

FARIDUDDIN 'ATHTHAR; BELAJAR DARI SIMURGH



Hodri Arieu

Staf Pengajar pada Sekolah Tinggi Ilmu Keislaman Annuqayah (STIKA) Guluk-Guluk Sumenep, serta Staf Pengasuh PP. Bahrul 'Ulum dan PP. Al-Falah Karangharjo Jember. Masih tercatat sebagai mahasiswa S3 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Fariduddin 'Aththar (w. 1220), Ibn 'Arabi (w. 1240), Jaluddin Rumi (w. 1273), dan Shadrudin Qunawi (w. 1274), untuk menyebut beberapa.¹ Keempat tokoh ini memang tidak sempat berjumpa bersama semuanya, namun 'Aththar, misalnya, pernah berjumpa Rumi di Nisapur ketika yang terakhir masih berusia 12 tahun dan 'Aththar memberikan salah satu karyanya, *Asrar Nama* (buku tentang rahasia-rahasia) kepada Rumi sambil mengatakan, "Sungguh menakjubkan, sebuah sungai kecil diikuti samudera yang sangat besar" yang belakangan ditafsirkan bahwa 'Aththar dengan *kasyf*-nya telah tahu bahwa Rumi kelak akan menjadi tokoh yang menghanyutkan perhatian dunia. Sedangkan Qunawi yang adalah anak tiri, murid, dan penafsir *par excellence* pemikiran Ibn 'Arabi, tidak hanya berjumpa melainkan menjadi sahabat karib Rumi ketika keduanya tinggal bersama di kota yang sama, Konya, Turki.² Melalui *Asrar Nama* Rumi memiliki hubungan intelek

Jika dunia politik melihat abad XIII sebagai masa keruntuhan yang ditandai dengan jatuhnya Baghdad ke tangan Mongol (1258), tradisi tasawuf justru menyaksikan lahirnya tokoh-tokoh besar tasawuf-falsafi yang sangat berpengaruh, yang antara lain ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh seperti

¹ Karakteristik tasawuf abad XIII sangat kuat dicirikan oleh ketertarikan yang luar biasa mendalam pada aspek-aspek filosofis dan teoretis aspek-aspek teodisi yang menemukan akar-akar doktrinalnya, antara lain, pada Abu Yazid al-Bistami (w. 260/873) dan al-Hallaj (w. 309/921), dan dalam karya-karya periode ini diketahui bahwa tamsil-tamsil anggur, minum (mabuk kepayang), dan cinta telah diadopsi untuk mengungkapkan kerinduan dan kecintaan yang mendalam kepada Tuhan, dan penulis terpenting *genre* ini adalah Fariduddin 'Aththar (R. N. Frye (ed.), *The Cambridge History of Iran* (London: Cambridge University Press, 1975), v, h. 545).

² Konya pada abad XIII ini sebenarnya dihuni oleh tiga sufi-filosof besar, Rumi, Qunawi, dan Fakhrudin 'Iraqi (w. 1289). Keakraban antara Rumi dan Qunawi tidak perlu dipertanyakan, konon keduanya

tual, emosional, dan spiritual yang sangat erat dengan Aththar,³ sedangkan melalui Qunawi dengan Ibn 'Arabi. Maka Rumi, dalam batas-batas tertentu, menjadi pertemuan pemikiran 'Aththar dan Ibn 'Arabi. Melalui yang pertama Rumi bahkan memiliki akses pada pemikiran al-Hallaj (w. 922) dan Ibn Masarrah (w. 931), sedangkan melalui yang kedua dia mewarisi kecenderungan Empedoclean dengan *sanad* Ibn Masarrah pula. Baik 'Aththar maupun Ibn 'Arabi sama-sama melihat *Nur Muhammad* sebagai *locus* kreativitas Ilahi, yang darinya cikal-bakal pemikiran *Wahdat al-Wujud* berkembang, pemikiran yang sebenarnya juga sangat kuat dalam karya-karya 'Aththar, sebagaimana juga terbaca dalam karya-karya Rumi. Bedanya, jika 'Aththar sangat banyak mencurahkan perhatian pada analisis watak dan pembinaan akhlak, maka Ibn 'Arabi lebih tertarik dalam menjelajahi aspek-aspek filosofis tasawuf.

Nyaris semua karya Ibn 'Arabi merupakan karya yang rumit dan tidak mudah dipahami oleh sembarang orang, sedangkan karya-karya 'Aththar merupakan narasi yang akrab dengan praktik sosial maupun individual, mudah, dan bisa dinikmati oleh kebanyakan namun tetap *elegant*, dan *style* ini sangat kuat terlihat pada karya-karya Rumi yang juga sarat dengan tamsil dan anekdot.

