



Kanz Philosophia

A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism

NŪRŪZ: Treading Time, Nature, Faith and Culture

Amir H. Zekrgoo

**A Study of the Effect of Human Soul on External Objects :
Between Copenhagen School and Mulla sadra**

Ali Arshad Riahi

Sayyed Mehran Tabatabaei

Mehdi Jafarzadeh

**Argumen Eksistensi Tuhan dalam
Metafisika Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas**

Wardani

Maqāmāt dalam Mantiq al-Thayr al-Attār

Syamsun Ni'am

**The Complex Relationship Between Sufism and Shi'ism
as Reflected in the Concept of Walāyah**

Wahyuddin Halim

العلم الالهي بالجزئيات مقارنة ابن سينا و صدر المتألهين نموذجاً

السيد خالد سيساوي خميني

Published by Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

Jl. Lebak Bulus II, No 2,
Cilandak Barat, Jakarta Selatan
Tlp: 02129446460, Fax: 02129325221
Website: www.journalkanz.sadra.ac.id
Email: jurnalkanz@sadra.ac.id

Editorial Boards

ISSN 2442-5451

KANZ PHILOSOPHIA

A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism

The Kanz Philosophia is a journal published by Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (STFI). It carries articles, book reviews and viewpoints on islamic philosophical and mystical issues as these raise out of classical and contemporary discussions from Eastern and Western tradition, and the goal is to promote advanced research and theoretical dialogue among scholars from the varied traditions. This journal should cover a range of disciplines, including Philosophy of philosophy (Epistemology and Ontology); Philosophy of human; Philosophy of language; Philosophy of religion; Philosophy of moral; Philosophy of history; Philosophy of culture; Philosophy of art; Philosophy of politics; Philosophy of sosiology; Philosophy of education; Philosophy of science; Philosophy of psychology ; Theoretical and practical mysticism.

EDITOR- IN-CHIEF

Haidar Bagir

EDITORIAL BOARDS

James Winston Morris • Amir H. Zekrgoo
Khalid al-Walid •Kautsar Azhari Noer
Abdulazez Abbacy •Husain Heriyanto
•Ammar Fauzi

EXECUTIVE EDITOR

• Hadi Kharisman • Andi Herawati
• Basrir Hamdani • Ikhlas Budiman

LANGUAGE ADVISOR

Abdulazez Abbacy

CONTRIBUTIONS AND EDITORIAL CORRESPONDENCE

Kanz Philosophia is published twice a year in June and December. Contributors are invited to submit article on relevant issues, and the contributions to Kanz Philosophia do not necessarily reflect the views of the editorial board or Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra

Submissions should be sent to the editor Kanz Philosophia,
Jl. Lebak Bulus II No.2 Cilandak Fatmawati Jakarta Selatan 12430 Indonesia

Telp. 021-29446460 ; Fax. 021- 29325221

www.journal.sadra.ac.id ; e-mail: jurnalkanz@sadra.ac.id

KANZ PHILOSOPHIA

A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism

Volume 5, Number 1, June 2015

Table of Contents

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| Short history of Kanz Philosophia | iv |
| List of Transliteration | v |
| Daftar Transliterasi | vi |
| Kata Pengantar | vii |
| <i>NŪRŪZ: Treading Time, Nature, Faith and Culture</i> <i>Amir H. Zekrgoo</i> | 1-18 |
| A Study of the Effect of Human Soul on External Objects : Between Copenhagen School and Mulla Ṣadra <i>Ali Arshad Riahi</i> <i>Sayyed Mehran Tabatabaei</i> <i>Mehdi Jafarzadeh</i> | 19 - 29 |
| Argumen Eksistensi Tuhan dalam Metafisika Ibn Rusyd dan St. Thomas Aquinas <i>Wardani</i> | 31 - 58 |
| <i>Maqāmāt</i> dalam <i>Manthiq al-Thayr al-Attār</i> <i>Syamsun Ni'am</i> | 59 - 72 |
| The Complex Relationship Between Sufism and Shi'ism as Reflected in the Concept of <i>Walāyah</i> <i>Wahyuddin Halim</i> | 73 - 88 |
| العلم الالهي بالجزئيات مقارنة ابن سينا وصدر المتألهين نموذجاً السيد خالد سيساوي خميني | 89 - 97 |
| Index | 99 - 108 |

MAQĀMĀT DALAM MANTHIQ AL-THAYR AL-ATTĀR

Syamsun Ni'am

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK) IAIN Tulungagung

E-mail: niamstainjbr@gmail.com

ABSTRACT

Attār is one to be accounted amongst the greatest sufi poets of Persia sufis in the history of Sufism who has notable contribution to the esoteric Islam (Sufism). He packed his mystical teachings in the form of poetry and verse, -to be more interactive and expressive- though his teachings are not different with his predecessors, particularly of those who inspired by the principle of mystical union; and Attār is among the Sufis who have managed to reach the highest peak in the mystical journey. According to Attār, there are seven valleys that must be passed by spiritual traveler (*sālik*) in his mystical journey, as mentioned in *Manthiq al-Thayr*. In this work he use the language of poetry to reveal the process of a servant to God through the stages (*maqāmāt*), and Attār gives the parable *maqāmāt* is like a bird -burung flying looking for the king. Attār call *maqāmāt* is the term valleys, of which there are seven valleys

Keywords: *Maqāmāt, seven valleys, fanā', divine love*

ABSTRAK

Attar adalah salah satu sufi besar Persia yang pernah dikenal dalam sejarah tasawuf. Attār telah banyak memberikan kontribusi pemikirannya dalam khasanah keilmuan Islam esoteris (tasawuf). Ia mengemas ajaran tasawufnya dalam bentuk puisi dan syair, —sehingga tampak lebih menarik— meskipun ajaran-ajaran yang disampaikan kurang lebih sama dengan para sufi pendahulunya, terutama yang menganut paham *mystical union*; dan Attār adalah di antara sufi yang telah berhasil mencapai puncak tertinggi dalam perjalanan mistisnya itu. Menurut Attār, ada tujuh lembah yang harus dilalui *sālik* dalam menempuh perjalanan mistisnya, sebagaimana disebutkan dalam *Manthiq al-Thayr*. Dalam karyanya ini, Attār menggunakan bahasa puisi dan syair untuk mengungkap proses seorang hamba menuju Tuhan melalui tahapan-tahapan (*Maqāmāt*), dan Attār memberikan perumpamaan *maqāmāt* tersebut seperti burung-burung yang terbang mencari rajanya. Attār menyebut *maqāmāt* tersebut dengan istilah lembah-lembah, yang jumlahnya ada tujuh lembah

Kata-kata Kunci: *Maqāmāt, tujuh lembah, fanā', cinta ilahi*

Pendahuluan

Ada ungkapan menarik dari seorang Sufi Persia, Nizhāmī, yang mengatakan: “Di bawah lisan penyair, tersimpan kunci khazanah”. Ungkapan tersebut kiranya relevan bila dikaitkan dengan sosok sufi penyair ternama Farid al-Dīn al-Attār. Sebab Attār adalah tokoh penyair Sufi besar Persia yang dimiliki Islam. Dengan kepiawaian gagasan-gagasan syair sufistiknya, Attār menjadikan para pemikir, baik dari Timur (Islam) maupun Barat (*Oreantalist*) tidak pernah berhenti dalam mengkaji dan meneliti gagasan-gagasan mistis melalui syair-syairnya yang indah itu.

