

**SIMBOLISME FEMININ  
SEBAGAI MEDIA KEDEKATAN DENGAN TUHAN**  
(Kajian Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung*  
Karya A. Mustofa Bisri)



**TESIS**

**Disusun dan diajukan kepada Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto  
Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh Gelar Magister Sosial  
(M.Sos.)**

**Oleh:**

**EFEN NURFIANA  
NIM. 201764002**

**PROGRAM STUDI KOMUNIKASI DAN PENYIARAN ISLAM  
PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI  
SAIFUDDIN ZUHRI  
PURWOKERTO  
2022**



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO  
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553  
Website : [www.pps.uinsaizu.ac.id](http://www.pps.uinsaizu.ac.id) Email : [pps@uinsaizu.ac.id](mailto:pps@uinsaizu.ac.id)

**PENGESAHAN**

Nomor 922 Tahun 2022

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto mengesahkan Tesis mahasiswa:

Nama : Efen Nurfiana  
NIM : 201764002  
Program Studi : Komunikasi dan Penyiaran Islam  
Judul : Symbolisme Feminin Sebagai Media Kedekatan Dengan Tuhan (Kajian Hermeneutika Paul Ricoeur Terhadap Sajak-Sajak Cinta Gandrung Karya A. Mustofa Bisri)

Telah disidangkan pada tanggal **19 Juli 2022** dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Magister Sosial (M.Sos.)** oleh Sidang Dewan Penguji Tesis.



Purwokerto, 3 Agustus 2022  
Direktur,



Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag.  
NIP. 19681008 199403 1 001



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**  
**PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO**  
**PASCASARJANA**

Alamat: Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp: 0281-635624,  
628250, Fax: 0281-636553

Website: [www.pps.uinsaizu.ac.id](http://www.pps.uinsaizu.ac.id) Email: [pps@uinsaizu.ac.id](mailto:pps@uinsaizu.ac.id)

**PENGESAHAN TESIS**

Nama Peserta Ujian : Efen Nurfiana  
NIM : 201764002  
Program Studi : Komunikasi dan Penyiaran Islam  
Judul Tesis : SIMBOLISME FEMININ SEBAGAI MEDIA  
KEDEKATAN DENGAN TUHAN (Kajian  
Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap *Sajak-sajak  
Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri)

No	Tim Penguji	Tanda Tangan	Tanggal
1	Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag. NIP. 196810081994031001 Ketua Sidang/ Penguji		2/8-2022
2	Dr. H. Syufa'at, M.Ag. NIP. 196309101992031005 Sekretaris/ Penguji		2/8 2022
3	Dr. Abdul Wachid B.S., M.Hum. NIP. 196610072000031002 Pembimbing/ Penguji		2/8-2022
4	Dr. Nawawi, M.Hum. NIP. 197105081998031003 Penguji Utama		2/8 2022
5	Dr. Heru Kurniawan, M.A. NIP. 198103222005011002 Penguji Utama		2/8 2022

Purwokerto, 2 Agustus 2022

Mengetahui,

Ketua Program Studi

**Dr. Nawawi, M.Hum.**

NIP.197105081998031003

## NOTA DINAS PEMBIMBING

HAL: Pengajuan Ujian Tesis

Kepada Yth.

Direktur Pascasarjana

UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri

Di Purwokerto

*Assalamu 'alaikum wr.wb.*

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan koreksi, serta perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah mahasiswa:

Nama : Efen Nurfiana  
NIM : 201764002  
Program Studi : Komunikasi dan Penyiaran Islam  
Judul Tesis : SIMBOLISME FEMININ SEBAGAI MEDIA  
KEDEKATAN DENGAN TUHAN (Kajian  
Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap *Sajak-sajak  
Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri)

dengan ini mohon agar tesis mahasiswa tersebut di atas dapat disidangkan dalam ujian tesis.

Demikian nota dinas ini disampaikan. Atas perhatian bapak, kami ucapkan terima kasih.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Purwokerto, 4 Juli 2022

Pembimbing



**Dr. Abdul Wachid B.S., M.Hum.**

**NIP. 19661007200003100**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul **“Symbolisme Feminin Sebagai Media Kedekatan Dengan Tuhan (Kajian Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri)”** seluruhnya merupakan hasil karya saya sendiri.

Adapun bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas sesuai dengan norma, kaidah dan etika penulisan.

Apabila di kemudian hari ditemukan seluruh atau sebagian tesis ini bukan hasil karya sendiri atau adanya plagiat pada bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan perundangan yang berlaku.

Purwokerto, 11 Juli 2022

Yang Menyatakan



**Efen Nurfiana**  
NIM. 201764002

**SIMBOLISME FEMININ  
SEBAGAI MEDIA KEDEKATAN DENGAN TUHAN  
(Kajian Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap *Sajak-sajak Cinta  
Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri)**

**Efen Nurfiana  
NIM. 201764002**

**Abstrak**

Tradisi keagamaan banyak dipersepsi sebagai dasar ketimpangan peran sosial dan stagnasi problematika feminin, ketimpangan tersebut dilihat melalui celah gender yang dianggap *devine creation* (segalanya bersumber dari Tuhan). Namun dalam perspektif lain, wanita dipandang sebagai manusia pasrah, lembut dan feminin, feminitas tersebut dinilai sebagai kekuatan dalam upaya mendekati Tuhan. Melihat perdebatan kedudukan wanita tersebut, maka penelitian ini perlu dilakukan. Penelitian ini berupaya menginterpretasi simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan, telaah ini merupakan kajian hermeneutika Paul Ricoeur terhadap buku *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri, Ricoeur dalam hermeneutikanya menggunakan dekontekstualisasi (pembebasan teks) yang dipakai untuk menjaga otonomi teks dengan melalui tiga prosedur yakni teks, konteks dan kontekstualisasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa simbolisme feminin diidentifikasi melalui perbuatan Tuhan dalam dunia ciptaan. Sementara itu, identifikasi wanita dan peleburan dinisbahkan kepada perkawinan religiusitas. Konteks dari pemaknaan teks tersebut melahirkan pemahaman mengenai kemesraan ruhani, yang melahirkan pengetahuan dan *mahabbah*. Demikian, mengenali sifat-sifat Tuhan melalui perbuatan Tuhan merupakan upaya mengidentifikasi manusia itu sendiri, agar manusia tersebut mengenal dirinya. Sebagai *output* keberhasilan mengenal diri sendiri menunjuk pada *personality* beragama yang ideal (manusia mukmin). Kontekstualisasi dari manusia mukmin yakni pribadi Rasulullah.

**Kata kunci:** simbolisme feminin, kedekatan dengan Tuhan, hermeneutika, puisi.

**FEMININE SYMBOLISM  
AS A MEDIA OF CLOSE TO GOD  
(Paul Ricoeur's Hermeneutical Study of Love Poems by A.  
Mustofa Bisri)**

**Efen Nurfiana  
NIM. 201764002**

**Abstract**

Many religious traditions are perceived as the basis for inequality of social roles and stagnation of feminine problems, the inequality is seen through the gender gap which is considered *creation* (everything comes from God). But in another perspective, women are seen as submissive, gentle and feminine, femininity is seen as strength in an effort to approach God. Seeing the debate on the position of women, this research needs to be done. This study seeks to interpret feminine symbolism as a medium of closeness to God, this study is a study of Paul Ricoeur's hermeneutics of the book *Sajak-Sajak Cinta Gandrung* by A. Mustofa Bisri, Ricoeur in his hermeneutics uses decontextualization (liberation of the text) which is used to maintain the autonomy of the text through three ways. procedures, namely text, context and contextualization. The results of this study indicate that feminine symbolism is identified through God's actions in the created world. Meanwhile, female identification and fusion are ascribed to religious marriages. The context of the meaning of the text gives birth to an understanding of spiritual intimacy, which gives birth to knowledge and *mahabbah*. Thus, recognizing God's attributes through God's actions is an attempt to identify man himself, so that man knows himself. As an output, the success of knowing oneself refers to personality (believer). Contextualization of the human believer, namely the person of the Prophet.

**Keywords:** feminine symbolism, closeness to God, hermeneutics, poetry.

## MOTTO

“Menyembah Yang Maha Esa, menghormati yang lebih tua, menyanyangi yang lebih muda, dan mengasihi sesama”<sup>1</sup>

(Mata Air, A. Mustofa Bisri)

“Moralitas Islam adalah moralitas yang merasa terlibat dengan penderitaan sesama manusia, bukannya yang justru menghukumi mereka yang menderita itu”<sup>2</sup>

(Abdurrahman Wahid)

“Kerinduan adalah sisi feminin cinta, piala yang ingin diisi”<sup>3</sup>

(Llewellyn Vaughan-Lee)



---

<sup>1</sup> Abdul Wahid, *Karena Kau Manusia, Sayangi Manusia*, Cetakan pertama (Banguntapan, Yogyakarta: Diva Press, 2018), 34.

<sup>2</sup> Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 73.

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita: aspek feminin dalam spiritualitas Islam*, Cetakan 1 (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 153.



## PERSEMBAHAN

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Dengan mengucap *bismillahirrahmanirrahim*, puji syukur senantiasa penulis panjatkan kepada Allah SWT., tersebut karunia, hidayah dan inayah-Nya, tesis ini dapat diselesaikan. Shalawat serta salam penulis curahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw., teladan dan sumber cahaya ilmu pengetahuan. Selain itu, penulis ucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada semua pihak yang terlibat dalam proses perkuliahan penulis pada tingkat Magister (S2) ini. Karya ini penulis persembahkan untuk orang-orang yang sangat berharga dan bermakna bagi kehidupan penulis sebagai berikut:

1. Ibu tercinta, Atem binti Kasudi Tulam, yang selalu berjuang keras dan mendoakan penulis. Tanpa rida ibu, pastilah penulis tidak akan memperoleh banyak kemudahan dan keberhasilan hingga saat ini. Semoga Allah SWT. mencurahkan cinta dan kebahagiaan dunia-akhirat *kagem* ibu.
2. Kepada saudari kandungku, Elik Saraswati, S.Kom. dan Egi Deapril Shifa, yang turut mendukung serta mendoakan penulis. Semoga kalian beroleh sukses dan bahagia dunia-akhirat.
3. Kepada guruku, Dr. Abdul Wachid B.S., S.S., M.Hum., terima kasih atas rida dan kenduri nasihatnya. Engkau adalah wasilah dan pintu ilmu pengetahuan bagi penulis. Semoga Allah SWT. memberikan kesejahteraan dunia-akhirat *kagem* ayah Wachid.
4. Kepada guruku, Dr. Musta'in, M.Si., Dr. Nawawi, M.Hum., Dr. Umi Halwati, M.Ag., dan Muridan, M.Ag. terima kasih atas segala kebaikannya, telah bersedia membimbing dan memotivasi penulis untuk terus berkarya. Semoga Allah SWT. memberikan kemuliaan dunia-akhirat.
5. Kepada seluruh kerabat dan kawan, terkhusus teman-teman seangkatan pada Program Studi Komunikasi Penyiaran Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Komunitas Pondok Pena Pesantren Mahasiswa An-Najah Purwokerto dan Sekolah Kepenulisan Sastra

Peradaban (SKSP) Purwokerto. Semoga Allah SWT. memudahkan jalan bagi cita-cita kita semua.

6. Kepada seluruh dosen dan staf Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, yang telah memberikan kemudahan, wawasan serta ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi kehidupan penulis. Semoga Allah SWT. membalas kebaikan-kebaikannya.
7. Kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebut keseluruhan, yang telah membantu terselesaikannya proses studi ini.



## KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT., Tuhan semesta alam yang memberikan taufik, hidayah dan inayah, sehingga tesis ini dapat penulis selesaikan.

Shalawat serta salam selalu penulis persembahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat dan orang-orang yang “berkiblat” kepadanya.

Meski penuh dengan ujian dan rintangan, *alhamdulillah*, pada akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Oleh karena itu, penulis sangat bersyukur dan tidak lupa kenduri terima kasih penulis sampaikan setingginya kepada:

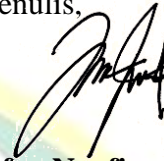
1. Prof. Dr. KH. Moh. Roqib, M.Ag., Rektor Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
2. Prof. Dr. H. Sunhaji, Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
3. Dr. Nawawi, M.Hum., Ketua Program Studi Komunikasi dan Penyiaran Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
4. Dr. Abdul Wachid B.S., S.S., M.Hum., pembimbing yang telah banyak memberikan bimbingan, arahan dan bantuannya baik morel maupun materiel dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Para dosen dan staf Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
6. Teman-teman seangkatan pada Program Studi Komunikasi Penyiaran Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
7. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan baik konten maupun tata tulis. Oleh sebab itu, dengan senang hati, penulis harapkan kritik dan saran yang membangun demi sempurnanya tesis ini.

Akhirnya, karya sederhana ini tidak lain hanyalah ikhtiar penulis untuk menambah wawasan dan ilmu pengetahuan, dan semoga banyak memberikan manfaat bagi pembaca, meskipun karya ini tidak luput dari kekurangan.

Purwokerto, 11 Juli 2022

Penulis,



**Efen Nurfiana**  
NIM. 201764002



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
PENGESAHAN DIREKTUR .....	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI .....	iii
NOTA DINAS PEMBIMBING .....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN .....	v
ABSTRAK (Bahasa Indonesia) .....	vi
ABSTRAK (Bahasa Inggris) .....	vii
MOTTO .....	viii
PERSEMBAHAN .....	ix
KATA PENGANTAR .....	xi
DAFTAR ISI .....	xiii
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	11
C. Tujuan Penelitian .....	11
D. Manfaat Penelitian .....	12
E. Metode Penelitian .....	12
F. Sistematika Penulisan .....	15
<b>BAB II PENELITIAN YANG RELEVAN DAN KAJIAN TEORI</b>	
A. Penelitian Yang Relevan .....	17
B. Hermeneutika Interpretasi Paul Ricoeur: Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi .....	27
1. Sejarah Intelektual Paul Ricoeur .....	30
2. Penerapan Hermeneutika Ricoeur .....	32
C. Aspek Feminin Dalam Spiritualitas Islam .....	37
D. Kerangka Berpikir .....	54
<b>BAB III MUSTOFA BISRI SEBAGAI KIAI DAN PENYAIR</b>	
A. Latar Belakang Intelektual A. Mustofa Bisri .....	56
B. Puisi Sebagai Ekspresi Spiritual .....	61

#### BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Penelitian .....	73
1. Teks Kumpulan Sajak-sajak Cinta Gandrung Karya A. Mustofa Bisri	73
a. Identifikasi Simbol Feminin .....	73
b. Simbolisme Wanita dan Peleburan .....	97
B. Pembahasan .....	107
1. Konteks Kumpulan <i>Sajak-sajak Cinta Gandrung</i> Karya A. Mustofa Bisri: Tuhan Sebagai Kekasih .....	107
2. Kontekstualisasi Kumpulan <i>Sajak-sajak Cinta Gandrung</i> Karya A. Mustofa Bisri: Sosok Pribadi Muslim yang Rahman .....	126
BAB V KESIMPULAN	
A. Simpulan.....	150
B. Saran.....	152



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Pembicaraan mengenai femininitas dalam sastra menjadi topik yang aktual dan telah dikaji secara sistematis, telaah yang dikaji bercorak sosiologi, ekonomi, politik, budaya, medis, aspek positif-negatif, seks, agama dan banyak lainnya. Moh. Shofan menyebutkan fakta sejarah terkait perkembangan wacana gender pada era 80-an, dan era 90-an mulai menyentuh keagamaan.<sup>4</sup>

Tradisi keagamaan banyak dipersepsi sebagai dasar ketimpangan peran sosial dan stagnasi problematika feminin, ketimpangan tersebut dilihat melalui celah gender yang dianggap *devine creation* (segalanya bersumber dari Tuhan). Penempatan tersebut membicarakan wanita yang dipandang sebagai *the second sex*. Sifat feminin wanita kerap menjadi garis membenaran bahwa wanita tidak berperan pada ranah publik. Pandangan diskriminatif ini lahir dari penekanan aspek eksoterik gender berkaitan dengan sosiologi, syariat dan politik.

Al-Qur'an berbicara tentang para wanita yang saleh dan beriman, bahkan menyebut mereka dengan nada yang sama dengan para pria yang saleh dan beriman. Dalam Al-Qur'an hanya ada satu wanita yang negatif yakni istri Abu Lahab, yang merupakan musuh utama Nabi.<sup>5</sup> Agama Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Sejak awal diutus, Nabi Muhammad telah mengenalkan prinsip Islam kepada bangsa Arab, yaitu tauhid, persaudaraan (*al-ukhuwah*), persamaan (*al-musawah*), solidaritas sosial (*al-tadhamun al-*

---

<sup>4</sup> Moh. Shofan, *Menggugat Penafsiran Maskulinitas Al-Qur'an: Menuju Kesetaraan Gender, Dalam Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme Dan Liberalisme* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), 275.

<sup>5</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 92.

*ijtimaiy*).<sup>6</sup> Sikap humanis yang dibawa oleh Nabi memberi penghormatan bagi kaum wanita.

Perspektif kedudukan wanita tersebut didukung Sururin, menyatakan bahwa dalam praktik spiritualitas, wanita memang tidak banyak diperbincangkan dalam naskah sufisme. Akan tetapi banyak dari spiritualitas wanita dalam Al-Qur'an yang justru dijadikan contoh, misalkan Maryam, ibu Nabi Isa, selain itu Siti Hajar, ibu Nabi Ismail.<sup>7</sup>

Ibn Arabi memandang wanita memiliki kekuatan dan kemampuan yang dilihat secara kodrati dibanding laki-laki. Laki-laki dipandang tidak berdaya tanpa adanya wanita karena wanita lebih menekankan dirinya sebagai makhluk mikrokosmos. Dalam hal ini, Ibn Arabi seolah ingin mengatakan bahwa kelemahan wanita sebagai suatu kelebihan, sebagai pandangan positif dari penafsiran teks secara esoteris yang menghubungkan hal ini dengan realitas *Yin* (diri wanita) dan realitas *Yang* (diri laki-laki) dalam perspektif Taoisme.<sup>8</sup> Saschiko Murata dalam *The Tao of Islam* juga menyinggung pandangan esoteris Ibnu Arabi tersebut, Murata berpandangan sebagai berikut:

“Realitas kejantanan bagi laki-laki (*Yang*) dapat memperdayakan untuk menuntut kekuasaan dan kekhalifahan. Sebaliknya, wanita memiliki keuntungan dari kelemahan yang relatif dalam bidang lahiriah sehingga mereka tidak begitu bertendensi untuk menciptakan tuntutan yang tidak pada tempatnya. Dengan kata lain, laki-laki memperoleh kelemahan dari semacam sifat bawaannya sebagai khalifah. Sebaliknya, wanita memperoleh keuntungan dari semacam sifat bawaan sebagai hamba.”<sup>9</sup>

Dalam pandangan Ibn Arabi, wanita menghimpun energi spiritual yang luar biasa karena kemampuannya menjadi pencinta sejati (*the saint lover*),

---

<sup>6</sup> M. Faisol, *Hermeneutika Gender: Perempuan Dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, Cetakan I (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 1.

<sup>7</sup> Sururin, “Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf,” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* XIV, no. 2 (Desember 2010): 299–322, <https://ulumuna.or.id/index.php/ujs/article/view/136/123>.

<sup>8</sup> Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT* (Jakarta: Republika, 2015), 141–42.

<sup>9</sup> Umar, 142.



energi tersebut diperoleh melalui fungsi reproduksinya. Wanita mengalami menstruasi, mengandung, melahirkan, menyusui dan merawat anak. Oleh karena itu, spiritual *training* wanita membentuk dirinya menjadi manusia pasrah, lembut dan feminin. Bagi Ibn Arabi, feminitas tersebut menjadi kekuatan dalam upaya mendekati Tuhan.<sup>10</sup>

Misteri kekuatan yang diuraikan oleh Ibn Arabi mempertegas bahwa tanpa wanita, pria bukanlah pria, hal tersebut dipahami lantaran pria didefinisikan oleh wanita. Melalui perspektif tersebut juga dikatakan bahwa unsur femininlah yang menginspirasi lahirnya unsur maskulin dan kreasi lainnya. Ketika dibicarakan dalam konteks ketuhanan, kreasi tersebut diorientasikan pada femininitas. Wacana ketidakadilan wanita banyak dipersoalkan oleh kaum feminisme, namun Annemarie Schimmel menyandarkan pandangannya mengenai substansi cinta dan kasih sayang wanita dalam tasawuf sebagai sifat keperempuanan.<sup>11</sup>

Menurut Schimmel terdapat satu wilayah dalam diri wanita di mana wanita memiliki hak yang sama yakni dalam bidang mistisisme. Meskipun wanita yang sempurna dalam pemikiran Schimmel masih dikatakan sebagai “pria Tuhan”. Kaum wanita saleh dan berilmu menjadi suatu kekaguman atas kaum wanita dan merupakan komponen yang dikenal luas dalam sejarah Islam. Kajian mengenai jiwa wanita dalam karya Schimmel ini merupakan uraian tokoh sejarah atau sebagai lambang jiwa manusia yang merindukan Tuhan.<sup>12</sup>

Sampai di sini, maka timbul pertanyaan bagaimana sifat femininitas dapat dikatakan sebagai lambang kerinduan terhadap Tuhan? Kemudian bagaimana femininitas sebagai lambang kerinduan tersebut menjadi media kedekatan dengan Tuhan?

---

<sup>10</sup> Umar, 142.

<sup>11</sup> Achmad Faesol, “Perempuan Dan Tasawuf: Menakar Bias Gender Dalam Kajian Sufisme,” *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 1 (April 2021): 65–76, <http://alhikmah.iain-jember.ac.id/index.php/alhikmah/article/view/45>.

<sup>12</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 48.

Berbicara kedekatan dengan Tuhan, tasawuf merupakan bagian dari upaya mendekatkan diri kepada Tuhan. Pernyataan ini juga dikuatkan oleh Zakaria al-Anshari, Zakaria memandang tasawuf sebagai bongkahan ilmu yang berbicara mengenai kebersihan jiwa, perbaikan budi pekerti, serta pembangunan lahir dan batin guna memperoleh kebahagiaan abadi.<sup>13</sup>

Istilah tasawuf disebut juga dengan *ma'rifah* (*'irfan*) yang secara harfiah berarti pengetahuan atau pengenalan. Istilah itu mengandung konotasi pengetahuan khusus dan lebih mendalam tentang segala sesuatu yang hanya bisa dicapai melalui transformasi personal dan karenanya sering diterjemahkan sebagai “gnosis”. Dalam Chittick, tujuan dan buah dari jenis pengetahuan ini lazimnya dijelaskan dengan mengutip hadis Nabi Muhammad, “*Barang siapa mengenal ('arafa) dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.*”<sup>14</sup> *Mari'fah* memantik pengetahuan mengenai diri dan Allah yang secara leluasa memancarkan kesadaran spiritual.

Meminjam pandangan Al-Ghazali yang dikutip oleh Chittick dalam *Misykat Al-Anwar*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa para ahli makrifat menyaksikan wajah yang tak pernah sirna. Selain itu, Al-Ghazali juga mengungkapkan bahwa segala sesuatu mempunyai dua wajah, satu menghadap ke arah diri sendiri, sedangkan yang lain menghadap ke Allah.<sup>15</sup>

Sebagaimana Jalaluddin Rumi berpendapat dalam hal mengenal Tuhan, bahwa Tuhan bukan kikir untuk memperkenalkan dirinya, melainkan apalah arti sebuah gelas untuk menampung samudra.<sup>16</sup> Melalui pengungkapan tersebut dapat diartikan bahwa samudra yang luas adalah ilmu yang memuat tentang Tuhan sedangkan gelas diibaratkan dengan kapasitas akal manusia. Di sisi lain, Nasaruddin Umar mengatakan bahwa *Al-Asma Al-Husna* yang dipahami sebagai 99 Nama Indah Tuhan merupakan celah untuk mengenal, mengintip dan membuka jalan untuk mendekati Tuhan.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*, 2.

<sup>14</sup> William C Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi* (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 69–70.

<sup>15</sup> Chittick, 93.

<sup>16</sup> Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*, 70.

<sup>17</sup> Umar, 75–76.

