*, *zuhud*, *faqr*, *sabar*, *tawakal* dan *ridho*. Dalam 'Ihya-nya, Al Ghozali menuturkan urutan *maqam* sebagai berikut: *Tubat*, *sabar*, *fakir*, *zuhud*, *tawakkal*, *cinta* dan *ma'rifah*.⁸¹

Menurut para sufi, *hal* (keadaan ruhani) merupakan awal dari *maqam*. Yang mula-mula dilakukan seseorang adalah menyibukkan diri dalam dzikir hingga sampai pada wujud tertentudari ketentraman kalbu, yang tak lama kemudian lenyap; inilah yang disebut *hal*. Jika seseorang melakukan dzikir terus-menerus hingga mencapai ketenangan kalbu yang permanen, maka kondisi ruhani yang demikian disebut *maqam*.

At-Tusi mendefinisikan *hal* sebagai ketenangan hati/batin yang dicapai seorang sufi dengan dzikirnya. Menurutnya urutan *hal* adalah sebagai berikut: *muraqabah*, dekat, cinta, takut, *raja'*, rindu, *uns*, *tuma'ninah*, *musyahadah* dan *yaqin*.⁸²

Attar dalam *Mantiq at-Tayr*, dalam menjelaskan tentang perjalanan ruhani dengan *maqam* dan *hal*-nya, berbeda dengan para sufi yang lain. Attar hanya membagi jalan itu menjadi 7 lembah; Lembah pencarian, lembah cinta, lembah keinsafan, lembah kebebasan dan kelepasan, lembah keesan, lembah keheranan dan kebingungan, lembah keterampilan dan kematian.

Pilihan Attar terhadap angka tujuh ini, seperti telah dikemukakan di atas, diilhami oleh peristiwa spiritual *mi'raj* Nabi Muhammad ke *Sidratul Muntaha* yang melewati 7 langit. Angka tujuh ini juga dipakai oleh sufi lain. Dalam khazanah

⁸⁰ Lihat, Al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf li Madzhab ahl al-Taṣawwuf* (Damascus: Dar al-Iman, 1986).

⁸¹ Lihat M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.126-127.

⁸² Al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf li Madzhab*, hlm.125.

tasawuf Indonesia dikenal ajaran *Martabat Tujuh* yang dikembangkan oleh Syamsuddin As-Sumatrani. *Martabat Tujuh* mengajarkan tentang satu wujud Tuhan dengan tujuh martabatnya. Ketujuh martabat itu adalah: *Martabat ahadiyyah, Martabat Wahdah, Martabat Wahadiyah, Martabat alam arwah, Martabat alam mitsal, Martabat alam ajsam, dan Martabat alam insan.*⁸³

Perjalanan ruhani ini bukan perjalanan ringan tanpa rintangan. Lembah-lembah yang harus ditempuh diibaratkan dengan lembah terjal yang penuh dengan tantangan dan halangan.

Berikut ini penjelasan tentang lembah-lembah pendakian menuju Simurgh:

1. Lembah Pencarian (*talab*)

Lembah penuh dengan kesusahan. Untuk melewatinya dibutuhkan kesungguhan dan keteguhan hati selama beberapa tahun. Seorang *salik* harus melepaskan diri dari segala keterikatan kebendaan. Ia mesti persembahkan jiwanya. Ia harus hiasi hatinya dengan sifat sabar, agar tidak berputus asa sebelum jauh melangkah.

Menurut Attar (2015:121) ketika mendaki tingkatan pencarian, seratus kesulitan dan cobaan akan menghampiri. Manusia dihadapkan pada kenyataan bahwa untuk mencapai beberapa hal dibutuhkan usaha dan kesabaran sepadan. Dengan melakukan usaha, secara tidak sadar manusia telah mengasah kesabaran. Jika manusia telah mengembangkan usaha dan kesabaran, akan muncul harapan untuk dapat mendaki tingkat pencarian.⁸⁴

Di lembah ini, seorang *salik* tidak boleh berhenti mencari. Sekejap saja ia berhenti, ia *murtad*. Seperti Majnun

yang sepanjang hari mengayak pasir, berharap akan bertemu Laila di suatu kesempatan:

“alkisah, seorang yang mencintai Tuhan melihat Majnun, telah mengayak tanah di jalanan dan berkata, ‘Majnun, apa yang kau cari?’ ‘Aku mencari Laila,’ katanya. Orang itu berkata lagi, ‘adakah kau berharap mendapatkan Laila disitu?’ ‘Aku mencari dimana-mana, dengan harapan akan mendapatkannya di suatu tempat,’ kata Majnun”.⁸⁵

Tekad yang kuat dan keuletan sangat dibutuhkan oleh seorang pendaki di lembah pencarian ini. Majnun terus mencari dan mencari Laila di semua tempat. Bahkan tempat-tempat yang tidak pernah dibayangkan orang lain.

Sebuah kalimat dari Rabi’ah yang juga menggambarkan tentang bagaimana mestinya seorang *salik* menempuh lembah pencarian ini, “*Seorang laki-laki berdoa, Ya Robbi, bukakan pintu agar hamba dapat menghadap padaMu.*” Mendengar doa lelaki itu, Rabi’ah pun berkata, “*O si gila! Adakah pintu itu tertutup!*”⁸⁶

Tuhan senantiasa membuka pintunya untuk para pendaki. Tangan Tuhan terbuka lebar untuk menerima hamba-hambanya yang mencarinya dengan kesungguhan hati. Ketulusan hati akan membawa seorang hamba kepada sikap *husnudzon* kepada Allah.

Di samping sifat-sifat di atas, untuk mendaki lembah ini juga diperlukan pengharapan yang mantap. Tanpa pengharapan, lebih baik seseorang meninggalkan jalan rohani. Seperti Ya’kub yang tidak pernah berhenti berharap untuk bertemu dengan Yusuf. “*Segala yang tampak, baik di puncak maupun di dasar, setiap zarrah, sesungguhnya ialah Ya’kub lain yang*

⁸³ M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.130-133.

⁸⁴ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm. 121.

⁸⁵ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm. 189.

⁸⁶ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.192.

mengharapkan kabar tentang Yusuf yang hilang dari padanya".⁸⁷

Dari berbagai hikayat yang dipaparkan Attar untuk menjelaskan tentang lembah pencarian ini dapat dipahami beberapa hal yang harus dimiliki oleh seorang penempuh jalan ruhani;

- a. Kesungguhan dan keteguhan hati.
Hikayat tentang Majnun yang terus mengayak pasir menjelaskan hal itu.
- b. Sabar, ulet dan penuh pengharapan.
Seperti Ya'kub yang tidak pernah berhenti berharap bertemu dengan Yusuf.
- c. *Husnudzon* kepada Allah.
Sepenggal kata-kata Rabi'ah di atas menyingung hal tersebut.

Pada dasarnya laku sufisme dan tujuan dari tasawuf berawal dari pencarian akan realitas transenden yang disadari keberadaannya oleh manusia dan dicari oleh manusia. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ma'ruf Karkhi bahwa pada dasarnya dalam fitrah manusia ada kesadaran bahwa semua orang tidak mampu menguasai dirinya sendiri. Karena dibalik realitas yang ada (termasuk diri manusia) terdapat Realitas Mutlak yang mengatur kejadian-kejadian yang tidak dapat terjangkau pikiran manusia. Oleh karena itu muncullah dorongan dari dalam diri manusia untuk mendekati Realitas Mutlak tersebut.