Dalam literatur tasawuf, syair (puisi) dikenal sebagai salah satu instrumen yang biasa dipergunakan untuk mengungkapkan keadaan dan persoalan rohani. Dalam buku-buku biografi, tasawuf, dan sastra sufi dapat dilihat, bahwa ternyata banyak asketis dan sufi pada abad-abad pertama, kedua, ketiga dan keempat Hijriyah, menjadi penggubah syair (puisi). Misalnya saja Rabi’ah al-‘Adawiyah (w. 185 H) dengan cinta Ilahi (*maḥabbah*)nya. Kemudian untuk masa berikutnya diikuti oleh Yaḥyā Ibn Mu’adz al-Rāzī (w. 256 H), al-Hallāj (w. 309 H), Jalāl al-Dīn al-Rūmī, Nizhāmī, Sanā’ī (w. 545 H), dan lain-lain. Mereka telah banyak meninggalkan dan mewariskan khazanah mengenai cinta yang ditulis dalam bentuk syair (puisi) di samping juga yang berbentuk prosa (Taftāzānī 1983, 212). Di Persia, imajinasi puisi tersebut telah mendapatkan respon baru untuk menunjukkan karakter dari mistisisme Islam dan berkembang secara estetis dalam gaya yang tinggi di luar jangkauan pemikiran murni. Syair-syair Persia tersebut telah banyak memengaruhi generasi sufi berikutnya baik dalam kandungan maupun inspirasinya.

Menurut Arberry, syair-syair sufi Persia secara garis besar dapat dikelompokkan

menjadi tiga, yaitu syair-syair sufi didaktik,¹ syair-syair sufi romantik,² dan syair-syair sufi lirik (Arberry 1979, 106). Suatu jalinan mata rantai yang tak terputuskan dalam puisi mistis Persia yang selalu disebutkan ke permukaan adalah Sanā’ī (w. 545 H), Attār dan Rūmī. Sanā’ī yang bergumul dengan sastra selama paruh pertama abad ke-12 M. merupakan pujangga Persia yang menggubah syair-syair secara ekstensif dengan memaparkan doktrin-doktrin tasawuf. Sanā’ī juga dikenal sebagai penulis yang relatif produktif dan begitu piawai dalam menggubah syair-syair bentuk klasik, di antaranya *qasīdah* (*ode*)³, *ghazāl* (*lirik*),⁴ *rubā’iyat* (*kuatren*), dan

¹ Syair-syair sufi didaktik dan lirik adalah bagian dari karya sastra dilihat dari segi isinya. Adapun syair sufi didaktik merupakan karya sastra yang isinya mendidik penikmat/pembaca tentang masalah moral, tatakrama, masalah agama, dan lain-lain. Sedangkan syair lirik adalah karangan yang berisi curahan perasaan pengarang secara subyektif.

² Syair-syair sufi romantik merupakan satu aliran dalam karya sastra di antara aliran-aliran lainnya, seperti realisme, surrealisme, absurdisme, psikologisme, eksistensialisme, filsafatisme, ekspresionisme dan impresionisme, melankholisme, ironisme, nihilisme, naturalisme, idealisme, heroisme, religiusme, transendentalisme, dan komedialisme. Syair sufi romantik ditandai dengan ciri-ciri: keinginan untuk kembali ke tengah alam, kembali kepada sifat-sifat yang asli, alam yang belum tersentuh dan terjamah tangan manusia. Istilah ini juga mencakup ciri-ciri adanya: keterpencilan, kesedihan, kemurungan, dan kegelisahan yang hebat. Kecuali itu syair sufi romantik juga cenderung untuk kembali kepada zaman yang sudah menjadi sejarah, masa lampau yang terkadang melahirkan manusia-manusia besar. Pengungkapan yang romantis sering dikaitkan dengan percintaan yang asyik dunia muda-mudi yang masih hijau dan belum banyak pengalaman.

³ Bentuk syair epik kesusastraan Arab yang dinyanyikan. Bentuk syair ini memiliki bait yang beragam dan regular yang biasanya berisi puji-pujian atau dakwah keagamaan (Montgomery 1997, 209-257; Rihani 2002, x).

⁴ Lirik adalah karangan yang berisi curahan perasaan pengarang secara subyektif.

matsnāwī (bait-bait sajak). Dalam hal ini, Sanā'ī yang memilih bentuk *matsnāwī* dalam karya epiknya yang berjudul "*Hadīqat al-Haqīqah* (Taman Hakekat)" (Taftāzānī 1983, 225) merupakan mode yang selalu digemari dan dijadikan referensi oleh penyair atau pengarang yang datang kemudian. Dalam hal ini termasuk Attār dan Rūmī. Tema-tema yang selalu diangkat umumnya adalah cinta Ilahi (*al-ḥubbu fillāh*), karena cinta inilah yang mengantarkan mereka pada penyaksian kesatuan intuitif dengan sumber intuisi, atau filosof mengistilahkan sebagai iluminasi-sumber cahaya.

Sosok Farīd al-Dīn al-Attār merupakan salah satu tokoh sufi Persia yang belum banyak dikenal oleh khalayak. Ia juga sekaligus sebagai penyambung mata rantai sufi sebelum dan sesudahnya. Artikulasi pemikiran tasawufnya tidaklah bisa ditinggalkan sebagai kerangka dalam memahami sufi-sufi Persia. Karena itu, penelitian ini akan membahas salah satu dari penyair mistik Persia ini.

Mengenal Sosok Farīd al-Dīn al-Attār

Nama lengkap al-Attār adalah Abū Thālib atau Abū Ḥamīd Muḥammad bin Ibrāhīm Farīd al-Dīn al-Attār. Ia lahir di Nishapur Persia (sebelah Timur laut Iran sekarang, juga tempat kelahiran 'Umar al-Khayyam) pada tahun 1120, meski ada juga yang menyebut tahun 1119/523 H (Ritter 1986, 752; Nasution, 1992, 241), atau tahun 1142 (Lapidus 1995, 158). "Attār" yang berarti ahli kimia atau ahli minyak wangi merupakan gelar (*laqab*) yang diberikan masyarakat sesuai dengan profesinya sebagai dokter (Ritter 1986, 752). Idris Shah menyebutkan bahwa ayahnya mewariskan sebuah rumah obat kepada Attār, sehingga nama keluarganya dan sesuai dengan gaya sufi adalah "Attār" (Shah 2000, 139). Karena itu, ia juga sering dijuluki "si penyebar wangi" (Arberry 2000,

245). Kisah perjalanan hidup Attār tidak banyak diketahui karena di samping ia tidak menulis biografi hidupnya sendiri, tidak juga diperoleh informasi dari buku-buku karyanya, kecuali hanya sebatas penyelesaian penulisannya. Meskipun waktu wafatnya tidak diketahui secara pasti, tetapi sebagian pakar memperkirakan ia wafat sekitar tahun 1230 M, sehingga ia hidup sampai usia 110 tahun. Sebagian besar dari sejarah kehidupan Attār bersifat legendaris, termasuk tentang penyebab kematiannya oleh prajurit Jechis Khan (Arberry 2000, 245).

Dikisahkan, bahwa di masa muda — sebagaimana anak muda lainnya— Attār memulai belajarnya dengan membaca al-Qur'an, kemudian diikuti dengan pelajaran-pelajaran agama lainnya (Mansur 1996, 180). Selanjutnya ia juga pernah berada di Masyhad sekitar 13 tahun (Nott, 1954, 137). Di sana, di samping belajar teologi, ia juga belajar ilmu kedokteran pada Majd ad-Dīn al-Baghdādi (w. 1219). Selang waktu itu Attār juga telah menampakkan ketertarikannya pada bidang kesusasteraan terutama bidang syair dan prosa, hal ini tidak terlepas dari kondisi saat itu —masa dinasti Saljuk— yang perkembangan puisi mistik Persia berkembang pesat seperti halnya madzhab-madzhab fiqih (Lapidus 1995, 168).

