

NUANSA DAN SIMBOL SUFISTIK PUIISI-PUIISI KARYA AHMAD MUSTOFA BISRI

Kundharu Saddhono
Universitas Sebelas Maret, Indonesia
E-mail: kundharu.uns@gmail.com

Haniah
Universitas Sebelas Maret, Indonesia
E-mail: haniah.misya@gmail.com

Abstract: This article focuses on the problem of Sufism which exists in *pesantren's* poetry. The *pesantren's* poetry has certain characteristics as it is written by poet whose educational background is *pesantren*. The values of Sufism will be reflected directly or indirectly into a poem written by a poet educated in *pesantren*. This what makes the poems produced from *pesantren* differ from that of other general poems. The specific features of the *pesantren's* poems become interesting object to investigate. Focusing on written references this study employs hermeneutical approach. It takes also the socio-cultural aspect into account. The use of this approach is based on an assumption that there should be tightly close relationship between the poem and the educational background of its writer. A poem exists within no cultural emptiness. At this point, the culture of *pesantren* that shaped a poet will influentially colour up the poem he/she produced. Based on hermeneutical approach coupled with socio-cultural aspect this study attempts to describe interesting side of Sufism aspects found within the *pesantren's* poetry. To obtain reliable result, it puts emphasis on *verstehen* based on hermeneutical principles developed by Paul Ricoeur, namely interpretation. The study finds that Sufism in the *pesantren's* poetry deals with such number of symbols as light, flying, love, door, and prostration.

Keywords: Sufism; poetry; *pesantren*.

Pendahuluan

Karya sastra adalah hasil kreasi dari ekspresi seseorang tentang pengalamannya. Dari pengalaman tersebut, seorang pengarang berkontemplasi, melakukan ragam perenungan sehingga menghasilkan

sebuah rumusan yang berkaitan dengan perkara tertentu. Kemudian dikemas dengan daya imajinatif dan kreatif dalam sebuah kreasi yang kemudian dikenal dengan sebutan karya sastra. Sebagai hasil kreasi, karya sastra tidak dapat lepas dari latar kehidupan pengarangnya.¹ Dalam hal ini, penyair dan puisi sering memiliki relasi yang tidak terpisah. Meskipun kadang karya dari penyair dapat berupa topeng, atau sebuah konversi yang didramatisir. Namun, topeng atau konversi itu tetap berdasarkan pengalaman dan hidup sang penyair tersebut.² Dengan demikian, sengaja atau tidak pengalaman hidup, keyakinan, dan filosofi pengarang akan selalu tercermin dalam karya yang dihasilkannya.

Pengalaman hidup, keyakinan, dan filosofi pengarang yang tercermin dalam karyanya merupakan hasil dari proses kontemplasi atau perenungan seorang pengarang tentang nilai-nilai hidup yang diyakini. Oleh karena itu, karya sastra mengandung hikmah yang sangat berarti bagi kehidupan manusia sehingga karya sastra selain memberikan hiburan, juga memberikan hikmah. Hal ini sejalan dengan pendapat bahwa perenungan yang diberikan oleh seni (sastra) lebih dahsyat dari pada perenungan yang dapat dilakukan oleh masing-masing penikmat sastra.³ Hal ini dapat diartikan bahwa perenungan tentang hidup yang terdapat dalam karya sastra jauh lebih tinggi hikmahnya dibandingkan dengan perenungan yang terdapat di luar karya sastra.

Berbicara tentang hikmah dalam sebuah karya sastra, sebenarnya terletak pada tingkat kedalaman dan keluasan pandangan seorang pengarang terhadap objek yang menjadi pokok pembicaraan dalam karyanya. Semakin dalam dan luas pandangan tersebut, maka semakin sempurna hikmah akan religiositas yang terkandung di dalam itu karena akan lebih memberikan kepuasan batin bagi para pembaca, lebih-lebih bagi pengarang sendiri. Lebih jauh Al-Ma'ruf mengatakan, "Religiositas lebih melihat pada aspek batin, dimensi roh yang ada di lubuk kalbu, riak getaran nurani pribadi, sikap personal yang sedikit

¹ Karamali Ghandamyari, "Sufism Impact on Iranian Society, Culture and Literature", *European Journal of Experimental Biology Pelagia Research Library*, Vol. 2, No. 2 (2012), 410.

² Rene Wellek dan Warren Austin, *Teori Kesusastraan*, terj. Melani Budianta (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), 88.

³ *Ibid.*, 26.

banyak merupakan misteri bagi orang lain karena menyangkut batiniah”.⁴

Kedalaman dan keluasan pandangan serta pemahaman hakikat nilai-nilai spiritual akan melahirkan sastra yang terkenal dengan sebutan sastra sufistik. Sastra sufistik ini merupakan sumbangan pengarang yang berarti bagi pembentukan pandangan dunia baru yang lebih segar. Di sini pengarang bukan semata-mata sebagai pengamat kejadian luar, melainkan juga seorang penjelajah dunia makna yang mungkin didapati dalam pengalaman empiris, dan jauh di lubuk jiwa dan pikiran manusia yang aktif melakukan kontemplasi dan tafakur. Karena itulah, tidak semua pengarang mampu menghadirkan sastra sufistik. Hanya para pengarang yang dapat memasuki wilayah kesadaran sufistik yang dalam yang dapat menghadirkan sastra sufistik, seperti yang dilakukan A. Mustofa Bisri yang telah menghasilkan beberapa kumpulan puisi bernuansa sufistik.

Gelar sebagai penyair sufi A. Mustofa Bisri sebenarnya tidak pernah secara langsung dilukiskan di atas kanvas karier kepenyairannya. Julukan penyair sufi atau penyair religius yang disandangnya merupakan konsekuensi dan keteguhannya memegang nilai-nilai spiritual serta pengalaman transendental yang diekspresikan ke dalam puisi-puisinya. Nilai-nilai spiritual itu mengalir begitu saja mengikuti arus kreativitasnya. Hadi mengatakan bahwa kebanyakan dari mereka (penyair atau penulis sastra) menulis tanpa niat menjadi sastrawan atau penyair. Mereka menulis berlandaskan alasan-alasan keagamaan dan kerohanian, yaitu menyampaikan hikmah dan mendapat berkat (*barakah*).⁵

Tema dasar puisi sufistik menurut Hadi adalah “cinta Ilahi” (*‘ishq*). Gagasan mengenai *‘ishq* ini menduduki tempat utama di dalam pemikiran para sufi sejak awal perkembangan sufisme sampai masa yang paling akhir.⁶ Di antara para sufi yang membahas *‘ishq* dalam kaitannya dengan sastra, khususnya puisi, adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, Jalāl al-Dīn Rūmī, dan lain-lain. Maka tidak heran puisi sufistik acap kali menggunakan simbol-simbol percintaan. Di

⁴ Ali Imron Al-Ma’ruf, “Dimensi Sufistik dalam Stilistika Puisi ‘Tuhan, Kita Begitu Dekat’ Karya Abdul Hadi W.M.”, *Tsaqafa: Jurnal Kajian Seni dan Budaya Islam*, Vol. 1, No. 1 (2012), 106.

⁵ Abdul Hadi W. M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 9.

⁶ Ibid., 7.

sinilah timbul pertanyaan: Seperti apakah dan bagaimanakah simbol sufistik dalam puisi-puisi pesantren?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut diperlukan penelitian secara mendalam. Dalam rangka memberikan jawaban itulah penelitian ini dilakukan. Menurut Atmazaki, penelitian sastra termasuk puisi secara garis besar memiliki tiga ranah objek kajian, yakni bahasa, puisi, dan estetik.⁷ Penelitian sastra yang berobjek bahasa difokuskan pada penggunaan bahasa sebagai sarana komunikasi. Penelitian sastra yang berobjek isi difokuskan pada nilai-nilai, manfaat, atau kegunaan karya sastra dalam kehidupan manusia. Sedangkan penelitian sastra berobjek estetik, difokuskan pada kajian keberadaan karya sastra sebagai karya seni yang mengandung nilai-nilai keindahan. Berpijak dari pandangan Atmazaki tersebut, penelitian ini difokuskan pada simbol dalam puisi. Simbol sebagai bahasa khas puisi merupakan media ekspresi dari ajaran sufistik. Hal ini sejalan dengan pendapat Hadi bahwa simbol merupakan unsur yang sangat penting dalam pengucapan atau penuturan tidak langsung seperti puisi.⁸

Pemfokusan pada simbol didasari adanya pandangan Kleden bahwa puisi bukanlah bangun pikiran, tetapi lebih mirip kesaksian tentang pengalaman penyair.⁹ Kesaksian itu pada gilirannya dapat mempunyai sifat refleksi imajinasi dan kontemplatif dengan muatan yang sama yaitu makna kehidupan. Persoalan makna kehidupan dalam puisi pada dasarnya menyangkut substansi puisi yang diwakili oleh simbol-simbol. Dengan demikian, dengan mengkaji simbol-simbol dalam puisi akan diperoleh gambaran nilai-nilai sufistik dalam puisi pesantren yang sangat bermanfaat bagi kehidupan manusia. Sufisme dan pesantren merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.¹⁰ Penelitian tentang simbol yang terdapat dalam puisi pesantren menarik untuk diteliti karena simbol-simbol yang digunakan untuk mengekspresikan gagasan sufistik tentu berbeda dengan simbol-simbol lain dalam puisi di luar puisi sufistik.

Pendekatan yang digunakan dalam riset ini adalah hermeneutika sosiokultural. Proses uraian atau pemahaman terhadap karya sastra

⁷ Atmazaki, *Ilmu Sastra, Teori, Terapan* (Bandung: Angkasa Raya, 1990), 4.

⁸ Hadi, W. M., *Tasawuf yang Tertindas*, 89.

⁹ Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1997), ix.