Perspektif lain juga digambarkan Amatullah Amstrong dalam bukunya, *ma'rifah* dipandang oleh Amstrong sebagai pengetahuan Ilahi. Dasar dari pengetahuan Ilahi ini yakni merupakan pengetahuan hakiki yang lahir dari penyingkapan (*kasy*), rasa cinta (*dzawq*), penyaksian (*musyahadah*). Ketiga pengetahuan tersebut lahir dari Allah tetapi perlu digarisbawahi bahwa pengetahuan ini bukanlah Allah sendiri. Hal ini diyakini karena Allah tidak diketahui esensi-Nya. Amstrong juga menjelaskan tiga jalan kembali dalam tasawuf yakni pengetahuan (*ma'rifah*), takut (*makhafah*), dan cinta (*mahabbah*). Ketiga jalan tersebut saling bergandengan, pada dasarnya takut mengantarkan manusia menuju pengetahuan serta menentukan arah menuju cinta kepada Allah. Sederhananya, perjuangan spiritual (*mujahadah*) dipandang sebagai permainan anak-anak, sedangkan *ma'rifah* merupakan pekerjaan orang dewasa.<sup>18</sup>

Terlepas dari latar sosial yang melatari perkembangan kajian femininitas, sastra sebagai media responsif realitas sosial dengan menyandarkan diri pada keraneka-ragam alam pikir, tak terkecuali agama bahkan mistik. Di samping juga telah banyak penyair yang muncul dengan latar belakang keagamaannya, seperti Taufiq Ismail, Kuntowijoyo, D. Zawawi Imron, Faisal Ismail, Acep Zamzam Noor, Soni Farid Maulana, Jamil Suherman, A. Mustofa Bisri, Hamzah Fansuri, Sutardji Calzoum Bachri, Emha Ainun Nadjib, Abdul Hadi W.M., Abdul Wachid B.S. dan lainnya.

Dari fenomena tersebut, tentu saja keberadaan sastra oleh kaum sufi dinisbahkan sebagai ekspresi yang secara ideal cocok untuk melukiskan alam imajinal pengetahuan yang tunggal dan tidak terhibab. Ekspresi-ekspresi kaum sufi tak-mabuk mendapatkan wahananya dalam prosa, yang benar-benar tepat untuk abstraksi teologis dan analisis legal yang menjadi bidang keahlian akal. Puisi sufi senantiasa merayakan kehadiran Allah, sedangkan prosa sufi

---

<sup>18</sup> Amatullah Amstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2001), 177.

cenderung pada eksposisi sistematis tentang doktrin dan praktik, dengan selalu mengacu pada pandangan para ulama fiqh dan ahli ilmu kalam.<sup>19</sup>

Penyair sufi dalam dunia puisi memungkinkan untuk mengungkapkan pengalaman tentang kehadiran Allah dengan tamsil yang mengejutkan orang-orang secara konvensional dipandang saleh dan bahkan berhadapan dengan wacana teologis dan yuridis.<sup>20</sup>

Kepentingan tersebut juga terlihat pada perpuisian K.H. A. Mustofa Bisri, yang pada dasarnya berkecenderungan mengekspresikan pengalaman religiusitas dan realitas sosialnya dalam bahasa yang sederhana. Sebagaimana D. Zawawi Imron dalam *Kata Pembaca Sajak-sajak Cinta Gandrung* mengatakan demikian:

“A. Mustofa Bisri hendak berbagi sekaligus mempersilahkan masyarakat untuk menikmati karyanya dengan bekal pengalaman personal, tanpa melibatkan atau menjadi orang lain. Zikir sebagai bahasa cinta yang sejati dibangun A. Mustofa Bisri di tengah solidaritas kemanusiaan, bukan sekedar cinta yang mengedepankan kesenangan jasmani yang tak dihubungkan dengan kasih sayang Sang Pencipta.”<sup>21</sup>

Abdul Wachid B.S. memandang puisi K.H. A. Mustofa Bisri memiliki kecenderungan kuat dalam mengekspresikan realita sosialnya dengan ekspresi kebahasaan yang metaforanya tidak sulit dicerna atau disebut puisi terang. Di samping itu, puisi K.H. A. Mustofa Bisri seringkali jenaka seperti halnya puisi “mbeling” tetapi dengan dasar pemikiran mistik Islam.<sup>22</sup> Abdul Wachid B.S. mendudukan perpuisian K.H. A. Mustofa Bisri pada level transendensi, bahwa K.H. A. Mustofa Bisri mempersepsi dirinya pada kesadaran ketuhanan dan humanisasi.

K.H. A. Mustofa Bisri atau yang selanjutnya akan disepakati dalam penelitian ini dipanggil dengan A. Mustofa Bisri, tidak hanya mengapresiasi puisi sebagai seni, tetapi mengurai keindahan dan

<sup>19</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 59.

<sup>20</sup> Chittick, 60.

<sup>21</sup> A. Mustofa Bisri, *Sajak-Sajak Cinta Gandrung* (Rembang: Mata Air, 2017), xvi.

<sup>22</sup> Abdul Wachid B. S., *Gandrung Cinta: Tafsir Terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 6.

kedamaian umat beragama, termasuk melakukan pencitraan femininitas. Sampai di sini, selanjutnya akan muncul pertanyaan, apakah kesadaran spiritualitas A. Mustofa Bisri dipakai sebagai ekspresi perpuisian dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*? Apakah *Sajak-sajak Cinta Gandrung* mencitrakan wacana feminin sebagai kedekatan dengan Tuhan? Bagaimana identifikasi simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*? Kemudian apakah femininitas dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* menumbuhkan jiwa cinta kasih yang bertendensi terhadap sifat ketuhanan?

Simbolisme feminin banyak ditemukan dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri, akan tetapi A. Mustofa Bisri justru sedikit sekali menyebutkan kata “wanita” atau “perempuan.” A. Mustofa Bisri tidak membicarakan wanita pada konteks darah dan daging, tetapi lebih kepada perilaku. Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* hanya ada satu puisi yang menggunakan diksi “wanita” yakni pada sajak *Tembang* dan satu diksi “perempuan” pada sajak *Bisikan*. A. Mustofa Bisri lebih menggunakan varian dari wanita atau perempuan tersebut, misalkan saja kelembutan, kasih-sayang, setia, memiliki sikap memelihara, pasrah dan lain-lain. Sebagaimana sajak *Bisikan* berikut ini:

### **Bisikan**

Suara lembut itu terdengar lagi  
 Setelah berabad-abad disekap hari-hari sibukku yang  
 sepi  
 Seperti nyanyian peri.  
 Apa kabar, pengembara?  
 Belum lelah mencari?  
 Berhentilah sejenak  
 Biar kupijit kakimu yang bengkak  
 Sambil kuceritakan kepadamu  
 Kisah-kisah lama yang mungkin tak kau ingat lagi  
 Kisah perempuan yang kesepian  
 Menunggu pahlawannya yang hilang  
 Atau kudengarkan nyanyian hafalan kita  
 Yang sudah dilupakan penciptanya  
 Suara lembut itu pun terdengar lagi  
 Membuyarkan impian-impian yang berabad-abad

## Kusimpan.

1999

Sajak *Bisikan* tersebut merupakan sajak satu-satunya yang menyebutkan kata “perempuan.” Dengan demikian, sajak tersebut memiliki keterikatan simbol yang jelas menggambarkan femininitas. Selain daripada penyebutan “perempuan” dalam sajak *Bisikan*, terdapat beberapa varian femininitas di dalamnya, seperti “*Suara lembut itu terdengar lagi*” suara lembut diidentifikasi sebagai konotasi dari sifat perempuan. Kemudian “*Kisah perempuan yang kesepian/ menunggu pahlawannya yang hilang//.*”

Sebagaimana sabda Rasulullah yang berbunyi “*Dunia adalah perhiasan, dan sebaik-baik perhiasan dunia adalah istri yang shalihah*” (HR. Muslim dari Abdullah bin Amr). Maka konteks perempuan kesepian tidak termasuk ke dalam *mar'atus shalihah*, karena perempuan yang *shalihah* tidak kesepian. Sedangkan penggambaran A. Mustofa Bisri terhadap konteks kesepian dalam sajak *Bisikan* bukan melatarbelakangi sifat negatif. Karena pada konteks pemaknaan sajak *Bisikan*, “kesepian” itu merupakan bentuk dari kesetiaan atas pahlawannya yang hilang. Pahlawan ini boleh jadi diartikan sebagai seorang suami.

Sedangkan diksi “wanita” pada sajak *Tembang* didudukkan oleh A. Mustofa Bisri sebagai manusia yang memiliki dunia kesendiriannya, yang dikatakan olehnya “*O, inginnya aku mengawininya lena/ dalam dunia kesendiriannya/ yang penuh pesona itu//*” kata penuh pesona merepresentasikan wanita sebagai makhluk ciptaan yang mulia. Penegasan “*dunia kesendiriannya*” boleh jadi merepresentasikan dunia wanita yang tidak dapat disentuh oleh laki-laki, yakni dunia keibuan. Sebagaimana dikatakan oleh Sugihastuti bahwa perkembangan wanita sebagai makhluk individu secara khas memiliki konsep diri.

Keterbatasan kata “perempuan” dan “wanita” dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* justru menjadi hal yang menarik, sehingga logika berpikir penelitian ini mengarah kepada bagaimana simbolisme feminin dalam *Sajak-*

*sajak Cinta Gandrung*. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya mengurai simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan, hal tersebut dilandasi gambaran konkrit tentang kemesraan hubungan antara hamba dengan Tuhannya, bahwa hal tersebut merupakan pemaknaan dari sifat-sifat Tuhan di dunia ciptaan yang rahman dan rahim, lebih feminin tinimbang maskulin. Adapun itulah sebab Islam dalam pendekatan rohaniah seperti ini merupakan *rahmatan lil alamin*.

Oleh karena itu, perpuisian A. Mustofa Bisri relevan menjadi subjek penelitian. Penelitian ini memiliki beberapa pertimbangan yang melatarbelakangi pemilihan tersebut, *pertama*, dalam perpuisian A. Mustofa Bisri terdapat substansi kebudayaan, cinta, kasih sayang dan kemanusiaan yang direpresentasikan dengan narasi feminin, yang di dalam keterikatan tersebut mengacu kepada religiositas. *Kedua*, A. Mustofa Bisri di dalam perpuisian merupakan pribadi yang melaksanakan sifat Rahman dan Rahim Allah. *Ketiga*, keunikan A. Mustofa Bisri dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, di mana perpuisannya mengandung unsur feminitas tanpa banyak menyebut diksi “perempuan” atau “wanita,” A. Mustofa Bisri justru menarasikan unsur feminitas tersebut melalui idiom perilaku. *Keempat*, komunikasi dalam karya sastra memerlukan narasi yang bersifat simbolik, puisi dalam paradigma tersebut bekerja sebagai simbol, merupakan interaksi tubuh-jiwa baik dalam hubungan horizontal maupun vertikal, dalam kajian sastra, puisi menyediakan ruang gerak spiritual yang lebih luas.

Berkaitan dengan fakta literatur, kajian yang melakukan telaahnya terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* sebelumnya dilakukan oleh Abdul Wachid B.S. berjudul *Gandrung Cinta: Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*, kajian tersebut berbicara mengenai kemabukan cinta kepada Tuhan, dengan menggandeng tingkatan-tingkatan cinta yakni makrifat awam (mengetahui Tuhan dengan kalimat syahadat); makrifat ulama (mengetahui Tuhan dengan perantara logika) dan makrifat sufi (mengetahui Tuhan dengan perantara hati sanubari).

Dalam kajiannya, Abdul Wachid B.S. merumuskan problematika pada apa dan bagaimana pencitraan cinta erotik dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, Abdul Wachid B.S. mempersepsi *Sajak-sajak Cinta Gandrung* pada tingkatan ruhani (maqam), yang dalam tradisi sufi disebut cinta ilahiah (*mahabbah*). Sekalipun subjek kajian yang dilakukan Abdul Wachid B.S. dan interpretasi hermeneutika memiliki kesamaan dengan penelitian ini, akan tetapi fokus pokok masalah yang dibahas jelas berbeda. Abdul Wachid B.S. membicarakan tentang konsep cinta dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri, sedangkan kajian ini membahas simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

Selain itu, telaah hermeneutika terhadap puisi A. Mustofa Bisri dilakukan oleh Dhanu Widi Wijaya, dalam kajian tersebut ditemukan bahwa keindahan dan cinta ilahiah perpuisian A. Mustofa Bisri merepresentasikan posisinya sebagai Tuhan “kekasih”. Pencitraan peleburan cinta merupakan tamsil yang menunjuk pada penampakan Tuhan melalui alam *syahadah*. Demikian maka perpuisian A. Mustofa Bisri merupakan bentuk dari perbuatan (*syahadah*) dan perenungan diri (*musyahadah*) akan sifat Tuhan. Perpuisian A. Mustofa Bisri menunjukkan keteguhan diri seorang muslim. Tipografi rata tengah dipandang sebagai gambaran keteguhan A. Mustofa Bisri, Dhanu Widi Wijaya mencitrakan perpuisian A. Mustofa Bisri memiliki kekuatan akidah yang kuat sebagai seorang muslim, hal tersebut dilihat melalui keadaan dan peristiwa yang diambil dalam perpuisian A. Mustofa Bisri. Sebagaimana pada *Aku Manusia*, digambarkan menjadi suatu totalitas ide.<sup>23</sup>

Abdul Wachid B.S. dalam telaahnya dengan judul *Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*, dalam telaah terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri tersebut ditemukan bahwa perpuisian A. Mustofa Bisri diungkapkan dengan bahasa sederhana sebagai manifestasi diri dan ciptaannya. Selain itu, terdapat kesamaan tematik perpuisian A. Mustofa Bisri

---

<sup>23</sup> Dhanu Widi Wijaya, “Tafsir Hermeneutik Puisi Sufi A. Mustofa Bisri.” (Seminar Nasional Kajian Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya (SEMNAS KBSP) V, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2018), 327–32, <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/xmlui/handle/11617/9933>.



dengan puisi tradisi sufi yang bertema cinta dan kerinduan kepada Allah.<sup>24</sup> Kajian tersebut difokuskan mengenai citraan kaitannya dengan penggunaan metafora tentang cinta erotik.

Telaah terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* lainnya berkenaan dengan tamsil metafisika dan pengalaman mistik, bahwa A. Mustofa Bisri di dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* tidak memperindah kata-kata, memiliki keterkaitan dengan alam pikir religius, bahkan bertendensi mistisme Islam. Pemaknaan tersebut lahir dari perpaduan pengalaman mistik dan pengalaman estetis yang digambarkan melalui tamsil metafisika.<sup>25</sup>

Pada penelitian sebelumnya, fokus kajian hanya berliput pada citraan cinta erotik, tamsil metafisika dan pengalaman mistik. Oleh karena itu, melalui uraian fakta literatur yang ditemukan, demikian maka penelitian ini memiliki celah yang belum tersentuh, yakni pada simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

## **B. Rumusan Masalah**

Berangkat dari latar belakang di atas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri dalam kajian analisis hermeneutika Paul Ricoeur?

## **C. Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengkritisi sekaligus menganalisis simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya K.H. A. Mustofa Bisri analisis hermeneutika Paul Ricoeur.

---

<sup>24</sup> Abdul Wachid B.S., "Puisi Sufi A. Mustofa Bisri," *Ibda: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 13, no. 1 (2015): 171–98, <https://scholar.archive.org/work/pdfjme4rurhnxdydy73nzzjuju/access/wayback/http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/ibda/article/download/500/451>.

<sup>25</sup> Abdul Wachid B. S., "Tamsil Metafisik Dan Pengalaman Mistik Dalam Sajak-Sajak Cinta Gandrung Karya A. Mustofa Bisri," *Diksi* 15, no. 1 (2008): 13–23, <https://journal.uny.ac.id/index.php/diksi/article/view/6553/0>.

#### D. Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan penelitian ini adalah:

1. Pada kajian teoritik, penelitian ini adalah bentuk dedikasi pemikiran guna menambah keberagaman paradigma keilmuan komunikasi Islam, khususnya kajian tasawuf dan femininitas.
2. Secara praktis, penelitian ini berimplikasi kepada:
  - a. Akademisi, diharapkan dengan lahirnya kajian ini dapat menambah paradigma baru dan sekaligus memperkuat akar pengembangan keilmuan komunikasi yang dipadukan dengan keilmuan mengenai femininitas dan sastra. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan hermeneutika sebagai upaya merawat perkembangan ilmu komunikasi.
  - b. Praktisi. Diharapkan penelitian ini mampu memberi referensi atas relevansi feminin dan sastra sebagai media komunikasi, sehingga pesan simbolik dalam kesusastraan dapat terbaca sebagai kegiatan komunikasi yang beraroma keislaman.
  - c. Lembaga, penelitian ini diharapkan berdampak pada sistem pengajaran di perguruan tinggi dan sekolah umum. Kajian komunikasi yang beraroma keislaman dan sastra diharapkan mampu menjadi pemantik produktivitas literasi bernuansa religi.

#### E. Metode Penelitian

##### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Metode kualitatif memberikan perhatiannya terhadap data alamiah, data dalam hubungannya dengan konteks keberadaannya. Cara-cara inilah yang mendorong metode kualitatif dipandang sebagai multimetode sebab penelitian pada gilirannya melibatkan sejumlah besar gejala sosial yang relevan.<sup>26</sup>

Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutika. Dalam sastra dan filsafat, hermeneutika dimaknai sebagai interpretasi, *verstehen*, retroaktif

---

<sup>26</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 47.

dan pemahaman. Sedangkan dalam ilmu-ilmu sosial disebut metode kualitatif, analisis isi, studi kasus, alamiah, naturalistik, etnometodologi, etnografi, dan fenomenologi yang biasanya dipertentangkan dengan metode kuantitatif.<sup>27</sup> Pendekatan hermeneutika bekerja untuk menginterpretasi makna yang terdapat dalam perpuisian.

Dalam pandangan Siswanto, pendekatan dipahami sebagai alat untuk menangkap fenomena atau realita sebelum dilakukan kegiatan analisis. Pendekatan hendaknya digunakan oleh seorang analisis, kerangka konseptual, kerangka pemikiran, paradigma dalam usaha memahami realita sebelum melakukan analisis interpretatif terhadap sebuah puisi, drama, novel atau lainnya.<sup>28</sup>

## 2. Subjek dan Objek Penelitian

Subjek penelitian berupa buku puisi *Sajak-sajak Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Dari kumpulan puisi A. Mustofa Bisri akan ditelaah dan diidentifikasi puisi yang mengandung wacana simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan yang cukup signifikan. Hermeneutika bekerja sebagai pendekatan untuk melakukan interpretasi simbol dalam teks tersebut. Sedangkan objek penelitian ini adalah simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam menyusun konstruksi tema kajian, dokumentasi sebagai teknik pengumpulan data bergerak melalui buku, artikel jurnal dan arsip lainnya. Dokumentasi diperoleh untuk mengidentifikasi data berkenaan dengan sistematika penulisan seperti metode penelitian, teori dan analisis data. Penelitian ini memilih, menentukan, membaca, mencatat dan mengumpulkan data dengan referensi sastra (puisi) bersinggungan dengan simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

Sumber data dalam penelitian ini diambil dari kumpulan puisi *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Kumpulan puisi ini telah

---

<sup>27</sup> Lexy Y Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Karya, 1989), 2.

<sup>28</sup> Siswanto, *Metode Penelitian Sastra* (Surakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 47.

melewati tiga kali cetakan yakni cetakan 1 diterbitkan oleh Yayasan Al-Ibriz, Rembang 2000; cetakan 2 diterbitkan oleh MataAir, Surabaya 2006 dan cetakan 3, MataAir, Rembang 2017. *Sajak-sajak Cinta Gandrung* berisi 53 sajak, dari populasi tersebut penelitian ini memilih 47 sajak. Puisi tersebut dipilih berdasarkan kecenderungan tematik sesuai dengan fokus kajian, simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan. Di antara sajak tersebut yakni *Kepada Anakku; Rindu; Kulihat Cermin; Sepi Mengepungku; Sidikjari; Aku Melihatmu; Sajak Cinta; Bila Senja; Al Isyq; Sajak Cintaku; Aku Tak Akan Memperindah; Cinta Hingga; Tembang; Engkau Kulepas; Malam itu; Aku Mengiri; Pencuri; Gandrung; Pesan Perjalanan; Sajak Putih Buat Kekasih; Seporsi Cinta; Mimpi Sampai; Selly; Bisikan; Haniien; Aku Tak Bisa Lagi Menyanyi; Pusaran; Diterbangkan Takdir; Cinta Ibu; Tantangan; Halte; Dalam Kereta; Ilhaah 1; Ilhaah 2; Cintaku; Tak Cukup; Cintaku Yang Perkasa; Selembar Daun; Perkenankanlah Aku Mencintaimu; Wakhsyah; Syauq; Insijam; Setiap Kali Ada Yang Berkelebat; Persaksian; Liqaa; Dzikir; Doa Pencinta 1; Doa Pencinta 2.*

Dalam memvalidasi data, penelitian ini menggunakan triangulasi, *pertama*, sumber data yakni berbagai macam sumber data yang koheren, sebagai sumber primer yaitu *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. *Kedua*, metode, pengumpulan data dilakukan menggunakan teknik dokumentasi. *Ketiga*, sebagai bentuk validasi interpretasi, penelitian ini melakukan diskusi dengan seorang akademisi dan sastrawan Indonesia, Dr. Abdul Wachid Bambang Suharto, S.S., M.Hum. atau lebih familiar disebut Abdul Wachid B.S.

#### 4. Teknik Analisis Data

Dalam menafsirkan metafora dan simbol sebagai teks, penelitian ini mengacu kepada hermeneutika interpretasi Paul Ricoeur untuk mengkaji simbolisme feminin media kedekatan dengan Tuhan terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri, pendekatan hermeneutika interpretasi Paul Ricoeur dijadikan pijakan yakni berpikir menggunakan

simbol. Sebagai bangunan teori, Paul Ricoeur memacu filsafatnya kepada hermeneutika, yang berliput pada penafsiran atau interpretasi terhadap teks.

Interpretasi simbol Paul Ricoeur bekerja melalui tiga level, yakni level semantik, level refleksi dan level eksistensial atau filosofi. Ricoeur dalam hermeneutikanya menggunakan dekontekstualisasi (pembebasan teks) yang dipakai untuk menjaga otonomi teks. Otonomi teks ini melalui tiga prosedur yakni teks, konteks dan kontekstualisasi.

**Tabel 1.** Tiga macam otonomi teks

Teks	Intensi atau maksud pengarang: <i>Sajak-sajak Cinta Gandrung</i> karya A. Mustofa Bisri.
Konteks	Situasi kultural dan kondisi sosial pengadaaan teks: historis, berlandasan Al-Qur'an dan hadis, sumber pemikiran literatur, <i>Asma 'ul Husna</i> .
Kontekstualisasi	Untuk siapa teks itu dimaksudkan, relevan sepanjang zaman: sosok pribadi muslim yang rahman.

(Hasil modifikasi penulis, 2022)

## F. Sistematika Penulisan

Secara keseluruhan, penelitian ini berisi lima bab. Sistematika penulisan ini bertujuan memberi gambaran secara umum terkait dengan kerangka penelitian. Dengan demikian, penelitian ini terdiri dari sebagai berikut:

**BAB I PENDAHULUAN**, berisi pengantar dengan menguraikan konsep dasar sebagai rancang bangun pembahasan berikutnya, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian dan sistematika penulisan.

**BAB II LANDASAN TEORI**, selain berisi fakta literatur berupa penelitian yang relevan, bab ini juga membahas teori hermeneutika Paul Ricoeur, bangunan teori dipersepsi sebagai kendaraan untuk mencapai interpretasi terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri tersebut. Kemudian, terdapat pembahasan mengenai aspek feminin dalam spiritualitas Islam.

BAB III RIWAYAT HIDUP, pembahasan mengenai A. Mustofa Bisri sebagai kiai dan penyair.

BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN, hasil penelitian mengacu kepada pembahasan identifikasi simbol feminin, simbolisme perempuan dan peleburan dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Kemudian berbicara mengenai konteks kumpulan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri: Tuhan sebagai kekasih. Bagian selanjutnya yakni kontekstualisasi menunjuk pada sosok pribadi muslim yang rahman.

BAB V SIMPULAN DAN SARAN, menyimpulkan keseluruhan pembahasan dalam kajian ini.



## BAB II

### PENELITIAN YANG RELEVAN DAN KAJIAN TEORI

#### A. Penelitian Yang Relevan

Bab ini lebih dulu akan dipijakan kepada pemahaman mengenai kajian yang relevan dengan penelitian. Demi meminimalisir adanya kecurangan dan adanya persamaan dengan kajian lain, maka diperlukan telaah lebih dalam guna mendukung keaslian penelitian. Selain itu, kajian yang relevan ini dipakai sebagai historisitas telaah yang berbicara mengenai aspek feminin.