Dalam tradisi tasawuf Persia, 'Aththar dianggap sebagai salah satu dari tiga tiang besar—bersama Hakim Sana'i atau 'Abdul Majid Sana'i (w. 536/1141) dan Jaluddin Rumi (w. 672/1273)—sastra-tasawuf yang sangat berpengaruh. Nama lengkapnya adalah Fariduddin Abu Hamid Muhammad ibn Ibrahim Abu Bakr ibn Abu Ya'qub Ishaq al-'Aththar, lahir di Nisapur⁴ sekitar tahun 545/1150 dan 535/1140 (karena, dia diyakini wafat pada tahun 617/1220 dalam usia antara tujuh

bahkan saling berwasiat jika salah seorang dari mereka meninggal maka yang lain harus menyalatkan jenazahnya, demikianlah ketika Rumi wafat Qunawi, dengan berlinang air mata ditinggal sahabat karibnya, menyalatkan jenazahnya, dan setahun kemudian Qunawi menyusulnya. Sedangkan 'Iraqi, dalam posisi ini, lebih dekat dengan Qunawi sebagai salah seorang pengikut utama Ibn 'Arabi dan diketahui telah menulis sebuah buku: *Lama'at*, yang konon merupakan *mukhtashar* dan *komentar* atas *Fushush al-Hikam* karya paling sulit Ibn 'Arabi, bahkan paling sulit di antara literatur tasawuf umumnya (Fakhruddin 'Iraqi: *Lama'at* (Kilau-kemilau Ilahi), Jakarta: Gramedia, 2002).

³ Rumi, seperti dikutip Mulyadi Kartanegara, *Renungan Mistik Jalal ad-Din Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, h. 48) dan Jum'ah (pengantar pada buku *Manthiq al-Thair*, h. 128), Rumi menyatakan: *'Aththar adalah jiwa dan Sana'i kedua matanya—dan kami mengikuti krduanya; Dia telah mengitari tujuh lembah kerinduan—dan kami senantiasa mengikuti.*

⁴ Nisapur, yang juga kampung halaman 'Umar Khayyam ini, terletak di sebelah timur Iran sekarang, 3,55^o lintang utara dan 60^o bujur timur, termasuk dalam wilayah Khurasan, berdekatan dengan Thus, Merv, Sarakhs, Bistam, Baihaq, Herat, Balkh, dan Sistan, dan dalam geografi modern sekitar 115 km di sebelah barat Maasyhad, Khurasan. Nisapur merupakan daerah subur dan swasembada pangan, dan pada masa kekuasaan Sasaniyah menjadi ibu kota Khurasan. Hodgson menggambarkan Nisapur abad XIII sebagai kota yang kaya dan mewah sehingga menjadi rebutan para penguasa ketika itu. Kekayaan

puluh dan delapan puluh tahun), di lingkungan keluarga yang memiliki tradisi intelektual dan spiritual yang sangat kuat. Ayahnya, Ibrahim yang juga dikenal dengan nama Abu Bakr (w. + 590/1193), adalah ahli farmasi dan pengikut Syekh Quthbuddin Haidar (w. 618/1221) Kadkan. Sedangkan ibunya, hingga diselenggarakannya *Aththar's World Congress* pada 3-5 Oktober 1417/1995 di Nisapur, masih belum terlacak. Secara harfiah, gelar 'Aththar yang disandangnya memiliki dua makna, yakni "ahli farmasi," profesi yang dijalankannya sebelum memasuki dunia tasawuf sepenuhnya, dan "penyebarkan wangi," yang secara praktis tetap disandangnya setelah mencurahkan hidupnya di dunia tasawuf, yakni menjadi penyebarkan "wangi Ilahi" melalui karya-karyanya yang indah, mengesankan, dan mewah.

Ada dugaan bahwa 'Aththar memasuki tasawuf secara tiba-tiba ketika seorang

darwis meninggal di hadapannya setelah sebelumnya—konon—menyatakan: 'Beta-pa tidak berartinya dunia ini, bahkan hanya menimpakan kesedihan dan petaka. Bagaimana kamu akan siap menghadapi kematian dengan aktivitas duniawi yang kamu tekuni?' kepada 'Aththar yang saat itu tengah menjaga apoteknya dengan setia. Namun, dugaan ini sulit diterima, karena sebenarnya dia telah akrab dengan tradisi tasawuf sejak usia belia dengan sering mengikuti ayahnya pada pertemuan-pertemuan Syekh Quthbuddin Haidar Kadkan, bahkan dalam pengantarnya pada *Tadzki-rat al-Auliya* dia sendiri mengungkapkan keakrabannya dengan tradisi tasawuf sejak masih kanak-kanak, dan Nisapur sendiri merupakan daerah yang sangat akrab dengan tradisi tasawuf,⁵ bahkan juga dengan tradisi intelektual Islam yang lain, seperti *fiqh* dan *kalam*.⁶ Dalam kaitan ini, 'Aththar diriwayatkan juga menguasai