¹⁰ Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 703.

merupakan fokus hermeneutika.¹³ Data penelitian ini berupa paparan bahasa dalam puisi-puisi karya A. Mustofa Bisri yang berjudul *Tadarus: Antologi Puisi* (1993), *Wekwekwek* (1996), *Sajak-sajak Cinta Gandrung* (2000), dan *Negeri Daging* (2002). Kegiatan pengumpulan data dilakukan dengan teknik studi dokumentasi dengan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, peneliti pembaca secara kritis, teliti, dan cermat kumpulan puisi yang akan dikaji; *Kedua*, mengidentifikasi data sesuai dengan fokus penelitian; dan *Ketiga*, menginterpretasi teks.

Deskripsi Kajian Sufisme

Kata sufi secara etimologis berasal dari kata bahasa Arab, *ṣūf* yang artinya “wol”. Disebut demikian karena pengikut paham ini mempunyai kebiasaan mengenakan pakaian dari bulu, menyalahi adat kebanyakan manusia masa itu yang selalu berpakaian serba indah.¹⁴ Sufi menurut istilah ilmu hakikat berasal dari kata *ṣafā* yang berarti bersih atau jernih. Pengikutnya dinamakan *Ṣālik* yang artinya orang yang berjalan di jalan Allah.¹⁵ Reynold Nicholson mengutip pernyataan Ma'rūf al-Karkhī yang mengartikan sufi sebagai pengenalan akan realitas Ilahi.¹⁶ Abū Ḥusayn al-Nūrī mengartikan sufi sebagai sesuatu yang bukan gerakan lahiriah atau pengetahuan tetapi ia adalah kebajikan. Sedangkan Junayd al-Baghdādī mengatakan bahwa sufi adalah penyerahan diri kepada Allah dan bukan untuk tujuan yang lain.¹⁷

Bishr Ibn al-Hārith mengatakan bahwa mereka dinamakan sufi karena kemurnian (*ṣafā*) hati dan kebersihan tindakan mereka (*athar*).¹⁸ Orang yang tulus terhadap Tuhan akan mendapat rahmat dari-Nya. Mereka dinamakan sufi karena berada pada baris pertama (*ṣaff*) di depan Tuhan karena besarnya keinginan mereka akan Dia, kecenderungan hati mereka dan tinggalnya bagian-bagian rahasia mereka di hadapan-Nya. Dari pendapat-pendapat tersebut, dapat ditarik satu simpulan bahwa sufisme merupakan paham yang

¹³ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenal Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 8.

¹⁴ Syekh Daud Abdullah al-Fatani, *Ḍiyā' al-Murīd* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1980), 1.

¹⁵ Ibid., 2.

¹⁶ Soelaeman Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Fikiran tentang Islam* (Bandung: CV. Diponegoro, 1986), 39.

¹⁷ Ibid., 36

¹⁸ al-Kalabdzī, *Ajaran Kaum Sufi*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1990), 25.

mengutamakan dan memperhatikan ketenteraman batiniah dengan jalan memurnikan hati, menekan sifat-sifat manusiawi, sungguh-sungguh mencintai Tuhan dan menghindari godaan duniawi serta mengumpulkan segala sesuatu untuk bekal di masa yang kekal kelak.

Dalam Islam, ilmu yang menguraikan dan menjelaskan tentang sesuatu yang berlaku dalam sufi disebut tasawuf. Tujuan pokok tasawuf adalah menuju kepada Allah untuk mencapai *ma'rifat Allah*, sehingga terbuka *hijab* (tabir) antara hamba dengan Tuhannya. Menurut Fathani nama lain tasawuf adalah ilmu *Bāṭin* atau ilmu hati; Ilmu *Ladunni* (pada sisi Allah); ilmu *Mukāshafah* (ilmu penyingkapan), ilmu *Asrār* (ilmu rahasia-rahasia) dan ilmu *Maknūn* (ilmu yang disembuyikan).¹⁹

Tujuan sufisme adalah sebagai jalan hidup orang beriman yang bertujuan untuk mendapatkan kebahagiaan setelah kematian, suatu keadaan yang dapat dicapai melalui cara tidak langsung dan keikutsertaan simbolis dalam kebenaran Tuhan dengan melaksanakan perbuatan-perbuatan yang telah ditentukan. Sufisme mengandung tujuan dalam dirinya sendiri dengan pengertian bahwa ia dapat memberikan jalan masuk bagi pengetahuan langsung tentang keabadian.²⁰

Oleh karena itu, tujuan ilmu tasawuf tidak lain adalah membawa manusia itu setingkat demi setingkat kepada Tuhannya yang pada tingkat terakhir manusia sufi dapat memperoleh kerelaan Tuhan, menjadikan manusia bahagia, baik di dunia maupun di akhirat kelak, dan pada puncaknya menemui dan melihat Tuhannya. Kearifan dan kedalaman sufistik merupakan bagian integral dari metode rohaniyah yang berasal dari al-Qur'ān dan Sunnah (ajaran) Nabi Muhammad. Inti sari ajaran sufi datang dari ajaran Nabi yang kemudian disebarluaskan oleh para wali.

Secara garis besar, ajaran-ajaran sufisme dapat dikategorikan ke dalam enam pandangan, yaitu: (1) pandangan sufi tentang Tuhan; (2) pandangan sufi tentang kehidupan dunia; (3) pandangan sufi tentang manusia; (4) pandangan sufi tentang ilmu; (5) pandangan sufi tentang hidup zuhud; dan (6) pandangan tentang *waḥdat al-wujūd*. Secara tegas sufisme mengajarkan bahwa Tuhan itu tunggal adanya (monoteisme). Ia tidak beranak dan tidak diperanakkan serta tidak bersekutu. Allah

¹⁹ Al-Fatani, *Ḍiyya' al-Murid*, 3.

²⁰ Titus Burckhardt, *In Introduction to Sufism: The Mystical Dimensions of Islam* (England: Crucible, 1976), 15.

itu kekal. Segalanya akan rusak dan binasa kaecuali Diri-Nya (*kull shay' hālik illā wajbah*).

Tuhan adalah kenyataan bagi adanya ketuhanan dengan Zat-Nya yang paling kaya dari segala makhluk-Nya. Keadaan sifat Tuhan itu tidak terpisah dari zat-Nya, dengan keadaan-Nya yang tidak diketahui oleh makhluk-Nya.²¹ Dikatakan oleh kaum sufi bahwa Dia praeksistensi-Nya mendahului waktu, adanya Dia mendahului yang belum ada, kekekalan-Nya mendahului adanya batas. Jika engkau berkata “bagaimana?”, maka esensinya terselubung dari pemerian, jika engkau bertanya “di mana?”, maka adanya Dia mendahului ruang. Dia yang terpisah dari segala sesuatu, Dia ada di luar dan ada di dalam, dekat dan jauh., yang bertindak tanpa menyentuh, memerintah tanpa bertemu dan tindakannya tanpa upaya.²²

Sifat Tuhan terdiri dari dua puluh macam dan terbagi ke dalam empat bagian, yaitu: (1) sifat *Nafsiyah* dengan keadaannya untuk mengadakan sesuatu; (2) sifat *Salbiyah* dengan keadaannya untuk meniadakan sesuatu; (3) sifat *Ma'āni* dengan keadaannya yang membekas pada kejadian alam seluruhnya; dan (4) sifat *Ma'namīyah* dengan keadaannya untuk memberikan pengertian terhadap nama-nama bagi nama-Nya.

Kaum sufi tidak cukup membatasi diri dalam mengakui bahwa Tuhan itu ada, kekal, berbeda dengan segala makhluk. Tetapi mereka yakin dan sadar bahwa Tuhan sumber dari segala sumber kesempurnaan dan keindahan yang setiap saat menjadi pemikiran bagi penganut sufi. Oleh karena itu, tujuan hidup sufi adalah mencari keindahan yang sempurna atau *jamāl wa kamāl*.

Bagi pengikut sufi, tauhid atau pengakuan tentang keEsaan Tuhan merupakan pintu gerbang untuk memahami dan masuk ke dalam realitas esensial yang amat vital. Semakin jauh pikiran para perenung menembus kesederhanaan rasional yang tampak dari keesaan Tuhan, semakin akan menjadi kompleks kesederhanaan tersebut hingga mencapai titik di mana aspek-aspek yang berbeda tidak dapat lagi dirujuk dengan pikiran-pikiran yang terpenggal-penggal.²³

Syahadat sebagai ikrar tauhid merupakan pusat kesaksian bahwa Allah berada dengan segala sesuatu dan tidak ada sesuatu yang dapat

²¹ Irwan Abdullah, *Paradigma Sosial Budaya Tentang Transformasi Sosial* (Jakarta: HIPPIIS, 1981), 20.

²² Al-Kalabdzī, *Ajaran Kuum Sufi*, 25.

²³ Burckhardt, *In Introduction*, 69.

diperbandingkan dengan-Nya. Ini semua puncak ungkapan bahwa tidak ada sesuatu yang ada di hadapan realitas Tuhan, yang ada adalah tiada, kecuali Sang Ada. Dengan demikian segala sesuatu tidak ada artinya di hadapan-Nya seperti yang tertulis dalam ḥadīth Qudsi: “Allah ada dan tidak ada yang menyertai-Nya dan kini pun Ia ada sebagaimana Ia ada”.

Kaum sufi mengakui bahwa Tuhan baginya tidak hanya berada di langit tetapi juga berada di mana saja. Oleh karena itu, ia melihat Tuhan dalam segala keadaan yang gaib, di dalam dirinya atau di luar dirinya. Mereka yakin bahwa ke mana mukanya dipalingkan, di situ pula Tuhan berada, ia tidak memiliki anggota yang bergerak jika tidak atas izin dan kemurahan Tuhan. Manusia hanya merupakan sifat yang sewaktu-waktu hilang lenyap atau fana, yang ada hanya Zat Tuhan.²⁴ Dengan cara selalu memikirkan dan menyebut Tuhan, pengikut sufi berusaha melenyapkan kekurangan dan tidak-sempurna-Nya. Di saat ia melihat Tuhan, itulah tujuan tertinggi kaum sufi dan itu berarti kebahagiaan yang tiada tara.