Achmad Faesol dalam kajiannya yang berjudul *Perempuan dan Tasawwuf: Menakar Bias Gender dalam Kajian Sufisme*. Faesol berupaya memotret kadar eksistensi sufi perempuan dalam kajian sufisme, dengan menimbang posisi perempuan dalam diskursus literatur tasawuf, Faesol memberangkatkan kajiannya melalui lajur bagaimana posisi perempuan dalam wacana tasawuf. Kajian ini mengurai gambaran dominasi sufi laki-laki dalam naskah sufi, pemahaman ini melekatkan adanya kesan marjinalisasi.

Adapun Faesol menyatakan sepakat dengan pandangan Said Aqil Siraj, yang mengatakan dalam dunia sufi tidak dikenal identitas gender. Tasawuf terbebas dari unsur feminin maupun maskulin. Konstruksi gender tidak dilekatkan pada jenis kelamin sufi, akan tetapi lebih mengarah pada kadar feminin dan maskulin dalam kandungan kejiwaan, yang kemudian diimplikasikan dalam sikap dan perbuatan. Dalam konteks sufi, maskulinitas yang secara sosiologis dipandang sebagai dominan, tetapi secara substansial memiliki kelemahan. Maskulinitas dipandang tidak muncul ketika tidak ada feminitas. Dengan begitu, Faesol menyatakan bahwa tidak ada yang lebih superioritas antara maskulinitas dan feminitas.<sup>29</sup>

Penelitian berikutnya, Sururin dalam kajiannya mengenai *Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf*. Terlepas dari terbatasnya kajian akademisi yang berbicara mengenai perempuan sufi, kajian ini berupaya membelah pertanyaan terkait sedikitnya perempuan yang menggeluti dunia tasawuf,

---

<sup>29</sup> Faesol, "Perempuan Dan Tasawuf: Menakar Bias Gender Dalam Kajian Sufisme."

apakah dunia tasawuf sepenuhnya milik laki-laki? Melalui telaahnya, Sururin mendeskripsikan kiprah perempuan dalam tasawuf dimulai dari masa awal Islam hingga perkembangannya di Indonesia.<sup>30</sup>

Seakan menjadi episode yang terlupakan, kontribusi sufi perempuan lebih sedikit ditulis tinimbang sufi laki-laki. Sekali pun demikian, hal ini tidak membatasi Sururin dalam mengambil uraian mengenai peranan perempuan, misalkan saja peranan Maryam dalam tradisi mistisme Islam yang kerap digunakan sebagai lambang ruh penerima ilham Ilahi dan mengandung cahaya Ilahi. Siti Khadijah, istri pertama Rasulullah yang merelakan harta untuk perjuangan Rasulullah, Siti Fathimah, putri Rasulullah yang mencatat penderitaan menjadi ujian hidup dalam mendekati diri kepada Allah. Selain itu, perempuan dalam dunia tasawuf pada abad pertengahan, gambaran mengenai kesadaran identitas perempuan sebagai sufi yang berperan dalam melayani saudara laki-laki, belajar bersama, mendukung finansial bahkan melebihinya dalam pengetahuan dibicarakan dalam *al-Sulami*.<sup>31</sup>

Berbicara mengenai perempuan dan tasawuf, tentunya kisah Rabi'ah al-Adawiyah tidak terlewatkan dalam kajian Sururin. Dalam pandangan Rabi'ah, kepatuhan kepada Allah bukan sebuah tujuan, sebab Rabi'ah tidak mengharapkan surga atau takut siksaan neraka, Rabi'ah mematuhi-Nya lantaran perasaan cinta kepada-Nya. Dalam tasawuf hal tersebut merupakan tingkatan paling tinggi. Selain mengulas kisah mengenai Rabi'ah, Sururin juga mengurai Nafisah, keturunan Rasul, putri Ali Muhammad al-Hasan ibn Zayd ibn al-Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib. Perempuan yang rajin beribadah, terkenal karena zuhudnya. Nafisah juga dikenal dengan pengetahuan mengenai Al-Qur'an dan tafsirannya. Fathimah dari Nisyapur, seorang sufi perempuan semasa dengan Dzu Nun al-Misri dan Abu Yazid al-Bustami. Fathimah merupakan ahli makrifat terbesar, sehingga Abu Yazid al-Bustami memujinya dan Dzu Nun al-Misri meminta pendapatnya tentang berbagai masalah.

---

<sup>30</sup> Sururin, "Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf."

<sup>31</sup> Sururin.



Akhir dari kajian Sururin mengemukakan bahwa historis mengenai sufi perempuan memang lebih sedikit daripada sufi laki-laki, hal ini dikarenakan secara kultural peranan perempuan dipandang lebih rendah tinimbang laki-laki. Dalam tasawuf, pengaruh kebudayaan masih kuat membedakan manusia dari gender, sehingga ruang gerak perempuan terkesan lebih sempit.<sup>32</sup>

Kajian Faesol dan Sururin memiliki kerangka yang relatif sama, pembicaraan mengenai sufi perempuan. Sekalipun titik pijakan yang berkaitan dengan kedua telaah tersebut menentukan arah yang berbeda, tetapi masih dalam keseragaman tema yang tidak jauh berbeda. Sedikitnya kiprah sufi perempuan yang dibicarakan pada wacana sufi menguatkan lajur kerja telaah Faesol. Seakan menjadi substansi yang saling mendukung, kajian Sururin juga bergerak pada historis sufi perempuan. Adapun baik penelitian Faesol maupun Sururin sama-sama membebaskan unsur superioritas antara maskulinitas dan feminitas.

Kemudian, Tri Astutik Haryati, kajiannya mengenai *Dimensi Feminis Tuhan: Paradigma Baru Bagi Kesetaraan Gender*. Telaah Haryati ini berupaya mewujudkan kesetaraan gender dengan melacak akar teologis perempuan dan mengeksplorasi sifat feminin Tuhan. Kajian ini menyinggung sifat feminin perempuan yang dipandang sebagai pembenaran atas alokasi peranan perempuan dalam ranah publik dan domestik. Lebih lanjut, telaah ini juga disandingkan dengan pemahaman mengenai teologi perempuan yang menggali aspek feminin Tuhan demi kesetaraan gender.<sup>33</sup>

Dalam terminologi, teologi Islam merupakan salah satu disiplin keilmuan yang tumbuh dalam tradisi kajian agama Islam, tiga di antaranya yakni fiqh, tasawuf dan falsafah. Secara praktis, disiplin keilmuan fiqh mengurai segi formal peribadatan dan hukum (mengenai hal-hal lahiriah), tasawuf dalam orientasinya pada segi pengalaman keagamaan yang bersifat

---

<sup>32</sup> Sururin.

<sup>33</sup> Tri Astutik Haryati, "Dimensi Feminis Tuhan: Paradigma Baru Pada Kesetaraan Gender," *Jurnal Penelitian* 5, no. 2 (2013), <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Penelitian/article/view/245>.

personal (mengenai hal-hal batiniah), sedangkan falsafah melingkupi hal-hal yang bersifat perenungan spekulatif tentang hidup. Singkatnya, teologi Islam di sini mengarahkan dirinya menyentuh pembahasan kepada hal-hal mengenai Tuhan dalam perspektif Islam.

Kajian Haryati dalam pembahasannya, gagasan Tuhan dalam diri perempuan dibawakan melalui pandangan Ibn Arabi yang berbicara mengenai penciptaan Hawa sebagai tulang rusuk Adam, sifat Hawa dibicarakan memiliki kecenderungan dan kerinduan pada Adam. Adapun pemahaman ini, menegaskan bahwa syahwat Adam terhadap Hawa diposisikan oleh Tuhan pada ruang kosong yang mulanya ditempati oleh tulang rusuk, sebagai muasal penciptaan Hawa. Selain itu, Haryati juga berpedoman pada pandangan Ibn Arabi yang menyatakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna dalam kosmos adalah perempuan. Keseimbangan sifat feminin dan maskulin juga digambarkan dalam *Asma' al-Husna*, yang pada persepsinya memiliki unsur negatif dan positif. Sebagai akhir dari kajian, Haryati mengemukakan bahwa merendahkan kualitas feminin perempuan berarti merendahkan feminin Tuhan, oleh karenanya diskriminasi gender dalam hal ini tidak memiliki legitimasi teologis.<sup>34</sup>

Silmi Novita Nurman dalam *Islam dan Kosmologi Perempuan*. Mengambil pembicaraan mengenai entitas kosmos antara laki-laki dan perempuan. Pembahasan telaah ini berangkat dari fenomena berkaitan dengan paradigma Barat yang seolah mempersempit peran perempuan dalam kosmos. Modus kekuasaan yang dilayangkan melalui ideologi gender menilai peran perempuan lebih sedikit tinimbang laki-laki. Dalam kosmologi Islam, laki-laki (maskulin) berimplikasi pada aspek kekuasaan, sedangkan kualitas feminin berimplikasi pada kasih sayang dan cinta. Dalam kajian kosmologi milik Nurman ini, jiwa dipersepsi sebagai kosmos yang memiliki aspek fundamental

---

<sup>34</sup> Haryati.

kualitas perempuan yang feminin. Perempuan ditempatkan sebagai hubungan spiritualitas manusia melalui kasih sayang Allah dalam penciptaan kosmos.<sup>35</sup>

Kosmologi Islam dalam telaah Nurman, memandang perempuan sebagai dasar penilaian alam. Kualitas feminin berimplikasi pada aspek kasih sayang dan cinta, karenanya pembicaraan mengenai jiwa perempuan diposisikan sebagai model pertama pembangunan kosmos. Manifestasi Allah terhadap sifat *Jalal* (maskulin) dan sifat *Jamal* (feminin) digariskan sebagai relasi gender, yang merupakan penerapan dari kesadaran sebagai entitas kosmos.<sup>36</sup>

Kajian Haryati dan Nurman secara tematik membicarakan penciptaan perempuan. Haryati menyandingkan kajiannya dengan alur teologi Islam untuk menggali sifat feminin Tuhan demi terbentuknya kesetaraan gender, sedangkan Nurman menempati lajur penciptaan perempuan pada kosmos sebagai suatu bentuk hubungan spiritualitas manusia dengan Tuhan. Telaah yang membicarakan Tuhan melalui penciptaan perempuan dalam kosmos juga dibicarakan oleh Novi Hendri dengan memasuki alur pikir Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi.

Novi Hendri juga berbicara mengenai *Tafsir Metafisika Sufisme Tentang Penciptaan Perempuan*, kajian ini berupaya mengolaborasi ide berkaitan dengan penciptaan perempuan dalam perspektif metafisika sufisme. Telaah ini memasuki pemikiran Ibn Arabi dan sepakat atasnya, Ibn Arabi mengasosiasikan kata wanita yakni *nisa'*, dengan akar kata *nasa'a* yang bermakna menanggihkan. Arabi dalam hal ini berupaya menunjukkan hakikat subordinat dan *derivative* (turunan) wanita sebagai ciptaan pasif yang berasal dari laki-laki. Pandangan ini digambarkan dengan hubungan alam raya dengan Tuhan dalam menampakan wujud kosmos, dijelaskan menggunakan alat linguistik dalam penafsirannya terhadap feminin, penafsiran tersebut mengoreksi penafsiran perempuan. Dikaji secara kosmos, perempuan

---

<sup>35</sup> Silmi Novita Nurman, "Islam Dan Kosmologi Perempuan," *JGSIMS: Journal of Gender and Social Inclusion in Muslim Societies* 1, no. 1 (2020): 22–32, <http://repository.uinsu.ac.id/10739/>.

<sup>36</sup> Nurman.

memiliki pencapaian-pencapaian yang tidak dimiliki laki-laki, hal ini sekaligus menjadi dukungan terhadap pandangan yang berbicara mengenai keutamaan wanita dibandingkan laki-laki.<sup>37</sup>

Selain Ibn Arabi, telaah Hendri juga mengangkat pandangan Jalaluddin Rumi, yang menyatakan perempuan digambarkan sebagai bentuk luar dari jiwa, sedangkan laki-laki adalah bentuk luar dari ruh. Jiwa merupakan salah satu dari entifikasi yang termasuk di bawah ruh pertama (Adam Sejati), jiwa adalah turunan dari ruh ini. Oleh karena itu, perempuan dalam realitasnya merupakan turunan laki-laki.<sup>38</sup>

Secara garis besar, kedudukan dari pembahasan telaah Hendri masih berkaitan dengan penciptaan perempuan. Memasuki pandangan Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi terkait perempuan seolah membentengi arah kajian, sehingga arah pembicaraan dalam kajian masihlah berupa keterhubungan antara penciptaan perempuan, kosmos dan unsur metafisika.

Buku *Wanita di Mata Wanita* karya Suhastuti. Buku ini berbicara perspektif sajak-sajak Toeti Heraty dengan menganalisa citra wanita. Pada telaahnya ditemukan bahwa citra diri wanita dalam sajak Toeti memiliki nilai khas, yakni aspek fisis, aspek ini sekaligus menandai fisik wanita yang berbeda dari pria. Bahwa wanita bersifat feminin, perpaduan antara aspek fisis dan psikis terlibat dalam perkembangan wanita sebagai makhluk individu yang secara khas memiliki konsep diri. Pada akhir kajian menyebutkan bahwa sajak Toeti sebagai teks gayut dengan pengalaman penyairnya (seorang wanita), dengan demikian gayutan antara citra diri wanita merupakan resepsi subyektivitas. Kekonkretan pengalaman penyair dan citra diri wanita dianggap relevan dalam batas sebagai afirmasi maupun negasi semesta yang ada di dalamnya.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Novi Hendri, "Tafsir Metafisika Sufisme Tentang Penciptaan Perempuan," *Jurnal Tajdid* 25, no. 1 (2018): 73–88, <https://riset-iaid.net/index.php/tajdid/article/view/350>.

<sup>38</sup> Hendri.

<sup>39</sup> Sugihastuti, *Wanita Di Mata Wanita: Perspektif Sajak-Sajak Toeti Heraty*, Cet. 1 (Bandung: Nuansa, 2000).

Adapun sajak-sajak Toeti ini melampirkan interpretasi berkenaan dengan aspek fisis wanita yang dicitrakan sebagai makhluk lemah dan berada di posisi tidak membahagiakan. Pada batas kelemahan inilah, pria kerap menyalahgunakan kekuatannya. Sifat perempuan bergerak pada nilai kelembutan, perhatian dan daya asuh. Karenanya, wujud citra wanita dalam sajak Toeti merupakan perwujudan makna citra wanita dalam kehidupan sehari-hari berkenaan dengan aspek fisis, psikis, keluarga dan masyarakat.

Beralih kepada kajian sufisme dalam sastra, Abdul Wachid B.S. dalam telaahnya mengenai *Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*. Melalui uraian artikel tersebut diungkapkan bahwa A. Mustofa Bisri dalam bangunan simbolik puisinya mengekspresikan kehidupan yang dirujuk sampai akar pengetahuan. Abdul Wachid B.S. menemukan manifestasi diri dan ciptaannya yang dirangkai dari kesederhanaan bahasa dalam puisi A. Mustofa Bisri. Selain itu, terdapat kesamaan antara puisi A. Mustofa Bisri dengan puisi tradisi sufi di mana antara keduanya mengusung tema cinta dan kerinduan yang bertendensi pada Tuhan.<sup>40</sup>

Dalam pandangan Abdul Wachid B.S., perpuisian A. Mustofa Bisri berangkat dari makna itu sendiri, yang melalui kesatuannya tersusun dari pengalaman mistik yang estetik. Pengalaman mistik yang estetik ini menentukan kualitas dari estetikanya suatu puisi, singkat kata, puisi tidak menggantungkan diri pada permainan bahasa. Konteks rindu yang dikemukakan Abdul Wachid B.S. dalam perpuisian A. Mustofa Bisri berpegangan pada makna “Kebersamaan” dengan Kekasih Yang Abadi, yang mana secara kesatuan menyudutkan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri menyatu dalam situasi rindu (*syauq*).<sup>41</sup>

Pembicaraan mengenai puisi sufi secara lebih dalam dikemukakan Abdul Wachid B.S. dalam buku *Tafsir Terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri Gandrung Cinta*. Buku ini merupakan tesis yang berhasil dipertahankan di depan Dewan Penguji pada Program Studi Sastra, Bidang Ilmu-ilmu

---

<sup>40</sup> Wachid B.S., “Puisi Sufi A. Mustofa Bisri.”

<sup>41</sup> Wachid B.S.

Humaniora, Pascasarjana UGM. Kajian ini berupaya menafsirkan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri dengan memanfaatkan teori hermeneutika. Kajian ini menguraikan dimensi kerohanian A. Mustofa Bisri dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* dari sisi tasawuf, di mana manifestasi cinta dan keindahan berakar dari Tuhan sebagai kekasih.<sup>42</sup>

Perpuisian A. Mustofa Bisri dalam pandangan Abdul Wachid B.S. memiliki kesamaan tematik dengan puisi tradisi sufi berkaitan dengan rindu, cinta, kemabukan mistik, tingkatan ruhani menuju makrifat dan penyatuan cinta dalam fana. Tamsil yang diungkapkan mengacu kepada percintaan pria dan wanita, yang arah tujuhnya disetujui sebagai Allah Yang Maha Indah. Representasi Tuhan sebagai kekasih merupakan pencitraan peleburan cinta, yang merupakan tamsil mengejaukan penampakan Tuhan melalui alam *syahadah*, adapun penyaksian paling Nyata tersebut terdapat dalam wanita. Dilihat melalui dimensi ruhani, perpuisian A. Mustofa Bisri merupakan bentuk dari penyaksian (*syahadah*), perenungan (*musyahadah*) akan keesaan Tuhan, yang bertujuannya bermuara pada kesadaran terhadap pengetahuan (makrifat) tentang diri dan Tuhan sehingga berujung cinta Ilahi (*mahabbah*).<sup>43</sup>

Dalam kajiannya terhadap perpuisian A. Mustofa Bisri ditemukan bahwa pandangan tentang rindu dan cinta kepada Allah diungkapkan melalui dua gaya, yakni *pertama*, memosisikan citra simbolik wanita sebagai tanda kehadiran dari keindahan Ilahiah, yang disebut sebagai tanda-tanda sayang. *Kedua*, memosisikan citra simbolik wanita sebagai ekspresi paling sempurna dari peleburan cinta ilahiah.<sup>44</sup>

Buku *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus* karya Abdul Wachid B.S., kajian ini menggagas dimensi profetik dalam puisi A. Mustofa Bisri melalui upaya mengidentifikasi kesemestaan pemikiran dan sikap kepenyairan A. Mustofa Bisri dengan pendekatan profetik Kuntowijoyo. Level transenden

---

<sup>42</sup> Wachid B. S, *Gandrung Cinta*.

<sup>43</sup> Wachid B. S, 239–40.

<sup>44</sup> Wachid B. S, 168–72.

A. Mustofa Bisri mengarah kepada kesadaran ketuhanan dan kesadaran humanisasi.<sup>45</sup>

Dalam mengurai perpuisian A. Mustofa Bisri, Abdul Wachid B.S. mengemukakan bahwa puisi-puisi A. Mustofa Bisri menguraikan aspek profetik yakni transendensi, humanisasi dan liberasi. Keterlibatan Al-Qur'an sebagai fondasi pemikiran dan wacana sekaligus menjadi nalar religius A. Mustofa Bisri digunakan sebagai jalan untuk memperoleh intuisi dan pemahaman (makrifat) terhadap realitas (empirik, metafisika). Lebih lanjut, sebagai gagasan yang berhasil diidentifikasi dari perpuisian A. Mustofa Bisri yakni kesadaran ketuhanan; meng-Allah-kan Allah; kesadaran me-manusia-kan manusia; kesadaran kealaman berupa meng-alam-kan alam.<sup>46</sup>

Abdul Wachid B.S. melalui ketiga kajiannya tersebut, secara sederhana membicarakan perpuisian A. Mustofa Bisri pada dimensi kerohanian dan dimensi profetik. Manifestasi dari kajian tersebut menggariskan religiositas A. Mustofa Bisri dalam perpuisiannya, baik pada dimensi kesadarannya sebagai hamba dan sebagai manusia. Abdul Wachid B.S. justru tidak menjatuhkan telaahnya pada aspek feminin dalam perpuisian A. Mustofa Bisri, sehingga celah tersebut dapat dimanfaatkan oleh penelitian ini sebagai parameter kajian.

Kemudian, buku *Jiwaku Adalah Wanita* karya Annemarie Schimmel. Dalam buku ini Schimmel menganalisis peran wanita, analisis tersebut melingkar pada wilayah mistisisme. Wanita digambarkan sebagai *Pria Tuhan*. Komponen yang masuk ke dalamnya berupa kaum wanita dalam wujud tokoh sejarah atau sebagai lambang jiwa manusia yang merindukan Tuhan.<sup>47</sup>

Feminisme dalam tasawuf pada pandangan Schimmel tidak melingkarkan pembahasannya mengenai marginalisasi perempuan atau pun ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan. Akan tetapi secara substansial

---

<sup>45</sup> Abdul Wachid B. S, *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus: Keindahan Islam & Keindonesiaan*, Cetakan I (Ujungberung, Bandung: Nuansa Cendikia Publishing & Printing, 2020).

<sup>46</sup> Abdul Wachid B. S, 312.

<sup>47</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*.

mengacu kepada menghadirkan sifat keperempuanan dalam tasawuf, seperti mengangkat cinta dan kasih sayang yang melekat pada perempuan. Aspek feminin yang ditinggalkan Schimmel dalam *Jiwaku Adalah Wanita*, berbicara jiwa yang merindukan Tuhan, atribut yang digunakan tidak luas sebagai media kedekatan dengan Tuhan. Oleh karena itu, pola interaksi yang lahir atas kerinduan tersebut memberi celah pada khazanah pembahasan yang lebih konkret tentang kemesraan hubungan antara hamba dengan Tuhan. Sehingga *point* tersebut dapat kemudian diambil sebagai kajian lanjutan.

Sebagai bahan perbandingan, mengenai kajian kedekatan dengan Tuhan, Wahyu Budiantoro dalam tesisnya menganalisis tentang komunikasi transendental. Tesis tersebut berjudul *Epistemologi Komunikasi Transendental: (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer pada Perpuisian Abdul Wachid B.S)*, secara teknis telaah ini berupaya melakukan interpretasi dan menjelaskan epistemologi komunikasi transendental melalui kajiannya terhadap puisi. Tesis ini melibatkan delapan buku puisi karya Abdul Wachid B.S. menggunakan pendekatan epistemologi dan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Hasil telaah tersebut menunjukkan bahwa ruang bangun komunikasi transendental dalam perpuisian Abdul Wachid B.S. lahir dari narasi *mahabbah* (cinta) yakni konteks komunikasi transendental tersebut diposisikan dan dipersepsi sebagai estetika, karenanya basis epistemologi transendental bersifat eksklusif dan melampaui realitas; wacana sufistik dipengaruhi oleh representasi Allah; etika profetik yang berdiri di atas humanisasi, liberasi, transendensi sebagai ruang bangun komunikasi transendental; kearifan lokal yang berdiri di antara tradisi silaturahmi dan tradisi ziarah.<sup>48</sup>

Berdasarkan penelitian terdahulu, penelitian tentang perpuisian A. Mustofa Bisri berkaitan dengan simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan belum pernah dikaji. Meskipun terdapat telaah yang memiliki objek kajian bertendensi tasawuf, tetapi penelitian di atas belum secara

---

<sup>48</sup> Wahyu Budiantoro, "Epistemologi Komunikasi Transendental: (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S)" (Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, 2019).



spesifik mengarahkan kajiannya kepada simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan. Sedangkan dalam kajian aspek feminin, belum ada simbolisme yang memberi ruang gerak sastra lebih luas terhadap upaya kedekatan dengan Tuhan. Oleh karena itu, penelitian ini meminjam teori hermeneutika Paul Ricoeur untuk melakukan interpretasi atas teks-teks puisi A. Mustofa Bisri, sehingga keluasan ruang tersebut dapat diperkaya dengan makna terhadap teks-teks puisi.