Terkait dengan kapan Attār mulai menggeluti dunia tasawuf, tidak diketahui secara pasti, hanya saja ada anekdot yang selalu dijadikan rujukan untuk menunjuk hal itu. Menurut Dawlat Shah, sebagaimana dikutip oleh Abdul Hadi, bahwa pada suatu hari ketika Attār sedang duduk dengan seorang kawannya di depan pintu kedainya (toko minyak wanginya), tiba-tiba muncul seorang fakir tua renta. Mengira fakir tersebut ingin mengemis, Attār segera bangkit dari tempat duduknya, menghardik dan mengusirnya agar pergi meninggalkan tokonya. Dengan

tenang fakir itu menjawab: “Jangankan meninggalkan tokomu, meninggalkan dunia dan kemegahannya ini bagi ku tidak sukar! Tetapi bagaimana dengan kau (Attār)?” Attār tersentak, lalu menjawab spontan: “Bagiku juga tidak sukar meninggalkan duniaku yang penuh kemewahan ini!” (Hadi, 1999, 10). Sebelum Attār selesai menjawab, fakir tua renta yang memakai *khirqah*⁵ lusuh ini rebah dan meninggal seketika, Attār menjadi terperanjat karenanya. Setelah menguburkan fakir itu dengan layak, sehari kemudian Attār menyerahkan penjagaan toko-tokonya yang banyak di Nisyapur kepada keluarganya, dan ia sendiri mengembara ke seluruh negeri untuk menemui para guru tasawuf yang ternama, tanpa membawa bekal sepeser pun. Beberapa tahun kemudian, dalam usia 35 tahun, dia kembali ke tanah kelahirannya sebagai guru kerohanian yang masyhur. Dia melanjutkan lagi profesinya sebagai ahli farmasi dan saudagar minyak wangi, di samping memberikan bimbingan-bimbingan kerohanian dan membuka sejumlah sekolah. Kekayaannya semakin bertambah, demikian juga kemasyhurannya sebagai seorang sufi (Nott 1954, 180; Mojdah 1997, 53-54).

Peristiwa tersebut sangat berpengaruh pada kejiwaan Attār. Kata-katanya selalu mengiang-ngiang di telinganya. Akhirnya Attār belajar di bawah bimbingan syekh Rukmud al-Dīn dan juga pada Abū Sa’id bin Abī al-Khair (Nott 1954, 137; Mojdah 1997, 52; Mansur 1996, 181). Di samping itu, Attār juga memperdalam dan mempraktekkan kesufian dengan cara membaca buku-buku tentang tasawuf yang telah ditulis oleh ulama-ulama sufi sebelumnya, seperti *Hikāyat al-Masyāyikh* karya Abū Muḥammad Ja’far bin Muḥammad al-Khuldī (w. 348), kitab *al-*

⁵ Adalah jubah yang diberikan seorang guru sufi kepada muridnya, baik pada saat permulaan atau pada saat selesai melaksanakan perjalanan spiritual (*sulūk*)-nya.

Luma’ karya Abū Nashr al-Sarraj (w. 378), *Thabaqāt al-Shūfiyah* karya ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad bin Ḥusein al-Sulamī (w. 412), *al-Risālat al-Qusyairiyah* karya Abū Qāsim al-Qusyairī (w. 405), *Kasyf al-Maḥjūb* karya al-Ḥujwiri (w. 467) dan buku-buku sufi lainnya yang beredar pada saat itu.

Sebagaimana kebiasaan penyair Persia yang suka mengadakan lawatan ke berbagai negeri untuk mencari pendukung maupun untuk menambah pengalaman, Attār juga mengadakan lawatan, di antaranya ke Mesir, Damaskus, Makkah, Turkistan dan India. Dalam hal ini, Attār lebih mengarahkan tujuannya untuk mengumpulkan tulisan para sufi disertai dengan pelacakan kisah dan sejarahnya (Nott 1954, 137). Ia melakukan pengembaraan selama kurang lebih 30 tahun. Setelah menyempurnakan perjalanannya tersebut disertai dengan penyempurnaan pengalaman spiritualnya, ia kembali ke tempat kelahirannya di Nishapur dan tinggal di sana sampai akhir hayatnya.

Menurut Taftāzānī, Attār pernah menimang-nimang Rūmī kecil ketika hijrah bersama ayahnya dari Balkh pada tahun 609, bahkan Attār juga meramalkan bahwa kelak anak kecil tersebut (Rūmī) akan menduduki posisi tinggi dalam tasawuf (Taftāzānī, t.t., 226). Idris Shah menceritakan, bahwa di masa tuanya Attār pernah dikunjungi oleh Rūmī yang masih berusia muda, dan Attār telah memberikan salah satu bukunya kepada Rūmī. Rūmī kemudian semakin memperluas pengetahuannya tentang dasar-dasar ilmu tasawuf yang pernah dikembangkan Attār tersebut. Rūmī kemudian membandingkan dirinya dengan Attār dengan mengatakan: “Attār telah melintasi tujuh kota cinta, sementara kami hanya sampai di sebuah jalan tunggal” (Shah 1979, 141).

Dikisahkan, Attār meninggal dunia pada saat sedang mengajar sebagaimana

ia telah mencurahkan hidupnya untuk itu. Namun kejadian terakhir yang menimpa Attār telah menimbulkan keraguan orang tentang dirinya. Sewaktu terjadi penyerangan Mongol ke wilayah Nishaphur, Attār ditangkap oleh serdadu Mongol. Dalam kisah yang selalu menjadi rujukan perihal meninggalnya Attār ini diceritakan, bahwa di waktu ia dijerembabkan ke tanah, ada seorang lewat dan menawarkan ribuan dirham untuk menebusnya. Namun Attār meminta untuk tidak menyerahkan dirinya dengan harga seperti itu, mengingat harga tersebut tidak pantas untuk dirinya. Kemudian ada orang lain yang menawarkan sekarung jerami untuk menebusnya dan Attār menyetujuinya. Mendengar hal itu tentara Mongol sangat marah dan memenggal kepala Attār hingga terpisah dari tubuhnya. Kejadian ini diperkirakan terjadi pada tahun 1220 M (Mojdah 1997, 54; Shah 1979, 141).

Karya-karya Attār

Kemasyhuran Attār yang telah lama dikenal penduduk Nisyapur adalah melalui kemahirannya dalam bercerita. Attār sering melayani pasien-pasien dan pelanggannya dengan bercerita, sehingga memikat perhatian mereka.⁶ Apabila tidak ada pelanggan datang, dia pun menulis cerita, puisi, sajak dan prosa (Hadi 1999, 10). Oleh karena itu, Attār dianggap sebagai penyair mistik Persia yang sangat produktif. Walaupun tidak diketahui secara pasti jumlahnya, namun yang jelas hasil pemikiran kontemplasinya telah banyak memenuhi lembaran-lembaran buku. Al-

⁶ Pada konteks modern seperti saat ini, ternyata media bercerita menjadi teknik jitu dalam dunia pengobatan, yaitu berusaha memengaruhi pasien dengan cara mengalihkan perhatian si pasien ketika pada saat pengobatan berlangsung. Karena dengan teknik seperti ini, pasien secara psikologis akan terkonsentrasi pada cerita dokter, sehingga pada saat pengobatan atau operasi medis berlangsung, tidak dirasakan sakit/dapat mengurangi rasa sakit si pasien.