Abū Hāshim al-Madanī mengatakan bahwa hanya ada satu kebajikan dan satu kejahatan bagi jiwa manusia.²⁵ Kebajikan itu ialah sadar akan adanya Tuhan dengan segala konsekuensinya, dan kejahatan itu adalah tidak memiliki kesadaran tersebut. Dalam al-Qur’ān, dijelaskan bahwa “orang yang apabila disebutkan nama Allah, maka bergetar hatinya dan bila dibacakan ayat-ayat Tuhan mereka bertawakal.”²⁶

Kaum sufi berkeyakinan bahwa dunia bukanlah tempat abadi bagi manusia, melainkan hanya merupakan tempat persinggahan sementara. Oleh karena itu, kehidupan dunia dengan segala isinya tidaklah menjadi tujuan hidup dan tujuan perjuangannya. Ada banyak pendapat tokoh sufi tentang kehidupan dunia, namun semua dapat dikembalikan pada satu tujuan yaitu memberikan gambaran bahwa dunia itu hanya kesenangan sementara.

Harun Nasution dalam buku *Falsafat dan Mistisisme Islam* menjelaskan laku atau tindak sufistik sebagai berikut:

²⁴ Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Jakarta: Ramadhani, 1989), 103.

²⁵ Ibid., 105.

²⁶ Q.S. al-Anfāl [8]: 2.

- a. Menjadi *Sabid*, yaitu meninggalkan keduniawian, kemewahan dan menyepikan diri dengan tujuan hanya menghendaki ketentraman dan kejernihan jiwa.
- b. *Tobat*. Yang dimaksud tobat oleh kaum sufi adalah tobat yang sebenar-benarnya yang tidak akan membawa dosa lagi (*tawbah naṣūḥāh*). Tobat yang sebenarnya dalam pandangan sufisme adalah lupa segala hal kecuali Allah. Orang yang tobat adalah orang yang cinta kepada Allah yang senantiasa mengadakan kontemplasi tentang Allah.
- c. *Wara'*, yaitu meninggalkan segala sesuatu yang di dalamnya terdapat *shubbāt* (keragu-raguan) tentang halalnya sesuatu.
- d. *Faqr*, tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada dirinya. Tidak meminta tetapi juga tidak menolak.
- e. *Sabar*, yakni sabar dalam menjalankan perintah-perintah Allah serta menerima segala cobaan yang diberikan-Nya dan menunggu datangnya pertolongan dari Allah.
- f. *Tawakal*, yaitu sabar dan menyerah pada *Qada'* dan putusan dari Allah. Selamanya dalam keadaan tentram, jika mendapat pemberian, maka berterimakasih, jika tidak mendapat apa-apa bersikap sabar dan menyerah pada Tuhan.
- g. *Rida* (ikhlas), tidak berusaha dan tidak menentang *Qada'* dan *Qadar* Allah dan menerimanya dengan segala senang hati. Senang menerima malapetaka sebagaimana ia senang menerima nikmat.²⁸

Setelah kaum sufi dapat melaksanakan tindakan-tindakan tersebut secara sempurna, sampailah ia pada cinta suci, cinta sejati seorang hamba terhadap Khaliknya yang dalam istilah tasawuf disebut *maḥabbah* (cinta kasih suci). Mereka tidak menyukai dunia, melihat dunia sebagai sumber kejahatan, tempat berbuat maksiat dan tempat segala kemungkar. Sikap semacam ini didasarkan pada Q.S. al-Kahf [18]: 45-46 dan Q.S. Yūnus [10]: 24.

Di antara seluruh wujud di dunia hanya manusia saja yang memiliki pandangan yang benar-benar mencakup semua benda. Tidak dapat disangkal lagi bahwa kandungan persepsi manusia yang bersifat langsung hanya dapat mencakup dunia jasmani di sekelilingnya. Tetapi pada tingkat eksistensinya sendiri, sudah dapat menampilkan suatu gambaran yang relatif lengkap tentang keseluruhan alam.

Melalui bentuk-bentuk indrawi, manusia bisa memahami serba sedikit bentuk-bentuk halus dan hakikat-hakikat rohani. Dengan

²⁸ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 58-62.

demikian dapat dikatakan bahwa manusia yang merupakan suatu mikro-kosmos dan alam sebagai makro-kosmos adalah seperti dua kaca yang setiap permukaannya memantulkan permukaan yang lain. Pada satu pihak, manusia hanya terwujud dalam hubungannya dengan makro-kosmos yang menentukannya, sedangkan pada pihak lain manusia mengetahui makro-kosmos tersebut menguasainya. Ini berarti bahwa seluruh kemungkinan yang terbuka dalam dirinya pada dasarnya terkandung dalam hakikat intelektual manusia termasuk seluruh wujud dan benda.

Diri manusia itu sendiri merupakan bagian terpadu dari dunia. Tetapi manusia mengetahui dunia dan prinsip-prinsip kesatuan wujud dan pengetahuan, ini berarti bahwa seluruh kemungkinan dunia merupakan suatu kebenaran dan pengertian dasar yang hadir dalam diri manusia. Karenanya, terdapat ungkapan sufi: *al-kawn insān kabīr wa al-insān kawn ṣaghīr*. Artinya, alam semesta adalah manusia besar, dan manusia sendiri adalah alam kecil.²⁹

Manusia terdiri dari dua bagian, jasmani dan rohani. Jasmani merupakan badan atau jasad, sedangkan rohani berupa diri atau nafsu manusia, yang di sampingnya terdapat akal. Pembicaraan tentang diri atau nafsu manusia sangat dipentingkan oleh sufi. Artinya nafsu berputar sekitar 'jiwa'. Kadang-kadang dimaksudkan dengan pengertian "jiwa" dan kadang-kadang dengan pengertian diri.³⁰ Mengenai Tuhan tak dapat dicapai sebelum jiwa dikenal lebih dahulu, karena mengenal Tuhan harus lebih dahulu mengenal dirinya sendiri. Bagi orang sufi 'diri' harus dikenal sebagai zat yang hina, lemah, *da'if*, dan fana, yang dapat menimbulkan keyakinan bahwa Tuhan itu mulia, berkuasa dan kekal.

Kaum sufi mengartikan nafsu (*nafs*) sebagai suatu benda yang sangat halus dan pelik yang sebelum dimasukkan ke dalam badan masih bernama roh yang suci, yang dijadikan oleh Tuhan lebih dahulu daripada jasad. Ketika dipersatukan dengan jasad ia berubah bentuknya tidak lagi suci karena bisa menyeleweng dari kemurnian semula. Roh itu merupakan suatu "cahaya" atas badan manusia. Jika cahaya itu melimpah kepada badan lahir dan badan batin, maka akan terjalalah manusia. Tetapi jika hanya memercikkan cahaya kepada

²⁹ Burckhardt, *In Introduction to Sufism*, 69.

³⁰ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 125.

badan batin saja akan mengakibatkan tidur, dan bila cahaya tersebut diputuskan oleh Tuhan maka terjadilah kematian atas diri manusia.³¹

Lebih lanjut dijelaskan bahwa nafsu manusia itu dibagi tiga. *Pertama*, nafsu *amārah*, nafsu yang lebih condong pada kebutuhan badan, terpengaruh oleh kelezatan, syahwat dan segala hal yang menyenangkan tapi dapat menyeret dalam lembah kehinaan. Nafsu ini merupakan sarang kejahatan dan sumber perbuatan yang tercela karena dia memancarkan sifat buruk.

Kedua, nafsu *lawwāmah* yang menjadi sumber keadaan akhlaki. Sese kali ia menimbulkan kekuatan yang bijaksana, kali lain ia menciptakan keinginan untuk berbuat buruk, dan kemudian ia menyesali dan menyadari dirinya. Ia bagaikan seorang anak kecil yang lemah fisiknya, walaupun ia mau jatuh namun karena lemah jatuh juga dan kemudian menyesali kelemahannya. Karena itu ia dinamakan nafsu *lawwāmah* yang artinya menyesali diri.

Ketiga, nafsu *muṭma'innah*, yang merupakan sumber keadaan-keadaan rohani, di mana dalam tingkat ini jiwa manusia bebas dari segala kelemahan. Ia adalah jiwa yang menerangi hati dengan cahaya yang terang dan murni sehingga hati terlepas dari segala sifat-sifat yang tercela dan dapat bertahan pada tingkat kesempurnaan. Apabila keadaan ini mengekal maka seluruh badan dan roh akan terbawa kembali pada kebenaran, dan jiwa manusia tak henti-hentinya mengalir terus menuju Allah semata.

Nafsu *muṭma'innah* ini di dalamnya mempunyai empat bagian, yang pertama adalah nafsu *maḥmūmah*, yaitu jiwa yang diilhamkan Allah dan dikaruniai dengan ilmu dan sifat-sifat yang baik seperti murah hati, *tawāḍu'*, dan sebagainya. Jiwa ini merupakan sumber kesabaran dan rasa syukur. Bagian nafsu *muṭma'innah* yang kedua adalah nafsu *raḍīyah*, yaitu jiwa yang rela terhadap Allah, berkedudukan dalam kesejahteraan dan puas dengan apa adanya.

Bagian yang ketiga dari nafsu *muṭma'innah*, adalah nafsu *maḥdīyah*, yaitu jiwa yang diridhoi oleh Tuhan, yang kemudian kerelaan kepada Tuhan itu dilahirkan dengan berupa selalu memuliakan nama-Nya., ikhlas dan selalu ingat kepada Tuhan. Nafsu ini merupakan tingkat orang-orang shalih meletakkan kaki pertamanya di atas jalan mendekati *ma'rīfat Allah*. Bagian nafsu *muṭma'innah* yang keempat adalah nafsu *kāmilah*, jiwa yang sudah sempurna dalam dasar dan bentuknya. Nafsu

³¹ Ibid., 126.

ini merupakan jiwa yang berada dalam kesempurnaan yang pergi kepada Allah, kembali kepada Allah.