Pencarian spiritual ini menjadi bagian yang utuh dari kehidupan manusia. Victor Frankl (1973) mengungkapkan bahwa dimensi spiritual inilah yang menjadikan kita disebut sebagai manusia. Frankl menggambarkan bahwa manusia hidup di tiga dimensi yaitu: "*man life in three dimention : the somatic,*

⁸⁷ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.190.

the mental and the spiritual. The spiritual dimention can not be ignore for it is what makes as human". Karenanya dengan dimensi spiritual inilah manusia dapat mengakui (*recognition*) dan memahami (*understanding*) serta menyatu dalam berkomunikasi, berkesadaran spiritual, senantiasa merasa terawasi oleh sesuatu yang transenden (*realization of unitive spiritual and trancenden state of consciousness*).⁸⁸

Pencarian spiritual ini dalam diskursus keilmuan barat dewasa ini mendapat perhatian sedemikian rupa dan sudah merambah ke dalam wilayah keilmuan psikologi. Hal ini disebabkan karena persoalan umat manusia yang senantiasa mengemuka telah mengalami stagnasi solusi dari pendekatan psikologi psikoanalisis, behavioristik, dan humanistik. Bertolak dari persoalan itulah aliran psikologi keempat lahir yaitu psikologi transpersonal,⁸⁹ dimana psikologi ini berfokus pada membaca psikologi manusia dari dimensi agama dan spiritual manusia.

Wilayah psikologi dengan kajian utamanya adalah pengalaman transenden dan pengalaman spiritual nampaknya menangkap titik tolak yang sama dengan tasawuf di mana ketika manusia ingin mencapai potensi tertingginya (yang dalam bahasa tasawuf mencapai kedekatan sedekat-dekatnya dengan Tuhan bahkan bersatu dengan-Nya), diawali dari titik pencarian yang Maha Transenden. Dalam bahasa psikologi transpersonal hal ini dikenal dengan istilah *spiritual emergency* (darurat spiritual).

⁸⁸ A. Nurdin Ady, "Psikologi Transpersonal Konsep dan Implementasinya Terhadap Pendidikan dan Globalisasi", dalam *Al 'Ulum* Vol.54 No.4 Oktober 2012, hlm. 38.

⁸⁹ S.I. Shapiro dan Denise H. Lajoie (1992) mengungkapkan bahwa psikologi transpersonal adalah, "*transpersonal psychology is concerned with the study of humanity's highest potential, and with the recognition, understanding, and realization of intuitive, spiritual and transcendent state of consciousness*".

Darurat spiritual atau krisis spiritual adalah pengalaman yang mengganggu dari kurangnya pengalaman spiritual atau kekeringan spiritual yang dialami oleh jiwa seseorang. Krisis spiritual ini dapat menjadi momentum kebangkitan kesehatan mental dan krisis spiritual ini tidak selamanya menjadi tanda-tanda psikopatologi. Psikologi transpersonal memandang krisis spiritual sebagai kondisi kejiwaan seseorang yang dibantu dan dikeluarkan dari kondisi ini.

2. Lembah Cinta Birahi (*'isyq*)

Setiap orang yang berjalan di lembah ini harus menjadi api yang menyala. Wajah pecinta haruslah menyala, berkilau dan berkobar bagai api. Cinta sejati tidak mengenal pikiran-pikiran yang datang kemudian. Dengan cinta, baik dan buruk pun tak ada lagi, yang tampak hanyalah keindahan.

Di lembah ini cinta digambarkan sebagai api, dan akal pikiran sebagai asap. Bila cinta datang, pikiran lenyap. Akal pikiran tidak mampu untuk menangkap rahasia terdalam dari cinta. Rahasia Ilahi, simpul pengetahuan, hanya bisa dibuka dengan cinta sejati. Hanya pecinta sejati yang dapat menangkap rahasia-rahasia pengetahuan.

Manusia yang kehilangan akal pikirannya karena cinta, akan melupakan segala hal yang berkaitan dengan rugi atau untung. Seseorang yang mencintai akan memikirkan tentang kecintaannya tanpa memperhatikan konsekuensinya bahkan resiko yang akan diperoleh. Manusia pencinta sejati hanya memikirkan apa yang dicintainya saja, bahkan dirinya sendiri tidak dipikirkan. Seorang pencinta sejati sanggup menjalani mati sebelum mati, keberadaan dirinya sudah tidak dianggap lagi, yang ada hanya yang dicintainya, yang ada hanya satu, yaitu cinta kepada yang dicintainya.

Pikiran dan emosi berjalan bersama-sama, tetapi jika perasaan terlalu tinggi, pikiran mulai kehilangan dampaknya dan

tidak dapat memahami emosi yang mendalam. Cinta terletak di dalam hati bukan di pikiran. Cinta mengukur dengan perasaan, dengan emosi, terkadang bersifat subjektif, tetapi begitulah cinta berjalan. Pikiran adalah tempatnya logika dan rasio, di mana semua berjalan mekanis dan konfirmatif. Tidak mampu memahami perasaan yang abstrak walaupun itu nyata.

Seorang pecinta sejati menyerahkan jiwanya dengan tulus untuk memenuhi panggilan sang Kekasih. Ia tidak suka ada perantara antara ia dan Kekasihnya. Ini pula yang terjadi dengan Nabi Ibrahim, sang Kekasih Tuhan, ketika Izrail datang menjemputnya, "*Bagaimana dapat aku melepaskan hidupku bila Izrail menghalanginya? Aku tak mengindahkan permintaannya karena aku hanya ingat kepada Allah*".⁹⁰

Seperti si pecinta yang membunuh kekasihnya yang berada di ambang ajal, dengan harapan ia akan juga mati dibunuh, sehingga di akhirat bisa bersama. "*Jika ia mati di tanganku, maka orang-orang pun akan membunuhku, sebab aku dilarang membunuh diriku sendiri. Jika aku dibunuh karena gairah hasratku padanya, maka kami akan menjadi satu*".⁹¹

Beberapa hal yang ingin disampaikan Attar tentang lembah *'isyq* ini adalah;

- a. *'Isyq* merupakan jalan untuk menyingkap rahasia pengetahuan. Pengetahuan hakiki hanya dapat diraih melalui *'isyq*. Itulah yang digambarkan Attar, *'isyq* ibarat api, akal pikiran ibarat asap.
- b. Mencintai ialah mengorbankan kehidupanmu yang biasa dan meninggalkan kesenangan-kesenanganmu yang menyolok mata. Seperti Majnun yang rela memakai bulu

⁹⁰ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.201-202.

⁹¹ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.200-201.

domba, menyamar bersama domba-domba, sekedar ingin melihat wajah bening sang kekasih.⁹²

Lembah cinta adalah lembah yang indah dalam gambaran Attar, tapi keindahan lembah cinta adalah keindahan yang beresiko. Cinta dalam dunia sufisme bagaikan pedang bermata dua, yang satu sisi bermanfaat sebagai senjata manusia, dan sisi lain bisa saja melukai atau bahkan manusia itu sendiri. Cinta yang bermanfaat adalah cinta kepada Allah, sedangkan cinta yang berbahaya adalah cinta yang berorientasi material duniawi. Cinta kepada dunia inilah yang menutup hati dan memalingkan hati dari mencintai Allah dan sampai kepadanya. Maka dalam dunia sufisme, perjuangan mencari cinta tetapi sekaligus perjuangan membebaskan diri dari cinta.

Lembah cinta menurut Attar adalah lembah jebakan, semua orang pada dasarnya jatuh cinta dalam lembah cinta. Sebagian manusia jatuh cinta ke lembah kemuliaan cinta kepada Tuhannya, sebagian lain jatuh cinta kepada cinta jasmani. Jika seseorang berorientasi material, seperti kekayaan, kemuliaan dunia, popularitas, kekuasaan, seksualitas, maka untuk mencapainya tidak bisa melalui lembah lain, harus masuk dan terjun ke dalam jurang nafsu duniawi. Dan ketika seseorang sudah terperosok ke dalam lembah cinta duniawi, maka seseorang tidak akan menemukan dirinya sendiri, karena seolah lembah-lembah duniawi ini adalah satu-satunya kebenaran.