Taftāzānī menyebut karya Attār kurang lebih sebanyak 40 buah buku (Taftāzānī t.t., 225). Idris Shah mengatakan sebanyak 114 buah (Shah 1979, 68), sementara Nott tidak menyebutkan jumlah judul bukunya tapi memperkirakan bahwa Attār telah menulis sekitar 200.000 bait syair dan ditambah lagi dengan karya prosanya (Nott 1954, 137).

Di antara karya Attār yang cukup terkenal adalah *Tadzkīrat al-Awliyā'* (Anekdota Para Wali)⁷ dan *Ilāhi Nāmeḥ* (*the Divine Book*). Buku ini memaparkan tentang enam fakultas jiwa yang ada dalam diri manusia yaitu ego, imajinasi, intelek, kehausan akan pengetahuan, kehausan akan keterpisahan dan kehausan akan kesatuan (Mojdah 1997, 53). Kesemuanya itu digambarkannya dengan seorang raja beserta enam orang anaknya, masing-masing anaknya itu meminta sesuatu sesuai dengan keinginannya masing-masing, kemudian sang raja mengarahkan keinginan mereka dan mendidiknya untuk mencapai sesuatu yang lebih mulia (Ritter 1986, 703).

Buku lainnya adalah *Muṣibat Nāmeḥ* (Kitab Derita). Buku ini mengisahkan seorang sufi yang mencari kemutlakan. Dia mengembara melakukan perjalanan dan melewati 40 keadaan yang dijalaninya selama 40 hari. Dalam pengembaraan ini dia menjelajah seluruh ciptaan tanpa istirahat baik siang maupun malam (Schimmel 1975, 305).

Karya lainnya adalah *Asrār-Nāmeḥ* (*Kitab Rahasia*), berbeda dengan karya sebelumnya yang menggunakan bentuk kisah. Kali ini Attār hanya menulis kisah-kisah ringkas yang disuguhkan untuk meningkatkan keadaan moral atau spiritual pembacanya. Sementara karya monumentalnya adalah *Manthiq al-Thayr* (Perbincangan Burung),

⁷ Karya ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Aj. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, dan juga ke dalam Bahasa Indonesia menjadi "Warisan Para Sufi".

yang karyanya ini dikatakan sebagai pengantar yang sempurna ke jalan spiritual yang pernah ditulis dalam bentuk puisi dan syair, yakni dengan tujuh lembah yang mengilustrasikan kesulitan yang akan dialami setiap jiwa dalam perjalanannya menuju Tuhan. Karyanya ini telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa seperti Perancis, Inggris, dan juga bahasa Indonesia.

Maqāmāt dalam Perspektif Para Sufi

Maqāmāt adalah bentuk jamak dari kata *maqām*, yang secara bahasa berarti pangkat atau derajat. Dalam bahasa Inggris *maqāmāt* disebut dengan istilah *stations* atau *stages*. Sedangkan menurut istilah ilmu tasawuf, *maqāmāt* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah, yang diperoleh dengan melalui peribadatan, *mujāhadāt* dan lain-lain, latihan spiritual serta (berhubungan) yang tidak putus-putusnya dengan Allah. Secara teknis *maqāmāt* juga berarti aktifitas dan usaha maksimal seorang sufi untuk meningkatkan kualitas spiritual dan kedudukannya (*maqām*) di hadapan Allah dengan amalan-amalan tertentu sampai adanya petunjuk untuk merubah pada konsentrasi terhadap amalan tertentu lainnya, yang diyakini sebagai amalan yang lebih tinggi nilai spiritualnya di hadapan Allah.

Maqāmāt biasanya disandingkan dengan istilah *aḥwāl*. *Aḥwāl* adalah bentuk jamak dari kata *ḥāl*, yang secara bahasa berarti kondisi, keadaan. Adapun menurut istilah ilmu tasawuf (*‘ind al-mutashawwifin*), *ḥāl* berarti perasaan yang menggerakkan dan mempengaruhi hati yang disebabkan karena bersihnya zikir. Al-Junaid al-Baghdādi berkata, *ḥāl* adalah perolehan yang mengena dalam hati dengan tanpa adanya usaha, maka sifatnya tidak tetap (*konstan*) (Pujiono 2003, 25). *Aḥwāl* tidak sama dengan *maqāmāt*, karena *ḥāl* diperoleh bukan lantaran usaha

maksimal (seperti: *mujāhadāt*, *riyādah* dan ibadah). Walaupun isi dan kandungan aktifitas atau amalan dalam *maqāmāt*, atau rasa hati dalam *aḥwāl* semuanya adalah sudah dikenal bersama dengan dikenalnya ajaran-ajaran Islam itu sendiri, akan tetapi terminologi *maqāmāt* dan *aḥwāl* ini baru dibicarakan dan dipakai pertama kali oleh Dzun Nūn al-Mishrī.

Sedangkan istilah-istilah yang dipergunakan sebelumnya untuk orang yang sedang melakukan amalan tertentu adalah *isim fā’il* dari kata kerja amalan tersebut, seperti *tawwābīn*, *‘ubbād*, *zuhhād*, dan lain-lain. Sedangkan menurut Abd al-Karīm al-Qusyairī, pengertian *maqāmāt* dan *aḥwāl* adalah kalau *ḥāl* diperoleh tanpa ada kesengajaan, upaya dan usaha dari seseorang, dan dia datang dalam bentuk tersendiri serta orang yang memiliki *ḥāl* tersebut dipengaruhi oleh situasi-situasi tertentu, misalnya keadaan sedih, gelisah, suka, gembira, rindu, segan, dan sebagainya.⁸

Dengan demikian, *maqāmāt* diperoleh karena usaha yang sungguh-sungguh, orang

8 *Ḥāl* ini sulit dibatasi jumlahnya, ia dapat mengambil banyak bentuk dan warna, dan jenisnya sukar dihitung. Walaupun begitu, Abū Nasr al-Sarrāj al-Thūsī (w. 378 H.), dalam kitabnya, *al-Luma’* (Mesir: Dār al-Kutūb al-Ḥadītsah, 1960), 65-102, seperti dikutip Sayyid Husain Nashr, menyebut satu per-satu dari 10 tingkatan jiwa (*aḥwāl*): pemusatan diri (*murāqabah*), kedekatan (*qurb*), cinta (*maḥabbah*), takut (*khauf*), harapan (*rajā’*), kerinduan (*syauq*), karib/intim (*‘uns*), ketenangan (*ithmi’ nān*), perenungan (*musyāhadah*), dan kepastian (*yaqīn*). Akan tetapi, ada beberapa sufi tertentu yang kemudian memasukkan beberapa dari *aḥwāl* ini sebagai *maqāmāt* (Nashr, 1980: 64); Misalnya, al-Ghazālī menganggap bahwa *maḥabbah* merupakan *maqām* tertinggi setelah *maqām-maqām* lainnya, bukan merupakan *ḥāl*, sebagaimana dikatakan al-Thūsī di atas. Menurut al-Ghazālī, kalau pun ada setelah itu, merupakan buah dari padanya, yaitu *syauq*, *‘uns* dan *ridhā* (al-Ghazālī t.t., 286).

yang memiliki *maqām* ada kemungkinan berada dalam *maqām* tersebut pada jangka waktu yang lama. Ada juga yang berkata, bahwa *aḥwāl* adalah seperti kilat, apabila dia tinggal dalam diri seseorang, maka dialah yang mempengaruhi jiwa, kalau dia sudah pergi maka kembalilah keadaan jiwa seperti semula (Nasution 1995, 62 ; Pujiono 2003, 25).