Kaum sufi memiliki penafsiran sendiri tentang ilmu. Al-Ghazālī membagi ilmu menjadi dua bagian besar, yaitu ilmu *mukāshafah*, ilmu yang dipelajari semata-mata untuk memperoleh ilmu pengetahuan, dan ilmu muamalah, yang dipergunakan untuk beramal.³² Bagi para sufi, ilmu yang bermanfaat adalah ilmu muamalah yang dibagi atas ilmu lahir dan ilmu batin. Ilmu lahir yaitu segala ilmu duniawi yang diamalkan, sedangkan ilmu batin adalah ilmu yang bersangkutan-paut dengan keadaan jiwa dan hati manusia. Kaum sufi hendak mengembalikan ilmu pada pengertian yang hakiki, yaitu sebagai ilmu yang diamalkan guna mencari kerelaan Tuhan, mencari jalan menuju Tuhan dengan membersihkan hati, mengosongkan dari segala yang berkorelasi dengan dunia dan mencari perumpamaan serta teladan sedekat-dekatnya dengan para nabi dan wali.³³

Para ulama besar telah mengadakan permufakatan dan menetapkan bahwa ilmu batin itu penting dan wajib diketahui oleh setiap muslim yang ingin mencapai kesempurnaan. Dalam bukunya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* Imam al-Ghazālī mengatakan bahwa ilmu *mukāshafah* (ilmu batin) merupakan setinggi-tingginya ilmu pengetahuan.³⁴ Pengetahuan itulah yang dimiliki oleh para *ṣiddiqin* dan *muqarrabin*. Pengetahuan ini ibarat cahaya yang terbit ketika hati dalam keadaan suci dan bersih dari segala sifat tercela. Ilmu batin tidak bertentangan dengan ilmu lahir atau ilmu fikih, tidak mengharamkan yang halal yang telah digariskan oleh ilmu lahir tapi juga tidak menghalalkan yang haram.

Ilmu batin merupakan pengetahuan sufi yang mencakup seni menjaga jiwa agar tetap terbuka bagi limpahan rahmat Tuhan, yang menumbuhkan kebajikan yang kemudian terwujud lagi dalam satu bentuk pribadi yang mendorong manusia dalam mencari keebenaran Tuhan (*al-Haqq*), yang bisa menimbulkan kebajikan-kebajikan yang merupakan refleksi dari kebenaran itu.³⁵

Sufi membagi ilmu pengetahuan menuju Tuhan itu dalam empat bagian, yaitu: (1) syariat; (2) tarekat; (3) hakikat; dan (4) makrifat yang

³² Al-Fatani, *Dhiya'ul Murid* 2.

³³ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 30.

³⁴ A.F. Al-Fatani, *Pengantar Sejarah Patani* (Malaysia: Pustaka Darussalam, 1985), 4.

³⁵ Burckhardt, *In Introduction to Sufism*, 50.

kesemuanya merupakan empat tahap pengembangan makhluk menuju pendekatan diri kepada Khaliknya.³⁶

Pertama, syariat merupakan aturan yang diuraikan dalam ilmu fikih. Syariat tergantung dari amal badani dari semua hukum seperti; salat, puasa, zakat, haji, zikir, dan lain sebagainya. Syariat mempunyai *hadd* (batas) misalnya salat dua rakaat, puasa sebulan, zakat yang ditentukan aturannya, jihad fardu atau jihad sunah, dan sebagainya.³⁷ Kaum sufi meninjau ibadah ini dari sudut hikmah yang lebih dalam, yang dapat memberikan akibat yang lebih mesra dari hati dan jiwa seseorang sehingga urusan fikih ini bobotnya menjadi lebih berat, sehingga hanya orang-orang *khanwās* sajalah yang dapat melaksanakannya.³⁸

Kedua, tarekat adalah mengarahkan maksud atau tujuan kepada Allah dengan ilmu dan amal. Tarekat merupakan perbuatan *nafsīyah* yang tergantung kepada *sirr* dan roh dengan melakukan taubat, tawakal, rida, memperbaiki akhlak serta menyadari kekurangan dan cela yang ada pada dirinya.³⁹ Tujuan dari tarekat adalah mempertebal iman, sehingga tidak ada yang lebih indah dan dicintai selain dari tuhan dan kecintaan itu melupakan dirinya dan dunia. Seorang sufi harus ikhlas, *murāqabah* (merasa diri selalu diawasi oleh Allah), *muhāsabah* (memperhatikan amalnya), *tajarrud* (melepaskan segala ikatan duniawi yang merintang), *ishq* (rindu kepada Allah), dan *hubb* (menumbuhkan kecintaan terhadap Allah di atas segala-galanya).

Ketiga, hakikat adalah buah atau hasil dari syariat dan tarekat, yaitu memandang Allah dengan cahaya hati dengan kepercayaan penuh bahwa hati memandang tiada yang menggerakkan dan mendiamkan kecuali Allah. Syariat merupakan lahirnya hakikat, dan hakikat merupakan batin syariat, berawal bahwa keduanya bersesuaian makna. Bila syariat mempunyai *hadd* (batas), maka hakikat tidak mempunyai batas. Orang yang sudah sampai pada tingkat hakikat memiliki kedudukan yang lebih utama sebab ia lebih bersungguh-sungguh dalam menjalankan syariat sekaligus memperkaya batinnya dengan tindakan tarekat sehingga tercapailah *kashf* yaitu terbukanya rahasia yang selalu menyelubungi mata manusia dan Dia. Terhindarlah hijab atau dinding tebal yang memisahkan, yang berupa hawa nafsu dan kebendaan di mana rohani mencapai kesempurnaan, menaklukkan

³⁶ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 60.

³⁷ Al-Fatani, *Pengantar Sejarah*, 13.

³⁸ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 63.

³⁹ Ibid., 13.

jasmani pada kehendak rohani. Pada waktu itu tidak ada lagi sakit, tidak ada miskin, bahkan maut pun hanya perpindahan rohani dari sangkar kecil ke kebebasan luas, mencari Kekasih. Sufi pun mengatakan: *Maut adalah alamat cinta yang sejati*.⁴⁰

Keempat, makrifat merupakan tingkat di mana orang telah mengenal Tuhannya dengan sedalam-dalamnya dan sebenar-benarnya yang merupakan puncak kecintaan hamba pada Tuhannya di mana manusia sampai pada *tajalli*, dan yakin secara *ḥaqq al-yaqīn*. Dalam keadaan itulah ia memperoleh makrifat, mengenal Tuhan dengan mata hatinya yang terbuka baginya apa yang tertutup (*kashf al-mahjūb*), tersingkap tirai yang merintangi seorang hamba dengan Tuhannya.

Zuhud artinya tidak ingin dan tidak tertarik kepada dunia, kemegahan, harta benda dan pangkat. Dari kata zuhud terjadi kalimat zahid yang artinya orang-orang yang mengabdikan dirinya semata-mata kepada Tuhan.⁴¹ Mempunyai sifat zuhud merupakan langkah pertama usaha mendekati Tuhan. Orang yang mempunyai sifat ini disebut zahid, setelah itu barulah orang meningkat menjadi sufi.⁴²

Tujuan sebenarnya dari sufi adalah berusaha sedekat mungkin dengan Tuhan sehingga tercapai persatuan. Jalan untuk mencapai itu panjang dan sangat sulit serta banyak tantangan karena harus melalui tahapan-tahapan. Zuhud adalah tahapan terpenting yang harus ditempuh sebelum seseorang meningkat menjadi sufi yang sebenarnya. Seseorang tidak bisa menjadi sufi apabila tidak menjadi zahid lebih dahulu. Dengan kata lain, tiap sufi adalah zahid, tetapi belum tentu zahid itu sufi. Seorang zahid hidup sesederhana mungkin, ia berpakaian, makan dan minum serta tidur sekadar perlu untuk menjaga badan supaya tidak sakit. Kerjanya hanya berpuasa, bersalat, berzikir, dan membaca al-Qur'ān. Dengan ini, ia berusaha membuat dirinya semakin dekat dengan Tuhannya, selanjutnya akan tibalah pada tahap mencintai.

Konsep cinta bagi orang sufi ini didasarkan pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 54 dan Q.S. Āl 'Imrān [3]: 30. Dengan demikian, kaum sufi mempunyai dalil dari al-Qur'ān untuk menyatakan cintanya pada Tuhan.

⁴⁰ Al-Fatani, *Pengantar Sejarah Patani*, 14-15.

⁴¹ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 214.

⁴² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1986), 17.

Dikatakan oleh Abdurrahman Wahid bahwa berbeda dengan kaum *fūqahā'*, kaum sufi banyak melakukan *ta'wīl* (interpretasi metaforis) terhadap firman Tuhan dan mencoba memahami makna di balik permukaan kata-kata. Mereka memusatkan perhatian pada segi-segi pengalaman pribadi yang disimpulkan di dalamnya. Kaum sufi lebih menekankan pada sifat imanensi Tuhan. Tuhan tidak dihayati hanya sebagai Dia yang berada di sana, tetapi juga sebagai yang senantiasa hadir bersama manusia. Tuhan memang tidak terjangkau tapi bisa didekati (*taqarrub*) sebab Dia juga Maha Dekat (*al-Qarib*). Mereka melihat ibadah formal sebagai bentuk dialog dengan Tuhan dalam suatu kesempatan audiensi sesuai dengan sikap ihsan.

Untuk pindah dari tingkat berhadap-hadapan dengan Tuhan ke tingkat bersatu dengan Tuhan, sufi terlebih dahulu harus mencapai derajat *fanā'* yang senantiasa diikuti oleh *baqā'*. *Fanā'* berarti penghancuran diri, sedangkan *baqā'* adalah kelanjutan wujud. Pada kondisi *fanā'* sufi mengalami penghancuran perasaan atau kesadaran tentang dirinya dan tentang makhluk lain di sekitarnya. Sebenarnya dirinya tetap ada dan demikian juga makhluk lain, tetapi ia tidak sadar lagi tentang wujud mereka bahkan tentang wujudnya sendiri. Ketika itulah ia sampai kepada *baqā'* atau kelanjutan dari wujud dalam diri Tuhan. Di situ pulalah tercapai *al-ittihād* (kebersatuan).