## **B. Hermeneutika Interpretasi Paul Ricoeur: Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi**

Dalam pandangan klasik, hermeneutika mengantarkan ingatan tentang *De Interpretatione* yang ditulis oleh Aristoteles, bahwa kata yang keluar dari ucapan merupakan simbol dari corak mental yang terbentuk oleh pengalaman. Itulah mengapa seseorang tidak mengalami kesamaan ekspresi bahasa tulisan maupun lisan, meskipun corak mental yang disimbolkan secara langsung menunjukkan pengalaman yang sama.<sup>49</sup>

Secara etimologi, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata. Kata kerja itu juga berarti menerjemahkan dan juga bertindak sebagai penafsir. Istilah hermeneutika memiliki asosiasi etimologi dengan nama dewa dalam mitologi Yunani, *Hermes*, yang bertugas menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia ke dalam bahasa yang dapat dimengerti manusia.<sup>50</sup> Sederhananya, hermeneutika merupakan suatu yang bekerja sebagai proses mengubah ketidaktahuan menjadi sesuatu yang dimengerti.

Definisi lain disampaikan Habermas dalam *Vollmer*, menyatakan bahwa hermeneutika sebagai suatu seni memahami makna komunikasi linguistik dan menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk mencari arti dan maknanya, di mana metode ini mensyaratkan

<sup>49</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik, sebuah metode filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 24.

<sup>50</sup> Mudjia Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), 88.

adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.<sup>51</sup>

Johann Konrad Dannhauer (1603-1666), seorang teolog asal Jerman, pada sekitar abad ke-17 memetakan istilah hermeneutika sebagai ilmu tafsir pertama kali, dengan dua pengertian yakni hermeneutika sebagai seperangkat prinsip metodologi penafsiran dan hermeneutika sebagai penggalan filosofi dari sifat dan kondisi yang tak bisa dihindari dari kegiatan memahami.<sup>52</sup> Selanjutnya Carl Braathen, seorang filosof yang mengakomodasikan kedua pengertian tersebut menjadi satu pemahaman bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa sekarang sekaligus mengandung aturan-aturan metodologi untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologi dari aktivitas pemahaman.<sup>53</sup>

Dilihat secara historis, hermeneutika pada awalnya berkembang di kalangan gereja dan dikenal sebagai gerakan *eksegesis* (penafsiran teks-teks agama) dan kemudian berkembang menjadi filsafat penafsiran kehidupan sosial. Schleiermacher dianggap sebagai “*Bapak Hermeneutika*” karena membangkitkan kembali hermeneutika dan membakukannya sebagai metode interpretasi yang tidak hanya terbatas pada kitab suci, tetapi juga seni, sastra dan sejarah. Kemudian, hermeneutika dikembangkan lagi oleh beberapa tokoh seperti Wilhelm Dilthey yang menggagas hermeneutika sebagai landasan bagi ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*), Gadamer mengembangkannya menjadi metode filsafat yang diteruskan oleh filosof-filosof kontemporer seperti Paul Ricoeur, Jurgend Habermas dan Jacques Derrida.<sup>54</sup> Ricoeur sendiri mengajukan definisi tentang hermeneutika yakni teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap teks.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Rahardjo, 88.

<sup>52</sup> Rahardjo, 89.

<sup>53</sup> Rahardjo, 89.

<sup>54</sup> Rahardjo, 89.

<sup>55</sup> Sumaryono, *Hermeneutik, sebuah metode filsafat*, 107.

Perlu diketahui bahwa hermeneutika sebagai metode penafsiran tidak hanya memandang teks, tetapi berusaha menyelami makna literalnya. Penggalian makna yang diupayakan hermeneutika mempertimbangkan tiga horison yang melingkupi teks yakni horison teks, horison pengarang dan horison pembaca. Dengan penafsiran tersebut, kerja hermeneutika menjadi kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna teks, yang selain bekerja melacak bagaimana teks itu dimunculkan oleh pengarang ke dalam teks dan muatan apa yang masuk serta ingin dimasukkan oleh pengarang ke dalam teks, juga berusaha melahirkan kembali makna sesuatu dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca dan dipahami. Dengan kata lain, penafsiran hermeneutika Ricoeur mempertimbangkan tiga hal pokok yakni teks, konteks dan kontekstualisasi.<sup>56</sup>

Seperti yang telah disebutkan bahwa hermeneutika pada awalnya merupakan praktis interpretasi kitab suci, setelah ditempa medan pengujian melalui kajian filosofis dan teoritis yang lebih kokoh, hermeneutika muncul sebagai disiplin ilmu baru. Lingkup perkembangannya mencangkup makna yang lebih luas. Pengertian teks dalam hermeneutika tidak lagi merujuk pada teks agama, tetapi berkembang menjadi teks yang lebih luas seperti lisan dan bahasa tubuh.

Maulidin berupaya menggambarkan evolusi gagasan hermeneutika, hermeneutika pada perkembangannya sekitar awal abad pertengahan digagas sebagai praktis murni yang menggarap tema keagamaan, yang merupakan penafsir dari ayat suci (*eksegesis*), khususnya Bible. Kemudian berkembang lebih jauh seiring semakin dibutuhkannya metodologi, tidak hanya digunakan untuk menafsirkan tema keagamaan tetapi juga tema kemanusiaan (*humaniora*). Penafsiran tersebut bergeser menjadi upaya penangkapan realitas yang terkandung dalam kitab suci dan bagaimana pemaknaan atas realitas tersebut dimaknai sebagai bahasa yang mudah dipahami manusia modern. Pada tahap ketiga, hermeneutika berliput pada persoalan estetika,

---

<sup>56</sup> Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*, 90–91.

termasuk pengalaman memahami karya seni. Pada tahap ini, hermeneutika dipandang sebagai metodologi filosofis, persoalan epistemologi menjadi pokok masalah yang banyak dibahas. Cakupan penafsiran pada tahap ini juga merupakan praktis ilmiah yang luas pada masalah agama, filsafat, sosiologi dan humaniora.<sup>57</sup>

#### 1. Sejarah Intelektual Paul Ricoeur

Setelah pembahasan hermeneutika diawali dengan pemahaman sebagai interpretasi teks, untuk mencapai pandangan Ricoeur berkaitan dengan hermeneutika, alangkah lebih efisien apabila penelitian ini juga mengurai sejarah intelektual Ricoeur. Tercatat dalam sejarah, Paul Ricoeur dilahirkan di Valence, Perancis Selatan pada 27 Februari 1913. Latar belakang keluarga Ricoeur adalah Protestan yang taat, pada usia 2 tahun Ricoeur telah menjadi yatim piatu. Ricoeur tumbuh dan dibesarkan di Rennes, melalui R. Dalbiez, seorang filosof beraliran Thomistis Ricoeur memulai pengenalannya dengan filsafat, tepatnya di Lycee.<sup>58</sup>

Sejarah juga membuktikan bahwa Ricoeur merupakan bagian dari masyarakat filsafat, ditandai dengan diraihnya *Licence de Philosophie* pada tahun 1933, kemudian Ricoeur mendaftarkan diri pada Universitas Sorbonne di Paris guna mempersiapkan diri untuk *Agregation de Philosophie* yang selanjutnya diperoleh pada tahun 1935. Di Paris, pemikiran Ricoeur semakin mendalam sejak mengenal Gabriel Marcel. Ricoeur juga memenuhi panggilan untuk bergabung dalam wajib militer pada tahun 1937-1939 dan sempat dijadikan tahanan perang oleh Jerman sampai akhir perang pada tahun 1945 bersama Mikel Dufrenne, teman semasa tahanan. Dalam masa tahanan tersebut Ricoeur banyak memahami karya-karya Husserl, Heidegger dan Jaspers. Pada tahun yang sama Ricoeur mampu menerbitkan satu buku berjudul *Gabriel Marcel et Karl*

<sup>57</sup> Rahardjo, 93–94.

<sup>58</sup> Daden Robi Rahman, "Kritik Nalar Hermeneutika Paul Ricoeur," *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (March 2016): 37–52, <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/kalimah/article/view/360>.

*Jaspers*, yang merupakan studi perbandingan antara dua tokoh eksistensialisme, buku ini mampu mencuri banyak perhatian.<sup>59</sup>

Selepas perang usai, Ricoeur menjadi dosen pada College Cevenol, Chambon-sur-Lignon. Selanjutnya, Ricoeur menggantikan Jean Hyppolite sebagai profesor filsafat di Universitas Strasbourg pada tahun 1948. Ricoeur memperoleh gelar *docteur es Lettres* pada tahun 1950 dan tesisnya dimasukkan ke dalam jilid pertama dari *Philosophie de la Volonte* (Filsafat Kehendak) yang kemudian diberi anak judul *Le Volontaire et l'involontaire* (yang dikehendaki dan yang tidak dikehendaki). Selain itu, terdapat pula tesis tambahan berupa terjemahan karya Husserl *Ideen I* dengan pendahuluan dan komentar, yang mulai Ricoeur kerjakan semasa menjadi tahanan Jerman. Berawal dari sini Ricoeur kemudian dikenal sebagai ahli fenomenologi. Ricoeur mulai senang membaca karya-karya filsafat pada kisaran tahun 1950-an, mulai dari karya Plato hingga Kant, Hegel dan Nietzsche yang mendorong pemahaman menyeluruh tentang perkembangan filsafat barat. Selain mempelajari filsafat, Ricoeur juga memperhatikan persoalan politik, sosial, budaya, pendidikan dan teologi.<sup>60</sup>

Dalam bidang akademis, Ricoeur memulai karirnya sebagai staf pengajar di Colmar selama satu tahun. Pasca PD II, Ricoeur menjadi dosen filsafat di College Cevinol, pusat Protestan internasional untuk pendidikan dan kebudayaan di Chambonsur-Lignon. Pada tahun 1957, Ricoeur diangkat menjadi profesor filsafat di Universitas Sunbonne. Namun pada tahun 1966, Ricoeur memilih mengajar di Nanterre, perluasan dari Universitas Sorbonne, di pinggiran kota Paris. Pada Maret tahun 1969, Ricoeur diangkat menjadi dekan di sana, namun karena sesuatu hal, Ricoeur meletakkan jabatannya sebagai dekan dan pindah ke Universitas Louvain atau Leuven di Belgia.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Robi Rahman.

<sup>60</sup> Robi Rahman.

<sup>61</sup> Edi Mulyono and dkk, *Belajar Hermeneutika Dari Konfiguratif Filosofi Menuju Praktis Islami Studies* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2002), 277.

Ricoeur kembali ke Nanterre pada tahun 1973 dan sekaligus menjadi profesor di Universitas Chicago. Pada saat yang sama, Ricoeur juga menjadi direktur pada pusat studi fenomenologi dan hermeneutika (*centre d'études phenomenologiques et hermeneutiques*) di Prancis. Pada masa ini, Ricoeur banyak menaruh perhatiannya pada masalah bahasa dan hermeneutika.<sup>62</sup>

Eksistensi Ricoeur juga dibuktikan dengan diperolehnya penghargaan, yakni penghargaan dari *The Hegel Award (Stuttgart)*, *The Karl Jaspers Award (Heidelberg)*, *The Leopold Lucas Award (Tübingen)*, dan *The Grand Prix de l'Academie Francaise*. Ricoeur juga pernah menjadi editor di beberapa jurnal dan majalah, yakni Majalah *Esprit and Christianity*, Direktur *Revue de Metaphysique*, dan bersama Francois Wahl, Ricoeur menjadi editor di L'Orde Philosophique (*éditions du seuil*).<sup>63</sup>

## 2. Penerapan Hermeneutika Paul Ricoeur

Paul Ricoeur menegaskan bahwa filsafat pada dasarnya adalah hermeneutika, yakni kupasan tentang makna yang tersembunyi dalam teks. Kata-kata juga dipersepsi sebagai simbol, karena menggambarkan makna lain yang sifatnya tidak langsung, tidak begitu penting serta figuratif (berupa kiasan) dan hanya dapat dimengerti melalui simbol-simbol. Dengan lebih sederhana, simbol dan interpretasi merupakan konsep yang memiliki pluralitas makna. Wajar jika kemudian Ricoeur mengatakan hermeneutika bertujuan menghilangkan misteri.<sup>64</sup>

Pola makna yang dibentuk melalui kata-kata secara luas memberi pemahaman mengenai konteks dari kata-kata itu sendiri. Turunan dari konteks dalam sebuah kalimat, dapat meninggalkan berbagai macam makna menurut zamannya, tradisi dan budaya. Interpretasi di sini bergerak mengurai makna atas konteks tersebut.

<sup>62</sup> Mulyono and dkk, 277.

<sup>63</sup> Robi Rahman, "Kritik Nalar Hermeneutika Paul Ricoeur."

<sup>64</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999),

Pada dasarnya hermeneutika dalam pemahaman Ricoeur berupaya mencari integrasi dialektos dari dikotomi Dilthey yaitu penjelasan (*explannation*) dan pemahaman (*understanding*) sebagaimana dinyatakan Thiselton “*We come full circle, and return to Ricoeur’s inistence, as againts Gadamer, that hermeneutics calls for both explannation and understanding.*” Selain itu, Ricoeur memberangkatkan pemahamannya melalui perbedaan yang fundamental antara paradigma interpretasi teks tertulis dan ceramah (*discourse*) dan percakapan (*dialogue*). Ricoeur mengungkapkan perbedaan teks dengan percakapan, karena keduanya terlepas dari kondisi asal yang menghasilkannya, niat penulisnya sudah kabur, audiennya lebih umum dan referensinya tidak dapat lagi dideteksi. Konsep utama dalam pandangan Ricoeur yakni begitu makna objektif diekspesikan dari niat subjektif sang pengarang, maka berbagai interpretasi yang dapat diterima menjadi mungkin. Makna di sini tidak hanya diambil menurut pandangan hidup (*worldview*) pengarang, tetapi juga menurut pengertian pandangan hidup pembacanya.<sup>65</sup>

Hermenuetika menurut Ricoeur merupakan teori yang bergerak pada pemahaman dalam menafsirkan teks. Jadi, gagasan utamanya yakni realisasi diskursus sebagai teks. Hermeneutika merupakan proses penguraian makna tersirat dan tersembunyi, objek interpretasinya yaitu teks. Teks di sini diartikan dalam pengertian yang luas, bisa berupa simbol dalam mimpi atau bahkan mitos dari simbol dalam masyarakat atau sastra.<sup>66</sup>

Dalam Sumaryono, Ricoeur menegaskan hermeneutika merupakan perjuangan melawan distansi kultural, yaitu pentingnya penafsir menjaga jarak agar interpretasi lahir dengan objektif.<sup>67</sup> Fungsi hermeneutika Ricoeur di satu sisi mencari dinamika internal yang mengatur struktural

---

<sup>65</sup> Rahardjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*, 104.

<sup>66</sup> M. Rafiek, *Teori Sastra Kajian Teori Dan Praktik* (Bandung: PT Refika Aditama, 2012), 3–4.

<sup>67</sup> Rafiek, 5.

kerja di dalam sebuah teks, di sisi lain mencari daya yang dimiliki kerja teks itu untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan teks itu muncul ke permukaan.<sup>68</sup> Ketika diperhatikan, tugas hermeneutika sangat berat, sebab hermeneut harus membaca dari dalam teks tanpa masuk atau menempatkan diri dalam teks tersebut dan cara pemahamannya pun tidak dapat lepas dari kerangka kebudayaan dan sejarahnya sendiri. Maka sebagai parameter keberhasilan hermeneutika, harus menyingkirkan distansi yang asing, harus mengatasi situasi dikotomi, serta harus memecahkan pertentangan tajam antara aspek-aspek subjektif dan objektif.<sup>69</sup>

Penjelasan mengenai otonomi teks mengalir melalui tiga alur yakni teks yakni intensi atau maksud pengarang, konteks berupa situasi kultural dan kontekstualisasi yakni kondisi sosial pengadaan teks dan untuk siapa teks itu dimaksudkan. Berdasarkan otonomi ini, yang dimaksud dekontekstualisasi bahwa materi teks melepaskan diri dari cakrawala intensi yang terbatas dari pengarangnya. Teks memposisikan dirinya sebagai kemungkinan yang lebih luas, di mana pembaca selalu berbeda-beda, inilah yang dimaksud rekontekstualisasi. Dari sisi lain, Ricoeur mengatakan hubungan dengan dunia teks terletak di dalam hubungan dengan subjektivitas pengarangnya dan pada saat yang sama persoalan subjektivitas pembaca ditinggalkan. Demi memahami teks kita tidak memproyeksikan diri ke dalam teks, melainkan membuka diri terhadapnya.<sup>70</sup>

Dalam menginterpretasi sebuah teks, berarti kita mempersilahkan teks memberi kepercayaan kepada kita. Seperti yang telah kita ketahui bahwa keterlibatan konsep pengalaman dalam diri tidak dapat dihindari. Pengalaman ini dapat disesuaikan dengan kebutuhan teks dalam kekhususan ruang dan waktu.

---

<sup>68</sup> Rafiek, 7.

<sup>69</sup> Sumaryono, *Hermeneutik, sebuah metode filsafat*, 109.

<sup>70</sup> Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, 109.



Ricoeur mengatakan “engkau harus memahami untuk percaya dan percaya untuk memahami,” hermeneut harus menggumuli interpretasinya sendiri, ia harus mulai dengan pengertian yang seakan-akan masih mentah, sebab jika tidak demikian ia tidak akan mulai melakukan interpretasi. Ricoeur juga menambahkan tiga langkah pemahaman, yaitu yang langsung dari penghayatan atas simbol-simbol ke gagasan tentang berpikir dari simbol-simbol. *Pertama*, simbolik atau pemahaman dari simbol ke simbol; *kedua*, pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna; *ketiga*, langkah filosofi yakni berpikir dengan menggunakan simbol sebagai parameternya.<sup>71</sup>

Ricoeur menguraikan bahwa proses okulasi antara metode dengan metafisika, dari teori ke ontologi, dari hermeneutika ke fenomenologi, terdapat tiga tahapan yang harus dilalui. *Pertama* adalah level semantik, bahwa bahasa merupakan wahana bagi ekspresi ontologi. Oleh karenanya, akar yang tidak boleh diabaikan dalam penelitian adalah telaah terhadap struktur bahasa yang di dalamnya menganut keseluruhan sistem simbol. *Kedua*, level refleksi, yaitu mengangkat lebih tinggi lagi posisi hermeneutika pada level filosofis. *Ketiga* adalah level eksistensial, pada tahap ini hermeneutika memasuki tahap paling kompleks yaitu tahap ontologi (membeberkan hakikat dari pemahaman).<sup>72</sup>

Dalam Bleicher, perspektif interpretasi Ricoeur yakni merupakan pemikiran yang terdiri di atas penguraian makna tersirat di dalam makna literer. Simbol dan interpretasi memiliki peran yang saling mengikat, interpretasi lahir dari makna jamak di dalam simbol. Pluralisme makna termanifestasikan dengan baik melalui interpretasi tersebut.<sup>73</sup>

Dalam memahami sebuah teks, Ricoeur menegaskan bahwa setiap teks memiliki perbedaan antara komponen dan struktur bahasa atau semantiknya, oleh karenanya dalam upaya menghadapi teks memerlukan

---

<sup>71</sup> Sumaryono, *Hermeneutik, sebuah metode filsafat*, 111.

<sup>72</sup> Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi Membelah Makna Dalam Anatomi Teks* (Jogjakarta: Divapress, 2014), 187–90.

<sup>73</sup> Wachid B. S, *Gandrung Cinta*, 27.

proses hermeneutika yang berbeda pula. Pada konteksnya, hermeneutika memiliki kapasitas dalam memetakan bahasa puitik yang bersifat simbolik dan metaforika, dengan bahasa yang diskursif non-sastra yang tidak simbolik.<sup>74</sup> Melalui Hadi, memahami kaidah hermeneutika ada tiga ciri utama bahasa sastra, di antaranya:

*Pertama*, sifat yang mendasari bahasa sastra maupun uraian beraroma falsafah yakni simbolik, konseptual dan puitik. Dalam memahaminya ada keterpaduan antara makna dan kesadaran. Keterbatasan dalam memberi makna referensial atas karya sastra dan falsafah. Pada hakikatnya bahasa sastra mengurai makna simbolik melalui citraan dan metafora yang dicerap oleh indra. Sedangkan perlu diperkuat bahwa bahasa yang bukan sastra berupaya menjauhkan bahasa dari perluasan makna.

*Kedua*, keterikatan antara rasa dan kesadaran dalam sastra melahirkan objek estetik. Perlu adanya penandaan dan pemaknaan tanda, pembacaan atas bahasa tidak dapat dilakukan sekilas. Tanda dalam bahasa simbolik sastra harus dipahami sebagai sesuatu yang memiliki peran konotatif, metafora dan segestif.

*Ketiga*, bahasa sastra berpeluang menerbitkan pengalaman *fictional* dan pada hakikatnya lebih kuat dalam menggambarkan ekspresi kehidupan.<sup>75</sup>

Menurut Ricoeur, untuk mencapai interpretasi teks diperlukan prosedur hermeneutika yang secara dasar dapat digambarkan berupa:

*Pertama*, pembacaan atas teks harus dilakukan dengan teliti, hal ini dilakukan dengan *sympathetic imagination* (imajinasi yang penuh rasa simpati).

*Kedua*, penta'wil harus terlibat dalam struktur analisis berkaitan dengan penyajian teks, menentukan tanda (*dilal*) dalam teks sebelum menginterpretasi makna dan sebelum menentukan rujukan serta konteks dari tanda-tanda signifikan dalam teks. Kemudian barulah penta'wil bekerja membedakan beberapa pengandaian atau hipotesis.

*Ketiga*, tidak kalah penting bahwa penta'wil harus memperhatikan segala sesuatu yang berkaitan dengan makna

---

<sup>74</sup> Abdul Hadi W.M, *Hermeneutika, Estetika, Dan Religiusitas: Esai-Esai Sastra Sufistik Dan Seni Rupa*, Cet. 1 (Depok, Sleman, Yogyakarta: Matahari, 2004), 90.

<sup>75</sup> Hadi W.M, 91.

dan gagasan teks tersebut merupakan kumpulan dari pengalaman tentang kenyataan non-bahasa.<sup>76</sup>

Lebih lanjut, sebagai pendukung pemahaman terhadap teks, Ricoeur memandang teks merupakan sebuah korpus yang otonom. Ricoeur menganggap bahwa sebuah teks memiliki kemandirian, totalitas, yang dicirikan oleh empat hal, yakni:

*Pertama*, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada “apa yang dikatakan” terlepas dari proses pengungkapannya, sedangkan dalam bahasa lisan kedua proses itu tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, makna sebuah teks juga tidak lagi terikat dengan pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Dalam pandangannya, Ricoeur menyinggung kematian penulis, kematian di sini dapat diartikan sebagai keterbatasan penulis oleh teks yang telah membeku. Penulis dalam pemahaman Ricoeur dipandang sebagai pembaca pertama. *Ketiga*, teks tidak lagi terikat pada dialog, karenanya teks tidak lagi memusatkan perhatiannya pada konteks semula, teks terikat pada konteks asli dari pembicaraan. Teks dipandang memiliki dunia imajiner yang dibangun oleh teks itu sendiri, dalam dirinya sendiri maupun berhubungan dengan teks lainnya. *Keempat*, sebuah teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapa pun yang bisa membaca dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.<sup>77</sup>

### C. Aspek Feminin Dalam Spiritualitas Islam

Jika diperhatikan, dalam Al-Qur'an, substansi surah An-Nisa, berdasarkan makna etimologisnya memuat berbagai persoalan yang berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan wanita, baik sebagai manusia maupun sebagai suami istri dalam suatu kehidupan rumah tangga atau dalam kehidupan sosial, budaya dan politik. Surah ini menyoroiti seluk-beluk yang berkenaan dengan wanita.<sup>78</sup>

Selama berabad-abad di bawah pengaruh gerakan legalistik dan asketik yang meningkat, wanita dalam Islam telah digeser posisinya jauh dari kedudukan yang dikenal pada masa Nabi. Ketika mendefinisikan peranan

<sup>76</sup> Hadi W.M, 91–92.

<sup>77</sup> Ricoeur, *Teori Interpretasi Membelah Makna Dalam Anatomi Teks*, 195–96.

<sup>78</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan: Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 44.

wanita dalam Islam, tentunya ingatan kita tidak lepas dari istri pertama Nabi, Khadijah. Selain menenteramkan dan mendukung Nabi, keteguhan Khadijah dalam meyakinkan bahwa wahyu yang diterima di gua Gunung Hira ketika Nabi *khalawat* bukanlah ulah setan, melainkan berasal dari Tuhan. Wajar jika kemudian Khadijah dijuluki “Ibu Kaum Beriman” dan “Wanita Terbaik,” *khair an-nisa*.<sup>79</sup>

Sana’i (w. 1131 si Ghazna, kini Afghanistan) menyenandungkan penghormatan kepada anak perempuan Khadijah. Di lingkungan para ahli mistik, orang yang berpandangan nama maskulin, *Fathir* sebagai nama Ilahi yang pantas untuk Fathimah.<sup>80</sup>

Dunia ini penuh dengan kaum wanita,  
namun di manakah ada seorang wanita seperti Fathimah,  
wanita yang paling baik?