Di kalangan sufi, tidak semua sama dalam melihat dan menentukan jumlah *maqāmāt* yang hendak dilaluinya. Namun dalam perspektif tasawuf, paling tidak terdapat tujuh *maqāmāt* yang masyhur dialami oleh para sufi. Ketujuh *maqāmāt* tersebut sudah barang tentu harus dilakukan secara baik, benar, dan berkesinambungan. Oleh karena itu, bagi seorang salik atau pejalan spiritual, langkah pertama yang patut dilakukan adalah tobat, yakni menyesali dengan sungguh-sungguh dosa-dosanya yang lalu dan berkomitmen untuk tidak berbuat dosa lagi. *Kedua*, untuk memantapkan tobat-nya itu, ia harus zuhud. Ia mulai menjauhkan dan melepaskan diri dari keterikatan pada dunia materi dan dunia ramai. Ia mengasingkan diri ke tempat terpencil untuk menjalankan ibadah, puasa, shalat, membaca al-Qur'an dan berzikir, sedikit tidur dan banyak beribadah serta mencari kebahagiaan rohani dan kedekatan dengan Allah. Yang ketiga adalah *wara'*, yakni ia menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan syubhat. Ia juga tidak memakan makanan atau minuman yang tidak jelas kedudukan halal-haram-nya.

Keempat adalah fakir. Kehidupan fakir ia jalani dengan kebutuhan hidup yang sedikit sedikit dan ia tidak meminta kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya. *Kelima* adalah sabar. Bukan hanya konsisten dalam menjalankan perintah-perintah Allah yang tidak ringan dan menjauhi larangan-larangan-Nya, tetapi juga sabar dalam menerima cobaan-cobaan

berat yang ditimpakan Allah kepadanya. Penderitaan ia jalani dengan sabar.

Keenam adalah tawakkal, yakni ia menyerahkan diri sepenuhnya kepada kehendak Allah. Ia tidak memikirkan tentang masa depan sebab baginya cukup apa yang ada untuk hari ini. *Ketujuh* adalah *riḍhā*, yakni ia tidak menentang cobaan dari Allah, melainkan menerimanya dengan senang hati. Di dalam hati seorang salik di tahap ini, tidak ada perasaan benci, yang ada hanyalah perasaan senang. Ketika malapetaka turun, hatinya merasa senang dan di dalamnya bergelora rasa cinta kepada Allah.

Sedangkan jalan dan tahapan (*maqāmāt*) yang dilaluinya tersebut akan berbeda-beda dari masing-masing penempuh tasawuf. Hal ini terjadi, karena pengalaman dari masing-masing sufi adalah berbeda, dan inilah yang kemudian mengakibatkan pada perbedaan dalam pemberian batasan mengenai tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang penempuh tasawuf tersebut.

Oleh karena itu, usaha penyucian diri—secara lebih detail—langkah pertama yang harus dilakukan seseorang adalah bertobat dari dosa-dosanya. Karena itu, stasiun pertama dalam tasawuf adalah tobat. Pada mulanya seorang calon sufi harus bertobat dari dosa-dosa besar yang dilakukannya. Kalau ia telah berhasil dalam hal ini, ia akan tobat dari dosa-dosa kecil, kemudian dari perbuatan makruh dan selanjutnya dari perbuatan syubhat. Yang dimaksud bertobat di sini adalah *tawbat al-nasūḥā*, yaitu tobat yang membuat orangnya menyesal atas dosa-dosanya yang lampau dan sungguh-sungguh tidak melakukan perbuatan dosa lagi walau sekecil apapun. Jelaslah bahwa usaha ini memakan waktu panjang. Untuk memantapkan pertobatannya ia pindah ke stasiun kedua, yaitu zuhud. Di stasiun ini ia menjauhkan diri dari dunia materi dan

dunia ramai. Ia mengasingkan diri ke tempat terpencil untuk beribadat, puasa, shalat, membaca al-Qur'an dan zikir. Puasanya yang berketerusan mengalahkan hawa nafsunya dan membuatnya lemah, dan membuat ia tahan lapar dan dahaga. Ia makan dan minum hanya untuk mempertahankan kelanjutan hidup. Ia sedikit tidur dan banyak beribadat. Cara berpakaianya pun sederhana. Ia menjadi orang zahid dari dunia, orang yang tidak lagi bisa tergoda oleh kesenangan dunia dan kelezatan materi. Yang dicarinya ialah kebahagiaan rohani, dan itu diperolehnya dalam berpuasa, melakukan shalat, membaca al-Qur'an dan berzikir.

Ketika kesenangan duniawi dan kelezatan materi tak bisa menggodanya lagi, ia keluar dari pengasingannya dan kembali ke dunianya semula. Ia terus banyak berpuasa, melakukan shalat, membaca al-Qur'an dan berzikir. Sampailah ia ke stasiun *wara'*. Di stasiun ini ia dijauhkan Tuhan dari perbuatan-perbuatan syubhat. Dalam literatur tasawuf disebutkan, bahwa al-Muḥāsibī menolak makanan, karena di dalamnya terdapat syubhat. Bishr al-Ḥāfi tidak bisa mengulurkan tangan ke arah makanan yang berisi syubhat.

Dari stasiun *wara'*, ia pindah ke stasiun fakir. Di stasiun ini ia menjalani hidup kefakiran. Kebutuhan hidupnya hanya sedikit dan ia tidak meminta kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya. Bahkan ia tidak meminta sungguh pun ia tidak punya. Ia tidak meminta tapi tidak menolak pemberian Tuhan.

Setelah menjalani hidup kefakiran ia sampai ke stasiun sabar. Ia sabar bukan hanya dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan yang berat dan menjauhi larangan-larangan Tuhan yang penuh godaan, tetapi juga sabar dalam menerima cobaan-cobaan berat yang ditimpakan Tuhan kepadanya. Ia bukan hanya tidak meminta pertolongan dari Tuhan,

bahkan ia tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan. Ia sabar menderita.

Selanjutnya ia pindah ke stasiun *tawakkal*. Ia menyerahkan diri sebulat-bulatnya kepada kehendak Tuhan. Ia tidak memikirkan hari esok; baginya cukup apa yang ada untuk hari ini. Bahkan, sungguh pun tak ada padanya, ia selamanya merasa tenteram. Kendati pun ada padanya, ia tidak mau makan, karena ada orang yang lebih berhajat pada makanan dari padanya. Ia bersikap seperti telah mati.

Dari stasiun *tawakkal*, ia meningkat ke stasiun *ridhā*. Dari stasiun ini ia tidak menentang percobaan dari Tuhan bahkan ia menerima dengan senang hati. Ia tidak minta masuk surga dan dijauhkan dari neraka. Di dalam hatinya tidak ada perasaan benci, yang ada hanyalah perasaan senang. Ketika tertimpa malapetaka, hatinya merasa senang dan di dalamnya bergelora rasa cinta kepada Tuhan. Di sini ia telah dekat sekali dengan Tuhan dan ia pun sampai ke ambang pintu melihat Tuhan dengan hati nurani untuk selanjutnya bersatu dengan Tuhan. *Stasiun-stasiun (maqāmāt)* tersebut pada dasarnya baru merupakan tempat penyucian diri bagi orang yang memasuki jalan tasawuf, ia sebenarnya belumlah menjadi sufi, tapi baru menjadi *zāhid* atau calon sufi. Ia menjadi sufi setelah sampai ke stasiun (*maqām*) berikutnya dan memperoleh pengalaman-pengalaman tasawuf.