dan kemewahan ini pula yang memungkinkan aktivitas intelektual, termasuk tasawuf-falsafi, berkembang dengan pesat di Nisapur, bahkan pada masa Nizham al-Muluk, di Nisapur juga didirikan Madrasah Nizhamiyah (baca: R. N. Frye (ed.), *The Cambridge History of Iran* (London: Cambridge University Press, 1975), i, petunjuk peta; TURQUISE, *City Significance and History: History of Imam Reza'a Shrine Nader Shah Mausoleum and Museum Khaje Rabi Mausoleum* (www.Farsinet.com); Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), ii, h. 296, 298; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (London: Cambridge University Press, 1995), h. 134-135, 179, 193).

⁵ Pada abad XIII di Persia telah terdapat dua tarekat besar, *Kubrawiyah* yang berpusat di timur (Khwarizmi) dan *Suhrawardiyah* di barat (Baghdad), dan Nisapur tidak luput dari pengaruh keduanya. Kedua tarekat ini sama-sama berasal dari syekh sufi yang sama, yakni Dliya'uddin Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563/1167); tarekat *Suhrawardiyah* didirikan oleh Syihabuddin Abu Hafsh 'Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234), cucu Abu al-Najib, sedangkan tarekat *Kubrawiyah* didirikan oleh Najmuddin Kubra (w. 1221) pengikut Abu al-Najib al-Suhrawardi melalui 'Ammar ibn Yasir al-Bidlisi (w. 597/1200) dan Isma'il al-Qashri (w. 589/1193) (untuk informasi lebih lanjut, baca dalam: Trimingham J. Spencer, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1073), h. 33-37 dan 55-58).

⁶ Di samping Baghdad, Kufah, dan Bashrah, Nisapur juga merupakan salah satu pusat aktivitas intelektual, di mana juga dibangun Madrasah Nizhamiyah sebagaimana di Baghdad. Dalam

ilmu-ilmu keislaman dengan sangat mendalam, seperti *ushul al-fiqh*, *kalam*, *hadits*, dan hafal Al-Qur'an. Di samping itu, dia juga ahli dalam bidang kimia, farmasi, sejarah, dan sastra. Dalam kitannya dengan tasawuf, para peneliti mutakhir mengungkapkan bahwa dia termasuk dalam kelompok *sufi uwaisi* yang langka.⁷ Dengan demikian, pemikiran dan karya-karya tasawufnya –dalam batas tertentu– memiliki karakter tersendiri yang membedakannya dari karya para sufi sebelumnya, yang bisa dilihat dalam karya-karyanya, terutama *Manthiq al-Thair* karya utamanya.

Sebagai sufi-sastrawan, 'Aththar dinilai sebagai penulis yang *prolific* dan terpenting dalam *genre* cinta-Ilahi (*hubb al-Allah*), yang secara geneologis benih-benihnya bisa dilacak pada Ahmad al-Ghazali (w. 520/1126) dengan *Sawanih* karyanya dan Ruzbihan Baqli (w. 606/

1209) yang diakui sebagai *fideli d'amore* Islam, di samping –tentu– pada Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 801).

Beberapa peneliti menduga karya 'Aththar berjumlah 114 judul, jumlah yang menyamai jumlah surat Al-Qur'an. Namun Sa'id Nasafi (w. 720/1320) mengemukakan jumlah 60 judul, yang konon masih meragukan, dan –hingga saat ini– baru ada sembilan buku yang telah berhasil diedit dan secara meyakinkan merupakan karya 'Aththar, yakni: *Manthiq al-Thair*, *Khusrau Nama*, *Asrar Nama*, *Mushibat Nama*, *Ilahi Nama*, *Mukhtar Nama*, *Pand Nama*, *al-Diwan*, dan *Tadzkiat al-Auliya*, yang semuanya ditulis dalam bentuk syair *matsnawi* kecuali yang terakhir. Selain judul tersebut, Ritter menambahkan *Bulbul Nama*, *Jumjuma Nama*, *Ushtur Nama*, *Jauhar Nama*, *Hailaj Nama*, *Manshur Nama*, dan *Bisar Nama*, yang menurutnya valid merupakan karya 'Aththar namun