Ketika berbicara wanita dalam tasawuf, Rabi’ah Al-Adawiyah merupakan bentuk kesepakatan dari wanita yang berbudi luhur, kecenderungan kehidupan yang bertendensi pada pengalaman mistik melekat pada Rabi’ah. Dalam Schimmel, dialah yang diyakini telah mengubah asketisme suram menjadi mistisisme cinta kasih yang murni.<sup>81</sup> Tokoh lain yang menjadi teladan bagi kehidupan cinta adalah Al-Hallaj, namun, sejak abad ke-11 hingga abad ke-13 (abad ke-5 dan abad ke-6 H), sejumlah penulis ternama bermunculan dan memetakan psikologi cinta seperti Al-Ghazali yang menulis tentang cinta manusia dan cinta Allah, Ahmad Al-Ghazali (w. 1126 M) dalam karyanya relatif ringkas dan berbahasa Parsi, *sawinih*, banyak membahas tentang cinta yang menurutnya merupakan realitas asasi dan integral dari jiwa. Murid Ahmad, Ain Al-Qudhat Al-Hamadani (w. 1131 M) memainkan peranan penting dalam menyusun psikologi dan metafisika cinta. ‘Aththar (w. 1221 M) seorang sastrawan besar Parsi yang dalam karyanya memetakan semua tentang cinta.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 59.

<sup>80</sup> Schimmel, 65.

<sup>81</sup> Schimmel, 68.

<sup>82</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 118.

Dari sudut-pandang potensi kedekatan diri kepada Tuhan, wanita secara kodrati memiliki sifat-sifat utama sebagai hamba (*Yin*) dan laki-laki memiliki sifat-sifat utama sebagai *muatstsir* yang menimbulkan pengaruh dalam segala hal, sedangkan perempuan diasumsikan sebagai *ma'tsur* yang menerima pengaruh dalam segala hal. Dalam perspektif tasawuf, kepasrahan (Islam) kepada Allah merupakan syarat mutlak yang harus dimiliki siapapun. Wanita sama dengan bumi, alam raya, yang pasrah (Islam) terhadap ketentuan Ilahi.<sup>83</sup>

Dalam memahami sifat-sifat ketuhanan yang didominasi oleh sifat keperempuanan diperlukan adanya pemahaman mengenai nama-nama Allah. Dalam Al-Qur'an dan tradisi Islam pada umumnya, perintah mengingat Allah juga berarti menyebut Allah. Oleh karena itu, cara dan sarana aktual untuk mengingat Allah adalah menyebut nama-nama Allah. Nama itu dipandang sebagai manifestasi langsung Allah dalam diri manusia.<sup>84</sup>

Selain nama-nama Allah yang terangkum dalam *Al-Asma Al-Husna*, juga nama-nama feminin Tuhan paling dominan mewarnai wajah halaman demi halaman Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lainnya. Dalam perspektif tasawuf, alam raya dikategorikan sebagai ibu atau istri. Oleh karena itu, dalam gramatika bahasa arab, semua nama-nama benda alam (*ism alam*) ditetapkan sebagai *mu'annats (feminine shape)* sehingga bentuk kata gantinya harus menggunakan bentuk *mu'annats*. Ibu disebut *umm (Hebrew: Kasih suci)* karena memiliki kasih sayang yang sejati, memiliki watak dasar yang pasrah (*yin/ma'tsur*).<sup>85</sup>

Seperti yang telah diketahui bahwa Al-Qur'an berbicara tentang Allah dengan menggunakan bermacam-macam kata sifat yang sering disebut sebagai "Nama-nama Paling Indah" (*Al-Asma Al-Husna*). Pada umumnya, kalam menekankan nama-nama Allah yang menegaskan keperkasaan, keagungan,

---

<sup>83</sup> Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*, 146.

<sup>84</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 41.

<sup>85</sup> Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*, 158.

keberjarakan, dan kejauhan Allah. Sekalipun banyak ungkapan awal tasawuf selaras dengan dominan dalam kalam, arus pemikiran sufi lainnya secara perlahan memperoleh kekuatan dan menjadi dominan sejak abad ke-11 atau ke-12. Perspektif ini memusatkan perhatian pada sifat-sifat Ilahi yang berbicara tentang kedekatan, kesamaan, keserupaan, perhatian, kasih-sayang dan cinta.<sup>86</sup>

Bagi kaum sufi, *Al-Asma Al-Husna* adalah realitas-realitas arketipal, yang mengejawantah (ber-*tajalli*) dalam bentuk-bentuk benda-benda konkret. Secara sederhana, apa yang ada di dunia merupakan manifestasi atau penjelmaan dari sifat-sifat Tuhan. Banyaknya jenis benda yang ada di dunia membuktikan bahwa sifat-sifat Tuhan pun amat banyak, bahkan tidak terbatas; 99 nama Tuhan yang indah itu merupakan nama-nama utama yang masih memiliki turunan yang tak terhingga jumlahnya, akan tetapi 99 itu berinduk di dalam Kehidupan, Pengetahuan, Kehendak, Kekuasaan.<sup>87</sup>

Melalui gambaran sifat-sifat ketuhanan inilah kemudian menjadi jalan keterhubungan dimensi personal antara Allah dan manusia. Keadaan normal manusia mengarah kepada sikap lalai dan lupa. Sedangkan kesadaran dari watak manusia merupakan realitas fundamental. Dalam tradisi Islam, mengingat Allah berarti juga menyebut Allah. Karenanya, *Al-Asma Al-Husna* menjadi sarana aktual untuk menyebut Allah.

Ibn Arabi juga memetakan pembagian *Al-Asma Al-Husna* menjadi dua pemahaman berupa nama-nama Keagungan (*Jalal*) yang melekatkan kualitas maskulin dan nama-nama Keindahan (*Jamal*) yang memiliki kualitas feminin. Di antara dua pemahaman tersebut membentuk suatu keseimbangan, sehingga pada tatanan kehidupan manusia dapat diterima sebagai suatu nilai yang meninggalkan aspek positif dan negatif.<sup>88</sup>

Selain pemahaman mengenai *Al-Asma Al-Husna*, pada dasarnya dalam upaya memahami kedekatan dengan Allah, agama Islam memiliki tiga

---

<sup>86</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 54.

<sup>87</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006),

<sup>88</sup> Haryati, "Dimensi Feminis Tuhan: Paradigma Baru Pada Kesetaraan Gender."

dimensi dasar yakni Islam (ketundukan), iman (keimanan) dan ihsan (kebajikan). Nabi Muhammad mendefinisikan Islam berupa bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, membayar zakat, berpuasa ramadhan, dan menunaikan ibadah haji. Iman adalah percaya kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para rasul, Hari Kiamat dan takdir Allah (Yang baik maupun buruk). Sedangkan ihsan adalah beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya.<sup>89</sup>

Mengurai logika tradisi Islam dan peran khusus yang dimainkan oleh ihsan, pada tataran paling eksternal, yakni sebagai berikut:

“Islam adalah agama yang memberitahukan kepada umat manusia apa yang wajib dikerjakan dan apa yang tidak boleh dikerjakan, syariat sebagai tubuh Islam bekerja menjelaskan berbagai amal perbuatan yang dilakukan anggota tubuh, dan karena ia memperkuat kehidupan dan kesadaran tradisi, yang secara sistematis berpijak pada Al-Quran dan sunah Nabi, tetapi dikembangkan oleh para ulama generasi demi generasi. Lebih dalam, Islam merupakan agama yang mengajarkan kepada umat manusia bagaimana memahami dunia dan diri mereka sendiri. Secara tradisional, dimensi ini disebut keimanan karena setiap bagian orientasinya adalah objek-objek yang berkaitan dengan keimanan Allah, para malaikat, kitab-kitab, para Nabi dan sebagainya. Pada tataran paling dalam, Islam adalah agama yang mengajarkan umat manusia bagaimana mentransformasikan diri mereka sendiri agar mereka menciptakan keselarasan dengan sumber segala wujud. Kebajikan ini inheren dan bersifat intrinsik bagi fitrah manusia, yang diciptakan dalam citra Ilahi. Dimensi ketiga ini bertendensi menunjukkan jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah.”<sup>90</sup>

Di sisi lain, mempraktikkan keimanan mengarah pada domain fiqh, di mana manusia tunduk akan kaidah-kaidah yang ditetapkan syariat. Wilayah pengungkapan melalui lisan merupakan kesadaran diri yang bersifat rasional. Ekspresi tersebut bergerak dalam uluh hati, yang mengarah pada kesadaran intelektual untuk mengenal Allah, alam dan jiwa manusia. Kebenaran yang

<sup>89</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 21.

<sup>90</sup> Chittick, 23–24.

direalisasikan dengan meyakinkan melalui hati adalah bentuk pengakuan dan kesadaran terdalam terhadap objek-objek iman.

Pada tataran praktis, tasawuf memberikan sarana bagi kaum muslim untuk memperkuat pemahaman dan pengalaman mereka atas Islam untuk menemukan Allah dalam diri mereka sendiri dan dunia. Ia memperkuat kehidupan ritual Islam melalui perhatian seksama pada perincian-perincian sunah dan pemusatan pemikiran pada zikir, mengingat Allah, setiap saat.<sup>91</sup>

Secara tipikal, tasawuf mengunci pemahaman mengenai spiritual dan keimanan, tatanan tersebut menerobos hubungan personal manusia dengan Allah. Chittick menyebutkan bahwa kemabukan spiritual dikaitkan dengan kelapangan, harapan dan keakraban dengan Allah. Respon manusia atas nama-nama Ilahi inilah yang menegaskan kasih sayang, cinta, kebaikan, keindahan, kelembutan dan perhatian Allah.<sup>92</sup> Di sinilah bertemunya konsep spiritual dan keimanan, nama-nama Ilahi digunakan manusia sebagai parameter terbentuknya ikatan keimanan, keadaan inilah yang dapat memutuskan tingkatan spiritual manusia.

Penjelasan lain mengenai sifat-sifat Tuhan yang tampak feminin juga dikemukakan oleh Suwito, di mana Suwito berupaya menggunakan *coincidentia oppositorum* (kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi) yang pada wilayah pembahasannya memasuki pola berpikir imaginal atau dalam pemahaman Rumi disebut dengan istilah *luthf* dan *qahr*. Pemahaman ini memasuki wilayah kosmologi sebagai timbal balik cinta Tuhan dan manusia. Dalam kosmologi sufi, sifat feminin adalah reseptif (menerima, pasif) dan sifat maskulin yakni aktif.<sup>93</sup>

Sebagaimana Rumi menggunakan metafora buah dan pohon untuk menjelaskan pemikirannya mengenai relasi cinta Tuhan dengan kosmos. Metafor tersebut kemudian dijelaskan melalui realitas tanah, petani dan mengaktualkan pohon. Petani akan bekerja merawat sebuah pohon sampai

---

<sup>91</sup> Chittick, 50.

<sup>92</sup> Chittick, 57.

<sup>93</sup> Suwito, "Relasi Cinta Dalam Tasawuf," *Jurnal Theologia* 24, no. 2 (2013): 201–22, <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/333>.



berbuah, dengan memberi pupuk, menyiangi, memberi cukup air dan menjauhkan dari hama, hal tersebut dapat dilihat sebagai wujud kasih sayang. Pada konteks *coincidentia oppositorum* petani berbeda dengan tanaman. Petani bersifat aktif, sementara tanaman bersifat pasif (reseptif). Petani diposisikan sebagai penanam (pembuat), dan tanaman merupakan bentuk dari sesuatu yang ditanam (dibuat).<sup>94</sup>

Dalam konteks feminin-maskulin pada wacana sufi, petani adalah maskulin, sementara tanaman adalah feminin. Relasi cinta antara aspek maskulinitas dan feminitas dalam Tuhan dan alam menjembatani pemahaman mengenai aspek feminitas yang dalam hal ini berupa penyebab lahirnya sesuatu (termasuk lahirnya nama-nama Tuhan), aspek tersebut mendorong maskulinitas untuk mewujudkan cita-cita-Nya. Demikian keterkaitan antara keduanya bekerja saling mengikat.<sup>95</sup>

Dalam pandangan Ibn Arabi, menyaksikan Tuhan dari segi Dzatnya merupakan hal yang mustahil, akan tetapi menyaksikan Tuhan dari penampakan diri-Nya (*tajalli*) ialah suatu yang mungkin. Akar-akar Ilahi yang membentuk realitas menempati tingkatan paling dalam dari wujud dan penampakan diri-Nya pada kosmos. Dengan lebih sederhana, Tuhan menampakan diri-Nya pada segala apa yang diciptakan, sehingga Tuhan dapat dilihat pada lokus penampakan diri-Nya. Ibn Arabi menyebutkan bahwa wanita ialah lokus penampakan Tuhan yang sempurna.<sup>96</sup>

Adapun dengan menyaksikan Tuhan dalam diri wanita, laki-laki melihat-Nya sebagai *yang* dan *yin*, yang mencakup keagungan dan keindahan, yang jauh dan yang dekat, aktivitas dan penerimaan, tangan kiri dan tangan kanan.

Ketika pria menyaksikan yang Nyata dalam diri wanita, inilah penyaksian di dalam suatu lokus yang menerima aktivitas. Ketika pria menyaksikan Dia dalam dirinya sendiri dalam kaitannya dengan kenyataan bahwa wanita menjadi terwujud dari dirinya, maka dia telah menyaksikan Tuhan dalam diri

---

<sup>94</sup> Suwito.

<sup>95</sup> Suwito.

<sup>96</sup> Haryati, "Dimensi Feminis Tuhan: Paradigma Baru Pada Kesetaraan Gender."

seorang wakil. Ketika pria menyaksikan-Nya dalam dirinya sendiri tanpa mengingat bentuk dari sesuatu yang dimunculkan dari dirinya, maka penyaksiannya berlangsung di dalam suatu lokus yang menerima aktivitas yang Nyata tanpa perantara. Maka penyaksian atas yang Nyata dalam diri wanita adalah yang paling lengkap dan paling sempurna, sebab dia menyaksikan yang Nyata dalam kaitannya dengan kenyataan bahwa Dia sekaligus seorang wakil dan lokus penerima aktivitas.<sup>97</sup>

Pandangan ini juga didukung oleh Jandi, yang menjelaskan wanita merupakan lokus penyaksian yang paling lengkap, sebagai berikut:

Pria menyaksikan yang Nyata di dalam suatu lokus penerima aktivitas dalam keadaan di mana lokus itu sekaligus menerima dan bertindak. Dia menyaksikan Tuhan dalam suatu lokus yang menyatukan, *pertama*, menerima aktivitas sementara ia aktif dan sekaligus reseptif. *Kedua*, bertindak sementara ia menerima aktivitas dan, *ketiga*, menerima aktivitas sementara ia aktif. Namun di sini ada misteri-misteri tersembunyi, yang terlarang bagi mereka yang tidak pantas.<sup>98</sup>

Selain itu, Abd Al-Rahman Jami menjelaskan dengan lebih langsung bahwa pria menyaksikan yang Nyata dalam kaitannya dengan kenyataan bahwa Dia sekaligus yang aktif dan lokus untuk menerima aktivitas, tanpa ada pemisahan di antara keduanya. Dia menyaksikan yang Nyata di dalam diri wanita dalam kaitan dengan diri-Nya sebagai yang aktif, sebab wanita mempunyai pengaruh di dalam jiwa pria dengan jalan menggairhkannya. Pria menyaksikan-Nya dalam kaitan dengan penerima aktivitas-Nya, sebab wanita menjadi terpengaruh olehnya pada waktu mengadakan hubungan dengannya.<sup>99</sup>

Konteks metafor Rumi mengenai kelahiran Isa dalam jiwa orang beriman, gagasan ini bertendensi pada penderitaan wanita saat melahirkan, dalam pandangan literatur mistik Islam hal ini benar-benar menjadikan jiwa manusia sama dengan unsur feminin. Identifikasi ini dapat terlihat jelas dalam

---

<sup>97</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam* (Bandung: MIZAN, 2004), 256.

<sup>98</sup> Murata, 256.

<sup>99</sup> Murata, 257.

tema *nafs* (jiwa). Adapun ahli mistik sufi telah memahami gagasan tersebut setengah abad penuh sebelum Meister Eckhart, bahwa sebagai berikut:

“Tubuh itu seperti Maryam. Kita masing-masing menyimpan Isa (di dalam diri), tetapi Isa kita tidak akan dilahirkan sebelum kita mengalami penderitaan. Jika penderitaan tidak pernah datang, Isa akan kembali ke tempat asalnya melalui jalan misterius yang sama yang dilaluinya ketika datang, dan kita tetao di belakang, ditinggalkan dan tidak mendapatkan manfaat apapun.”<sup>100</sup>

Dalam Abdul Hadi W.M., Wajah Tuhan yang Maha Indah terangkum dalam dua sifat kembar Tuhan dalam kalimah *Bismillah al-Rahman al-Rahim*, yang secara sederhana diartikan bahwa sifat Tuhan yang Maha Indah merupakan wajah atau penampakan-Nya yakni *al-Rahman* dan *al-Rahim*.<sup>101</sup>

Lebih jauh lagi, jika dalam pengertian metafisika jiwa dipandang feminin, maka penyatuannya dengan Tuhan digambarkan penyatuan sepasang pria dan wanita sebagai suami-istri, yang pada definisi lain dapat menuntun hal yang lebih besar. Basis timbulnya hubungan suami-istri dipandang sebagai pertemuan ruh dan tubuh, yang pada kalangan sufi digambarkan penyatuan dengan Tuhan.<sup>102</sup>

Sebagaimana Rumi dalam *Matsnawi* mengatakan “*Langit itu maskulin dan bumi adalah seorang wanita; apapun yang dimasukan ke dalamnya menghasilkan buah,*” konsep ini berjalan pada perspektif hubungan intim manusia. Di mana Rumi menceritakan bagaimana benda yang diciptakan menginginkan pasangannya, misalnya besi dan magnet, warna kuning dan jerami, langit dan bumi, melalui konsep penyatuan tersebut kemudian lahir anak dari tatanan yang lebih tinggi. Demikianlah Rumi menggambarkan penyatuan jiwa dengan Tuhan melalui kiasan hubungan intim manusia, akan tetapi perhatiannya tetap mengenai aspek feminin jiwa. Lain dengan Ibn Arabi yang memandang peranan wanita sebagai objek cinta yang dicita-citakan.

<sup>100</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 141.

<sup>101</sup> Hadi W.M, *Hermeneutika, Estetika, Dan Religiusitas*, 230.

<sup>102</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 142.

Aspek feminin juga dibahas oleh Schimmel dalam *Jiwaku adalah Wanita*, Schimmel memandang bahwa keberadaan wanita terikat dengan *nafs* (jiwa). Schimmel mengantarkan pemahamannya mengenai *nafs* (jiwa) sebagai unsur feminin. Sedangkan Ibn Arabi memperluasnya lagi pada esensi Ilahi, di mana unsur feminin dipandang sebagai jalan paling dekat mengenali Tuhan.<sup>103</sup>

Dalam cara berpikir Schimmel, *nafs* (jiwa) yang dipandang sebagai suatu seperti materi, dunia, sifat negatif merupakan sifat feminin yang negatif, pemahaman tersebut terikat pada sifat yang menyerah dan menerima, rendah dan tidak mampu melawan. Sedangkan akal, ruh dan Tuhan merupakan sifat feminin yang lebih tinggi. *Nafs* (jiwa) yang mendominasi, berkuasa, meninggikan diri dan mempertuhankan diri dipandang sebagai sifat maskulin negatif. Sementara keberadaan *nafs* (jiwa) yang berkeinginan mencapai kedamaian *mutma'innah* menempati sifat maskulin positif. *Nafs* (jiwa) tersebut disebut sebagai “*pria sejati*” (melebur dengan ruh dan akal).<sup>104</sup>

Namun, Ibn Arabi mengutarakan pemahamannya mengenai makna feminin dengan mengurai definisi yang dapat mengukur kedalamannya, Ibn Arabi tidak hanya memandang *nafs* (jiwa) sebagai unsur feminin, melainkan Ibn Arabi mengembangkan pandangannya hingga mencakup *dzat*, “esensi Ilahi,” Arabi mengungkapkan aspek feminin merupakan bentuk di mana Tuhan paling dapat dikenali. Tuhan dalam kesadaran Ibn Arabi, mengungkapkan diri-Nya dengan cara paling indah dalam diri wanita.<sup>105</sup> Berkaitan dengan ini, posisi Ibn Arabi dalam mengembangkan pemahaman mengenai Ilahi didukung oleh pernyataan berikut:

Tuhan tidak dapat dilihat lepas dari materi, dan Dia dilihat dengan cara lebih sempurna dalam materi manusia daripada di tempat lain, dan dengan cara yang lebih sempurna pada wanita dibanding pada pria. Sebab Dia dilihat dalam aspek agen-agen atau dalam aspek penderitaan-penderitaan atau sebagai dua-

<sup>103</sup> Schimmel, 148.

<sup>104</sup> Ahmad Purwanto, “Pemikiran Annemarie Schimmel Tentang Sifat Feminin Dan Tasawuf,” *Jurnal Teologia* 26, no. 2 (July 2015): 216–30, <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/430>.

<sup>105</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 148.

duanya secara serentak. Maka ketika Tuhan merenungkan Tuhan dalam dirinya sendiri mengingat kenyataan bahwa wanita dihasilkan dari pria, dia merenungkan Tuhan dalam aspek agen-agen. Dan jika pria tidak memperhatikan dihasilkan wanita dari dirinya sendiri berarti dia merenungkan Tuhan dalam aspek penderitaan-penderitaan. Sebab, sebagai makhluk Tuhan, dia secara mutlak adalah penderitaan dalam kaitan dengan Tuhan, tetapi ketika dia merenungkan Tuhan dalam diri wanita, dia merenungkan-Nya sebagai agen maupun sebagai penderita. Tuhan yang terwujud dalam bentuk wanita adalah agen dalam arti menjalankan kekuasaan penuh atas jiwa pria dan menyebabkan pria menjadi patuh dan berserah diri kepada-Nya. Dan Dia juga penderita sebab selama dia tampil dalam bentuk wanita Dia berada di bawah kontrol pria dan patuh pada perintah-perintahnya: jadi melihat Tuhan dalam diri wanita berarti melihat Dia dalam kedua aspek ini, dan visi semacam itu lebih sempurna daripada melihat-Nya dalam segala bentuk di mana Dia mewujudkan diri-Nya sendiri.<sup>106</sup>

Llewellyn Vaughan-Lee dikutip oleh Schimmel mengatakan “*Kerinduan adalah sisi feminin cinta, piala yang ingin diisi,*” dalam konteks ini, akan ada perpecahan makna ketika pembicaraan hanya terkait peranan faktual yang dimainkan kaum wanita dalam mistisme Islam. Gagasan mengenai Hawa sebagai tulang rusuk Adam, mengingatkan gagasan *gnostik* mengenai terpecahnya prinsip utama ke dalam dua aspek, yaitu maskulin yang samawi dan feminin yang duniawi.<sup>107</sup> Nag Hammadi menyinggung jiwa feminin yang tertelan kegelapan dunia, tidak dapat dikenali, cenderung pada insting-insting rendah. Sedang berabad-abad kemudian Rumi, memberi citraan kesatuan hubungan suami-istri sebagai perjudian penuh kasih dengan Ruh Ilahi. Rumi menggambarkan hubungan seseorang dengan kekasihnya seperti cermin:

Ketika kau melihat kekasihmu,  
Duduklah di depannya seperti cermine!

Refleksi cinta sang kekasih yang digambarkan Rumi menjadi sarana yang khas feminin, karena penggambaran tersebut tanpa menambahkan atribut

---

<sup>106</sup> Schimmel, 149.