Maqāmāt al-Attār dalam Manthiq al-Thayr

Pemikiran sufisme Attār sebenarnya diawali dari sebuah pernyataan, bahwa akal semata tidak akan mampu mengetahui Tuhan, apalagi untuk melakukan perjalanan menuju Tuhan. Perjalanan menuju Tuhan yang hanya berdasarkan akal, hanya akan mengundang dan berhenti pada argumentasi

rasional seperti yang terjadi pada fiqih, ilmu kalam, dan filsafat. Padahal kesemuanya itu masih berada dalam tahap permulaan. Menurut Attār, perjalanan itu harus ditempuh dengan ilmu-ilmu kerohanian (tasawuf) sehingga mampu melaksanakan *mujāhadah* dan *riyādhah* (Nasution 1992, 241).

Aspek-aspek pemikiran tasawuf Attār menuju Tuhan dapat dilihat melalui berbagai karyanya —sebagaimana telah disebutkan di atas tadi. Namun di sini hanya diambil dari karya monumentalnya, *Manthiq al-Thayr* yang khusus terkait dengan tahapan pencapaian seorang *sālik* dalam mendekati diri bahkan dimungkinkan dapat menyatu dengan Tuhannya. Tahapan ini yang kemudian oleh Attār disebut sebagai lembah-lembah yang harus dilaluinya. Lembah-lembah ini oleh sebagian sufi disebut dengan istilah *maqāmat*.

Dalam kaitan ini, memang tidak sedikit jalan yang pernah ditunjukkan dan ditempuh oleh para sufi —termasuk oleh Attār sendiri. Dalam dunia sufi, terdapat beberapa ungkapan terkenal seperti *ḥulūl* (Thūsī 1960, 541) -nya al-Ḥallaj, *fanā'* (Nasution 1995, 79)⁹-nya Abū Yazīd al-Busthāmī, dan *waḥdat al-wujūd*¹⁰-nya Ibn 'Arabī atau

⁹ Peleburan (*fanā'*) dalam istilah sufi selalu diiringi oleh *baqā'*. *Fanā'* dan *baqā'* merupakan kembar dua. Sejumlah sufi mensyaratkan *fanā'* pada gugurnya sifat-sifat tercela. Sementara *baqā'* disyaratkan sebagai kejelasan sifat-sifat terpuji. Barang siapa yang *fanā'* dari sifat-sifat tercela, maka yang tampak adalah sifat-sifat terpuji. Sebaliknya, jika yang mengalahkan adalah sifat-sifat tercela, hina, maka sifat-sifat terpuji akan tertutupi (Qusyairī t.t., 67). Al-Qusyairī melanjutkan, dalam mencapai tingkat *fanā'*, ada tiga tingkatan: *Pertama*, *fanā'* dari dirinya, *fanā'* dari sifatnya karena *baqā'*-Nya sifat-sifat *al-Ḥaqq*; *kedua*, *fanā'*-nya dari sifat-sifat *al-Ḥaqq*, karena penyaksiannya terhadap *al-Ḥaqq* itu sendiri; dan *ketiga*, *fanā'*-nya dari melihat penyaksian *fanā'*, melalui peleburan dirinya dalam wujud *al-Ḥaqq* (Qusyairī t.t., 69).

¹⁰ *Waḥdat al-wujūd*, dimaksudkan di sini adalah faham kemanunggalan (*ittiḥād*), tidak ada

dengan ungkapan-ungkapan lainnya. Dalam karya *Manthiq al-Thayr*, Attār menggunakan bahasa puitis untuk mengungkap proses seorang hamba menuju Tuhannya, dan ia menyimbolkan dengan burung-burung yang terbang mencari rajanya.

Mereka Simurgh¹¹ yang berada di puncak gunung *Qāf*¹² yang sangat jauh dari tempat mereka berada. Perjalanan itu dipimpin oleh Hudhud,¹³ burung kesayangan Nabi Sulaiman, yang melambangkan guru sufi yang telah mencapai tingkat makrifat yang tinggi. Sedangkan burung-burung lainnya melambangkan jiwa atau roh manusia yang gelisah disebabkan kerinduannya kepada hakikat Ketuhanan. Simurgh sendiri merupakan lambang diri hakiki mereka dan sekaligus lambang hakikat Ketuhanan. Di dalam kitab *Manthiq al-Thayr* disebutkan, perjalanan itu melalui tujuh lembah, yang merupakan tahapan (*maqām*) perjalanan sufi menuju cinta Ilahi. Menurut Attār, ternyata

lagi wujud kecuali wujud Tuhan, sebab Tuhan telah mengambil tempat menitis (*ḥulūl*) dalam diri manusia setelah sifat kemanusiaannya sirna.

¹¹ Simurgh, juga disebut Sen-Simurgh adalah burung raksasa. Dalam Mahabarata disebut Burung Garuda. Ada dua Simurgh, yang satu tinggal di gunung Elbruz di Pegunungan Kaukasus, jauh dari manusia; sarangnya terbuat dari tiang-tiang gading, kayu cendana dan gaharu. Ia dapat berbicara dan bulu-bulunya memiliki daya-daya magis. Ia merupakan lambang Tuhan dan pelindung para pahlawan. Simurgh lainnya adalah gergasi yang menakutkan, yang juga tinggal di sebuah gunung, tetapi ia menyerupai awan hitam. (Attār 2000, 31, anotasi 2).

¹² *Qāf*, adalah barisan gunung yang melingkupi bumi (Attār 2000, 31, anotasi 1).

¹³ Burung Hud-hud (latin: *upupa*), adalah sejenis burung bergombak, sebesar kutilang. Dikenal sebagai pembawa surat dari nabi Sulaiman kepada Ratu dari Saba` (Sheba), yang bersama rakyatnya yang mula-mula menyembah matahari. Surat tersebut berisi ajakan untuk menjadi orang yang berserah diri kepada Allah (Attār 2000, 13, anotasi 2; QS. al-Naml: 20-44).

hanya 30 ekor burung (Simurgh) yang dapat mencapai tujuan, dan Simurgh tersebut adalah hakikat diri mereka sendiri (Hadi 1999, 10-11).

Diceritakan bahwa seluruh burung di dunia, baik yang terkenal maupun tidak sedang berkumpul. Mereka beranggapan bahwa tidak ada satu negeri pun di dunia ini yang tidak mempunyai raja. Oleh karena itu, bagaimana mungkin kerajaan burung tanpa penguasa, sehingga keadaan ini tidak bisa dibiarkan terus berlanjut. Mereka harus berusaha bersama-sama untuk mencari raja dan segala raja burung di dunia ini, sebab tidak mungkin sebuah negeri akan berjalan dengan baik tanpa ada raja yang mengatur negeri tersebut.