Dengan tercapainya *fanā'* dan *baqā'*, seorang sufi merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. Identitas yang mencintai telah hilang. Sufi karena fananya telah tidak mempunyai kesadaran lagi, di dalam kondisi menyatu (*al-ittihād*) yang disadari hanya wujud Tuhan. Ketika sampai di ambang pintu *al-ittihād* keluarlah dari mulut seorang sufi ucapan-ucapan yang ganjil yang dalam istilah tasawuf disebut *shatahāt*.

Dalam tasawuf keyakinan penciptaan yang tunggal (*wājib al-wujūd*), bahwa seluruh alam dengan segala isinya yang ada, diciptakan hanya oleh satu zat pencipta yang tunggal dalam sifat dan perbuatannya. Ia adalah pangkal segala yang ada. Segala alam ada di luar Dia dengan segala rahasia dan keanehannya tunduk pada-Nya. Karena Ia hanya *aḥad* (tunggal), maka tidak mungkin bagi segala yang ada itu mempunyai dua zat yang pasti ada (*wājib al-wujūd*). Bagi badan hanya mempunyai satu jiwa, dan bagi seluruh alam hanya mempunyai satu pencipta yang menjadi pangkal pokok abadi. Dari hal ini, akal pikiran sufi membawa keyakinan pada kesadaran kesatuan penciptaan yang

tunggal, yang dinamakan *waḥdat al-wujūd*.⁴⁵ Bila kaum sufi telah melakukan segala macam jalan sufi sampailah ia ke dalam kondisi *waḥdat al-wujūd*, pada pengalaman rohaniah transendental yang didapat dari tahap-tahap penyatuan yang biasanya berbeda dari seorang sufi yang satu dengan yang lain. Seperti al-Junayd pada tahap tersebut merasakan penyatuan sebagai pengalaman Kehendak Tunggal, sedangkan al-Ghazālī memperoleh pengalaman Zat Tunggal.

Ahmad Sirhindi menyebut pengalaman tertinggi kaum sufi tentang transendensi Ilahi atau *waḥdat al-wujūd* ini sebagai *waḥdat al-shubūd*, yaitu merasakan penguatan bahwa pengalaman yang dirasakan sufi pada tahap penyatuan hanya sekadar persepsi subjektif saja. Tuhan sepenuhnya berbeda dari dunia, dan juga sesuatu yang lain. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan juga bukan dalam wujud-Nya. Tuhan adalah satu Zat tersendiri, karena Tuhan benar-benar merupakan yang lain, maka kebenaran mendasar bukanlah pada monisme zat, tetapi justru pada dualisme. Tetapi walaupun dualisme, dunia tetap berkembang dari dan karena Tuhan karena itu eksistensi dunia bersifat maya (*ḥayālī*), sedangkan eksistensi Tuhan benar-benar nyata, karena itu pula yang nyata hanyalah Tuhan dan dunia tidak pernah ada.⁴⁶ Di samping itu kelompok-kelompok sufi yang cukup besar termasuk para pendiri tarekat sufi, seperti ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, dan Bahā’ al-Dīn al-Naqshabandī, menilai bahwa pengalaman mistik penyatuan bukanlah sekadar kognitif, melainkan praktis yang akan memurnikan kehendak dan bukan menyingkap kenyaatan.

Pengalaman menyatu yang seolah-oleh menjadi tujuan sebenarnya hanya sekadar pengalaman transisi, di mana seorang sufi akhirnya mampu menerima adanya perbedaan yang tak terjembatani antara dirinya sebagai hamba Tuhan amatlah berbeda dengan penciptanya. Baik *ittiḥād* maupun *waḥdat al-wujūd* tidak dapat diartikan berpadu menjadi satu antara Tuhan dan hamba-Nya yang sebenar-benarnya, tetapi menyatu dalam arti tujuan keindahan dan kecintaan.⁴⁷

⁴⁵ Atjeh, *Pengantar Sejarah*, 140.

⁴⁶ Hafi Anshari, *Pemahaman dan Pengamalan Dakwah* (Surabaya: al-Ikhlās, 1990), 163.

⁴⁷ Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar’iyah: Etika Politik Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 42. Bandingkan pandangan Ibn Taymīyah tentang kontroversi *waḥdat al-wujūd* dalam Mukhammad Zamzami, “Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1 (2017), 30-63.

Simbol-simbol Sufistik dalam Puisi A. Mustofa Bisri

Sastra, khususnya puisi di kalangan sufi dijadikan medium ekspresi pengalaman mistiknya. Puisi sufistik pada hakikatnya mengungkapkan pengalaman manusia yang bersifat personal dan spiritual dalam mendekatkan dirinya dengan Tuhan.⁴⁸ Pengalaman yang dimaksud tentu tidak disajikan secara “telanjang” di permukaan, melainkan melalui simbol-simbol. Weston mengatakan bahwa penyair di Cina dan Iran menggunakan anggur dan mabuk sebagai simbol dalam puisi sufi.⁴⁹ Penggunaan simbol dalam puisi sufistik berhubungan dengan tradisi esoterik kaum sufi yang menekankan pentingnya makna dalam. Lebih jauh, penyair-penyair sufi memandang bahwa puisi merupakan simbol-simbol dari kebenaran dan keindahan jiwa manusia yang secara total menghambakan diri kepada Allah semata.

Simbol-simbol dalam puisi sufistik yang digunakan para penyair memiliki latar belakang sendiri yang khusus, misalnya gagasan kerohanian penyair dan latar belakang budaya tempat sufisme itu tumbuh dan berkembang. Puisi sufi sesuai konteks tempat puisi ditulis, kapan, dan siapa penulisnya.⁵⁰ Selain itu, simbol sufistik kadang diambil dari al-Qur’ān yang kemudian dimodifikasi dengan tradisi kebahasaan lokal. Adapun simbol yang sering digunakan A. Mustofa Bisri dalam puisi-puisi pesantren sebagai tanda kesufian antara lain cahaya, terbang, pintu, sujud, dan kasih.

1) *Cahaya*

Salah satu simbol yang mencerminkan nilai-nilai sufistik dalam puisi pesantren adalah cahaya. Cahaya merupakan terjemahan dari bahasa Arab, *nūr*. Kata *nūr* terdapat dalam al-Qur’ān yang mempunyai kaitan konseptual dengan ajaran sufistik. Diyakini kaum sufi bahwa seseorang yang mencapai pendakian terakhir dalam perjalanan spiritualnya, yaitu *ma’rifat Allah* akan menerima cahaya, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Nūr [24]: 35, *Allah membimbing kepada cahaya-cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki*. Dalam hal ini cahaya berarti jalan menuju Tuhan.

Secara harfiah, cahaya berarti sinar atau terang. Berdasarkan ayat tersebut di atas, cahaya diartikan sebagai petunjuk Allah tentang

⁴⁸ Fajar Setio Utomo dan Rosida Erowati, “Dimensi Sufistik dalam Puisi ‘Tapi’ Karya Sutardji Calzoum Bachri,” *Jurnal Dialektika*, Vol. 1, No. 1 (2014), 3.

⁴⁹ Rebecca Weston, “Implications of Mystic Intoxication in Chinese and Iranian Poetry,” dalam *The Undergraduate Historical Journal at UC Merced*, Vol. 1, No. 1 (2014), 56.

⁵⁰ *Ibid.*, 71.

kebenaran, sehingga orang yang mendapatkan cahaya mampu melihat kebenaran Ilahi melalui penglihatan batinnya (*baṣīrah*). Dengan demikian, cahaya dalam terminologi sufi diartikan sebagai pengetahuan hakiki yang ada dalam jiwa manusia yang bersih dan bening sehingga mampu mencapai *ma'rifat Allah*. Sebagaimana dikatakan Andrabi bahwa ide dasar sufistik adalah mematuhi nilai-nilai spiritual untuk mencapai *ma'rifat Allah*.⁵¹ Sehubungan dengan hal tersebut, A. Mustofa Bisri menggambarkan orang tersebut sebagai wali-wali Allah, seperti dalam puisinya yang berjudul *Kulihat Wali-wali Allah*, berikut ini.

Di atas

*Wali-wali Allah mencahaya dan menderas.*⁵²

Kata “mencahaya” yang digunakan A. Mustofa Bisri dalam kutipan di atas menunjukkan suatu keadaan wali-wali Allah (kaum sufi) yang sudah mencapai derajat yang tinggi, yaitu *ma'rifat Allah*. Mengenal Allah itu sebagai tujuan utama para penempuh jalan spiritual, dilukiskan dengan “mencahaya” sebagai gambaran bahwa orang tersebut mendapatkan pantulan sinar dari Maha Cahaya (*al-Nūr*), yaitu Allah. Cahaya hanya akan memantul pada jiwa yang bersih. Sebagaimana diketahui, jiwa manusia mempunyai kodrat ganda. Jiwa yang pertama dinamakan *nafs*, sedangkan yang kedua dinamakan *qalb*. Yang pertama adalah jiwa yang cenderung pada keburukan dan yang kedua adalah jiwa yang merupakan tempat berlangsungnya percakapan rahasia dengan Tuhan, seperti pada zaman azali ketika Allah berfirman, *alast bi rabbikum?* (bukankah aku tuhnamu?), lalu mereka (roh manusia) menjawab, *balā, shahidnā* (benar, kami bersaksi). Percakapan antara Tuhan dan roh manusia merupakan inti sari dari sufisme. Nur mengatakan bahwa inti sari dari mistisisme termasuk sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan tuhanya melalui pengasingan diri dan berkontemplasi.⁵³

Sebagai tempat berlangsungnya percakapan dengan Tuhan, *qalb* harus dijaga kesuciannya. Hanya *qalb* yang dijaga kesuciannya yang akan disinari oleh cahaya Tuhan, sebagaimana dalam al-Qurʾān,

⁵¹ Syed Damsaz Ali Andrabi, “Sufism: Origin and Basic Concepts”, *International Journal of Culture and History*, Vol. 2, No. 1 (2015), 30.

⁵² A. Mustofa Bisri, *Tadarus: Antologi Puisi* (Yogyakarta: Prima Pustaka, 1993), 74.