<sup>107</sup> Schimmel, 154.

apapun dari dirinya sendiri pada refleksi itu. Cermin dipersepsi sebagai hati manusia, dalam menangkap dan menyimpan pemikiran-pemikiran serta perbuatan-perbuatan kotor manusia, cermin (hati) manusia harus dibersihkan guna menerima Cahaya Tuhan.<sup>108</sup> Ahmad Ghazzali (w. 1126) menyinggung seluruh korpus syair mistik, cermin peralatan wanita itu, menjadi kiasan yang lebih disukai bagi penyatuan orang yang mencintai dan yang dicintai.<sup>109</sup>

Berbicara mengenai cinta dalam dikursus spiritualitas Islam, cinta kepada Allah tumbuh dari pernyataan keimanan paling mendasar, yakni pandangan tentang keunikan realitas Allah, *“Tidak ada Tuhan kecuali Allah,”* karena cinta merupakan sifat Allah, implikasinya adalah bahwa *“tidak ada pecinta sejati dan kekasih sejati kecuali Allah.”* Ibn Arabi menyatakan kepada kita bahwa ketika para pencari makrifat melampaui cinta alamiah dan spiritual, mereka pun tiba pada cinta Ilahi, yang di dalamnya mereka mencintai Allah dalam segala hal melalui cinta Allah pada segala hal. Lalu, mereka mencintai segala sesuatu pada setiap dimensi eksistensial.<sup>110</sup>

Dalam menempuh perjalanan kembali menuju Allah, kaum sufi berusaha merealisasikan seluruh lingkup dan keseimbangan menyeluruh dari nama-nama Allah atau berakhlak dengan akhlak Allah, yang meliputi semua nama. Mereka mencapai tujuan dengan zikir. Hanya dengan mengingat Allah, dengan mengembalikan pikiran dan seluruh eksistensi mereka kepada-Nya yang menurut bentuk-Nya mereka diciptakan, mereka bisa berharap menjadi seperti Allah dalam arti yang sejati.<sup>111</sup>

Melalui teks-teks sufi, sebagai upaya memahami hubungan antara kesempurnaan spiritual, kelembutan dan keindahan Allah. Cinta yang bersifat sentral dalam ekspresi ajaran sufi diartikan sebagai berikut:

“Rahmat mengalir dalam satu arah, dari Allah menuju dunia, sementara cinta bergerak dalam dua arah sekaligus. Manusia bisa mencintai Allah, tetapi tidak memberikan rahmat kepada-Nya, hanya kepada makhluk-makhluk lainnya. Ketika kaum

---

<sup>108</sup> Schimmel, 158.

<sup>109</sup> Schimmel, 161.

<sup>110</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 127.

<sup>111</sup> Chittick, 159.

sufi mengatakan bahwa cinta Allah kepada makhluk menyebabkan keberadaan alam semesta, mereka segera menambahkan bahwa hubungan cinta manusia dengan Allah telah menutup celah antara Allah dan makhluk ciptaan-Nya. Cinta manusia itu sendiri dikenal melalui kesalehan ibadah kepada Allah. Semakin besar cinta itu, semakin besar pula tingkat partisipasi dalam citra Allah, dan semakin besar kesempurnaan manusia. Karena itu, cinta sering dipandang sebagai sinonim kata ihsan.”<sup>112</sup>

Untuk memahami Allah secara Islami, orang harus menguasai cara Dia mengungkapkan diri-Nya sendiri melalui Al-Qur’an. Implikasi tersebut dapat dilihat melalui istilah zikir dalam Al-Qur’an dan tradisi, orang mesti memiliki pemahaman yang jernih tentang objek zikir. Ini berarti bahwa zikir menimbulkan tiga buah topik mendasar Allah, ungkapan Allah tentang diri-Nya sendiri dan implikasi-implikasi dari pengungkapan diri Allah bagi manusia. Ketiga hal ini dipandang sebagai prinsip keimanan yakni tauhid, keNabian dan kembali kepada Allah.<sup>113</sup>

Al-Qur’an menggunakan istilah *dzikr* Allah (zikir), “mengingat Allah”, sebanyak 26 kali dalam bentuk nomina atau verba. Dalam beberapa contoh yang lain, kata *ism* (nama) disisipkan di tengah-tengah frasa ini, yang dimaksudnya adalah memberi penekanan pada penyebutan verbal nama Allah. Tetapi, perintah menyebut nama Allah juga bersifat umum, seperti yang ditunjukkan oleh ayat berikut ini: “*dan ingatlah nama Tuhanmu dan tunduklah kepada-Nya*” (QS Al-Muzzammil: 8). “*Dan ingatlah nama Tuhanmu, di pagi dan malam hari*” (QS Al-Insan: 25).<sup>114</sup>

Sebagaimana halnya zikir membawa kebahagiaan di akhirat, demikian pula zikir memberi jalan untuk mencapai kedekatan dengan Allah di dunia. “*Hati orang-orang kafir, yang berbeda dengan hati orang-orang yang bertakwa, sangat sulit mengingat Allah*” (QS Al-Zumar: 22). Perhatikan penekanan yang berulang-ulang dikemukakan ayat ini: “*Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah.*

---

<sup>112</sup> Chittick, 32.

<sup>113</sup> Chittick, 103.

<sup>114</sup> Chittick, 104.

*Ingatlah, hanya dengan mengingat Allahlah hati menjadi tenteram. Orang-orang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik” (QS AL-Ra’d: 28-29).*<sup>115</sup>

Sunah memberikan perincian tentang cara mengingat Allah dalam setiap gerak kehidupan. Dalam risalahnya tentang zikir, Ibn ‘Atha’illah mengutip sebuah hadis tentang gambaran hubungan erat yang selalu disaksikan kaum muslim antara cinta kepada Allah dan cinta kepada Nabi Muhammad dan antara mengingat Allah dan mengingat Rasulullah, Allah berfirman kepadanya, “*Hai Muhammad, Aku jadikan engkau salah satu zikir-Ku. Orang yang mengingatmu berarti mencintai-Ku.*” Lalu Rasulullah bersabda, “*Orang yang mengingatku berarti mengingat Allah, dan orang yang mencintaiiku berarti mencintai Allah.*”<sup>116</sup>

Dalam Al-Qur’an, terdapat ayat yang menerangkan konsep cinta Allah kepada hamba berkaitan dengan keberhasilan hamba itu meneladani Rasulullah, Ahli *mahabbah* memandang bahwa yang menumbuhkan rasa cinta kepada Allah justru cinta Allah kepada manusia. Hadis tentang “*Khazanah Tersembunyi*” dengan tepat menyebutkan bahwa Allah menciptakan manusia karena cinta-Nya kepada mereka, “*Dia mencintai mereka, dan mereka pun mencintai-Nya*” (QS. Al-Ma’idah: 54).<sup>117</sup>

Dalam literatur tasawuf, *mahabbah* memiliki konotasi spesifik, tokoh kelompok ini misalkan Ibrahim bin Adham dan Rabi’ah Al-Adawiyah yang memperkenalkan pendekatan sesuai dengan *gnostik-mistik* yakni cinta, rindu kepada Tuhan yang membangkitkan rasa gandrung dan rindu untuk menyatu dengan Tuhan.<sup>118</sup>

Berlandasan sufisme, dekat dengan Allah setidak-tidaknya menempati tiga konsep, yakni *pertama*, melihat dan merasakan kehadiran Allah melalui *anwar al-bashirar* atau mata hati yang menghasilkan *ma’rifah al-Haww* dan

---

<sup>115</sup> Chittick, 105.

<sup>116</sup> Chittick, 106.

<sup>117</sup> Chittick, 117.

<sup>118</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf: dari Sufisme klasik ke neo-Sufisme* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), 15.



atau *hubb al-Ilahi*; *kedua*, perjumpaan langsung yang disebut secara simbolis *anwar al-muwajahah*, yakni kehadiran lahiriah Tuhan atau *wahdat as-syuhud*; *ketiga*, *ittihad* atau *manunggaling kawulangusti*, penyatuan manusia dengan Tuhan melalui fana. Keberangkatan konsep pertama dan kedua yakni melalui *ma'rifat ta'rif* (Allah mengenalkan diri kepada manusia melalui fenomena alam empiris) dan *ma'rifat khawash* (Allah mengenalkan diri kepada manusia melalui fenomena alam raya). Untuk sampai pada tingkat kefakaran yang demikian, bermula dari merasakan kehadiran Tuhan pada fenomena alam (*muraqabah nazhari*) melalui *kasy al-kauni* atau *muraqabah al-khalq* yang kemudian meningkat pada *muraqabah al-Haqq*, kesetaraan bersama Allah.<sup>119</sup>

Sebagai upaya aktualisasi isyarat Al-Qur'an mengenai kedekatan manusia dengan Allah, terdapat beberapa ajaran dasar sufisme yakni sebagai berikut:

*Pertama*, *Al-Hubb al-Ilahi* yakni kecintaan dan kerinduan kepada Allah yang merupakan salah satu simbol untuk menyatakan rasa kedekatan dengan Allah, pertama kali diperkenalkan oleh Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H). Ajaran ini kemudian dikembangkan oleh Ibn al-Faridl (w. 632 H) dan Jalaluddin Rumi (w. 672 H). Sebagai upaya mencerahkan makna cinta Ilahi ini secara lebih informatif, terkesan sulit dikarenakan berarti mencoba menjelaskan apa yang dirasakan oleh orang lain. Al-Ghazali berupaya ikut mendalami model cinta Rabi'ah dengan ikut serta mengemukakan argumennya, barangkali yang dimaksud dengan cinta rindu itu ialah cinta yang tumbuh karena karunia Allah.

*Kedua*, *Al-Wahdat as-Syuhud*, cinta kepada Allah berarti kehidupan itu sendiri. Sebab, cinta adalah perasaan yang asri dan luhur yang bersinar dalam diri manusia. *Qalbu* harus selalu terisi dengan rasa cinta kepada Allah, cinta adalah daya bagi *Qalbu*.

*Ketiga*, *Al-mukasyafah*, yakni penangkapan langsung terhadap objek (Tuhan) karena telah tersingkapnya segala penghalang antara manusia dengan Tuhan. Kondisi mistis seperti ini memungkinkan seseorang untuk secara langsung melihat dan merasakan obyeknya sehingga ia merasa menyatu dengan objek tersebut.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Siregar, 63.

<sup>120</sup> Siregar, 64–66.

Dalam pembahasan lebih lanjut mengenai bentuk Tuhan, melalui pengungkapannya barangkali lebih tepat jika diterjemahkan menjadi bentuk dari nama Tuhan, hal ini dikarenakan ia merupakan nama yang menunjuk pada Esensi, yang langsung berhubungan dengan penciptaan manusia. Ibn al-Arabi mengemukakan makna hadis yang berbicara mengenai bentuk Tuhan, yakni sebagai berikut:

Apapun yang diberikan pada bentuk oleh sang pemberi bentuk identik dengan sang pemberi bentuk itu sendiri, tidak dengan yang selainnya, karena ia berada di luar dirinya. Kosmos diberi bentuk oleh Tuhan sesuai dengan pengejawatahan dari entitasnya. Manusia, yakni Adam, terdiri dari bentuk individual yang tercipta secara bersamaan dengan kosmos, karena dia merupakan manusia kecil sebagai perwujudan dari manusia besar (makrokosmos). Manusia tidak dapat mencerpai keseluruhan kosmos, karena kebesaran dan kehebatannya. Sebaliknya, manusia itu kecil, dan daya persepsi meliputinya dalam hubungan dengan bentuk, anatomi, dan kekuatan-kekuatan spiritual yang dimilikinya. Tuhan menyemayamkan di dalam dirinya segala sesuatu yang selain Tuhan. Maka, hakikat nama Tuhan, yang menjadi sebab bagi terciptaan serta perwujudannya, terkait pada setiap bagian dirinya. Karena itulah, seluruh nama Tuhan terkait padanya; tidak satu pun dari nama Tuhan yang terlepas darinya. Sehingga, Adam tercipta dalam bentuk nama Allah karena ia adalah nama yang meliputi seluruh nama Tuhan.<sup>121</sup>

Ibn al-Arabi menggunakan term akhlak dan nama-nama secara saling tergantung, karena nama-nama Tuhan adalah perbuatan-perbuatan-Nya. Dengan demikian, keadaan-keadaan (*ahwal*) merupakan sebuah tahapan dalam menempuh jalan menuju Tuhan dengan berpijak pada “*berakhlak dengan nama-nama Tuhan*,” sementara itu, Ibn al-Arabi mengatakan berakhlak dengan akhlak Tuhan yakni tasawuf. Akhlak dipahami sebagai kualitas moral. Di sini, berakhlak dengan nama-nama sama artinya dengan mengejawantahkan perbendaharaan-perbendaharaan serta akibat-akibat. Hal itu menunjukkan bahwa Ibn al-Arabi mengemukakan melalui suatu cara yang

---

<sup>121</sup> William C Chittick et al., *Pengetahuan spiritual: [Ibnu Al-'Araby* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 97.

tipikal, tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan, nama-nama-Nya, dan perbuatan-Nya.<sup>122</sup>

Melalui hadis Rasulullah, “*Ia yang mengenal dirinya*” atau “*Ia yang mengenal jiwanya*” “*berarti ia mengenal Tuhannya.*” Ibn al-Arabi memandang sabda Nabi tersebut dari berbagai sisi, di antaranya Ibn al-Arabi sering mengutipnya untuk mendorong para pencari (*saliki*) agar mengenal dirinya sehingga dapat mengenal Tuhan. Namun dalam pembaruannya, ia memandang ketika seorang hamba mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya, tetapi tidak mengenal Tuhan dalam Dirinya sendiri. Tuhan yang mengejawantahkan Dirinya pada jiwa, dan pengejawantahan diri itu berbeda dari apa yang dialami oleh jiwa lain.<sup>123</sup>

Pemahaman lebih lanjut mengenai eksistensi Tuhan juga dikemukakan Ibn al-Arabi dalam *Fushus al-hikam*, sebagai berikut:

Ketahuiilah bahwa Dia yang disebut Tuhan adalah Satu dalam Hakikat tetapi Menyeluruh (*al-kull*) melalui nama-nama. Tidak ada hal yang eksisten memiliki sesuatu dari Tuhan kecuali Tuhannya sendiri. Ia tidak mungkin memiliki keseluruhan. Yang ditunjukkannya dari keseluruhan hanyalah yang berkenaan dengannya, dan itulah Tuhannya sendiri. Tak ada yang mengambil dari-Nya berkenaan dengan keesaan-Nya. Itulah mengapa Cerita tentang Allah yang menyatakan penyingkapan diri dalam Kesatuan adalah mustahil.<sup>124</sup>

Berbicara ranah makrokosmik, teori perkawinan makrokosmik yang ditemukan artikulasinya oleh Ibn Arabi, kemudian dijelaskan lebih rinci oleh muridnya, Shadr al-Din al-Qunawi (w. 1274) dalam kitabnya *Miftah al-Ghayb*, terdapat lima tingkatan;

*Pertama*, merupakan proses pengalihan Zat Allah kepada nama-nama asal pertama, yang merupakan kunci menuju yang Tak Terlihat dari Zat Tuhan dan kehadiran eksistensi ciptaan. Perkawinan pada tingkat pertama ini dianalogikan ketika seorang ayah, Wujud Paripurna, “menghamili” ibu, yakni kunci menuju yang gaib; anak yang lahir dari perkawinan ini disebut “napas dari Yang Maha Pengasih” atau disebut Dunia

<sup>122</sup> Chittick et al., 115–16.

<sup>123</sup> Chittick et al., 281–82.

<sup>124</sup> Chittick et al., 286.

Makna, yaitu nama-nama ilahi atau entitas-entitas potensial yang tersimpan dalam pengetahuan Tuhan, dan belum lagi mewujudkan dalam benda-benda konkret. *Kedua*, perkawinan rohaniah, terjadi antara makna-makna aktif dan reseptif dalam dunia makna, yang bertujuan melahirkan realitas rohani dalam dunia ciptaan. Makna-makna ini memantulkan realitas-realitas rohani seperti akal, jiwa, malaikat, yang seperti cermin, memantulkan sifat orangtua mereka. *Ketiga*, perkawinan alamiah, berkaitan dengan kekuasaan. Kekuasaan ini menunjuk pada dunia perantara antara dunia rohani dan dunia jasmani. Anak-anak dari perkawinan ini adalah makhluk-makhluk malaikat yang mendiami langit, yang disebut Dunia Imajinasi. Perkawinan *keempat*, berkaitan dengan dunia elemental. Perkawinan ini merupakan penghubung yang ada di antara realitas rohaniah dan realitas jasmaniah yang sederhana sebagai akibat dari pengaruh-pengaruh langit. Hasil dari perkawinan ini adalah benda-benda campuran, wujud yang terlihat yakni barang-barang tambang, tanaman dan hewan. Dalam pernyataannya, al-Qunawi menyebutkan tidak ada tingkatan perkawinan kelima kecuali bagi realitas perkawinan dari pertemuan dari seluruh tingkat dan ini berkaitan hanya dengan manusia, manusia sebagai mikrokosmos menyatakan dalam realitas mereka seluruh tingkatan perkawinan dan ini sendiri merupakan suatu perkawinan dari seluruh realitas.<sup>125</sup>

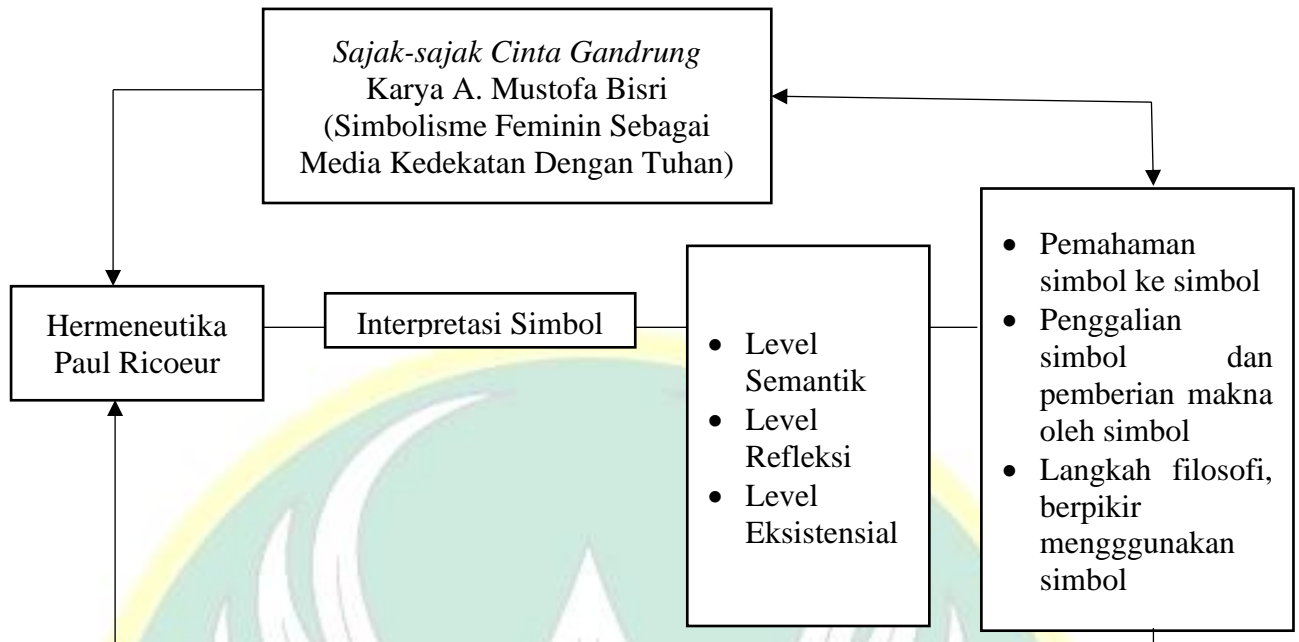
Adapun melalui penciptaan kosmos, Tuhan menunjukkan eksistensinya. Seperti yang dikatakan Ibn Arabi bahwa penciptaan wanita merupakan wujud sempurna untuk melihat Tuhan. Uraian mengenai Hawa sebagai tulang rusuk Adam, meluruskan penciptaan makhluk atas cinta Tuhan kepada manusia. Demikianlah keterkaitan konsep Tuhan sebagai kekasih mengekori pemahaman hubungan manusia dan Tuhan.

#### **D. Kerangka Berpikir**

Secara kronologis, kerangka berpikir penelitian ini melandasi hermeneutika interpretasi untuk menganalisis simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri.

---

<sup>125</sup> Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 50–52.



Gambar 1. Skema analisis data perspektif hermeneutika Paul Ricoeur (hasil modifikasi penulis).

### **BAB III**

#### **A. MUSTOFA BISRI SEBAGAI KIAI DAN PENYAIR**

Bagian ini selanjutnya hendak mengkaji bagaimana kepenyairan A. Mustofa Bisri di tengah kehidupannya menjadi seorang kiai. Secara khusus, bab ini membicarakan latar belakang intelektual A. Mustofa Bisri dan ekspresi perpuisian A. Mustofa Bisri.

##### **A. Latar Belakang Intelektual A. Mustofa Bisri**

Lebih akrab dipanggil Gus Mus, A. Mustofa Bisri dilahirkan di Rembang pada 10 Agustus 1944. Kini A. Mustofa Bisri masih mengayomi pondok pesantren Roudlatut Thalibin, Rembang-Jawa Tengah. A. Mustofa Bisri merupakan buah cinta dari K.H. Bisri Mustofa dan H. Ma'rifah Cholil. A. Mustofa Bisri memiliki istri bernama Siti Fatimah.

Tercatat dalam sejarah A. Mustofa Bisri mengenyam pendidikannya di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri; Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta; Raudlatuh Tholibin, Rembang dan Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Pada periode 1994-1999 dan 1999-2004, A. Mustofa Bisri ditunjuk sebagai Rois Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PB NU). Dapat dikatakan bahwa A. Mustofa Bisri merupakan ulama penting di kalangan Nahdlatul Ulama. Namun A. Mustofa Bisri menolak saat dicalonkan menjadi Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, A. Mustofa Bisri juga menolak ketika dicalonkan menjadi Ketua Umum Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). A. Mustofa Bisri memilih untuk mengasuh Pondok Pesantren peninggalan ayahnya, Raudlotul Tholibien, Rembang. A. Mustofa Bisri juga produktif menulis problematika sosial budaya, menjadi pembicara di banyak seminar dan pengajian.<sup>126</sup>

Dalam bidang akademis, A. Mustofa Bisri produktif menulis artikel ilmiah populer pada tahun 1970-an. Lebih dari itu tulisan A. Mustofa Bisri juga tersebar di berbagai surat kabar daerah. Salah satu tulisan di Intisari yakni mengenai Umi Kulsum, penyanyi Mesir. Ketika itu, A. Mustofa Bisri

---

<sup>126</sup> Wachid B.S., "Puisi Sufi A. Mustofa Bisri."

menggunakan nama M. Ustov Abi Sri. Beberapa artikelnya juga bertebaran di majalah Astaga, diiringi cerpen berjudul *Negeri Takut*. Tidak berhenti sampai di sini, tulisan A. Mustofa Bisri juga kerap dijadikan pengantar di beberapa buku terbitan Gramedia, Risalah Gusti dan Kompas.

Selain produktif menulis, A. Mustofa Bisri juga berkarir sebagai editor. Dalam pengelompokannya, karya A. Mustofa Bisri digolongkan menjadi beberapa kelompok, yakni berbentuk kumpulan sajak di antaranya *Ohoi*, *Kumpulan Puisi Balsem* oleh Pustaka Firdaus, Jakarta, pada tahun 1989 dalam bentuk stensilan tahun 1991 dan tahun 1994; *Tadarus* diterbitkan oleh Prima Pustaka, Yogyakarta pada tahun 1993; *Pahlawan dan Tikus* diterbitkan oleh Pustaka Firdaus, Jakarta, pada tahun 1996; *Rubaiyat Angin & Rumput* terbitan Humor dan PT Matra Multi Media, Jakarta, pada tahun 1995, merupakan cetakan ke-2; *Wekwekwek, Sajak Bumilangit* oleh Risalah Gusti, Surabaya, tahun 1996; *Gelap Berlapis-lapis* oleh Fatma Press, Jakarta, tahun 1998); *Sajak-sajak Cinta Gandrung* diterbitkan Al-Ibriz, Rembang, pada tahun 2001; dan *Negeri Daging* oleh Bentang, Yogyakarta, tahun 2002.

Karya A. Mustofa Bisri juga terangkum dalam esai-esainya yakni *Ensiklopedia Ijma' terjemahan bersama K.H. M. Ahmad Sahal Mahfudz*, Pustaka Firdaus, Jakarta, pada tahun 1987; *Proses Kebahagiaan* oleh Sarana Sukses, Surabaya; *Maha Kiai Hasyim Asy'hari terjemahan*, Kurnia Kalam Semesta, Yogyakarta, pada tahun 1996; *Mutiara-Mutiara Benjol* oleh Lembaga Studi Filsafat, Yogyakarta; *Saleh Ritual Saleh Sosial: Esai-Esai Moral* diterbitkan Mizan, Bandung, pada tahun 1995 yang merupakan cetakan ke-2; *Pesan Islam Sehari-hari: Ritus Dzikir dan Gempita Ummat* oleh Risalah Gusti, Surabaya pada tahun 1997; *Fikih Keseharian: Bunga Rampai Masalah-Masalah Keberagaman* diterbitkan oleh Yayasan Pendidikan Al Ibriz, Rembang dan Al Miftah, Surabaya pada tahun 2005; *Canda Nabi & Tawa Sufi oleh Hikmah*, Jakarta; *Melihat Diri Sendiri* oleh Gama Media, Yogyakarta.