perkembangannya, *madzhab al-fiqh* dan *kalam* tidak hanya mengukuhkan eksistensinya di Nisapur, tetapi masing-masing juga saling berposisi yang pada gilirannya menentukan akses pada pusat-pusat kekuasaan. Rivalitas dalam bidang *fiqh* juga tidak mengabaikan aspek *kalam*. Asy'ariyah, misalnya, bersosiasi dengan madzhab Syafi'i dan menjadi rival Maturidiyah yang berasosiasi dengan Hanafi, sedangkan Hanbali dan Maliki, termasuk Mu'tazilah, cenderung tersisih dari percaturan dan tidak memiliki asosiasi yang pasti dan jelas. Jika Hanafi banyak dianut oleh kalangan aristokrat konservatif, maka Syafi'i oleh para sufi dan teolog semi-jabariyah serta kelompok progresif yang secara komparatif-sosiologi merupakan kelas baru di Nisapur. Hal ini kemudian “menghasilkan” patronase politik antara penguasaan dan ulama. (Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* Chicago: The University of Chicago Press, 1977), II, h. 295, III, h. 175-176; R. N. Frye (ed.), (London: Cambridge University Press, 1975), IV, h. 419-420; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (London: Cambridge University Press, 1995), h. 153-154, 167; R. Stephen Humphreys, *Islamic History* (London: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1991, edisi revisi), h. 199).

⁷ Sufi *uwaisi* adalah istilah yang dihubungkan dengan Uwais al-Qarni, yakni para sufi yang tidak memiliki *mursyid* lahir (*have no visible mursyid*), dan 'Attar termasuk di dalamnya di samping Abu al-Hasan al-Kharraqani (w. 425/1034), Abu Yazid al-Bisthami (w. 261/875), dll. (Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 32-33).

belum diedit maupun diterbitkan. Sekalipun jumlah yang meyakinkan masih jauh dari angka 60, namun tujuh buku pertama yang sudah diedit saja sudah mengandung 45.000 syair, suatu jumlah yang mengesankan.⁸ Namun yang terpenting dari semua karya tersebut adalah *Manthiq al-Thair*. Begitu pentingnya karya ini sehingga tak pernah disebut tanpa menyebut penulisnya, demikian pula sebaliknya. Bahkan Haji Mirza 'Abdul Majid dari Kurdistan merasa bahwa membaca buku ini bagaikan membaca Al-Qur'an.⁹

*Manthiq al-Thair*¹⁰ merupakan buku utama yang di dalamnya terkandung pemikiran dan ajaran tasawufnya. Buku ini menggunakan simbolisme burung-burung sebagai makhluk yang rindu dan

mencari Raja mereka, *Simurgh*, yang konon bersemayam di gunung *Qaf*. Tak bisa dipungkiri bahwa judul buku ini merujuk pada Q. S. al-Naml, 27: 16, yang menegaskan bahwa masyarakat burung – juga makhluk lain – memiliki bahasa sendiri. Buku ini sarat dengan simbol-simbol yang lazim dalam tradisi tasawuf. Burung, misalnya, lazim dipahami sebagai representasi jiwa (*ruh*) manusia, dan gunung *Qaf* adalah gunung imajinatif yang dalam tradisi tasawuf-falsafi dipahami sebagai simbol 'Arasy Ilahi, locus di mana al-Rahman berada (Q. S. Thaha, 20: 5),¹¹ sedangkan *Simurgh* adalah bahasa Persia yang bermakna tiga-puluh (*si-murgh*); hal ini merupakan permainan kata-kata dan jumlah oleh 'Aththar karena kelak, dari ribuan burung tang terbang, yang berhasil

⁸ R. N. Frye (ed.), (London: Cambridge University Press, 1975), v, 587-588; H. Ritter, Fariduddin 'Aththar, dalam *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: E. J. Brill), 1, h. 752-755.

⁹ Hodri Arie, "Fariduddin 'Aththar: Sang Burung Pencari Tuhan" dalam *Panji Masyarakat* (Jakarta, No. 44 Th. II Pebruari 1999), h. 55-60.

¹⁰ Buku *Manthiq al-Thair* selama ini telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dunia, termasuk bahasa Indonesia. Untuk edisi Indonesia, terjemahannya berasal dari edisi bahasa Inggris yang diterbitkan oleh Shambala Publication Inc. yang diterjemahkan dan diedit oleh C. S. Nott. Dalam catatannya dikemukakan bahwa ini merupakan edisi valid karya 'Aththar, dan bagian-bagian yang meragukan telah disisihkan. Sedangkan dalam edisi bahasa Arab yang diterbitkan Dar al-Andalus dan diedit oleh Badi' Muhammad Jum'ah, isinya jauh lebih tebal dan ada bagian sangat penting yang tidak terdapat pada edisi Snott, dan menurut Jum'ah valid tulisan 'Aththar dan didasarkan pada salah satu salinan paling awal karya tersebut. Edisi Indonesia, Musyawarah Burung, diterbitkan oleh Pustaka Jaya dan diterjemahkan dengan sangat bagus oleh Hartojo Andangdjaja.