Siapa pun yang terjebak ke dalam lembah cinta (duniawi) ini, akan gagal melihat apa yang baik untuk dirinya sendiri, mereka cenderung hanya menerima informasi yang mendukung pengalamannya (dalam pusaran cinta duniawi) sendiri, dan hati mereka akan menolak semua informasi yang koresponden dengan permasalahan yang sedang mereka hadapi. Manusia yang terjebak dalam lubang lembah cinta inilah manusia yang

⁹² Fariduddin Attar, *Musyawaharah Burung*, hlm.195-196.

tidak akan berkembang dan mampu memperbaiki diri, karna mereka telah menutup segala jalan kebenaran yang datang kepada diri mereka.

Pengorbanan sangat penting artinya dalam lembah cinta, jika seorang sufi ingin mencapai cinta yang hakiki, maka dia harus bersedia meninggalkan cinta duniawi. Jika memilih cinta Allah sebagai tujuannya, maka seorang sufi harus menanggalkan segala atribut duniawi yang dimilikinya, bahkan dirinya sendiri. Dengan menanggalkan segala atribut keduniawian yang dimiliki oleh seorang sufi maka jalan menuju Cinta sejati, dan bertemu dengan yang dicintainya inilah yang menjadi tujuan utama para sufi.

3. Lembah Ma'rifat

Ma'rifat yang dicapai para *salik* berbeda satu sama lain. Ada yang menemukannya di *mihrab*, dan ada yang menemukannya pada arca pujaan. Semakin jauh seorang *salik* berjalan semakin bertambah pengetahuannya akan rahasia-rahasia. Untuk menapaki jalan lembah *ma'rifat* ini, seorang *salik* harus sempurna dan terus merasa tidak puas dengan pengetahuan yang telah ia raih. Selalu harus ia kibarkan, "adakah lagi yang lain?".

Lembah *Ma'rifat* tak bermula dan tak berakhir. Seorang *salik* harus menghindarkan dua matanya dari tidur, agar selalu waspada dan terjaga. Lembah dimana matahari menerang jalan, masing-masing akan menerima cahaya sesuai dengan amal usahanya dan mendapatkan tingkat yang telah ditetapkan baginya.

Dalam Hikayat Air Mata Batu, Attar melukiskan bahwa pengetahuan sejati akan menjadi milik pencari yang tulus. Seperti yang disabdakan Nabi, "*Tuntunlah ilmu walau sampai ke Negeri Cina*".

"Pengetahuan sejati dirusakkan oleh pikiran dangkal, ia mengeras bagai batu. Dunia ini rumah kesedihan, ada dalam

kegelapan. Tetapi pengetahuan sejati adalah permata. Ia akan menyala bagai lampu dan menunjukkan jalan terang padamu. Bila kau hanya tidur sedikit dimalam hari, kau mungkin mendapatkan apa yang kau cari...⁹³

Beberapa hal yang dapat dipahami dari hikayat di atas adalah;

- a. Ketulusan dan kesungguhan menjadi syarat mutlak pencari pengetahuan sejati
- b. Pikiran dangkal dan hal-hal duniawi menjadi penghalang utama para pencari pengetahuan.
- c. Ma'rifat sejati hanya bisa diraih dengan *riyadah*, *Mujahadah* dan *tazkiyat an-nafs*.

Ma'rifat berakar dari *'arafa*, *ya'rifu*, *'irfan*, berarti: mengetahui, mengenali,⁹⁴ atau pengetahuan Ilahi.⁹⁵ Orang yang mempunyai ma'rifat disebut 'arif.⁹⁶ Menurut terminologi, ma'rifat berarti mengenali dan mengetahui berbagai ilmu secara rinci,⁹⁷ atau diartikan juga sebagai pengetahuan atau pengalaman secara langsung atas Realitas Mutlak Tuhan.⁹⁸ Dimana sering digunakan untuk menunjukan salah satu *maqam* (tingkatan) atau *hal* (kondisi psikologis) dalam tasawuf. Oleh karena itu, dalam wacana sufistik, ma'rifat diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Dalam tasawuf, upaya penghayatan ma'rifat kepada Allah SWT

⁹³ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.205-206.

⁹⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 919.

⁹⁵ Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2005), hlm. 139.

⁹⁶ Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, hlm. 103.

⁹⁷ Syihabuddin Umar ibn Muhammad Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, Terj. Ilma Nugrahani Ismail (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 105.

⁹⁸ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 219.

(*ma'rifatullah*) menjadi tujuan utama dan sekaligus menjadi inti ajaran tasawuf.

Dalam tasawuf, ma'rifat merupakan tujuan yang harus dicapai oleh seorang sufi atau salik. Dalam konteks ma'rifat sebagai tujuan tasawuf, maka tasawuf bisa diartikan sebagai perjuangan dan perjalanan sufi dalam mencapai tingkatan spiritual yang berupa ma'rifat. Cara yang dilalui oleh para sufi dalam jalan perjuangan mencapai kebenaran mutlak ini adalah dengan mencapai moralitas-moralitas tertentu baik lahir maupun bathin, mempersiapkan jiwa menuju alam metafisis ke hadirat Tuhan. Ma'rifat sebagai pengetahuan akan realitas mutlak (*al-haq*), maka tasawuf merupakan usaha untuk mencapai dan menemukan realitas mutlak.

Pencapaian seorang *salik* hingga ke lembah ma'rifat tidak bisa dipahami melalui parameter rasio, tetapi hanya bisa dipahami dan diraih dengan kejernihan *qalb* (hati). Hal ini dikarenakan akal dan rasio hanya mampu menangkap persepsi alam duniawi dan indrawi, sedangkan *al-qalb* memiliki objek berupa alam *malakut* (alam kerajaan), yakni sebuah alam yang berada dibalik alam.

Ma'rifat dalam tradisi mistisisme, bukan hanya menyangkut mampu melihat kebenaran mutlak atau mampu melihat dan memahami hakikat kebenaran Tuhan, tetapi lebih dari itu, bahwa dalam konteks ma'rifat, terdapat sebuah fenomena sufistik yaitu pengetahuan intuitif (*kasyf*) yang dimiliki oleh seorang sufi. Pengetahuan intuitif yang dimiliki para sufi dalam tingkatan ma'rifat ini, merupakan pengetahuan yang berada di luar bingkai rasionalitas, dan bagi yang tidak pernah mengetahui dan mengenal dunia tasawuf pengetahuan intuitif ini merupakan sesuatu yang sangat sulit dipercayai.

Ilmu intuitif (*mukasyafah*) bagi kalangan sufi, merupakan ilmu yang tersembunyi dan hanya diketahui oleh mereka yang benar-benar mengenal Allah SWT (*ma'rifatullah*).

Sebab itulah mereka hanya mempergunakan simbol-simbol khusus serta tidak memperbincangkan di luar kalangan sendiri. Ketersembunyian pengalaman ma'rifat bagi yang belum atau bukan ahlinya pada hakikatnya bukan karena pengalaman dan pengetahuan itu tidak dimiliki nilai kebenaran, melainkan karena kesulitan mendapatkan contoh objektif, sehingga sulit untuk diungkapkan dan setiap upaya untuk mengungkapkan pengalaman tersebut pasti membawa kekeliruan

4. Lembah Kebebasan dan Kelepasan (*istigrāq/istignā'*)

Di lembah ini, seorang *salik* harus membebaskan diri dari segala yang bersifat duniawi. Apapun yang ada disana tidaklah berharga. Lautan yang maha luas, tidak lain hanyalah sebuah sumur kecil. Galaksi dan bintang-bintang tidak ubahnya daun dan pohon.