Dalam hal ini burung Hud-hud dengan penuh semangat tampil ke depan lalu menempatkan diri di tengah-tengah majelis burung tersebut. Hud-hud mengatakan bahwa ia telah mengenal raja tersebut dengan baik, hanya ia tidak dapat pergi sendiri untuk mencarinya. Tinggalkan kesombongan dan keingkarannya, karena siapa yang tidak mementingkan diri sendiri ia akan terbebas dari ikatan dirinya, ia terbebas dari ikatan baik buruk demi yang dicintainya. Bermurah hatilah dengan hidup kalian, jejakkan kaki kalian di tanah dan bergegaslah menuju istana raja (Attār 2000, 29). Burung-burung lainnya pun mendengarkan nasehat Hud-hud dengan penuh seksama, sehingga langkah Hud-hud tersebut diikuti oleh sahabat-sahabatnya, burung Bul-bul, Nuri, Merak, dan juga Itik.¹⁴

Kesemua ini adalah gambaran bahwa sebenarnya jiwa-jiwa manusia itu ingin mencari kesempurnaan, akan tetapi sering kali proses pencarian itu terhenti kepada suatu halangan karena terlihat adanya kelebihan sedikit dari sesuatu itu, sehingga

¹⁴ Bandingkan kisah alegoris tersebut dengan kisah lain dalam buku Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, 161-167.

jiwa manusia memalingkan perhatiannya pada sesuatu tersebut dan lupa meneruskan pencarian ke kesempurnaannya. Akhirnya Hud-hud yang bijak mengatakan bahwa terdapat tujuh lembah untuk mencapai istana raja, dan di setiap lembah mempunyai godaan masing-masing.

Lembah pertama adalah lembah pencarian (*quest/thalab*). Di lembah ini seratus kesukaran akan siap menyergap dan seratus cobaan akan menghadang. Di sini merak tidak ubahnya seperti seekor lalat. Lembah ini akan dilewati selama bertahun-tahun disertai dengan upaya-upaya besar untuk mengubah keadaan. Kau harus meninggalkan segala yang tampak berharga dan memandang segala milikmu sebagai yang tak berarti apa-apa. Bila kau tidak yakin bahwa kau tidak memiliki suatu apapun, kau harus melepaskan dirimu dari segala yang ada. (Hamka 1994, 178) Attār sebagaimana dikutip Hadi, berkata: "Apabila kau gemar memilih di antara segala sesuatu yang datang dari Tuhan, maka kau bukan penempuh jalan yang baik. Apabila kau suka memandang dirimu sendiri dimuliakan karena memiliki intan dan emas segudang, dan merasa dihinakan karena hanya memiliki setumpuk batu, maka Tuhan tidak akan menyertaimu. Ingatlah, jangan kau sanjung intan dan kau tolak batu, karena keduanya berasal dari Tuhan. Batu yang dilemparkan oleh kekasih yang setia lebih baik daripada intan yang dijatuhkan oleh seorang wanita perusak rumah tangga". (Hadi 1999, 11)

Lembah kedua adalah lembah cinta (*love/'isyq*), dalam lembah ini kita harus menjadi api yang menyala-nyala. Di sini wajah pecinta harus menyala, berkilau dan berkobar-kobar bagai api. Cinta sejati tidak mengenal pikiran-pikiran lain sebab dengan cinta sejati tidak ada lagi baik dan buruk. Di lembah ini cinta dilambangkan dengan api dan pikiran dengan asap. Bila cinta datang

maka pikiran lenyap. Pikiran tidak bisa tinggal bersama kedunguan cinta. Cinta tidak berurusan dengan akal pikiran insani. Bila engkau memiliki penglihatan batin, *dzarrah-dzarrah* dunia akan tersingkap, tapi bila engkau memandang dengan pikiran biasa maka kau tidak akan pernah mengerti betapa perlunya mencinta. Hanya dia yang telah teruji dan bebas yang dapat merasakan ini (Attār 2000, 185-186). Attār mengatakan: "Dia yang menempuh jalan tasawuf hendaknya memiliki seribu hati, sehingga setiap saat ia dapat mengorbankan yang satu tanpa kehilangan yang lain". Di sini cinta dikaitkan dengan pengorbanan. Satu contoh yang seringkali disebut oleh sufi adalah kepatuhan Nabi Ismā'il untuk disembelih ayahnya, Nabi Ibrāhīm atas perintah Tuhan. Kata *qurbān* atau *qurb* berarti dekat atau hampir. Jadi, berkorban dalam cinta berarti berusaha mendekatkan langkah kita untuk mencapai tujuan, yaitu cinta Ilahi. (Hadi 1999, 13)

Lembah ketiga adalah lembah pemahaman (*understanding*), keinsafan, kearifan atau makrifat. Kearifan berbeda dengan pengetahuan biasa. Pengetahuan biasa bersifat sementara, sementara kearifan ialah pengetahuan yang abadi, sebab isinya ialah tentang yang abadi. Kearifan merupakan laba yang diperoleh seseorang setelah memperoleh penglihatan batin terang, di mana ia mengenal dengan pasti hakikat tunggal segala sesuatu. Kearifan menyebabkan seseorang selalu terjaga kesadarannya akan Yang Satu, dan waspada terhadap kelemahan, kekurangan dan keabaiannya, disebabkan godaan dan tipu muslihat 'yang banyak'. (Hadi 1999, 14)

Orang yang memasuki lembah ini hatinya akan diterangi kebenaran. Namun demikian, banyak yang telah tersesat dalam mencari petunjuk jalan ini. Oleh karenanya, perlu kiranya mempunyai keinginan yang

dalam dan untuk berada pada kondisi yang semestinya untuk menempuh jalan yang sulit ini. Sekali engkau mengenyam rahasia itu, maka engkau pun sungguh-sungguh ingin memahami semuanya.

Lembah keempat adalah lembah kebebasan dan keterpisahan atau kepuasan (*independence and detachment/istighnā*). Dalam lembah ini kita tidak memiliki lagi hasrat dan keinginan akan kepemilikan duniawi dan tidak ada lagi terikat pada materi. Karena pandangan telah tercerahkan oleh kehadiran Yang Abadi, maka seseorang tidak pernah melihat ada yang baru atau ada yang lama di dunia ini (Attār 2000, 199; Hadi 1999, 15). Di hadapannya semua dainggap sama, karena semua datang dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya. Di dunia, manusia hanya tinggal bekerja, ber-*ikhtiyār* dan terus berusaha. Mengenai hasilnya, untung-ruginya, dipasrahkan kepada Tuhan Yang Maha Abadi.

Lembah kelima adalah lembah kesatuan (*unity/tauḥīd*). Di lembah ini semuanya pecah berkeping-keping kemudian menyatu. Segala yang tampak banyak tapi pada hakekatnya hanyalah satu. Semua adalah esa dan sempurna dalam ke-Esa-an-Nya. Sekali lagi yang kau lihat sebagai keesaan tidaklah berbeda dengan tampak sebagai banyak. Dengan demikian, di lembah ini seseorang menyadari bahwa hakekat wujud yang banyak itu sebenarnya satu, maksudnya manifestasi Cinta Yang Satu, yaitu *Raḥmān* dan *Raḥīm*-Nya (Attār 2000, 207).

Lembah keenam adalah lembah ketakjuban atau hasrat (*astonishment*). Di lembah ini keluhan bagai pedang dan setiap nafas adalah keluhan pedih. Di sini adalah duka dan ratapan serta kerinduan yang menyala. Siang dan malam pun serempak. Di sana adalah api, namun kita merasa tertekan dan tak berpengharapan.

Betapakah dalam kebingungan ini kita akan melanjutkan perjalanan, tetapi bagi yang telah mencapai kesatuan ia pun lupa akan segalanya dan bahkan lupa akan dirinya sendiri. Jika ia ditanya tentang dirinya ia akan menjawab bahwa ia tidak tahu apa-apa. Attār memberi contoh: "Kisah seorang Putri Raja yang mencintai hambanya". Hamba di sini melambangkan seorang *sālik* (penempuh jalan sufi) yang tidak memikirkan apa-apa lagi, yang penting mengabdikan, dan karena hanyutnya dalam pengabdian, maka dia memancarkan keindahan luar biasa. Putri Raja secara diam-diam jatuh cinta kepadanya, dan dengan dibius oleh dayang-dayangnya, maka hamba itu pun dibawa ke peraduan sang Putri, diberi minuman dan makanan lezat, dihidangi tari-tarian dan musik yang indah, sebelum keduanya beradu. Hamba tersebut mengalami semua itu antara sadar dan tidak sadar (Hadi 1999, 17; Attār 2000, 214-215).