¹¹ Tradisi tasawuf-falsafi, khususnya Ibn 'Arabi, memahami abjad-abjad Arab sebagai simbol-simbol eksistensial semesta, semakin dalam pengucapan sebuah abjad maka ia menjadi simbol eksistensi yang semakin tinggi dan sederhana (*basith*), dan jika semakin keluar maka mewakili eksistensi yang semakin rendah dan kompleks. Gunung *Qaf* adalah simbol atas 'Arasy Ilahi, Yanga Maha meliputi, atau al-Muhit; 'Arasy adalah sebuah makhluk "bersifat" jasmaniah pertama yang memiliki bentuk khusus, yang meliputi seluruh manifestasi semesta, termasuk alam khayal (William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (New York: State University of New York Press, 1998), h. xxviii-xxxii; bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1996), h. 115.



mencapai Istana sang Raja hanya tiga-puluh ekor saja.

Buku ini merupakan cerita alegoris yang bisa diringkas sebagai riwayat perjalanan masyarakat burung yang gelisah karena: "Bagaimana mungkin dunia burung tidak memiliki Raja, sedangkan kerajaan lain punya –sebagai penguasa mereka?" Bertolak dari kegelisahan ini, 'Aththar menghadirkan burung-burung faktual sebagai representasi berbagai watak manusia, dengan Hudhud –burung utusan Nabi Sulaiman– sebagai mursyid mereka. Ada burung yang bangga dengan bulunya yang indah, suaranya yang merdu, kekuatannya yang perkasa, penampilannya yang gagah, kepuasannya pada batu-batu permata, dan bahkan kebanggaan karena senantiasa bersuci di air. Masing-masing, sebenarnya, menggambarkan rasa bangga

dan sombong manusia atas penampilan, keahlian, kepandaian, kekayaan, kekuasaan, dan bahkan kesalehan. Masing-masing merupakan sifat yang menjadi tabir yang menutup manusia dari Tuhan. Untuk mengatasi hal ini, Hudhud 'Aththar –setelah berbagai diskusi, dalih, keengganan, dan sebagainya– mengajak burung-burung sufi terbang melalui tujuh lembah (*maqam*), yakni: pencarian (*al-thalab*), cinta (*al-'isyq*), pengenalan (*al-ma'rifah*), kebebasan (*al-istighna'*), ketunggalan (*al-tauhid*), kebingungan (*al-hirah*), serta kebutuhan dan kemusnahan (*al-faqr wa al-fana'*), yang masing-masing penuh dengan cobaan, hambatan, ancaman, dan marabahaya. Setelah semula agak ragu-ragu, akhirnya semua burung terbang menuju gunung *Qaf*, karena diam atau berangkat akan tetap menghadapi resiko yang sama.

Akhirnya, hanya tiga puluh ekor saja yang berhasil sampai di gerbang Istana *Simurgh*; jumlah yang semakna dengan arti kata nama Raja mereka, sementara ribuan yang lain berguguran dalam perjalanan (*suluk*). Ada di antaranya karena merasa sudah puas dengan kecukupan materi, status, dan bahkan kemampuan atau kekuasaan lalu merasa tidak perlu mencari (*al-thalab*) lagi; ada yang cintanya pada kekayaan, penampilan, status sosial, dan kekuasaan telah menyisihkan rasa cintanya (*al-'isyq*) kepada *Simurgh*; ada yang dengan sombong membanggakan diri sehingga dengan sendiri menjadi hambatan dan tidak merasa perlu dan peduli lagi pada pentingnya mengenal sang Raja