Seorang *salik* harus menghindarkan diri dari segala ketamakan. Bila cahaya *istignā'* telah bersinar, maka kilaunya mampu membakar seluruh semesta dalam sekejap. Di lembah ini seorang *salik* harus melepaskan jiwa dan hatinya.

Attar memberikan analogi yang memproyeksikan sikap bebas dalam tingkatan ini. Salah satunya adalah perumpamaan bumi dan langit yang jika keduanya diledakkan hanya akan terlihat layaknya sehelai daun yang terjatuh dari pohonnya.⁹⁹ Dalam tingkatan ini dunia dan isinya bukanlah hal yang berarti.

Dalam hikayat *Seorang Darwis mencintai puteri Pemelihara Anjing* Attar menggambarkan bagaimana seorang penempuh jalan ruhani melepaskan diri dari segalanya. Darwis tersebut rela untuk memelihara anjing, hewan berair liur najis, dan ia tanggalkan jubahnya, demi cinta tulusnya kepada sang puteri.

Hikayat di atas juga menjelaskan bahwa seringkali seorang sufi dalam kondisi mabuk cinta, tampil aneh dan kadang

menggelikan. Inilah yang ditegaskan Darwis kepada seseorang yang menegurnya ketika ia rela melepas jubahnya dan setiap hari bergumul dengan anjing-anjing, demi cintanya;

“Kau tidak melihat hal yang sebenarnya, maka jangan menyanggah. Bila kau ingin mengerti, hanya Tuhanlah yang tahu rahasia itu, dan hanya Dialah yang dapat menyingkapkannya. Lebih baik tampak menggelikan, ketimbang seperti kau, tak pernah memasuki kerahasiaan jalan ruhani”.

Sufi yang telah sampai pada tingkatan lembah kebebasan dan kelepasan ini adalah mereka yang telah siap dan mampu menanggalkan jubah keduniaannya beserta kenikmatan gemerlap dunia. Tidak peduli terhadap manusia lain yang menikmati dunia. Tidak merasa bangga dengan kepemilikan dunia, dunia yang ada di genggamannya tidak sampai ke dalam hatinya dan meracuninya. Dia yang sampai di lembah ini adalah sufi yang tidak akan pernah mengeluh karena kehilangan dunia.

Lembah keterbebasan dan keterlepasan adalah kondisi kosongnya tangan dan hati dari kepemilikan dan ketamakan terhadap dunia. Terbebas dan lepas dari dunia dalam tradisi tasawuf, inilah yang membuat tasawuf dinilai sebagai gerakan yang tidak progresif dan mengajarkan gerakan yang pasif terhadap perkembangan dunia. Selain itu, bebas dan lepas dari dunia dalam dunia tasawuf, oleh beberapa kalangan dinilai sebagai pelarian dari ketidakmampuan kalangan tasawuf dalam menghadapi arus perkembangan zaman sehingga lari dari dunia dan seolah-olah beralih kepada kesenangan kepuasan spiritualitas yang dicapai melalui kontemplasi semata.

Pesimisme dan isolasi terhadap perkembangan dunia bukanlah esensi dari keterbebasan dan keterlepasan dari dunia yang dimaksud Attar. Bebas dan lepas dari dunia bukan berarti bebas dan lepas secara mutlak, namun bisa menjaga diri dari bahaya dunia yang dapat melalaikan kepada tujuan utama yaitu

⁹⁹ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm. 137.

bertemu dengan kebenaran Mutlak. Salah satu contoh konkrit dalam hal ini adalah Abu Hasan as-Sadzili, seorang sufi terkenal dengan kehidupan glamour bergelimang kemewahan dunia, tetapi dunia hanya berada di tangannya, tidak sampai meracuni hatinya. Sikap bebas dan lepas dari dunia juga merupakan kepasrahan dan keimanan tertinggi terhadap Dzat yang Maha Mengatur segalanya, sehingga sikap ini di kalangan tasawuf merupakan pencapaian dan level yang tinggi dalam tradisi tasawuf.

5. Lembah Kesatuan (*Tauhīd*)

Di lembah ini wujud yang banyak terlihat satu/esa. Segala yang kau lihat sebagai keesaan tidaklah berbeda dengan yang tampak sebagai banyak. Para *salik* yang tidak *fana'* dalam keesaan dan kemanunggalan, mereka tidak mencapai derajat insani. Di lembah ini seorang *salik* tidak lagi merasakan tempat dan dirinya. Akal tidak ada harganya disana. Seorang *salik* sampai kepada batas kebimbangan, tidak lagi mampu untuk membedakan antara dirinya dengan Tuhan. Tidak ada lagi dualisme, yang abadi adalah keesaan dan kesatuan. Lembah dimana keduanya lebur, yang tinggal keesaan.

Untuk membuktikan bahwa wujud duniawi yang banyak ini semu, dan yang hakiki adalah wujud Allah, Attar mengetengahkan hikayat *Jawaban Si Gila Tuhan*;

“Apakah dunia ini? Dengan apa dapat dibandingkan?” .

Dunia ini, paduan dari kengerian dan kejahatan ini, bagai pohon palma dari lilin yang dihiasi dengan seratus warna. Bila kau remas pohon itu, ia pun kembali menjadi segumpal lilin. Karena itu, warna-warna dan bentuk-bentuk yang kau kagumi tidak berharga se-*obol* pun. Jika ada keesaan, keduaan hilang...¹⁰⁰

¹⁰⁰ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.218.

Tingkat keesaan murni merupakan tingkat ketika seorang sufi merasa bahwa segala hal yang ada di dunia ini pada dasarnya adalah wujud Tuhan yang lain. Wujud Mutlak yang benar-benar nyata di dunia ini adalah Tuhan, sedangkan hal selain Tuhan hanyalah cermin dari kekuasaan Tuhan yang sifatnya tidak kekal. Attar menuliskan bahwa semua merupakan esa yang sempurna dalam keesaannya. Dan sekali lagi, yang kau lihat sebagai keesaan tidaklah berbeda dengan yang tampak sebagai banyak.¹⁰¹ Seperti halnya dengan pendapat Ibn Arabi yaitu *wahdatul wujud*. Dalam pandangan Ibn Arabi, Tuhan merupakan sumber pokok semua kehidupan. Dan kehidupan tersebut tidak lain adalah manifestasi dari Tuhan.

Tauhid atau *the mystical union* merupakan istilah dalam derajat kesufian yang digunakan untuk menunjuk puncak penghayatan spiritualnya. Istilah ini digunakan untuk menyebut penyatuan antara hamba dan Tuhan dengan tanpa perantara apapun. Dalam lembah kesatuan ini kondisi yang dialami seorang sufi adalah hancurnya unsur insanियah manusia, namun yang dimaksudkan bukanlah diri sufi itu menjadi tiada. Pada hakikatnya diri kemanusiaan sufi masih ada, hanya saja yang sufi sadari atau rasakan pada saat itu adalah hanya ada satu wujud semata yakni Tuhan.

Kesatuan yang dimaksud Attar adalah kesatuan dalam bentuk kesadaran ruhani, bukan bersifat hakiki, karena dalam *Mantiq at-Tayr*, lembah ini hanyalah persinggahan dalam mencapai kebenaran sejati bertemu sang raja burung Simurgh, masih ada lembah-lembah lain yang harus dilalui. Selain itu kesatuan dalam konteks karya Attar ini, baik makhluk maupun Tuhan masih tetap pada esensinya masing-masing dalam simbolisme para burung dan raja burung Simurgh. Makhluk

¹⁰¹ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm. 142.

tetap menempati posisi makhluk, dan Tuhanpun masih dalam posisi sebagai Tuhan.