Kemudian, A. Mustofa Bisri mengembangkan sayapnya dengan menulis cerpen, cerpen pertamanya di muat oleh koran Kompas berjudul *Gus*

*Ja'far*. Berangkat dari pemuatan tersebut A. Mustofa Bisri kemudian menerbitkan kumpulan cerpennya berjudul *Lukisan Kaligrafi* oleh Kompas pada tahun 2003. A. Mustofa Bisri juga mengulas cerita anak di antaranya *Awat Manusia* dan *Nyamuk Yang Perkasa* diterbitkan oleh Gaya Favorit Press, Jakarta pada tahun 1987. Terdapat pula karya yang berbentuk terjemahan syair dalam bahasa Jawa berjudul *Al Muna* (berbahasa Jawa, Al Huda, Temanggung). Kemudian A. Mustofa Bisri mengubah syair dalam bahasa Jawa dengan judul *Syair Asmaul Husna* diterbitkan oleh Yayasan Pendidikan Al Ibriz, Rembang pada tahun 1997. A. Mustofa Bisri juga menulis buku bersifat humor, di antaranya berjudul *Doaku Untuk Indonesia* dan *Ha Ha Hi Hi*.

Selain aktif menulis, A. Mustofa Bisri juga menggeluti dunia seni. Lukisan-lukisannya pernah dipamerkan bersama H. Amang Rachman (Surabaya) dan H. D. Zawawi Imron (Sumenep) dengan tajuk *Tiga Pencari Teduh* di Hotel Hyatt, Regency, Surabaya. Lukisan A. Mustofa Bisri banyak merepresentasikan sikap kritisnya terhadap perkembangan budaya dalam masyarakat. A. Mustofa Bisri mengembangkan bakat seni lukisnya sejak masa remaja ketika belajar di Pesantren Krapyak, Yogyakarta.

Sementara itu, Abdul Wachid B.S. membicarakan kedekatan antara A. Mustofa Bisri dengan Abdurrahman Wahid sewaktu belajar di Kairo, diungkapkan bahwa semasa hidup bersama dengan Abdurrahman Wahid itulah yang melatarbelakangi bakat seni A. Mustofa Bisri, dengan mempelajari keseharian Abdurrahman Wahid, A. Mustofa Bisri mengasah bakat seninya. Diketahui juga bahwa Abdurrahman Wahid merupakan orang pertama yang memberi penghargaan terhadap lukisan A. Mustofa Bisri dengan memintanya menjadi ilustrator majalah yang dikelolanya. Ketika A. Mustofa Bisri ditanya terkait dirinya yang merupakan seorang kiai tetapi juga populer sebagai penyair, A. Mustofa Bisri menjawab:

“Saya kira ini barakahnya Gus Dur juga. Saya ikut dia sampai mendapat beasiswa kuliah di al-Azhar, itu saya anggap sebagai barokah. Gus Dur menonton film, saya ikut. Gus Dur itu kalau pergi-pergi selalu bawa buku. Di bus, dia baca. Nah,



kalau Gus Dur sudah baca, saya “diacuhkan,” saya seperti tidak ada di sampingnya. Padahal setelah dia baca, saya diajak ngobrol lagi. Setelah saya pikir-pikir, saya rugi kalau dia baca, tapi saya cuma bengong. Akhirnya, saya juga bawa buku, berbahasa Arab. Kalau Gus Dur buku-bukunya berbahasa Inggris. Sejak di pondok saya suka baca puisi, cerpen, novel. Saya senang baca itu semua, sampai terbawa-bawa...”

Pada tahun 1987, ketika Abdurrahman Wahid dan Taufik Ismail menyelenggarakan Malam Solidaritas Palestina, A. Mustofa Bisri membacakan puisi dalam bahasa Arab dan terjemahannya sesuai permintaan Taufik Ismail, kesempatan A. Mustofa Bisri dalam membacakan puisi tersebut juga tidak terlepas dari peran Abdurrahman Wahid. Karena dinilai sukses membacakan puisi tersebut, kemudian Taufik Ismail dan Ati Taufiq Ismail pun mengundang A. Mustofa Bisri dalam acara Mubalig Baca Puisi di Teater Arena, Taman Ismail Marzuki, Jakarta. Sejak saat itu, A. Mustofa Bisri pada usia 43 disebut sebagai penyair. Sekalipun sebelumnya, A. Mustofa Bisri telah menulis di media massa dengan nama samaran M. Ustov Abi Sri, tetapi eksistensinya tidak begitu meluas di masyarakat.

Berangkat dari dunia seni, di samping berkat persinggungan A. Mustofa Bisri dengan para ulama yang sufi, A. Mustofa Bisri berkembang menjadi sosok ulama yang lembut dan penuh kasih sayang. Bahkan di banyak kesempatan, ajaran kasih sayang seperti menjadi ajaran inti A. Mustofa Bisri. Sebagaimana ketika A. Mustofa Bisri mendefinisikan kriteria seorang ulama atau kiai yakni mereka adalah orang-orang yang melihat umat (manusia) dengan mata kasih sayang.<sup>127</sup>

Zumrotin dalam sambutannya pada acara penganugerahan penghargaan Yap Thiam Hien 2017 yang diberikan kepada A. Mustofa Bisri, mengatakan “*A. Mustofa Bisri adalah kiai beneran dan bukan abal-abal.*” Di samping itu, Todung Mulya Lubis selaku ketua yayasan mengemukakan

---

<sup>127</sup> Wahid, *Karena Kau Manusia, Sayangi Manusia*, 34.

bahwa A. Mustofa Bisri adalah sosok yang membela hak-hak asasi manusia melalui caranya sendiri.<sup>128</sup>

Sebagai seorang ulama dan pengasuh pondok pesantren di Rembang, A. Mustofa Bisri dalam berpenampilan seakan-akan bukan seorang kiai dan ulama, A. Mustofa Bisri masih tampil sederhana, memakai kaos, topi, kacamata hitam, dan rambut yang terkadang sedikit gondrong. Sebagaimana Kiai Husein Muhammad yang mengungkapkan bahwa “*A. Mustofa Bisri seperti telah berniat untuk memilih hidup bersahaja, meski ia bisa dan mampu hidup mewah. Rumahnya seperti tak pernah direhab untuk menjadi lebih baik dan megah. Kendaraannya juga satu dan itu saja untuk waktu yang lama.*”<sup>129</sup>

Sebagai penyair, Perpuisian A. Mustofa Bisri dipandang memiliki kombinasi antara kebutuhan akan keindahan dan suara nurani yang berkenaan dengan cahaya Ilahi, berupaya mentransformasikan nilai-nilai kehidupan.<sup>130</sup> Sekalipun perpuisian A. Mustofa Bisri kerap melontarkan unsur kritis terhadap pemerintah, termasuk pada masa Orde Baru. Namun A. Mustofa Bisri tidak tercatat sebagai sastrawan yang “berbahaya,” lain halnya dengan Rendra, Taufik Ismail dan Emha Ainun Nadjib yang kerap mendapat pencekalan. Hal tersebut sebab, A. Mustofa Bisri memiliki latar belakang seorang kiai dan memiliki citra diri yang positif. Sebagaimana ketika mengkritisi pemerintah melalui puisi *Kau Ini Bagaimana Atau Aku Harus Bagaimana*, A. Mustofa Bisri tetap menampilkan sosok yang santun, memiliki toleransi dan menghindari konflik.

Selain didominasi oleh religiositas, perpuisian A. Mustofa Bisri juga memiliki kontribusi yang kuat dalam dunia politik, sebagaimana dikemukakan oleh Chafit Ulya dan Nugraheni Eko Wardani dalam telaahnya kepada kumpulan puisi *Aku Manusia* karya A. Mustofa Bisri, berdasarkan

---

<sup>128</sup> Wahid, 34.

<sup>129</sup> Wahid, 37.

<sup>130</sup> Chafit Ulya and Nugraheni Eko Wardani, “Nilai Pendidikan Antikorupsi Dalam Puisi Karya Ahmad Mustofa Bisri,” *Indonesian Language Education and Literature* 5, no. 2 (July 2020): 147–59, <https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/jeill/article/view/5302>.

telaah tersebut Ulya dan Wardani mengemukakan bahwa terdapat tujuh nilai pendidikan anti korupsi dalam perpuisian A. Mustofa Bisri yakni kejujuran, kemandirian, tanggungjawab, keadilan, keikhlasan, kesederhanaan dan pengendalian diri.<sup>131</sup>

Sementara itu, Agus Irfan mengemukakan bahwa nalar A. Mustofa Bisri melalui gagasannya tentang revitalisasi pancasila dan kritiknya terhadap gerakan ideologisasi Islam merupakan bentuk dari upaya proaktif dan konsisten dalam mempertahankan NKRI. Nalar politik A. Mustofa Bisri tersirat dalam tiga dimensi yakni tujuan, sasaran dan aksi politik yang bertendensi pada keadilan, sebagai pengejawantahan *amar ma'ruf nahi munkar*. Gagasan politik A. Mustofa Bisri memiliki relevansi di dalam mewujudkan kultur demokrasi deliberatif. Selain itu, etika politik A. Mustofa Bisri dipengaruhi oleh nalar fikih, teologi dan tasawuf. Sementara itu, konstruksi sosiologis di lingkungan A. Mustofa Bisri turut mempengaruhi nalar politiknya, seperti determinasi politik kebangsaan Nahdlatul Ulama (NU) dan konstruksi pemikiran politik ayahnya, Bisri Mustofa.<sup>132</sup>

## **B. Puisi Sebagai Ekspresi Spiritual**

Sebelum menguraikan pembahasan mengenai puisi sebagai ekspresi spiritual. Kajian ini akan lebih dulu membicarakan sastra transendental, hal ini dilakukan untuk menjembatani pemahaman sastra dan spiritualitas. Sastra transendental, dalam kemunculannya memiliki pertalian antara sastra dan tasawuf, yang kemudian lazim disebut sastra sufistik. Ketika berbicara sastra sufi, telaah ini layak berterimakasih kepada Rabi'ah al-Adawiyah, Mansur al-Hallaj, Fariduddin 'Attar, Ibn Arabi, Jalaluddin Rumi, Hafiz, Sa'di, Hamzah Fansuri dan Muhammad Iqbal, karena telah memberi banyak kontribusi pemahaman melalui pandangan dan karyanya.

<sup>131</sup> Ulya and Wardani.

<sup>132</sup> Agus Irfan, "Nalar Pemikiran Etika Politik A. Mustofa Bisri (Perspektif Maqāṣid al-Siyāsah)" (Doctoral dissertation, Surabaya, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), <http://digilib.uinsby.ac.id/39100/>.

Di Indonesia, sastra yang bertendensi pada pemahaman sufistik telah bermunculan pada awal tahun 1970-an, ditandai dengan kemunculan karya pengarang angkatan 70, di antaranya Danarto, Kuntowijoyo, M. Fadoli Zaini, Sutardji Calzoum Bachri dan lainnya.<sup>133</sup>

Perspektif Kuntowijoyo dalam Abdul Hadi, bahwa seorang pengarang tidak hanya melakukan pengamatan fenomena, tetapi juga menjelajahi makna. Adapun dalam menjelajahi dunia makna harus didampingi kesadaran spiritual dan intelektual. Dalam tasawuf, hal seperti ini dinamakan jalan cinta (*'isyq*) dan makrifat (*ma'rifah*).<sup>134</sup>

Dalam sastra, simbol merupakan sebuah upaya mentransformasikan kehidupan. Keterlibatan pikiran dan indra berkontribusi membentuk gagasan simbol, proyeksi akan simbol itu sendiri merupakan sublimasi dari perspektif pengarang. Pada konteks sastra sufi, komunikasi yang terjalin melalui teks oleh pengarang dijadikan materialisme dalam mengurai moral dan kerohanian.

Sastra sufistik, khususnya pada cabang puisi, ketika ditangkap melalui definisinya, dalam Abdul Hadi, Nasr mengemukakan para sufi memandang keindahan puisi yang secara makna memiliki kekuatan untuk menggiring pembaca kepada hakikat ketuhanan dan merangsang hasratnya mencapai penyatuan mistik. Definisi lain, Abdul Rahman al-Jami, penyair Persia pada abad ke-15 yang mengemukakan puisi merupakan kias tentang alam keabadian, yang mengantongi hikmah dari alam *Lahut*.<sup>135</sup>

Dalam konteks kepenyairan, A. Mustofa Bisri memberi ruang gerak spiritual lebih luas dalam perpuisannya. Perspektif ini didukung oleh Abdul Wachid B.S. yang mengemukakan bahwa dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri mencitrakan percintaan laki-laki dan perempuan pada tataran arti (*meaning*), akan tetapi pada tatanan makna (*significance*) belum tentu demikian. Sebab dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* banyak

---

<sup>133</sup> Abdul Hadi W. M, *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber*, Cetakan pertama (Banguntapan, Yogyakarta: Diva Press, 2016), 49.

<sup>134</sup> Hadi W. M, 54.

<sup>135</sup> Hadi W.M, *Hermeneutika, Estetika, Dan Religiusitas*, 46.

terdapat simbol yang mengarahkan referensi tradisi estetik dan etniknya kepada perpuisian yang ditulis sufi-penyair.<sup>136</sup>

Abdul Wachid B.S. juga mendefinisikan puisi yang merupakan cara pandang seseorang terhadap realitas. Ketika dimaknai secara praktiknya, bahasa menjadi struktur penting dalam puisi. Dalam pengertian lain, bahasa adalah kendara bagi ruh untuk menuliskan puisi. Media komunikasi yang diciptakan penyair secara konsisten mengarah kepada produksi puisi atas aktualisasi diri penyairnya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa keterlibatan pengalaman spiritual penyair dalam puisi memberi kekuatan tersendiri. Terlepas dari penyair itu menggolongkan dirinya sufi atau bukan, akan tetapi puisi tetap bernapas dengan kebaikan. Sejak awal, A. Mustofa Bisri telah dikenal sebagai kiai sekaligus penyair sehingga kebaikan dalam puisinya berisi perjalanan spiritualnya. Ketika dikaji secara metafisika, A. Mustofa Bisri dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* memiliki keterkaitan simbol dengan pola pikir religius, yang lahir dari pengalaman mistik dan estetik.

Adapun menginjak dunia keprofetikan, A. Mustofa Bisri dalam perpuisiannya menuliskan ekspresi aku-lirik, persepsi terhadap Tuhan tidak hanya diletakan sebagai Yang Maha Transenden, yang diwarnai perspektif mistisme Islam, akan tetapi diletakan imanen. Keprofetikan A. Mustofa Bisri bernafas melalui teks Al-Qur'an sebagai parameter perpuisiannya. Hubungan Tuhan dengan manusia diekspresikan melalui bahasa kemesraan oleh A. Mustofa Bisri. Representasi kerinduan dalam sajaknya memungkinkan makna untuk melampaui bahasa itu sendiri. Sehingga tradisi spiritual dalam perpuisian A. Mustofa Bisri mengakar kuat dalam setiap simbol.

Emha Ainun Nadjib mengemukakan pandangannya terhadap A. Mustofa Bisri, "*Kiai yang satu ini adalah pengacau kesustraan Indonesia, mentang-mentang dia sudah berada di atas kata-kata!*" di samping itu, Abdul Wachid B.S. memetakan pemaknaan ungkapan Emha Ainun Nadjib tersebut menjadi dua, *pertama* penekanan "pangacau" dimaknai bahwa

---

<sup>136</sup> Wachid B.S., "Puisi Sufi A. Mustofa Bisri."

perpuisian A. Mustofa Bisri keluar dari lazimnya perpuisian Indonesia. *Kedua*, perpuisian A. Mustofa Bisri yang dipandang “pengacau” itu sebab sudah berada di atas kata-kata, Abdul Wachid B.S. berpandangan bahwa perpuisian A. Mustofa Bisri bukan hanya berangkat dari ritual bahasa, tetapi kuat diakari oleh ritual pengalaman.<sup>137</sup>

Dalam upaya mengurai kepenyairan A. Mustofa Bisri yang sekaligus menyanggah peran kiai, barangkali pembicaraan ini akan lebih efisien ketika menyentuh ruang berpikir perpuisian A. Mustofa Bisri, Malikhah melalui telaahnya yang mengkaji nilai sufistik perpuisian A. Mustofa Bisri dalam perspektif dakwah. Malikhah mengemukakan bahwa perpuisian A. Mustofa Bisri menunjuk ajaran tasawuf, pola yang dipinjam oleh A. Mustofa Bisri yakni pengosongan diri (*takhalli*) dari napsu dan sifat tercela dengan menghiasi diri (*tahalli*) melalui akhlak dan perbuatan baik. Dalam diskursus tasawuf, hal ini disebut *thariqat*. Adapun untuk menempuh perjalanan mencapai Tuhan, A. Mustofa Bisri dalam perpuisannya menyeledupkan sifat zuhud, syukur, taubat, *dzikir*, *mahabbah*, *ma'rifat*, *wahdat al-wujud* dan lainnya.<sup>138</sup>

Berperan multifungsi sebagai penyair dan juga kiai memberi peluang A. Mustofa Bisri untuk mengambil posisinya dalam menyebarkan kebaikan dan nilai keislaman. Sebagai orang pesantren A. Mustofa Bisri menggerus puisi sebagai media ekspresi intelektualnya terhadap agama. Sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Wachid B.S., bahwa dalam mencapai spirit profetiknya, A. Mustofa Bisri mengandalkan kesadaran dan pemahamannya terhadap agama. Pemahaman agama di sini tidak bekerja hanya sebagai relasi intensif manusia dengan Tuhan, melainkan membentuk konektivitas sesama manusia. Oleh karenanya, A. Mustofa Bisri dalam perpuisannya juga tidak terlepas dari aspek kemanusiaan. Keterbukaan agama sebagai wasilah bagi A. Mustofa Bisri sekaligus menggariskan bahwa penindasan atas hak

<sup>137</sup> Wachid B. S, *Gandrung Cinta*, 128.

<sup>138</sup> Noor Malikhah, “Nilai-Nilai Sufistik Puisi ‘Mencari Bening Mata Air’ Dalam Perspektif Dakwah,” *Jurnal An-Nida* 7, no. 2 (July 2015): 105–22, <https://ejournal.unisnu.ac.id/JKIN/article/view/752>.

kemanusiaan tidak bernilai ibadah. Kesantunan nurani yang dibawa oleh A. Mustofa Bisri dalam perpuisianya memaknai keyakinan Islam, yang bersifat keindahan dan kebenaran.<sup>139</sup>

Kiprahnya sebagai penyair tidak berhenti pada interaksi simbol dengan perjalanan spiritualitas, akan tetapi ketika dikaji secara substansi, term pada perpuisian A. Mustofa Bisri mengarah pada keruhanian yang bergerak pada tema melangit-membumi, mikrokosmos-makrokosmos. Adapun kesemestaan perpuisian A. Mustofa Bisri menguatkan hubungan manusia dengan manusia maupun manusia dengan Tuhan, yang kesemuanya diturunkan melalui tiga domain religiositas Islam yakni Islam, iman, ihsan.

Intensitas perpuisian A. Mustofa Bisri dapat dilihat melalui realitas keimanan yang dituliskannya dalam sajak *Aku Melihatmu*, ekspresi diri dari sajak tersebut sekaligus mengembangkan pemahaman mengenai pengalaman spiritual sebagai ekspresi perpuisian A. Mustofa Bisri.

#### **Aku Melihatmu**

aku melihatmu  
tersenyum bersama embun pagi  
aku melihatmu  
bernyanyi bersama burung-burung  
aku melihatmu  
bergerak bersama mentari bersama angin dan mega-mega  
aku melihatmu  
terbang bersama sekumpulan burung gereja  
aku melihatmu  
berenang bersama ikan-ikan dan lumba-lumba  
aku melihatmu  
meratap bersama mereka yang kelaparan  
aku melihatmu  
merintah bersama mereka yang kehausan  
aku melihatmu  
mengaduh bersama mereka yang kesakitan  
aku melihatmu  
berdendang bersama ibu yang meninabobokkan anaknya  
aku melihatmu melangkah bersama hamba yang berjuang menggapai  
citanya

<sup>139</sup> Abdul Wachid B.S., "Intensi Profetik Dan Lokalitas Dalam Puisi A. Mustofa Bisri," *Ibda: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 17, no. 2 (Oktober 2019): 242–55, <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/ibda/article/view/3240>.

aku melihatmu dalam gelap  
 aku melihatmu dalam terang  
 aku melihatmu dalam ramai  
 aku melihatmu dalam senyap  
 aku melihatmu  
 kau melihatku.

Ramadan 1437

Sajak di atas berulang kali menekankan kata “*aku melihatmu*” yang pada konteksnya mengarahkan domainnya kepada mata manusia dalam melihat realitas keimanan. Bertemunya konsep spiritual dan keimanan di dalam aku-lirik itulah yang membawa sajak ini pada hubungan transenden.

Sebagaimana pandangan Ibn Arabi terkait kemustakhilan menyaksikan Tuhan dari segi Dzatnya, akan tetapi menjadi mungkin ketika melihat penampakan diri-Nya. Akar Ilahi yang membentuk realitas penampakan Tuhan dalam bentuk kosmos, berulang kali disebutkan aku-lirik sebagai jalan utama pemaknaan sajak tersebut.

Dilihat dari konteks sastra Islam, saraf perpuisian A. Mustofa Bisri kemudian dapat dipahami melalui karakteristik objek dan keterlibatan pengalaman spiritual, pada sajak *Aku Melihatmu*, keterlibatan aku-lirik dalam pengalaman spiritual juga didukung oleh QS. Al-Hujurat ayat 18, “*Sungguh, Allah mengetahui apa yang gaib di langit dan di bumi. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.*”

Ketika dimaknai secara bahasa, uraian kehidupan dari aku-lirik dalam mengungkapkan keimanannya bekerja pada fenomena yang kerap ditemui dalam kehidupan yakni melalui penglihatan peristiwa indrawi, peristiwa yang dekat ini kemudian dijadikan pendekatan oleh aku-lirik dalam mengibaskan aroma spiritualnya.

Alur dari sajak tersebut sekaligus membuktikan napas kesadaran manusia akan perannya sebagai hamba dan sebagai sesama manusia. Kodrat yang diturunkan kepada manusia yakni berdoa dan mengambil pengalaman hidupnya untuk menguratkan dimensi keimanan kepada Tuhan. Pada konteks



ini, A. Mustofa Bisri berhasil mengurai keimanan tersebut menjadi ekspresi pasrah dan ekspresi kesadaran akan keberadaan Tuhan.

Lebih dari ekspresi peristiwa yang dilihat dan dirasakan aku-lirik, A. Mustofa Bisri justru membawa makna sajak ini jauh melampaui maknanya, “*Aku melihatmu dalam gelap/ aku melihatmu dalam terang/ aku melihatmu dalam ramai/ aku melihatmu dalam senyap/ aku melihatmu/ kau melihatku//.*” Hal yang perlu ditegaskan di sini, bahwa jiwa penyair menggerogoti bahasa yang muncul dalam pemikirannya. Sehingga kehadiran bahasa sebagai bukti pemikiran seorang penyair masih menjadi relevan untuk dikaji sebagai parameternya.

Aku-lirik pada bagian akhir sajak *Aku Melihatmu* berbicara dikursus kedekatan dengan Tuhan, “*aku melihatmu dalam gelap/ aku melihatmu dalam terang/ aku melihatmu dalam ramai/ aku melihatmu dalam senyap//*” yang dalam sufisme dirasakan melalui tiga konsep, salah satunya melihat dan merasakan kehadiran Allah yang menghasilkan *ma’rifah* dan atau cinta (*hubb al-Ilahi*).

Domain religiositas Islam yakni mencakup Islam, iman dan ihsan juga ditemukan dalam sajak *Aku Melihatmu*, sebagaimana pada domain ihsan, Rasulullah mengemukakan bahwa ihsan adalah “*Beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya. Akan tetapi, apabila engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu.*” Dalam perspektif sufi, penglihatan yang dimaksudkan tidak semata-mata menggunakan indra, tetapi ada keterlibatan batin.