(*al-ma'rifah*), yang tanpa disadari semua ini membuat masyarakat burung sebenarnya semakin bodoh dan terikat pada dunia sehingga tidak bisa meraih kebebasan darinya (*al-istighna'*), yang pada gilirannya tidak bisa merasakan kehadiran sang Raja dalam dirinya sehingga tanpa disadari telah menempatkan selain sang Raja pada singgasana yang hanya pantas untuk-Nya (*al-tauhid*), maka dia tidak merasakan adanya kebingungan (*al-hirah*), karena pengetahuannya telah terpaku pada yang bersifat fisik semata dan sama sekali tertutup (buta mata hatinya) atas manifestasi-Nya di dunia ini sehingga hatinya tidak tersentuh untuk ingin mengenal-Nya, dan akibatnya dia tidak merasakan bahwa kebutuhan yang sebenarnya hanya kepada-Nya (*al-faqr*), malah sebaliknya, semakin kuat membutuhkan dunia dan segala instrumennya (kekayaan, kebanggaan, keahlian, kekuasaan, dll.) dan tidak mungkin bisa memusnahkan sifat-sifat buruknya (*al-fana'*) karena kebutuhan untuk itu telah tidak ada, yang tersisa padanya adalah murni "binatang manusia" dalam arti sepenuhnya kata itu.

Setelah melewati tujuh lembah (*maqam*) yang penuh dengan cobaan, hambatan, ancaman, dan marabahaya, hanya tiga puluh ekor saja yang mencapai gerbang Istana *Simurgh*, *Wujud* yang tak terperikan, yang hakikat-Nya tak terpahami, yang berada di luar jangkauan pikiran dan pengetahuan makhluk. Penjaga Istana *Simurgh* menyingkapkan 100 tabir rahasia dunia, satu demi satu menyingkapkan rahasia keindahan tak

terperi, yang akhirnya adalah *Cahaya Mahacahaya* yang menyilaukan bahkan mata hati, sehingga mereka hanya bisa merasakan (*al-haqq al-yaqin*), tak ada deskripsi yang mampu melukiskan keindahan dan keagungan-Nya. Para burung dipersilahkan duduk, masing-masing diberi naskah untuk dibaca, direnungkan, dan dipahami. Dalam tafakkur itu mereka menyadari kehadiran sang *Simurgh* dalam diri mereka. Ketika mereka mohon sang Raja menampakkkan diri, Dia menjawab: "Matahari keluhuran-Ku adalah cermin. Dia yang bercermin akan melihat jiwa dan raganya, melihat semua sepenuhnya. Karena kalian datang *tiga-puluh (simurgh)*, kalian pun akan melihat *tiga-puluh* dalam cermin itu. Bila yang datang empat-puluh, juga akan melihat empat-puluh. Meski kini kalian telah berubah sepenuhnya, kalian melihat diri kalian sendiri tetap sebagaimana keadaan kalian dahulu." Burung-burung lalu merasakan diri mereka musnah ke dalam *Simurgh (fana' 'an al-nafs wa baqa' fi Allah)*, bayang-bayang telah lenyap dalam cahaya Matahari. Namun mereka sepenuhnya menyadari, mereka tetaplah burung dan bukan *Simurgh*, sekalipun telah larut dalam cahaya-Nya, tidak ada lagi bayang-bayang di tengah cemerlang cahaya-Nya.

Sepanjang narasinya, 'Aththar selalu menyajikan berbagai sikap dan watak manusia dalam bentuk anekdot, sehingga pesan yang dia sampaikan menjadi lebih mudah untuk dimengerti dan dirasakan. Seperti ketika mendiskusikan hubungan antara *al-Khaliq* dengan *makhluq*, yang

secara ringkas dia jelaskan dalam empat tamsil; *pertama*, bagaikan hubungan antara Samudera dengan buih; *kedua*, bagaikan hubungan antara Matahari dan bayang-bayang; *ketiga*, bagaikan hubungan antara Kekayaan dan tabir yang menyembunyikannya; *keempat*, bagaikan hubungan antara Penguasa dan pelayan. Dalam semua tamsil ini, eksistensi yang pertama adalah *murajjih* atas yang kedua, sehingga eksistensi yang kedua senantiasa tergantung pada yang pertama, namun perlu ditegaskan bahwa 'Aththar tidak memahami yang kedua sebagai "bukti" atas yang pertama, melainkan "petunjuk" atas-Nya.

Dalam setiap anekdot yang disajikan sepanjang buku dan dalam kaitannya dengan relasi antara Pencipta dan ciptaan, 'Aththar selalu memberikan dimensi teologis atas setiap masalah yang dituturkan. Dia—antara lain—mengaitkan adanya tujuh puluh ribu tabir cahaya dan kegelapan antara makhluk dengan Khalik, dan yang terpekat adalah tabir kesombongan (*takabbur*) dalam berbagai bentuknya. Merasa diri sebagai yang paling pandai, paling benar, paling kaya, paling berkuasa, paling menentukan, dan "paling-paling" yang lain, yang bergerak menafikan eksistensi dan potensi selain dirinya dalam aspek-aspek yang diklaimnya, adalah tabir terpekat yang mem-