6. Lembah Kebingungan (*hayrah*)

Di lembah ini seorang *salik* menjadi mangsa duka dan kesedihan. Disana keluhan bagai pedang, ada duka dan ratapan, dan kerinduan yang menyala. Bagi yang telah mencapai keesaan, ia pun lupa akan segalanya. Ia tidak tahu lagi apakah ia ada atau tiada, apakah ia *fana'* atau kekal. Di lembah ini seorang *salik* lupa akan jati dirinya. Lembah dimana seorang *salik* tidak tahu apa yang mesti diperbuat. Hatinya dipenuhi cinta, tapi tidak yahu siapa yang ia cintai. Ia ragu antara ragu dan kufur.

Tingkat keheranan adalah tingkat yang menyediakan ribuan pertanyaan tanpa jawaban bagi manusia yang menjadi mangsa duka dan kesedihan. Manusia menempatkan duka dan kesedihan sebagai pintu menuju kerinduan. Keadaan susah tersebut yang memunculkan berbagai macam pertanyaan pada akhirnya menjadikan manusia rindu terhadap jawaban.

7. Lembah Keterampasan dan Kefanaan (*faqr wa fanā'*)

Hakikat lembah ini adalah kelupaan, kebutaan, ketulian. Dihadapkan dengan lautan maha luas, tidak ada jalan lain bagi *salik* kecuali *fana* di dalamnya. Para *salik* yang telah bersih jiwanya, mereka benar-benar lebur dan *fana'* dalam lautan itu. Gerak mereka tiada lain gerak laut. Inilah *ittihad*, kesatuan. Keterampasan seorang *salik* dari dirinya, dan lebur dalam Dzat Tuhan.

Tingkat ketiadaan merupakan kondisi ketika seorang sufi sampai pada jawaban atas segala keheranannya. Karena pada tingkat ini jawaban-jawaban yang sebenarnya diharapkan menjadi lebur dan tidak menyisakan suatu apapun kecuali ketiadaan. Hakikat dari tingkat ketiadaan ini adalah kelupaan, kebutuhan, ketulian, dan kebingungan.

Fana' dalam dunia tasawuf dapat dipahami dari dua arah kecenderungan corak tasawuf. Pertama dari arah tasawuf

akhlaki amali, dan yang kedua dari perspektif tasawuf falsafi. Kondisi *fana'* dan lebur dengan tuhan dalam tasawuf amali akhlaki, harus kembali ke dalam kondisi normal dan tidak larut dalam kefanaan yang dialaminya. Bagi tasawuf falsafi merupakan pintu awal menuju penyatuan hamba dengan Tuhan. Dengan kata lain, ketika seorang sufi telah sampai pada level *fana'*, kemudian ia tidak langsung kembali ke kondisi normal sebagaimana dikehendaki tasawuf amali akhlaki, melainkan justru meningkat dan beranjak pada penyatuan dengan Tuhan, yang dalam beberapa terminologi sufistik dikenal dengan istilah *ittihad*, *wahdatul wujud*, dan *hulul*.

F. *FANA'* (Pertemuan dengan Simurgh)

Dari segi bahasa, *fana'* berasal dari kata *faniya* yang berarti musnah atau lenyap. *Fana'* dalam bahasa Arab juga berarti *la syu'ur* atau tidak merasa apa-apa hingga tidak merasakan wujud dirinya sendiri. Dalam istilah tasawuf, *fana'* diartikan sebagai sebuah keadaan moral yang luhur. Al-Kalabadzi menyebutkan bahwa *fana'* adalah, "*hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih dari segala perbuatan manusia, dan ia telah menghilangkan semua kepentingan ketika berbuat sesuatu*". Sementara Al-Qusyairi merumuskannya sebagai "*sirnanya sifat-sifat tercela, dan tetap terpeliharanya sifat-sifat terpuji*".¹⁰²

Dalam pandangan sufi, wujud manusia ini (beserta dunia dan isinya) adalah wujud semu, sedangkan wujud yang nyata adalah satu-satunya wujud yaitu wujud Allah. Pada waktunya nanti, jika seorang sufi mampu tidak merasakan wujud dirinya sendiri yang semu, maka dia akan masuk kepada wujud yang hakiki, yaitu wujud Allah. Manusia dipinjami kehidupan dengan

¹⁰² Lihat M Solihin & Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf*, hlm.46-49. lihat juga Al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf li Madzhab*, hlm.123.

bentuk tubuh, bentuk muka, fisik yang sedemikian rupa, umur 50 atau 100 tahun, tidak lain adalah wujud yang semu, karena yang hakiki adalah wujud Allah.

Proses melakukan *fana'* dalam kehidupan seorang sufi dengan laku spiritualnya bukan merupakan proses yang singkat dan mudah dicapai. Proses ini tidak segampang diucapkan dimulut atau dibacakan definisinya. Proses *fana'* mula-mula ditandai dengan *huyum*, yaitu keadaan ketika seorang sufi mulai kehilangan kesadarannya secara perlahan. Tahap selanjutnya adalah kondisi *majdub*, yaitu keadaan tersedot atau tertarik oleh wujud yang mutlak, baru setelah itu meningkat kepada kondisi *al-fana'* yaitu keadaan lupa, bahwa dia telah hancur, hilang, dan melebur, menjadi satu dengan Allah.

Orang dengan nalar sufi, apabila melihat fenomena *fana'* ini dalam dunia tasawuf pasti akan mampu memahami kondisi yang terjadi pada sufi yang mengalami *fana'*. Hal ini disebabkan karena ketika seorang sufi dalam keadaan *fana'*, sering kali ucapan dan tindakannya memunculkan kontroversi. Sufi tersebut bisa saja mengucapkan kata-kata atau ucapan yang disebut *syatahat* (ungkapan "aneh", dalam berbagai bentuk, bisa kalimat biasa, syair, puisi dan lain sebagainya, yang keluar dari mulut sufi dalam kondisi menyatu dengan tuhan). Ungkapan-ungkapan seperti ini apabila dicerna, dita'wil, dan dipahami dengan rinci dan seksama, bisa bermakna benar dan tidak salah. Namun apabila dilihat secara dzahir, atau ditinjau dari hukum syariat atau hokum moral, tentu akan dinilai salah.

Terminology yang sering mengiringi *fana'* dalam dunia mistisisme Islam adalah *baqa'*. Terminology *baqa'*, adalah bantahan dari Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi (297 H/909 M), ketika Abu Yazid mengagung-agungkan *fana'*, al-Junayd mengatakan "tidak", menurutnya yang benar dan utama adalah *baqa' ba'da al-fana'*.

Hubungan dua terminology ini dapat dilihat bahwa *fana'* adalah proses menghancurkan diri bagi seorang sufi agar dapat bersatu dengan Tuhan. Sedangkan *baqa'* adalah sifat yang mengiringi proses *fana'* dalam menghancurkan diri untuk mencapai ma'rifat. Dalam tahapan laku sufisme *maqam al-fana'* adalah tahapan yang belum selesai, dan masih berada di tengah-tengah proses. Karna bagi seorang sufi yang mencari Tuhan dalam keadaan *fana'* harus disusul dengan keadaan *baqa'* lagi. Oleh karena itu dalam tingkatan laku spiritual tasawuf, tingkatan paling tinggi (*auliyā' al-kummāl*) adalah mereka yang mampu mendapatkan *al-baqā' ba'da al-fanā'*.

Jadi yang dimaksud dengan *fana'* bukanlah kematian, sebab seorang sufi yang telah mencapai *maqam fana'*, ia tetap hidup di muka bumi. Tapi *fana'* berarti hilangnya sifat-sifat tercela, dan *baqa'*-nya sifat-sifat terpuji. Hilangnya sifat-sifat kemanusiaan, berganti dengan sifat-sifat ketuhanan.