⁵³ Afrizal Nur, “Menguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi Alquran”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2 (2013), 186.

*sungguh beruntung orang-orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugi orang-orang yang mengotorinya.*⁵⁴ Jiwa yang demikian inilah yang dapat menerima cahaya, sehingga menjadi bersinar sebagaimana sifat cahaya. Oleh karena itu, A. Mustofa Bisri dalam puisinya yang berjudul *Bismillah* memohon,

*Semoga cahaya-Mu menyinari kalbuku.*⁵⁵

Permohonan yang digambarkan dalam kutipan di atas merupakan doa yang cukup terkenal yang berasal dari Nabi SAW. Menurut Schimmel, doa yang paling terkenal yang berasal dari Muhammad adalah doa untuk cahaya yang amat dihargai oleh para orang mistik Islam.⁵⁶ Memiliki cahaya yang demikian itu, berarti ia telah di sinari oleh Cahaya dari segala cahaya. Itulah sebabnya cahaya sering digunakan dalam sastra sufi sebagai simbol dari kesempurnaan kaum sufi yang mampu mengenal Allah (*ma'rifat Allah*) dengan penglihatan batinnya (*baṣīrah*).

2) Terbang

Selain Cahaya, simbol kesufian yang lain adalah “terbang”. Walaupun simbol ini tidak banyak digunakan dalam puisi-puisi pesantren, namun lema terbang merupakan kata kunci untuk menyingkap gagasan kerohanian di dalam puisi sufistik. Secara maknawi, simbol ini mempunyai kemiripan dengan simbol lain, yaitu kembara. Simbol tersebut menggambarkan perjalanan spiritual penyair sufi di dalam menjumpai Tuhannya.

Perjalanan spiritual kaum sufi didasarkan pada kisah perjalanan Nabi SAW. atau yang dikenal dengan hijrah. Hijrah Nabi dari Mekkah ke Madinah menjadi prototipe dari jalan spiritual kaum sufi. Perjalanan pergi dan pulang kembali yang dilakukan Nabi Muhammad tersebut merupakan gambaran mikrokosmos perjalanan jiwa seorang penempuh jalan spiritual dari Tuhan dan kembali ke Tuhan. A. Mustofa Bisri menggambarkan perjalanan tersebut dengan simbol kembara. Dalam puisinya yang berjudul *Gelisahku* mengatakan:

Sesalku karena aku mengabaikan kasihmu yang agung

Dan dalam kembaraku dimana ku peroleh lagi kasih

Seperjuta saja kasihku

Jauh darimu semakin mendekatkanku kepadamu

⁵⁴ Q.S. al-Shams [91]: 9-10.

⁵⁵ A. Mustofa Bisri, *Negeri Daging* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), 3.

⁵⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013), 220.

*Cukup sekali, kekasih
Tak lagi,
Tak lagi sejenakpun
Aku berpaling
Biarlah gelisahku jadi dzikirku.*⁵⁷

Dalam tradisi sufi, kembara sering digunakan sebagai simbol untuk menggambarkan perjalanan spiritual kaum sufi. Kutipan di atas menggambarkan bahwa yang dimaksud dengan kembara adalah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan. Hal ini tampak pada pernyataan, “dan dalam kembaraku dimana kuperoleh lagi kasih/seperjuta saja kasihmu”. (baris ke 8-9). Maksudnya, bahwa setelah ia pergi dari haribaan Tuhan di Surga, ia akan mengembara mencari kerelaan Tuhan agar dapat kembali sampai ke haribaan-Nya.

Selanjutnya, perjalanan menuju ke haribaan Tuhan digambarkan secara simbolik dengan penerbangan sayap-sayap. Sayap-sayap yang hanya dimiliki makhluk sebangsa burung sengaja dipakai sebagai simbol untuk menggambarkan spiritual kaum sufi. A. Mustofa bisri dalam puisinya yang berjudul *Kulihat Wali-wali Allah* mengatakan,

*Kulihat wali-wali Allah beterbangan
dengan sayap-sayap dzikir
menembus cahaya
menuju Maha Cahya.*⁵⁸

Kata “terbang” yang digunakan dalam kutipan puisi di atas, menggambarkan perjalanan dari diri dalam kedudukan rendah menuju diri dalam kedudukan tinggi. Kedudukan tinggi yang di maksud kedudukan seorang sufi telah mampu mencapai *ma’rifat Allah*. Menurut Mulkhan, “jiwa sang sufi bagai menyentuh aras langit.”⁵⁹ Sebagai simbol kesufian kata terbang dikaitkan dengan konsep mikraj yang dialami Nabi Muhammad, yaitu perjalanan yang disinggung pada permulaan Q.S. al-Isrā’, *Maha Suci Allah yang telah menjalankan hamba-Nya pada suatu malam, dari Masjid Haram ke Masjid Aqsha yang telah kami berkahi sekelilingnya*.

Menurut sejarah, dalam perjalanan itu Nabi Muhammad bertemu langsung dengan Allah. Bagi Nabi, pengalaman rasa bahagia pada saat mikraj Nabi tersebut dapat terulang ketika Nabi melakukan salat.

⁵⁷ Bisri, *Negeri Daging*, 8.

⁵⁸ Bisri, *Tadarus*, 73.

⁵⁹ Abdul Munir Mulkhan, “Kecerdasan Ma’rifat dan Revolusi Spiritual dalam Tradisi Sufi,” *Jurnal Kependidikan Islam*, Vol. 2, No. 1 (2004), 46.

Mikraj semacam ini membuat kehadiran Ilahi menjadi mungkin bagi setiap orang muslim yang bersungguh-sungguh dalam beribadah. Kaum sufi menerapkan konsep mikraj kepada pengalaman mereka dalam kegairahan ekstase. Kaum sufi melihat perjalanan Rasulullah pada peristiwa isra mikraj, Rasulullah “diperjalankan” untuk menempuh jarak yang luar biasa jauhnya, dimulai dari Masjid Haram di Mekkah menuju Masjid Aqsha di Palestina.⁶⁰

3) *Pintu*

Secara harfiah pintu berarti tempat untuk masuk dan keluar. Pintu menjadi salah satu simbol kesufian dalam puisi pesantren. Sebagai simbol kesufian, pintu mempunyai arti sebagai keadaan atau tempat bagi manusia untuk merasakan pertemuan dengan Tuhannya. Tempat atau keadaan yang dimaksud adalah jiwa yang secara total menyerahkan dirinya pada Allah, misalnya dalam doa. Kekhusyukan jiwa dalam berdoa merupakan pintu untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Dalam puisinya yang berjudul *Doa Pecinta 2* A. Mustofa Bisri mengatakan,

Aku tetap bersimpul

Di depan pintu-mu

*Kemana lagi?*⁶¹

Dari kutipan di atas dapat disimpulkan bahwa pintu diartikan sebagai sarana komunikasi seorang hamba dengan Tuhannya. Di kalangan sufi, sarana komunikasi yang dimaksud adalah doa yang dilakukan dengan segenap jiwa. “Hukum syariat yang bersifat lahiriah justru menjadi sesuatu yang bersifat batiniah dalam pandangan kaum sufi”.⁶² Dengan melakukan doa secara khusyuk, seorang hamba telah melakukan kontak batin dengan Tuhannya sebagai perwujudan pengabdian hamba yang tulus ikhlas kepada-Nya. Ketika berdoa, kaum sufi merasa seolah-olah berada di depan pintu keagungan. Ia mengetuknya dengan kekhusyukan doa. Semakin khusyuk doa mereka, semakin cepat pintu itu terbuka.

Dengan terbukanya pintu tersebut, kaum sufi akan merasakan kedekatan dengan Tuhan. Kedekatan tersebut menimbulkan dikabulkannya doa-doa yang mereka panjatkan. Doa adalah bentuk komunikasi manusia dengan tuhan. Dengan komunikasi langsung,

⁶⁰ Misbakhudin, “Isra’ Mi’raj sebagai Mukjizat Akal”, *Jurnal RELIGIA*, Vol. 15, No. 1 (2012), 15.

⁶¹ Bisri, *Tadarus*, 73.

⁶² Dimiyati Sajari, “Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syariat,” *Jurnal Abkam*, Vol. XIV, No. 1 (2014), 129.

maka permintaan seorang hamba terjawab secara langsung pula. Kaum sufi memiliki kekuatan spiritual sehingga doanya diterima oleh Allah.⁶³ Terjawabnya doa-doa kaum sufi tersebut karena mereka menghampiri Allah dengan totalitas beragama dan tekad untuk terus mengikuti tuntunan Allah dalam hidup, disertai dengan kekhusyukan untuk dapat mencapai-Nya. Di pintu inilah kaum sufi merasakan kedekatan dengan Tuhannya.

4) *Sujud*

Simbol sufistik yang sering digunakan dalam puisi-puisi pesantren adalah sujud. Sujud merupakan salah satu gerakan dalam salat, yaitu berlutut sambil meletakkan telapak tangan dan dahi pada rendah tanah. Penggunaan konsep ini menunjukkan bahwa sufisme dalam pandangan pengarang sufi merupakan paham mistik Islam yang sangat mementingkan pelaksanaan syariat sebagai wahana tasawuf. A. Mustofa Bisri katakan dalam puisinya yang berjudul *Tahiat*,

Setelah ketakutan menekan

Sejudku

Setelah segalanya kupasrahkan

Kepadamu

Allahu akbar!

Sudah benarkah sikapku

Menghadapmu

Sudah bersibkah

Lahir batinku

Sudah luruskah kalbuku

Menujumu?

Sudah antengkah

Jiwaku?

Sudah berkenankah engkau

Menerimaku?

Allahu akbar!

*Terimalah o, Allahku tabiyatku!*⁶⁴

Sujud yang dimaksudkan dalam kutipan di atas tidak sesempit pengertian sujud sebagai salah satu gerakan dalam salat. Sebagai simbol sufistik, sujud berarti akhlak. Hal ini sesuai dengan baris-baris

⁶³ Rashid Menhas dkk., "Sociological Analysis of Sufism: a Case Study of Hazret Sultan Bahu, Shorkot, Pakistan," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* Vol. 3 No. 9 (2013), 296.