butakan mata hati, dan secara tidak sadar menempatkan diri yang bersangkutan pada posisi yang hanya pantas untuk Tuhan, karena yang "maha" hanyalah Dia. Bahkan, dalam ibadah sekalipun, orang yang merasa dirinya paling saleh, paling taat dan paling berhati-hati dalam beribadah (disimbolkan—oleh 'Aththar—dengan itik yang senang di air sebagai ungkapan senang bersuci), adalah sikap

sombong. Klaim-klaim ke-mutlakan atas diri sendiri, dengan demikian, secara teologis adalah bentuk lain dari *syirik khafi*, karena secara tidak sadar telah menempatkan dirinya pada salah satu kualitas yang hanya pantas untuk Allah semata.

Dengan pandangan demikian, 'Aththar sebenarnya sedang menekankan dimensi teologis pada setiap tindakan, pemikiran, perasaan, dan sikap manusia, yang semuanya harus dienyahkan agar—secara individual—dia bisa mendekati diri kepada Tuhan dengan sebenarnya, dan agar—secara sosial—dia bisa menjadi *khalifah* Allah dalam maksud yang sebenarnya, sehingga secara praktis bisa menjadi tetangga yang baik bagi yang lain. Jika manusia terbaik (*khair al-nas*) adalah mereka yang paling bermanfaat bagi yang lain (*anf'uhum li al-nas*), maka sebaliknya, manusia terburuk adalah mereka yang menyebabkan kegelisahan (baik



secara sosial, kultural, ekonomi, maupun politik), atau malah mengganggu orang lain. Jika penguasa yang baik adalah dia yang bisa memberi rasa tenteram, tenang, dan damai pada rakyatnya, maka penguasa yang buruk justru yang membuat rakyatnya menderita, sengsara, takut, tertekan, dan menyebabkan kegelisahan dalam berbagai bentuknya, baik secara psikologis, sosial, ekonomi, politik, dll.

Ilmuwan yang merasa dirinya paling pandai, paling benar, dan paling otoritatif di bidangnya, sebenarnya sedang melakukan kudeta atas sifat *al-Alim* dan *al-Haqq*; penguasa yang zhalim, tiranik, dan menentukan keputusan sesuai dengan selernya sendiri, mengabaikan rakyat yang berada di dalam wilayah pemerintahannya, memaksakan kehendaknya sendiri atas orang atau negara lain, sebenarnya adalah daur ulang Fir'aun yang mengejawantah dengan aksesori kontemporer, yang secara teologis menempatkan diri pada posisi *al-Qadir*, *al-Muntaqim*, *al-Qahhar*, dan sifat-sifat Mahakuasa yang lain; penguasa yang demikian, selangkah lagi, akan meningkat menempatkan dirinya menjadi 'tuhan' baru yang –secara teologis– tidak akan pernah diampuni oleh Allah, dan tentu akan “menikmati” neraka kelak.

Sifat *takabbur* dalam aspek apa pun akan membutakan mata hati terhadap eksistensi lain di sekitarnya, sehingga merasa eksistensi hanya dirinya semata. Itulah sebabnya *takabbur* merupakan *syirik khafi*, mengakui adanya pasangan-pasangan atau bahkan tandingan-tandingan

Tuhan secara tak langsung dan tanpa disadari, dan sifat buruk ini adalah satu-satunya dosa yang tidak bisa diampuni.

Tasawuf, secara umum, sangat menekankan rasa rendah hati (*tawadlu'*) yang memungkinkan sifat, sikap, dan watak terbuka dan toleran, dan senantiasa menekankan adanya kebutuhan (*iftiqar*) hanya kepada Tuhan, yang pada saatnya akan mampu menghasilkan sikap mandiri dan bebas. Sifat-sifat ini merupakan antagonis sifat sombong. Merasa diri bukan yang paling tahu akan membuka peluang untuk mencari tahu dan menerima pemberitahuan orang lain; merasa diri sebagai pengemban amanah akan tetap memberi akses pada pertimbangan-pertimbangan lain dalam mengambil keputusan atau tindakan dan akan senantiasa takut untuk tidak adil. Setiap kesombongan dalam aspek apa pun, pada hakikatnya, adalah indikasi berkuasanya hawa nafsu yang selalu ingin menjauhkan manusia dari eksistensi kemanusiaannya, yakni hamba Tuhan; intelektual yang sombong adalah intelektual hawa nafsu, pemerintah yang tiranik adalah pemerintahan hawa nafsu, demikian seterusnya.