Fana' bermuara pada leburnya ke-aku-an. Seorang yang telah *fana'* tidak lagi merasa sebagai aku. Sebab perasaan ke-aku-an berartipengakuan akan dualisme keberadaan. Leburnya dualisme ini inti dari *fana'*.

Ungkapan Attar dalam *Mantiq at-Tayr* tentang *fana'* mengambil beberapa bentuk;

1. Musnahnya buih di lautan

Pada bagian akhir cerita tentang lembah ke-*fana'*-an Attar menyebutkan,

"Barang najis yang dimasukkan ke dalam air mawar akan tetap tinggal najis karena sifat-sifat dasarnya semula; tetapi barang suci yang dijatuhkan ke lautan akan kehilangan wujudnya yang tersendiri dan akan menyatukan diri dengan lautan itu dengan segala gerakannya. Dengan berhenti ada secara terpisah ia akan mendapatkan keindahannya. Ia ada dan tidak ada."

Bagaimana hal ini mungkin terjadi? Pikiran tidak dapat membayangkannya”.¹⁰³

2. Bayang-bayang lenyap dalam cahaya surya

Pada bagian akhir cerita, dimana burung-burung telah bertemu dengan Simurgh, menyatu dan lebur dalam Simurgh, Attar menuturkan: “*Akhirnya mereka lebur selamanya dalam Simurgh, seperti bayang-bayang yang lenyap dalam cahaya surya, dan begitulah adanya*”.

Dalam bukunya yang lain, Mukhtar Nameh, Attar menuturkan, “*Nabi bersabda kepada para salik: ‘Bila engkau hendak keluar dari dirimu, dan fana’ dalam Dzat Allah, jadilah bayang-bayang yang lenyap dalam cahaya surya, dan jadilah bukan apa-apa dalam Dzat Allah*”.¹⁰⁴

Kondisi *fana’* adalah suatu fase dalam maqamat bathiniyah yang merupakan martabat *syuhud al-haq bi al-haq* (melihat yang Haq dengan haq). Dalam fase ini salik telah keluar dari rasa keinsanannya ke dalam rasa ketuhanan, dalam terminologi Attar “*lebur selamanya dengan Simurgh*”. Seorang sufi dapat sampai kepada level ruhani *fana’* ini setelah melakukan *riyadlah* dan *mujahadah* untuk membersihkan dan membebaskan diri dari belenggu nafsu materialistic, sehingga lenyap sama sekali dan lebur ke dalam ke-*baqa’*-an Allah.

Lenyapnya bayang-bayang adalah lenyapnya sesuatu yang semu walaupun dapat dilihat dan ditangkap dengan persepsi indrawi manusia, dan tampaknya cahaya adalah hakikat dari keberadaan yang sesungguhnya bahwa yang ada hanyalah cahaya dan bayang-bayang adalah bukan hal yang nyata, dan sirna seketika di hadapan yang haq. Ketika hakikat telah menampakkan wujudnya, maka yang semu akan hilang dihadapan hakikat tersebut.

¹⁰³ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.234.

¹⁰⁴ Seperti dinukil Badi’ Muhammad Jum’ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm.108.

Dalam *Mantiq at-Tayr*, kisah burung-burung dari seluruh dunia dan berbagai jenis burung yang ingin bertemu raja burung Simurgh juga mengisyaratkan konsepsi tentang *fana’* yaitu *syuhud al-katsrah fi al-wahdah*, (bertemu dan dapat melihatnya yang banyak terhadap yang satu). Para burung dari seluruh dunia merupakan simbolisme dari *wujud al-akwan* (peristiwa, keadaan, dan alam), yang notebene adalah representasi dari adanya wujud yang Maha Tunggal yaitu Allah.

3. Berubah menjadi cahaya

Kisah salah satu kupu-kupu yang meleburkan dirinya dalam nyala lilin menjelaskan penggambaran *fana’* dengan lebur dalam cahaya. Dalam tradisi sufisme cahaya terkadang ditafsirkan sebagai pengungkapan daripada hakekat segala sesuatu untuk dapat mengetahui mana yang benar dan mana yang bathil. Cahaya kati inilah yang dapat melihat hakekat wujud Tuhan. Dalam keadaan yang demikian, wujud manusia menjadi tidak ada. Karna begitulah keadaan yang mesti berlaku, bahwa tidak mungkin ada wujud lain dapat beserta Allah ketika zat yang Maha Suci terlihat jelas dihadapan manusia. Dalam bahasa mistisisme biasa dikenal dengan, “isbatnya yang qadim (awal) berarti nafinya yang hadits (baru)”.

4. Muncul dengan bentuk materi yang tidak berharga

Bentuk *fana’* yang keempat ini berbeda dari 3 bentuk sebelumnya. 3 bentuk yang sebelumnya merupakan gambaran dari peleburan yang sempurna, sementara bentuk yang keempat ini menggambarkan *fana’* sebagai berubahnya seorang pecinta menjadi seperti buih yang terus mengikuti kemanapun air laut membawanya.

Fana’, disamping mempunyai makna negasi, yang berarti hilang, lebur dan lenyap, juga memiliki makna positif, yang

berarti *baqa'*, atau kekal abadi, sebab *fana'* atau musnah dari sesuatu, berarti *baqa'*, atau kekal dalam sesuatu yang lain.

Attar sendiri menjelaskan prosesi *fana'* secara panjang lebar. Ia menggunakan media cerita-cerita percintaan klasik, Laila Majnun, untuk menjelaskannya. Hanya saja, dalam konteks *baqa'*, Attar tidak menjelaskan bagaimana prosesnya. Pada bagian akhir *Mantiq at-Tayr*, dikisahkan bahwa setelah burung-burung mencapai *fana'*, kemudian tahap berikutnya mereka sampai kepada *baqa'*, tanpa dijelaskan bagaimana prosesnya, sebab penjelasan tentang hal itu membutuhkan energi dan kemampuan yang luar biasa. Attar menuliskan,

"setelah seratus ribu abad berlalu, burung-burung itu menyerahkan diri mereka pada kemusnahan (*fana'*) sepenuhnya dengan penuh suka cita. Kemudian setelahnya mereka mencapai kebakaan. Tiada seorangpun, baik tua ataupun muda, dapat berbicara dengan tepat menjelaskan tentang kebakaan ini. Jika pembacaku mengharapkan penjelasan dengan amsal tentang kebakaan yang menyusul setelah kemusnahan, untuk itu perlu kutulis buku lain".

Pertemuan dengan Simurgh, Sang Raja, merupakan puncak pencapaian perjalanan ruhani. Lebur menyatu, *fana'* dalam Simurgh.

G. SYAITAN DALAM PANDANGAN ATTAR

Sikap Attar terhadap syaitan sama dengan umat Islam pada umumnya, menyerukan umat manusia agar berhati-hati dan menghindarkan diri dari syaitan. Attar menegaskan bahwa orang yang mengikuti perintah syaitan dan godaannya, ia akan hancur. Seperti al-Qur'an, Attar juga menjuluki Iblis dengan *al-Mal'ūn*.

Pada mukadimah *Mantiq at-Tayr*, Attar menceritakan penolakan Iblis untuk sujud kepada Adam;

"... O Adam, sekalian makhluk sembah sujud padaKu, kini tiba saatnya bagimu menerima sembah sujud mereka", kataNya kepada Adam. 'Yang satu itu, yang tak mau bersujud, ia pun diubah dari malaikat menjadi syaitan. Ia dikutuk tak memiliki pengetahuan rahasia itu. Wajahnya menjadi hitam". Lalu sembahnya kepada Tuhan, "O, Tuhan yang memiliki kebebasan mutlak, jangan tinggalkan hamba".

Yang Maha Tinggi menjawab, "Kau yang terkutuk, ketahuilah bahwa Adam hambaKu dan juga raja alam ini. Hari ini pergilah ke hadapannya, dan esok bakarlah bukhur untuknya".