⁶⁴ A. Mustofa Bisri, *Wekwekwek: Sajak Bumilangit* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 66.

puisi tersebut, terutama pada baris keenam, “sudah benarkah sikapku?”. Kalau diperhatikan, sikap orang yang bersujud menggambarkan penghambaan yang amat sempurna. Kesempurnaan sikap ini merupakan gambaran dari tata krama atau budi pekerti yang mulia dalam terminologi sufisme. Huda mengatakan bahwa akhlak menjadi dasar pokok atau inti sari dari sufisme.⁶⁵

Akhlak merupakan esensi dari ajaran sufisme. Akhlak mengajarkan bagaimana mengontrol hawa nafsu. Dengan kemampuan mengontrol hawa nafsu, maka jiwa kaum sufi akan bersih dari hasut, iri hati, dengki, dan sifat-sifat buruk lainnya. Mereka akan menjadi sosok yang sabar dan ikhlas. Dengan akhlak menurut al-Ghazālī sebagaimana dikutip Hanim yang baik ada dua tujuan, pertama kesempurnaan manusia yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah, kedua kesempurnaan manusia yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dunia akhirat.⁶⁶

Untuk menjadi mulia di hadapan Allah hendaknya membaguskan akhlak. Akhlak yang dimaksud adalah perilaku atau sikap seperti yang dicontohkan Nabi Muhammad dalam berinteraksi, baik interaksi dengan Allah maupun dengan makhluk Allah, khususnya manusia. Dalam al-Qur’ān, Allah menjelaskan tentang etika dalam berinteraksi dengan Allah, “Berdoalah kepada Tuhanmu dengan merendahkan diri dan suara yang lembut”.⁶⁷ Barangkali hal ini yang melatarbelakangi penciptaan puisi berikut, *setelah ketakutan menekan / sujudku / setelah segalanya kupasrabkan / kepadamu / Allahu akbar! / sudah benarkah sikapku / menghadapmu / sudah bersihkab / lahir batinku / sudah luruskab kalbuku / menujumu? / sudah antengkab / jiwaku?* (baris ke-13-14). Upaya penyempurnaan akhlak dimaksudkan agar Allah berkenan menerimanya, seperti pada baris ke 15-17, *sudah berkenankab engkau / menerimaku? / allahu akbar! / terimalah o, Allahku tabiyatku*.⁶⁸

Selain akhlak kepada Allah, Islam juga mengajarkan bagaimana seharusnya berakhlak kepada sesama. Hal ini sejalan dengan pendapat Howell bahwa sikap baik itu tidak hanya ditunjukkan pada Tuhan,

⁶⁵ Qamarul Huda, “The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab),” *Journal of American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 2 (2004), 462.

⁶⁶ Nur Hanim, “Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali”, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 1 (2014), 33.

⁶⁷ Q.S. al-A’rāf [7]: 55.

⁶⁸ Bisri, *Wekewekewek*, 66.

melainkan juga pada makhluk-Nya.⁶⁹ Seperti diketahui bahwa Nabi diutus oleh Allah untuk menyempurnakan akhlak manusia. Inilah yang kemudian menjadi dasar kaum sufi dalam menjalankan spiritualitasnya. Akhlak Raslullah bagi kaum sufi menjadi prototipe kehidupan moralnya dengan tujuan agar mereka mampu mencapai kesempurnaan hidup di dunia dan di akhirat.

5) *Kasih*

Pengalaman mistik kaum sufi yang diekspresikan ke dalam karya sastra sering juga menggunakan simbol-simbol erotis. Simbol erotis yang dimaksud berupa ungkapan-ungkapan yang mengarahkan pembaca pada situasi percintaan anak manusia, seperti mengecup, mendekap, dan lain-lain. Ini harus dimaklumi karena mereka berbicara tentang cinta sejati, dan sasaran cinta mereka adalah Allah Yang Maha Indah. Sufisme adalah cinta mutlak kepada Allah.⁷⁰ Ungkapan cinta kaum sufi yang banyak terdapat dalam puisi A. Mustofa Bisri adalah kata kasih atau kekasih. Walaupun dalam kenyataannya Allah merupakan Kekasih bagi kaum sufi, namun kata kasih atau kekasih digolongkan ke dalam simbol karena dalam puisi-puisinya, penyair menggambarkan sebagai percintaan dua anak manusia seperti dalam puisinya yang berjudul *Sajak Putih Buat Kekasih*.

Aku datang pergi berharap dan kecewa

Berharap dan kecewa

Tapi biarlah

Kasih

Biar kebersamaan kita demikian

*Abadi.*⁷¹

Sepintas kalau diperhatikan kutipan puisi di atas, menggambarkan hubungan percintaan antara dua anak manusia. Hal ini tampak sekali pada ungkapan “tapi biarlah/kasih” (baris ke 3-4) yang secara eksplisit melukiskan peristiwa pembicaraan dua anak manusia yang sedang dilanda kasmaran. Namun, secara implisit ungkapan tersebut dimaksudkan kepada Sang Kekasih Sejati, yaitu Allah. Dengan demikian, kata yang terdapat dalam puisi di atas bukanlah kekasih dalam pengertian *orang* yang dicintai, melainkan Zat Allah yang dicintai.

⁶⁹ Julia Day Howell, “Indonesia’s Salafist Sufi”, *The Journal of Asian Studies* (2009), 105.

⁷⁰ Andrabi, “Sufism: Origin and Basic Concepts”, 30.

⁷¹ A. Mustofa Bisri, *Sajak-sajak Cinta Gandrung* (Rembang: Yayasan al-Ibriz, 2000), 32.

Untuk mengungkapkan cinta kepada Allah, kaum sufi dalam puisi-puisinya tak jarang menggunakan simbol-simbol erotis. Menurut Hadi ada beberapa alasan mengapa penyair-penyair sufi menggunakan simbol-simbol erotis. Pertama, dengan menggunakan simbol erotik mereka dapat memberi ungkapan puitis yang lebih halus dan penuh nuansa estetis tentang keesaan Tuhan. Kedua, simbol-simbol erotis mudah meresap kedalam hati pembaca dan meninggalkan kesan yang dalam dibandingkan dengan menggunakan istilah-istilah falsafah, sebab sifat-sifat dan keagungan Tuhan dapat tergambar secara langsung. Ketiga, dengan menggunakan simbol-simbol erotis kaum sufi dapat melindungi rahasia perjalanan spiritual mereka dari pengetahuan orang biasa dan dengan demikian hanya golongan tertentu saja yang dapat mengetahui maknanya.⁷²

Di antara simbol erotis yang digunakan A. Mustofa Bisri adalah kata sayang, mengelus, mengecup, memeluk, mendekap, seperti yang terdapat dalam puisinya yang berjudul *Tak Cukup*.

Tak cukup
Mengingat dan menyebut
Tak cukup
Mendamba dan mengharap
Tak cukup
Menanti dan menyambut
Tak cukup
Memandang dan menatap
Tak cukup
Memeluk dan mendekap
Tak cukup
Mengelus dan mengecup
Tak cukup
Bahkan bersatu dan berpadu
Tak cukup
Tapi bagaimana lagi, sayang
*Memuaskan dahaga ini.*⁷³

Erotisme yang ditimbulkan dalam ungkapan puisi di atas merupakan simbol dari kegairahan spiritual seorang pencinta sejati. Sangat tidak mungkin seorang anak manusia mampu memeluk, mendekap, mengelus, atau bahkan mengecup wujud Tuhan Yang

⁷² Hadi, *Tasawuf yang Tertindas*, 93.

⁷³ Bisri, *Sajak-sajak Cinta*, 56.

Maha Agung. Namun, ungkapan tersebut dianggap wajar untuk mengekspresikan kegairahan cinta kaum sufi. Dalam kutipan tersebut, digambarkan bahwa bagi seorang pencinta sejati tak cukup dengan mengingat dan menyebut, mendamba dan mengharap, menanti dan menyambut, menatap, mendekap, mengelus dan mengecup, bahkan bersatu pun dirasa tidak cukup. Perasaan tidak cukup ini diakibatkan oleh dalamnya kerinduan dan sempurnanya cinta kaum sufi terhadap Kekasihnya.

Kasih atau kekasih merupakan tanda kesucian yang sangat penting. Hampir seluruh puisi-puisi yang bertemakan cinta tidak lepas dari kata kasih atau kekasih. Kasih atau kekasih merupakan simbol untuk menggambarkan rasa kemesraan dan keintimannya dengan Allah. Penggambaran ini dimaksudkan untuk mengajarkan cinta yang merupakan puncak ajaran tasawuf. Oleh sebab itu, tak heran jika cinta murni kepada Allah sering dituangkan dengan kata-kata yang puitis-romantis. Secara eksplisit, ungkapan-ungkapan dalam puisi sufistik kadang terkesan profan. Namun, justru profanitas inilah yang mengandung nilai-nilai estetik sebuah puisi sufistik yang secara implisit mengemban nilai agung cinta sejati seorang hamba kepada Tuhannya.

*Belajar dari ombak yang terus datang-pergi
Datang-pergi
Menggoda karang
Dari ketegaran karang yang terus bergeming
Dari angin pagi yang tak pernah lelah mengelus
Pucuk-pucuk cemara
Dari kesabaran pucuk cemara menanti pagi
Dari burung-burung yang tak henti-henti menyanyi
Aku tak akan surut menghampirimu
Aku akan ngotot mencintaimu.⁷⁴*

Pada baris terakhir ada kata-kata *ngotot*. Kata tersebut merupakan bahasa Jawa yang artinya sikap memaksakan kehendak. Sikap seperti ini sebenarnya bukanlah sikap yang terpuji, apalagi ditunjukkan ke hadirat Tuhan. Dalam agama Islam terdapat aturan-aturan moral yang harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam komunikasi dengan Tuhan melalui doa. Namun, secara simbolik, kata tersebut mengandung makna yang sakral, lebih-lebih jika dikaitkan dengan baris sebelumnya (aku tak akan surut menghampirimu).