Lembah yang ketujuh adalah lembah ke-*fanā'*-an dan kematian atau keterampasan (*despiration and death*). Hakekat lembah ini adalah kebutaan, kealfaan, ketulian, dan kebingungan. Seratus bayangan yang mengelilingimu menghilang dalam secercah sinar surya samawi. Bila lautan kemaharayaan mulai bergelora, pola pada permukaannya pun kehilangan bentuknya; dan pola ini tak lain dari dunia kini dan dunia nanti (Attār 2000, 223).

Attār mengakhiri kisah burungnya dengan menemui raja Simurgh, yang tak lain adalah gambaran diri mereka yang sejati. Attār mengatakan: "Tahukah kau apa yang kaumiliki? Masuklah ke dalam dirimu sendiri dan renungkan ini. Selama kau tidak menyadari kehampaan dirimu, dan selama kau tidak meninggalkan kebanggaan diri yang palsu, serta kesombongan dan cinta diri yang berlebihan, kau tidak akan sampai ke puncak keabadian. Di jalan tasawuf, muka-muka kau

akan dicampakkan ke dalam lembah kehinaan, kemudian baru kau akan diangkatnya ke puncak gunung kemuliaan" (Hadi 1999, 18). Akhirnya yang sampai berhasil melewati tujuh lembah dan mencapai istana raja hanyalah tiga puluh (30) burung. Akhir dari episode ini diceritakan, bahwa sesampainya di depan singgasana raja, burung-burung tersebut tidak menemukan siapa-siapa. Justru mereka melihat diri mereka sendiri. Dalam syairnya diungkapkan :

*Mereka berada di hadapan raja
Namun terbungkus dalam seminarnya
keagungan
Yang menaklukkan pandangan takjub
mereka
Sekali lagi mereka bangkit dari debu dan
Mengarahkan mata mereka ke atas
singgasana ke dalam sinar seminar
Dan di pusat keagungan sana
Tampak lukisan mereka
seolah-olah terjelma memandang diri
mereka sendiri
tampak sosoknya di atas singgasana
yang menakjubkan*

Kesimpulan

Attār adalah sufi besar Persia, yang telah banyak memberikan kontribusi dalam khasanah keilmuan Islam esoteris (tasawuf). Ia mengemas ajaran tasawufnya dalam bentuk puisi dan syair, meskipun ajaran-ajaran yang disampaikan kurang lebih sama dengan para sufi terutama yang menganut paham *mystical union*. Dengan konsep tujuh lembahnya, —yang dalam istilah sufi lain disebut tujuh *maqāmāt* — Attār berusaha menunjukkan bahwa hanya sedikit para *sālik* yang sampai kepada *maqām* tertinggi, yaitu menyatu dan *fanā'* dengan Tuhan, dan ia sendiri kelihatannya menempatkan dirinya pada *maqām* tertinggi itu. Ketujuh *maqām* (lembah) tersebut harus dilalui dengan sungguh-sungguh dan mampu

melewati segala godaan dan rintangan yang menghalanginya untuk mampu mencapai hakekat tertinggi (Tuhan). Ketujuh lembah tersebut adalah lembah pencarian (*quest/thalab*), lembah cinta (*love/’isyq*), lembah pemahaman (*understanding/kearifan*), lembah kebebasan dan keterpisahan (*independence and detachment*), lembah kesatuan (*unity/tauḥīd*), lembah ketakjuban (*astonishment*), dan lembah ke-*fanā’-an* dan kematian (*despiration and death*).

DAFTAR RUJUKAN

- Arberry, A.J. t.t. *Muslim Saints dan Mystics*. London : Routledge and Kegan Paul
- 1979. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Union paperback.
2000. Attar, Fariduddin. *Musyawaharah Burung*. Terj. Hartojo Andangdjaja. Jakarta : Pustaka Jaya.
- 1954. *The Conference of the Birds*. Terj. Cs. Nott dari *Manthiq al-Thayr*. Colorado : Boulder.
- Ghazālī al-Imām al-. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. t.t. Juz IV. Surabaya: al-Hidāyah.
- Hadi W.M., Abdul. 1999. “Cinta Ilahi dalam Tasawuf Menurut Fariduddin Attar dalam ‘Manthiq al-Tayr’”, dalam *Cinta Ilahi sebagai Pencerahan Kesufian*. Seri KKA ke-150 Tahun XIV. Jakarta : Paramadina.
- Hamka. 1994. *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Cet. XIX. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Henry, Corbin. t.t. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan paun International.
- Lapidus, Ira M. 1995. *A history of Islamic Societies*. USA : Cambridge Univ. Press.
- Mansur, Laily. 1996. *Ajaran dan teladan Para Sufi*. Jakarta : Srigunting.
- Mojdah, Bayat dan Muhammad Ali Jamnia. 1997. *Negeri Sufi: Kisah-Kisah Terbaik*. Jakarta : Lentera.
- Montgomery, J.E. 1997. *The Vagaries of the Qaṣīdah: the Tradition and the Practice of Early Arabic Poetry*. t.t : the E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Nashr, Sayyid Husain. 1992. “Hubungan antara Filsafat dan Tasawuf, Kasus kultur Persia”, dalam *al-Hikmah*. Jurnal Studi-Studi Islam. No. 5 (Ramadhan-Dzulqa’dah, 1412 H/Maret-Juni : 80-94.
- *Living Sufism*. 1980. London: Unwin Paperbacks.
- Nasution, Harun. 1992. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta : Djambatan
- 1995. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cetakan ke 9. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nott. 1954. *Epilog dalam The Conference of The Birds*. Colorado: Boulder.
- Pujiono, Abd. Hamid. 2003. *Manusia Menyatu dengan Tuhan: Telaah tentang Tasawuf Abu Yazid al-Bustami; al-Fana’, al-Baqa’ & al-Ittiḥad*. Surabaya: Target Press.1
- Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim al-Naisābūrī. T.t. *al-Risālat al-Qusyairiyah*, ditahqiq Ma’rūf Zuraiq dan ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Balthājī. Dār al-Khair : Li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’.
- Ritter, H. 1986. “Attar”. dalam *The Encyclopedia of Islam*, ed. HAR. Gibb dkk., 33 & 752. Leiden: EJ. Brill.
- Rihani, Ameen Fares dan Naji B. Oueija. 2002. *Hymns of the Valleys*. New Jersey : Ameen Rihani Organization and Gorgias Press.
- Schimmel, Annimarie. T.t. *Mystical Dimention of Islam*. California: Chapel.
- Shah, Idries. 1979. *The Way of Sufi*. England: Penguins Book.

-----, 2000. *Mahkota Sufi (The Sufis)*. Terj. Hidayatullah & Roudlon. Surabaya: Risalah Gusti.

Taftāzānī, Abū al-Wafā al-Ghanīmī. T.t. *Sufi dari Zaman ke Zaman* Terj. Ahmad Rofi Usmani dari *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islām*. Bandung: Pustaka.

Thūsī, Abū Nashr al-Sarraj. 1960. *Al-Luma'*, ditahqiq oleh 'Abd al-Ḥālim Maḥmūd dan 'Abd al-Bāqī Surūr, Baghdād dan Mesir : Dār al-Kutub al-Ḥadītsah wa Maktabah al-Matsnā.