Mencapai gunung *Qaf*, bagi 'Aththar, bukanlah tujuan akhir. Itu hanyalah tahapan puncak pencapaian individual. Dengan mencapai gunung *Qaf* berarti memusnahkan segala ambisi pribadi dan siap untuk menjadi hamba Allah dalam arti kata yang sebenarnya, yang harus diwujudkan secara konkret dengan melayani kebutuhan-kebutuhan makhluk-Nya di dunia nyata, baik dalam bentuk

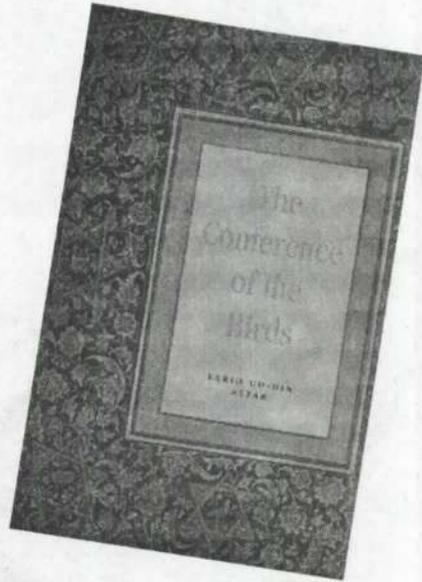


aktivitas intelektual, sosial, ekonomi, maupun politik. Memang ada di antara mereka yang telah mencapai gunung *Qaf*, karena berbagai alasan, kemudian enggan untuk kembali pada kehidupan publik, tapi bukan berarti tidak ada yang kembali. Dalam konteks *walayah*,¹² kedudukan mereka yang kembali pada aktivitas publik adalah lebih tinggi daripada yang bertahan

secara individual menikmati kebersamaan dengan Tuhan. Mereka yang kembali biasanya membawa *amanah* untuk betul-betul menjadi alat bagi kepentingan-kepentingan Tuhan dalam mengatur semesta (*khalifah fi al-ardl*), mereka menjadi pribadi-pribadi yang memberikan bimbingan dan mendidik orang lain, baik secara individual maupun sosial.

¹² Untuk diskusik yang memadai tentang topik ini, baca: Michel Chodkiewicz, *Seal of Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993).

Dalam kaitan dengan aktivitas dan tanggung jawab sosial manusia, tasawuf memang lebih peduli pada pembinaan individu. Karena tatanan sosial yang baik, masyarakat yang damai, hanya bisa terwujud jika individu-individu di dalamnya merupakan pribadi-pribadi yang baik. Aktivitas intelektual, bisnis, dan politik, adalah tidak bisa dilepaskan dari etika individual dan sosial, dan itu bisa terwujud ketika para intelektual, pengusaha, dan penguasa telah mampu menundukkan kepentingan atau ambisi pribadinya pada kepentingan luhur agama. Tanpa kondisi demikian, aktivitas intelektual, bisnis, dan politik hanya akan menjadi sarana untuk meraih kepentingan, kepuasan, dan kenikmatan pribadi atau individual atau kelompok tertentu saja, yang bisa dipastikan akan mengabaikan individu atau kelompok lain yang tidak sejalan dengan kepentingan diri atau kelompoknya. Untuk melihat contoh-contoh kasus demikian tidak dibutuhkan rujukan pada buku-buku sejarah, pentas intelektual, bisnis, dan politik kontemporer secara telanjang sering memberi tontonan yang memperhatikan ini. Berharap bahwa tasawuf bisa melakukan transformasi sosial mungkin sesuatu yang berlebihan, karena perhatiannya memang lebih pada transformasi individual. 'Aththar, dengan semua anekdot naratifnya, telah menyajikan berbagai kasus penyimpangan dari nilai-nilai kemanusiaan ini dengan sangat gamblang; bahwa kesombongan, keke-



jaman, dan kezhaliman, mungkin telah setua sejarah manusia, tapi bukan berarti tidak ada kebaikan sama sekali. 'Aththar lebih menekankan kejujuran pribadi untuk melakukan introspeksi, apakah kita manusia dalam arti kata yang sebenarnya, yakni makhluk yang mendapat kepercayaan sebagai *khalifah fi al-ardl* dan telah melaksanakan *amanah* tersebut, atau hanya "binatang manusia." Dalam kaitan ini, tidak ada seorang pun yang punya hak menjadi "hakim" atas yang lain, kritik dan koreksi hanya bisa dilakukan berdasarkan kejujuran personal atas kualitas dirinya, apakah kita manusia intelektual, manusia pengusaha, dan manusia penguasa, atau justru binatang yang pandai, binatang yang gesit berusaha, dan binatang yang berkuasa, *wallah a'lam.* ❖