⁷⁴ Bisri, *Sajak-sajak Cinta*, 54.

Dalam puisi ini, kata *ngotot* sepadan dengan kata *suluk* dalam konsep sufisme, yang artinya perjuangan (*mujahadah*), meningkatkan kualitas kerohanian, dengan *mahabbah*. Artinya, para sufi akan terus berjuang untuk menyempurnakan cintanya kepada Allah.

Ungkapan cinta yang secara eksplisit terkesan profan juga dapat dilihat pada puisi yang berjudul *Cinta Hingga*.

*Aku ingin menorehkan sejuta kecupan di
Tubuhmu yang panas hingga menimbulkan
Demam cinta yang membuatmu menggigil
Lalu kudekap kau hingga akhirnya aku pun ikut
Menggigil dan tubuh kita yang menjadi satu
Semakin panas hingga fana menuju
Sukma-sukma kita yang lebih dahulu
Bersenyawa hingga utublah cahaya kita. Hingga
Utublah cahaya kita. Utublah cahaya kita
Hingga⁷⁵*

Ungkapan dengan diksi yang terkesan profan tersebut hendaknya tidak dipandang sebagai sesuatu yang “kurang ajar” dan jauh dari nilai-nilai sakral sebuah puisi sufistik. Dalam puisi sufistik simbol-simbol yang bersifat profan mengandung makna religiositas yang dalam simbol-simbol tersebut mewakili keadaan jiwa yang bergelora dan menggambarkan kecenderungan pikiran, perasaan, dan kalbu seorang sufi yang dianugerahi gairah ketuhanan.

Sifat khas dalam puisi pesantren yang memiliki muatan sufistik adalah gagasan-gagasan religius yang diambil dari al-Qur’ān dan ḥadīth disampaikan dengan gaya romantis. Musito menggambarkan puisi cinta yang ditulis oleh Muhammed al-Azabi yang dikenal dengan puisi *Mawlidī ya Džali*. puisi tersebut merupakan pernyataan cinta terhadap Allah dan Nabi Muhammad.⁷⁶ Demikianlah, puisi menyediakan kemungkinan yang hampir tanpa batas untuk mencipta hubungan-hubungan baru antara gambaran dunia fana dan dunia baka, antara gagasan-gagasan religius dan profanitas. Pengarang yang berbakat dapat meraih jalinan hubungan yang sempurna antara dua hal yang tampak bertentangan. Sajak yang paling profan sering mengandung makna dan suasana religius yang mendalam. Oleh sebab itu, Weston mengatakan bahwa puisi sufi yang ditulis penyair-penyair di Cina dan

⁷⁵ Bisri, *Sajak-sajak Cinta*, 22.

⁷⁶ Kineene W.A. Musito, “Al-Busiri and Muhammad Mshela Two Great Sufi Poets”, *Swabili Forum Journal*, Vol. 11 (Leipzig: Swalihi Forum, 2004), 89.

Iran menggunakan diksi anggur dan mabuk untuk mewakili gagasan cinta transendentalnya.⁷⁷

Catatan Akhir

Pesantren merupakan lembaga keagamaan untuk mengajarkan kebenaran Islam. Tidak hanya disampaikan melalui pendidikan formal atau ceramah keagamaan, nilai-nilai ajaran Islam tidak sedikit yang disampaikan melalui puisi atau karya sastra lain. Pengalaman hidup, keyakinan, dan filosofi pengarang memiliki latar belakang pesantren sering tercermin dalam karyanya. Dalam menyampaikan pesan sufistik, pengarang sering kali menggunakan simbol-simbol sebagai tanda kesufian antara lain cahaya, terbang, pintu, sujud, dan kasih sebagaimana yang diumpai dari puisi-puisi A. Mustofa Bisri yang memiliki latar pesantren bahkan mendapat julukan penyair sufi. Cahaya diartikan sebagai petunjuk Allah tentang kebenaran, sehingga orang yang mendapatkan cahaya mampu melihat kebenaran Ilahi melalui penglihatan batinnya (*baṣīrah*). Cahaya dalam terminologi sufi diartikan sebagai pengetahuan hakiki yang ada dalam jiwa manusia yang bersih dan bening sehingga mampu mencapai *ma'rifat Allah*. Terbang digambarkan sebagai sebuah perjalanan. Perjalanan spiritual kaum sufi didasarkan pada kisah perjalanan Nabi SAW. atau yang dikenal dengan hijrah. Hijrah Nabi dari Mekkah ke Madinah menjadi prototipe dari jalan spiritual kaum sufi. Selain itu, perjalanan Nabi dalam peristiwa isra mikraj sebagai perjalanan spiritual menuju ke haribaan Tuhan digambarkan secara simbolik dengan penerbangan sayap-sayap.

Pintu menjadi salah satu simbol kesufian dalam puisi pesantren. Sebagai simbol kesufian, pintu mempunyai arti sebagai keadaan atau tempat bagi bagi manusia untuk merasakan pertemuan dengan Tuhannya. Tempat atau keadaan yang dimaksud adalah jiwa yang secara total menyerahkan dirinya pada Allah. Sujud merupakan salah satu gerakan dalam salat, yaitu berlutut sambil meletakkan telapak tangan dan dahi pada rendah tanah. Penggunaan konsep ini menunjukkan bahwa sufisme dalam pandangan pengarang sufi merupakan paham mistik Islam yang sangat mementingkan pelaksanaan syariat sebagai wahana tasawuf. Kasih digambarkan dalam sebuah fenomena yang luas. Pengalaman mistik kaum sufi yang diekspresikan ke dalam karya sastra sering juga menggunakan simbol-

⁷⁷ Weston, "Implications of Mystic Intoxication".

simbol erotis yang mengarahkan pembaca pada situasi percintaan anak manusia. Kasih atau kekasih merupakan simbol dalam puisi yang bertemakan cinta. Kasih atau kekasih merupakan simbol untuk menggambarkan rasa kemesraan dan keintimannya dengan Allah.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Irwan. *Paradigma Sosial Budaya Tentang Transformasi Sosial*. Jakarta: HIPPIIS, 1981.
- Al-Fatani, A.F. *Pengantar Sejarah Patani*. Malaysia: Pustaka Darussalam, 1985.
- al-Fatani, Syekh Daud Abdullah. *Ḍiyyā' al-Murīd*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1980.
- al-Kalabdzī. *Ajaran Kaum Sufi*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1990).
- Al-Ma'ruf, Ali Imron. "Dimensi Sufistik dalam Stilistika Puisi 'Tuhan, Kita Begitu Dekat' Karya Abdul Hadi W.M.", *Tsaqafa: Jurnal Kajian Seni dan Budaya Islam*, Vol. 1, No. 1, 2012.
- Andrabi, Syed Damsaz Ali. "Sufism: Origin and Basic Concepts", *International Journal of Culture and History*, Vol. 2, No. 1, 2015.
- Anshari, Hafi. *Pemahaman dan Pengamalan Dakwah*. Surabaya: al-Ikhlas, 1990.
- Anshari, Soelaeman. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Fikiran tentang Islam*. Bandung: CV. Diponegoro, 1986.
- Atjeh, Abu Bakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Jakarta: Ramadhani, 1989.
- Atmazaki. *Ilmu Sastra, Teori, Terapan*. Bandung: Angkasa Raya, 1990.
- Bisri, A. Mustofa. *Negeri Daging*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002.
- , *Sajak-sajak Cinta Gandrung*. Rembang: Yayasan al-Ibriz, 2000.
- , *Tadarus: Antologi Puisi*. Yogyakarta: Prima Pustaka, 1993.
- , *Wekwekwek: Sajak Bumilangit*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Ghandamyari, Karamali. "Sufism Impact on Iranian Society, Culture and Literature", *European Journal of Experimental Biology Pelagia Research Library*, Vol. 2, No. 2, 2012.
- Hadi W. M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hanim, Nur. "Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali", *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 1, 2014.

- Howell, Julia Day. "Indonesia's Salafist Sufi", *The Journal of Asian Studies*, 2009.
- , "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3, 2001.
- Huda, Qamarul. "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," *Journal of American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 2, 2004.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1997.
- Menhas, Rashid dkk. "Sociological Analysis of Sufism: a Case Study of Hazret Sultan Bahu, Shorkot, Pakistan," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* Vol. 3 No. 9, 2013.
- Misbakhudin. "Isra' Mi'raj sebagai Mukjizat Akal", *Jurnal RELIGIA*, Vol. 15, No. 1, 2012.
- Mulkhan, Abdul Munir. "Kecerdasan Ma'rifat dan Revolusi Spiritual dalam Tradisi Sufi," *Jurnal Kependidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, 2004.
- Musito, Kineene W.A. "Al-Busiri and Muhammad Mshela Two Great Sufi Poets", *Swahili Forum Journal*, Vol. 11. Leipzig: Swahili Forum, 2004.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nur, Afrizal. "Menguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi Alquran", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20, No. 2, 2013.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenal Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Sajari, Dimyati. "Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syariat," *Jurnal Abkam*, Vol. XIV, No. 1. 2014.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013.
- Taimiyah, Ibnu. *Siyasah Syar'iyah: Etika Politik Islam*. Terjemahan. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Titus Burckhardt, *In Introduction to Sufism: The Mystical Dimensions of Islam*. England: Crucible, 1976.
- Utomo, Fajar Setio dan Erowati, Rosida. "Dimensi Sufistik dalam Puisi 'Tapi' Karya Sutardji Calzoum Bachri," *Jurnal Dialektika*, Vol. 1, No. 1, 2014.

- Wellek, Rene dan Austin, Warren. *Teori Kesusastraan*, terj. Melani Budianta. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Weston, Rebecca. "Implications of Mystic Intoxication in Chinese and Iranian Poetry", *The Undergraduate Historical Journal at UC Merced*, Vol. 1, No. 1, 2014.
- Zamzami, Mukhammad. "Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, 2017