Disamping sikap Attar di atas, beberapa cerita Attar memberikan posisi yang cukup tinggi kepada iblis, bahkan berusaha menerima alasan kenapa ia tidak sujud kepada Adam seperti yang diperintahkan Allah.

Attar mengangkat tinggi derajat iblis, dan menjadikannya sebagai guru. Salah satunya Attar menceritakan kisah Musa yang meminta Allah membuka rahasia. Kemudian Allah menyuruhnya untuk belajar rahasia pengetahuan itu kepada Iblis. Ketika bertemu Iblis berkata kepada Musa, "Ingatlah terus kata-kata berikut, "*lā taqul anā*", sehingga kau tidak akan menjadi sepertiku".

Tokoh sufi besar seperti Asy-Syibli misalnya dibakar api cemburu kepada Iblis, sebab Allah telah memberikan laknat kepadanya, dan bahwa Iblis punya kesempatan untuk berdialog dengan Tuhan. Mereka sangat mendambakan diajak bicara oleh Tuhan, sekalipun itu berbentuk pelaknatan.

Disamping itu, Attar memberikan alasan pembenaran terhadap penolakan Iblis untuk sujud kepada Adam dengan mengatakan bahwa Allah memerintahkan para Malaikat untuk bersujud kepada Adam agar mereka tidak melihat rahasia yang hendak Ia berikan kepada Adam. Sedangkan Iblis menolak sujud

agar ia dapat menyaksikan rahasia kehidupan itu, maka iblis pun mendapat murka Allah.

Sekilas pendapat-pendapat Attar di atas keliatan kontradiktif. Namun bila dibaca dengan utuh, kontradiksi yang nampak akan terminimalisir. Kecemburuan kaum Sufi kepada Iblis adalah karena Allah berbicara kepada iblis, dan itu menggambarkan bagaimana dekatnya Iblis dengan Allah.



BAB 5 EPILOG



A. ATTAR ANTARA WAHDAT AL-WUJUD DAN WAHDAT ASY-SYUHUD

Akhir kisah burung-burung *Mantiq at-Tayr*, mereka adalah Simurgh, dan Simurgh adalah mereka. Apakah ini berarti bahwa burung-burung itu menjadi Tuhan? Bila jawabannya ya, apakah dengan pemikirannya ini Attar sepakat dengan al-Hallaj yang mengatakan, "*Anā al-Haq?*" Atau seperti Abu Yazid yang ber-*syatahāt*, "*Maha suci aku, alangkah agungnya Aku?*"

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, perlu dibahas disini tentang pengertian *wahdat al-wujūd* dan *wahdat asy-syuhūd*. Menurut Ibnu 'Arabi *wujud* semua yang ada ini hanya satu, dan *wujud* makhluk pada hakikatnya adalah *wujud* khalik. Perbedaan yang nampak muncul karena sebab sudut pandang akal dan indera yang terbatas. Tentang hubungan Tuhan dengan alam, Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa alam adalah bayang-bayang Tuhan, atau *bayangan wujud* yang hakiki, dan alam ini tidak mempunyai wujud yang sebenarnya. Karenanya alam merupakan *tempat tajalli* dan *mazhar* Tuhan.

Dalam *Fusus al-Hikam*, Ibnu 'Arabi menulis, "wajah itu sebenarnya satu, tapi jika kau perbanyak cermin, ia pun nampak menjadi banyak".¹⁰⁵

Sementara itu *wahdat asy-syuhūd* adalah satu kondisi atau pengalaman ruhani seorang sufi tanpa dikembangkan menjadi sebuah keyakinan, ilmu dan juga teori filsafat yang ingin ia pertahankan, atau mengajak orang lain untuk mempercayainya.

Ide-ide Attar dalam *Mantiq at-Tayr* menunjukkan bahwa Attar tidak hanya memegang satu pendapat tertentu. Ada beberapa warna yang dapat terbaca;

Pertama, Iluminasionis. Ini terbaca dari beberapa tulisannya, "Seluruh semesta bersumber dari Tuhan". Di bagian lain ia menulis, "Tuhan adalah cahaya, tidak ada yang tahu bagaimana Ia bersinar. Cahaya ketakjuban, seperti matahari yang bersinar terang menembus ribuan tabir, dan memunculkan bayang-bayang di bumi. Semua makhluk adalah bayangannya".¹⁰⁶

Kedua, *Wahdat al-Wujūd*. Pendapat Attar tentang 'isyq menunjukkan bahwa ia adalah sufi pertama pasca al-Hallaj, tentu saja sebelum Ibnu 'Arabi, yang paling mendekati paham *wahdat al-wujud*. Pertama ia menegaskan bahwa "segala sesuatu membutuhkan Tuhan", kemudian berikutnya ia mengatakan "*wujud yang hakiki hanyalah Allah*", dan terakhir ia menegaskan bahwa "semua yang selain Tuhan tidak nyata, bahkan tiada".

Ketiga, *Wahdat asy-Syuhūd*. Pada bagian akhir kisah *Mantiq at-Tayr*, dimana yang tersisa hanya 30 ekor burung, di sana digambarkan, "segera, burung-burung

¹⁰⁵ Seperti dikutip oleh Badi' Muhammad Jum'ah, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, hlm.112.

¹⁰⁶ Abdul Qadir Muhammad, *al-Falsafah as-Sufiyah*, hlm.339-400.

itu akhirnya **fana' dalam diri Simurgh, bayang-bayang telah lenyap dalam cahaya surya...**"¹⁰⁷

Fana' yang digambarkan Attar adalah *fana'* dari kesaksian (*syuhud*) terhadap yang banyak dan berbilang. Sehingga boleh diatakan bahwa Attar lebih dekat sebagai penganut paham *wahdat al-wujūd* dan *wahdat asy-syuhūd*. Di sisi lain, *wahdat al-wujūd* belum menjadi sebuah paham yang sempurna dan tertata rapi kecuali di tangan Ibnu 'Arabi. Attar sendiri hidup sejaman dengan Ibnu'Arabi, tapi tidak ada yang menunjukkan bahwa keduanya saling mempengaruhi secara langsung.

Tasawuf di tangan Attar bukam sebagai media agar seorang *salik menjadi* Tuhan. Ia menjadikannya sebagai jalan untuk berhubungan dengan Allah, *fanā' fillāh*, dalam arti *fana'* dari sifat-sifat tercela, dan *baqa'* dalam sifat-sifat ilahi.

B. IKHTITAM

Alhamdulillah buku tentang ajaran tasawuf Fariduddin Attar ini dapat tersaji ke hadapan para pembaca. Bagi para peminat kajian tasawuf semoga buku ini dapat menambah literatur dan bahan bacaan. Bagi para praktisi dan penempuh perjalanan suci semoga buku ini dapat menambah sedikit bekal keyakinan diri.

Dari Attar dan para Auliya' kita belajar banyak hal. Jiwa-jiwa manusia digambarkan oleh Attar dengan burung-burung pendamba kebebasan menuju kesejatan diri. Hanya saja jiwa-jiwa tersebut memiliki berbagai kelemahan.

Bulbul yang bersuara indah sering lupa apa tujuan sejatinya. Bahkan ia lebih memilih mawar daripada bertemu Simurgh. Nuri juga takjub dengan keindahan bulunya. Merak lebih parah, keindahan bulu-bulunya menjerat dia untuk menciptakan surga sendiri dan menghalanginya melakukan

¹⁰⁷ Fariduddin Attar, *Musyawah Burung*, hlm.251.

perjalanan suci. Itik menjadi sombong karena ia bergelimang air, simbol kesucian.

Ayam hutan mendapat teguran dari Hudhud Sang Mursyid, "Kesenanganmu pada batu permata membekukan hatimu bagi batu". Burung Humay merupakan tipikal para pejabat dan pendeta yang gila kuasa. Rajawali adalah simbol orang yang nyaman di sekitar para penguasa. Sementara bangau biasanya menjadi simbol para petualang pecinta keindahan alam dan tempat-tempat wisata. Dia lebih suka melihat laut yang hanya dapat dipandang tanpa dirasa, dibandingkan dengan keindahan Simurgh yang hakiki. Burung hantu adalah para pencari harta karun yang dimabuk keduniaan. Burung gereja selalu mengeluh setiap hari, dan segala hal nampak kurang baginya.

Melalui Hudhud Sang Mursyid, Attar mengingatkan bahwa segala macam godaan yang ada ini pada dasarnya dapat dilalui manusia. Tergantung pada diri mereka sendiri. Semoga kita termasuk murid-murid yang mampu mengatasi segala godaan dan kelemahan jiwa kita, sehingga kita dapat menempuh perjalanan suci menuju kesejatan diri. *Wallahul Muwaffiq wal Musta'an..*

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Muhammad Abu al-Yasr, *Hakaya Al-Şūfiyah*, Damascus: Dar Al-Basyair, 1993.
- Ady, A. Nurdin, "Psikologi Transpersonal Konsep dan Implementasinya Terhadap Pendidikan dan Globalisasi", dalam *Al 'Ulum* Vol.54 No.4 Oktober 2012.
- Al Ghozali, *Ihya' 'ulumuddin*, Kairo: An-Nur Al-Islamiyah, tt.
- Al Ghozali, *Ihya' 'ulumuddin, Juz IV*, Kairo: An-Nur Al-Islamiyah, tt.
- Al-Ghozali, *Tahāfut al-Falsafah, ta'liq Girar Gihamy*, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnan, 1993.
- Aljabiri, Muhammad Abed, *Isykaliyāt al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, Beirut Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'arabiyah, 1989.
- Al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf li Madzhab ahl al-Taşawwuf*, Damascus: Dar al-Iman, 1986.
- Al-Washifi, Syaikh Abu 'Abdurrahman 'Ali al-Murtadlo bin al-Sayid Ahmad, *Mawāzin al-Şūfiyyah fi Doui' al-Kitāb wa al-Sunnah*, Iskandariyah: 'Dar al-Iman, 2002.
- Aqib, Kharisudin, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 2009.

At-Taftazani, Abu Al-wafa' Al-Ghanimi, *at-Taṣawuf wa dauruhu fi at-Taghyīr al-Ijtīmā'i*, Kairo: al-ma'had al-'alami li al-fikr al-islami, 1992.

At-Taftazani, Abu Al-wafa' Al-Ghanimi, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka, 2003.

Attar, Fariduddin, *Musyawah Burung (terjemahan Indonesia)*. Jogjakarta: Tarawang, 2003.

Attar, Fariduddin, *Warisan Para Awaliya (Tazkirāt al-Auliya')*, A.J. Arberry, Bandung: Pustaka, 2000.

De Bruijn, *Kajian Komparatif Sana'i dan Attar*, dalam Sayyed Hossein Nasr dkk, *Warisan Sufi*, Buku Pertama, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

Fadiman, James dan Frager, Robert, *Hakekat Sufi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2002.

Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993.

Hasan, Hasan Ibrahim, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jogjakarta: Kota Kembang, 1999), hlm. 245-255.

Hassan, Abdul Hakim, *al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arāby*, (Kairo: Maktabah al-Anglo, 1954), hlm.83.

Ibnu Rusd, *Tahāfut at-Tahafut, ta'liq Muhammad al-'Uraiby*, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnan, 1993.

Jum'ah, Badi' Muhammad, *Mantiq at-Tayr li Fariduddin Attar*, Beirut: Dar al-Andalus, 1984.

Jumantoro, Totok dan Amin, Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Amzah, 2005.

Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teologi Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Masignon, Louis & Abdurraziq, Mustafa, *Islam & Tasawuf*, Jogjakarta: Fajar Pustaka, 2001.

Muhammad, Abdul Qadir, *al-Falsafah as-Sufiyyah fi al-Islām*, Dar al-Fikr al-'Arabiyy, tp, tt.

Mulkhan, Abdul Munir, *Syaikh Siti Jenar, Pergumulan Islam-Jawa*, cet. X, Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002.

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

Nasr, Sayyed Hosein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nasution, Hasyimsah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Nata, Abuddin, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

Nurbaksh, Javad & Nasr, *Seyyed Hossein, Sufisme Persia Awal*, terj. Gafna Raizha Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Joko Damono dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Schimmel, Annemarie, *Menyingkap Yang Tersembunyi, Misteri Tuhan dalam Puisi-puisi Mistis Islam*, terj. Saini KM, Bandung: Mizan, 2005), hlm. 89-90.

Sells, Michael A., *Sufisme Klasik, Menelusuri tradisi teks sufi*, Bandung: Mimbar Pustaka, 2003.

Smith, Margareth, *Mistikus Islam, Ujaran-ujaran dan Karyanya*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Solihin, M. & Anwar, Rosihon, *Kamus Tasawuf*, Bandung: Rosda, 2002.

Suhrawardi, Syihabuddin Umar ibn Muhammad, *Awarif al-Ma'arif, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, Terj. Ilma Nugrahani Ismail, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Zahir, Ihsan Ilahi, *al-Taṣawuf al-Mansyā' wa al-Maṣādir*, Lahore: Idarah Tarjaman al-Sunah, 1986.

TENTANG PENULIS

Dr. H. Supriyanto, Lc, M.S.I, lahir di Purbalingga, 26 Maret 1974. Pernah nyantri di Pondok Pesantren MWI Kebarongan Kemranjen Banyumas tahun 1986-1992. Gelar kesarjanaan S1 (Lc) diraih di Jurusan Akidah-Filsafat Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo pada tahun 1996. Magister Studi Islam (M.S.I) diraih di Jurusan Agama dan Filsafat PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2006. Dan gelar Doktor Studi Islam diraih pada PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2016. Dosen Filsafat dan Pemikiran Islam di IAIN Purwokerto. Wakil Rois Syuriah PCNU Kabupaten Purbalingga.

Buku-buku yang sudah terbit di antaranya:

1. *Dahsyatnya Beriman Kepada Malaikat*, Penerbit Qultum Media Jakarta tahun 2009.
2. *Tawakkal Bukan Pasrah*, Penerbit Qultum Media tahun 2010.
3. *Turas Dalam Pandangan Zaki Naguib Mahmoud*, Penerbit Stain Press Purwokerto, tahun 2017
4. *Format Ideal Deradikalisasi Agama*, Penerbit Rizquna Purwokerto, tahun 2019

Tulisan-tulisan di jurnal di antaranya:

1. **Supriyanto, S.** (2019). DINAMIKA TEKS DAN KONTEKS: **MODEL DIALEKTIKA ALQUR'AN DAN REALITAS. Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat**, 16(1), 47-64.

doi:<http://dx.doi.org/10.22515/ajpif.v16i1.1672>

2. Supriyanto, S. (2018). Kidungan Tradition in Pasunggingan, Pengadegan, Purbalingga. IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya, 16(1).

<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/ibda.v16i1.1393>

3. Supriyanto, S. (2018). Trend Busana Muslimah dan Perilaku Keagamaan di Kalangan Karyawati. Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak, 13(2), 327-347. Retrieved from

<http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/yinyang/article/view/2107>

4. Supriyanto, S. (1). Dakwah Sinkretis Sunan Kalijaga. KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi, 3(1), 10-19.

<https://doi.org/https://doi.org/10.24090/komunika.v3i1.111>

Alamat email: supriyanto@iainpurwokerto.ac.id HP Number 08122754860