Pandangan lain dalam perpuisian A. Mustofa Bisri kemudian dapat dilihat pada sajaknya berjudul *Kulihat Cermin*. Meskipun pada konteksnya sama melihat ke arah Langit, tetapi ekspresi yang diseludupkan dalam bahasa aku-lirik sajak tersebut berupa melihat Tuhan dalam diri.

### **Kulihat Cermin**

kulihat cermin  
tak terlepas apa pun  
bahkan wajahku sendiri.  
aku hanya melihat

wajahmu.

Membaca sajak tersebut, pembahasan ini akan sedikit menyinggung pandangan refleksi cermin Rumi, yang menggambarkan cermin sebagai hubungan seseorang dengan kekasihnya, tentunya domain ini mengarahkan pandangannya kepada ruh Ilahi. Cermin sebagai sarana khas feminin, yang digunakan sebagai atribut wanita dalam mengenali dirinya. Kiasan ini sekaligus mendukung pandangan Ibn Arabi bahwa wanita adalah jalan paling sempurna untuk melihat Tuhan.

Kemudian bagaimana dengan cermin pada perspektif A. Mustofa Bisri dalam perpuisannya? Apakah realisasi dari cermin juga merupakan bentuk dari keterlibatan penglihatan batin? Atau justru “*mu*” dalam sajak tersebut merupakan realisasi kerinduan terhadap manusia, kekasih? Oleh karena itu, barangkali ruang gerak pemaknaan yang luas cenderung dibutuhkan dalam melakukan telaah ini.

Di luar dari konteks tersebut, cermin yang dieskpresikan aku-lirik dalam sajak *Kulihat Cermin*, merefleksikan dirinya sebagai sarana melihat cahaya Ilahi dalam diri manusia. Bahwa Tuhan bernapas di setiap diri manusia. Adapun demikian, konsep spiritualitas dalam perpuisian A. Mustofa Bisri menjadi menemukan kekuatannya.

Tentunya penglihatan Tuhan dalam refleksi diri dari cermin tidak dimiliki oleh sembarang orang. Demikian, tamsil perjalanan spiritual yang dibawa oleh A. Mustofa Bisri dalam perpuisannya didukung oleh Abdul Wachid B.S. tatkala mengurai intelektualitas pesantren dalam perpuisian A. Mustofa Bisri, yakni *pertama* intensitas puisi A. Mustofa Bisri didasarkan pada intelektual keagamaan di pondok pesantren, aspek peristiwa, pengalaman dan perspektif kehidupan A. Mustofa Bisri menyatu dalam kesatuan bahasa, yang kemudian diturunkan menjadi puisi. *Kedua*, perpuisian A. Mustofa Bisri beraroma khas nilai Islami. *Ketiga*, pengalaman religius termanifestasikan dalam bahasa puisi sebagai wujud abstraksi bersifat keruhanian. Bentuk ini tidak lain lahir dari dimensi kemanusiaan A. Mustofa

Bisri yang menyuarakan persepsi batiniah, yang tentunya tidak lepas dari sudut pandang Al-Quran dan hadis.<sup>140</sup>

Dalam sajak *Kulihat Cermin*, A. Mustofa Bisri melihat segala sesuatu di dalam dirinya sebagai bentuk ciptaan Tuhan. A. Mustofa Bisri seolah hendak mengurai ekstase mistik dalam penciptaan manusia dan kosmos yang mengacu pada alam metafisika. A. Mustofa Bisri cenderung membuat gambaran cermin sebagai perbandingan imaji, gambaran itu dinilai kuat karena menyuarakan sabda Rasulullah yang berbunyi “*Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.*”

Walaupun sajak tersebut pendek, namun A. Mustofa Bisri berhasil menggambarkan kegembiraan spiritual. Sajak tersebut memperlihatkan keberhasilan A. Mustofa Bisri dalam mengemas bahasa sederhana dan diksi, yang justru ketika lebih diperhatikan, sajak tersebut menyelami kedalaman makna spiritual. Adapun bukan suatu yang perlu dikhawatirkan ketika penulisan puisi memiliki konotasi sebagai Tuhan justru dituliskan dengan huruf kecil. Seperti pada sajak *Kulihat Cermin*, A. Mustofa Bisri dengan santun menuliskan “*Aku hanya melihat/ wajahmu//*” menunjuk esensi Tuhan menggunakan huruf kecil barangkali dimaksudkan untuk mengurai keakraban antara manusia dengan Tuhan. Sebagaimana Amir Hamzah menyebut Tuhan menggunakan huruf kecil.


Akan tetapi, pada perspektif lain teks meleburkan dirinya kepada pemahaman mengenai refleksi cermin sebagai hubungan antara Tuhan dan alam dalam konsep kesatuan wujud. Ibn Arabi memandang hubungan Tuhan dan alam digambarkan hubungan wajah dan cermin, berbagai makhluk yang ada di dalam cermin tidak lain adalah bayangan wajah yang sama dan satu: Allah. Sebagaimana Kartanegara menyetujui konsep “*Wajah sebenarnya satu, tapi jika engkau perbanyak cermin maka Ia menjadi banyak.*” Konteks dari wajah di sini menunjuk kepada Tuhan, sedangkan cermin menunjuk kepada alam.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> Abdul Wachid B. S, *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus*, 104.

<sup>141</sup> Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 35.

Kepiawaian A. Mustofa Bisri menguraikan suasana mistik tidak berhenti pada perpaduan diksi dan dimensi sufistik. Akan tetapi A. Mustofa Bisri juga melibatkan konotasi “*iri*” sebagai bias makna. Sebagaimana D. Zawawi Imron yang menguraikan konotasi “*iri*” dalam sajak *Aku Mengiri* sebagai bentuk bias makna, yakni menunjuk iri yang positif.

### **Aku Mengiri**



Aku mengiri  
 Kepada persahabatan suci  
 Hamba-hamba Allah  
 Rabiah dan Hasan Basri  
 Bagaimana mereka bercengkrama  
 Sepanjang siang tanpa membatalkan puasa  
 Bagaimana mereka berdiskusi  
 Sepanjang malam tanpa meninggalkan sembahyang  
 Bagaimana mereka bertukar makna  
 Tanpa terseret kata  
 Bagaimana mereka saling menyayang  
 Tanpa mengkhianati  
 Cinta agung mereka  
 Kepada Sang Kekasih sejati.  
 Aku mengiri  
 Bagaimana mereka bisa  
 Merawat cinta dengan air mata  
 Cinta.  
 1998.

Dalam sajak *Aku Mengiri*, A. Mustofa Bisri membangun suasana permulaan bahasa dengan makna negatif. Ketika dibaca secara keseluruhan barulah pembaca menangkap konotasi “*mengiri*” yang menyilangkan hubungan manusia dengan sesama dan hubungan manusia dengan Tuhan. Dasar dari sajak *Aku Mengiri* itu sendiri adalah keimanan seorang manusia, yang pada konteksnya digambarkan dengan sikap iri terhadap Rabi’ah dan Hasan dalam menjaga keutuhan cintanya sebagai hamba.

Dalam wacana keimanan, sajak ini memberi pemahaman dan rujukan atas kekuatan spiritual seseorang. Konteks sajak ini jelas, konsep “*mengiri*” diperbaiki dengan pamaknaan yang santun, sebagaimana dari Abdullah bin Umar RA, Rasulullah bersabda “*Tidak diperbolehkan iri hati kecuali*

*terhadap dua orang; orang yang dikaruniai (ilmu) Al-Qur'an oleh Allah, lalu ia membacanya malam dan siang hari dan orang yang dikaruniai harta oleh Allah, lalu ia menginfakannya malam dan siang hari.*" (HR. Bukhari Tarmidzi dan Nasa'i).

Melalui hadis tersebut dapat diturunkan pemahamannya bahwa konteks "mengiri" dalam sajak A. Mustofa Bisri ini tidak menunjuk ke arah negatif, justru sebaliknya. Begitu pula ikatan-ikatan yang memaknainya, "*Rabiah dan Hasan Basri/ bagaimana mereka bercengkrama/ sepanjang siang tanpa membatalkan puasa/ bagaimana mereka berdiskusi/ sepanjang malam tanpa meninggalkan sembahyang/ bagaimana mereka bertukar makna/ tanpa tersesat kata/ bagaimana mereka saling menyayang tanpa mengkhianati/ cinta agung mereka/ kepada Sang Kekasih Sejati//*" dapat dilihat sajak tersebut berbicara mengenai kecemburuan aku-lirik terhadap Rabiah dan Hasan Basri yang dapat menjaga cintanya kepada Tuhan, yang dalam teks dikatakan sebagai "*Sang Kekasih sejati.*"

Selain dimaknai sebagai suatu kecemburuan spiritual akan keimanan Rabiah dan Hasan Basri, justru sajak *Aku Mengiri* juga menguarkan aroma keimanan A. Mustofa Bisri, di mana aku-lirik secara terselubung menyelipkan keinginannya memiliki kebersihan hati. Dilihat dari makna iman sendiri, sebagaimana hadis Rasulullah "*Iman adalah membenarkan dengan hati, mengikrarkan dengan lisan, dan mengamalkan dengan anggota badan.*" Domain aktivitas yang digambarkan A. Mustofa Bisri terhadap Rabiah dan Hasan Basri merupakan bentuk keimanan yang dimanifestasikan oleh A. Mustofa Bisri sebagai pandangan religiositas.

Tumbuh sebagai kiai yang sekaligus adalah penyair membuat A. Mustofa Bisri begitu melibatkan spiritualisme dalam menulis puisi, perjalanan spiritual itu tentunya juga melibatkan kondisi mental, yang bergerak mewadahi ekspresi perpuisian A. Mustofa Bisri. Gagasan yang dibangun dalam perpuisinya mengandung simbol yang secara aktif menguarkan nilai moral dan kemanusiaan. Al-Qur'an dan hadis sebagai dasar puisi A. Mustofa Bisri secara konsisten menghembuskan napas ruhani.

Substansi perpuisian A. Mustofa Bisri secara aktif menguraikan hubungan manusia dengan manusia dan manusia dengan Tuhan, keterlibatan aspek alam memaknai beragam peristiwa, yang melalui kesemestaannya mengandung nilai estetik dan etnik. Realisasi antara Islam, iman dan ihsan itulah yang kemudian melandasi religiositas Islam dalam perpuisian A. Mustofa Bisri.<sup>142</sup>

Melalui uraian mengenai pola pikir perpuisian A. Mustofa Bisri inilah kemudian wajar jika mengatakan perpuisian A. Mustofa Bisri merupakan puisi yang ideal sebagai ekspresi spiritualitas. Gagasan ini didukung oleh pernyataan Seyyed Hossein Nasr dalam Abdul Hadi mengenai konsep puisi ideal, Nasr mengemukakan bahwa dalam tradisi Islam, puisi dipandang ideal apabila di dalam puisi itu memadukan estetika, metafisika dan logika.<sup>143</sup> Itulah mengapa wajar jika dalam bidang akademis, banyak dilakukan kajian mengenai perpuisian A. Mustofa Bisri, baik dalam sektor dakwah, profetik atau spiritualitasnya. Terutama dalam menanggapi pergerakan perubahan pola pikir dan pergaulan masyarakat, perpuisian A. Mustofa Bisri menjadi relevan dijadikan sebagai media ekspresi spiritualitas.

Sebagai kiai dan penyair, kebaikan yang bernapas pada perpuisiannya sekaligus menjadi wasilah dakwah dalam menyebarkan pemahaman agama. Puisi sebagai media ekspresi perjalanan spiritualitas dalam A. Mustofa Bisri sesungguhnya dapat terlihat dari pola perpuisiannya, keterlibatan puisi sebagai sarana doa, dengungan dzikir, dan ritus peribadatan. Adapun dalam sejarah mistisisme, penyair sufi seperti Rabi'ah al-Adawiyah, Ibnu 'Arabi, Fariduddin Attar, Jalaluddin Rumi dan lainnya mengekspresikan puisi sebagai media spiritualitasnya. Corak tersebut juga ditemukan dalam perpuisian A. Mustofa Bisri.

---

<sup>142</sup> Abdul Wachid B.S., "Kepenyairan A. Mustofa Bisri Berangkat Dari Ajaran al-Qur'an Dan al- Qur'an Dan al-Hadis," *Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan* 13, no. 1 (2008): 130–50, <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/insania/article/view/290>.

<sup>143</sup> Hadi W. M, *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber*, 88.

## BAB IV

### HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Pusat perhatian dalam penelitian ini adalah simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan terhadap *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Citra wanita diungkapkan melalui konsep kedekatan dengan Tuhan, di mana proyeksi atas simbol bergerak sebagai makna. Oleh karena itu, penelitian ini memilih pendekatan hermeneutika sebagai interpretasi terhadap simbolisme feminin.

#### A. Hasil Penelitian

##### 1. Teks Kumpulan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri

###### a. Identifikasi Simbol Feminin

Identifikasi simbol feminin berbicara bagaimana simbolisme feminin tersebut menggambarkan kedekatan dengan Tuhan. Pada dasarnya, mengidentifikasi Tuhan adalah suatu kemustahilan dilakukan oleh ciptaan Tuhan, satu-satunya jalan untuk mengidentifikasi Tuhan adalah dengan mengenal perbuatan Tuhan, yang berarti mengenal gerak ciptaan Tuhan. Perbuatan Tuhan mengada secara eksistensi dan mewujudkan dalam dunia ciptaan. Akan tetapi mengidentifikasi Tuhan dengan mengenal sesama ciptaan itu menjadi mungkin, sehingga perbuatan Tuhan dapat identifikasi dalam dunia ciptaan Tuhan. Oleh karena itu, konsep ini berupaya mengenal sifat-sifat Tuhan.

Sebagaimana Abdul Wachid B.S. yang menyatakan bahwa realitas alam diartikan sebagai realitas yang belum dicampurtangi oleh manusia. Hal ini dibedakan dengan realitas budaya, yang dimaksudkan sebagai realitas yang dipenuhsesaki segala ciptaan manusia dalam rangka meningkatkan harkat hidupnya. Sebelum manusia “diturunkan” dari surga ke bumi, realitas alam sudah ada.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Abdul Wachid B. S, *Analisis Struktural Semiotik Puisi Surealistik Religius D. Zawawi Imron* (Yogyakarta: Cinta Buku, 2018), 191.

Bagi kaum sufi, alam dunia merupakan cermin dari sifat-sifat Tuhan dan nama-nama indah-Nya (*Al-Asma Al-Husna*). Masing-masing tingkat eksistensi dipandang mencerminkan sifat-sifat tertentu Tuhan, di tingkat mineral, keindahan Tuhan tercermin sampai batas tertentu, dalam batu-batuan atau logam mulia. Inilah yang menyebabkan batu-batu dan logam disebut “mulia” dan juga begitu besar pesonanya bagi manusia.<sup>145</sup>

Begitu pula bagi tumbuh-tumbuhan, ribuan jenis bunga dengan aneka warnanya yang unik dan serasi tak henti-hentinya mengilhami para penyair dengan inspirasinya. Begitu pula pada hewan, terhadap aneka bentuk dan posturnya. Akan tetapi, dari banyaknya makhluk di dunia, manusia yang begitu lengkap mencerminkan sifat-sifat Tuhan. Oleh karena itu, manusia disebut mikrokosmos yang terkandung di dalamnya seluruh unsur kosmik, ketika manusia mencapai insan kamil, manusia sempurna atau manusia universal.<sup>146</sup>

Kekuasaan Tuhan dalam dunia ciptaan termasuk dalam urusan menetapkan segala apa yang terjadi. Misalkan dalam hal ini, Al-Qur'an menyebutkan *“Dan mengapa kamu (heran) ketika ditimpa musibah (kekalahan pada Perang Uhud), padahal kamu telah menimpakan musibah dua kali lipat (kepada musuh-musuhmu pada Perang Badar) kamu berkata, “Dari mana datangnya (kekalahan) ini?” Katakanlah, “Itu dari (kesalahan) dirimu sendiri.” “Sungguh Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”* (QS. Ali Imran: 165). Melalui ayat tersebut maka dapat dipahami bahwa Allah merupakan *Al-Qadir, Al-Muqtadir* (Yang Mahakuasa, Yang Maha Berkuasa) atas segala apapun yang terjadi.

Ghazali dalam *Al-Asma Al-Husna* mengemukakan bahwa kuasa diartikan sama dengan kehendak, yang melalui kehendak ini sesuatu menjadi ada sesuai dengan rencana kehendak dan pengetahuan yang

---

<sup>145</sup> Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 66.

<sup>146</sup> Kartanegara, 66.



pasti, dan selaras dengan keduanya. Yang Kuasa yakni Dia yang melakukan apa yang dikehendaki-Nya, atau tidak bertindak jika Dia menghendaki demikian, dan tidak disyaratkan sedemikian rupa sehingga harus berkehendak. Jadi secara sederhana, Allah Mahakuasa karena Dia dapat menciptakan kebangkitan sekarang ini, dan Dia akan menciptakannya jika Dia menghendakinya, begitu pun sebaliknya.<sup>147</sup>

Ketika pada konsepnya pemahaman mengenai perbuatan Tuhan ini diidentifikasi, maka mengenal sifat-sifat Tuhan menjadi mungkin dan merupakan implementasi nama-nama Tuhan di dunia ciptaan. Perspektif tersebut didukung oleh Al-Qur'an yang menyatakan, "*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami disegenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?*" (QS. Fussilat: 53).

Sampai di sini kemudian muncul pertanyaan, apakah sifat-sifat Allah didahului oleh sifat Pembalasan dan Kemurkaan Allah atau didahului oleh sifat Kasih Allah? Lebih banyak Perusakan atau Pemeliharaan? Ketika pertanyaan ini disandarkan kepada surah Fussilat ayat 53, maka disebutkan bahwa Allah lebih dominan kepada Maha Memelihara. Misalkan saja, terdapat pada logika kematian. Begitu setelah kelahiran terjadi, maka Allah melakukan pemeliharaan dalam skala yang luas dan lama. Sedangkan kematian hanya satu kali. Hal ini menjadi salah satu bukti, bahwa Allah adalah Maha Pencipta dan kepada Allahlah manusia kembali.

Oleh karena itu, eksistensi Allah atas perusakan lebih sedikit daripada penciptaan yang dilakukan oleh Allah di dunia ciptaan. Selain itu, apa yang dilakukan oleh Allah dalam konteks pemeliharaan lebih dominan daripada perusakan. Sebagai analogi pembuktian bahwa Allah

---

<sup>147</sup> Al-Ghazali, *Al-Asma Al-Husna Rahasia Nama-Nama Indah Allah* (Bandung: Mizan, 1994), 164.

Maha Memelihara, maka hal ini dapat dilihat dari ketundukan alam semesta kepada Allah, dalam surah Al-A'raaf ayat 54 yang berbunyi, *“Matahari, bulan, dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintahNya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Mahasuci Allah Tuhan semesta alam.”* (QS. Al-A'raaf: 54). Sebagaimana dalam surah Az-Zumar ayat 62, bahwa *“Allah pencipta segala sesuatu dan Dia Maha Pemelihara atas segala sesuatu.”* (Az-Zumar: 62).

Melalui sifat Pencipta dan Pemeliharaan Allah inilah, maka kemudian pembahasan ini dapat dirujukan kepada sifat Kasih Sayang Allah, sebagaimana terdapat dalam *Bismillahirrahmanirrahim* yang mengawali ayat dalam Al-Qur'an kecuali surah At-Taubah, *“Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.”* Maha Pemurah dan Maha Penyayang ini merupakan aspek-aspek femininitas Tuhan.

Pada konteks ini, Ibn Arabi mengatakan bahwa wanita merupakan gambaran paling sempurna dalam mengenal Tuhan. Hal ini juga didukung oleh Jalaludin Rumi dalam sajaknya berjudul *Cinta Wanita*, *“Jika secara lahir istrimu yang kuat, secara batin kaulah yang diatur oleh ia yang kauinginkan/ inilah ciri manusia: pada jenis binatang lain cinta kurang terdapat, dan ia menunjukkan derajat mereka/ Nabi berkata bahwa wanita mengungguli orang bijak, sementara lelaki-lelaki sesat mengunggulinya/ sebab dalam diri lelaki melekat kekejian binatang/ cinta dan kelembutan adalah sifat manusia, napsu dan angkara adalah sifat binatang/ wanita adalah seberkas sinar Tuhan: ia bukan kekasih lelaki yang duniawi/ ia suka mencipta: mungkin kau yang berpendapat bahwa ia bukan ciptaan.//”* Oleh karena itu, wanita dapat dikatakan sebagai pencipta, meskipun sifat “pencipta” tersebut tentunya berbeda dengan Maha Pencipta Tuhan. Demikian aspek-aspek femininitas Tuhan mewujud dalam sifat wanita.

Melalui pemahaman tersebut maka sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Arabi bahwa laki-laki dan wanita yang berjodoh sesungguhnya suatu kesatuan tetapi berbentuk dua, sebagaimana Adam dan Siti Hawa, Hawa sebagai bagian dari Adam dan ketika Adam tanpa Hawa menjadi ada sesuatu yang kurang. Ketertarikan pria dan wanita dinisbahkan sebagai magnet, sebagai sesuatu yang mengingat kedekatan dengan Tuhan.

Maka, identifikasi feminin dapat diberangkatkan dari perspektif upaya untuk mengenal Tuhan sebagai kausa prima dari segala ciptaan. Identifikasi ini berbeda dengan identifikasi wanita secara biologis, yang dimaksudkan sebagai simbolisme feminin ini adalah bagaimana simbolitas bukan dalam bentuk material, tetapi lebih kepada bentuk eksistensi. Demikian, rujukan dari identifikasi simbolisme ini menunjuk pada bagaimana nama-nama Tuhan di dunia ciptaan.

### **Cinta Ibu**

Seorang ibu mendekap anaknya yang durhaka saat  
sekarat  
airmatanya menetes-netes di wajah yang gelap dan pucat  
anaknya yang sejak di rahim diharap-harapkan menjadi  
cahaya  
setidaknya dalam dirinya  
dan berkata anakku jangan risaukan dosa-dosamu kepadaku  
sebutlah namaNya, sebutlah namaNya.  
Dari mulut si anak yang gelepotan lumpur dan darah  
terdengar desis mirip upaya sia-sia  
sebelum semuanya terpaku  
kaku.

2000

Dikisahkan dalam sajak *Cinta Ibu*, “Dan berkata anakku jangan risaukan dosa-dosamu kepadaku/ sebutlah namaNya, sebutlah namaNya//” sajak ini menggambarkan seorang ibu yang mengampuni dosa dan kesalahan anaknya. Digambarkan sebelum akhir hayat anaknya, sang ibu menguraikan kecintaannya dengan mengampuni

segala perbuatan dosa anaknya, yang pada puisi tersebut digambarkan dengan sikap mengecewakan dan durhaka. Seorang anak yang diharapkan dapat menjadi cahaya, konteks “cahaya” di sini bekerja sebagai pertolongan di hari akhir. Ibu dengan tabah masih menuntun anaknya menyebut nama Tuhan, sebagai wujud taubat. Kecintaan yang digambarkan ibu dalam sajak tersebut, merupakan turunan dari sifat Tuhan yakni *Al-Ghaffar* (Yang Maha Pengampun).

Ghazali memaknai *Al-Ghaffar* berkaitan dengan makna Dia yang membuat nyata apa yang indah dan menyembunyikan apa yang buruk. Dosa termasuk hal buruk yang disembunyikan-Nya, dengan mengizinkan dosa tertutupi di dunia ini, dan dengan tidak membalasnya di akhirat. Jadi mengampuni itu adalah menyembunyikan.<sup>148</sup> Dia maha mengampuni dalam pengertian bahwa Dia pemberi ampun yang sempurna, atau Dia adalah kesempurnaan pengampunan, sedemikian sehingga mencapai tingkat tertinggi pengampunan.<sup>149</sup>

Dalam Al-Qur’an juga telah dijelaskan Allah mengampuni segala dosa hamba-Nya, “*Tidaklah mereka mengetahui, bahwasanya Allah menerima taubat dari hamba-hamba-Nya?*” (QS. At-Taubah: 104). Selain itu, “*Dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan dan menganiaya dirinya, kemudian ia mohon ampun kepada Allah, niscaya ia mendapati Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*” (QS. An-Nisa: 110).

Kemudian ketika berbicara dari sudut pandang waktu, Tuhan adalah yang Awal dan yang Akhir, ketika dimaknai dengan lebih sederhana, Tuhanlah asal dan tempat kembali segala yang ada. Ketika dibicarakan dari sudut ruang, Tuhan adalah yang Lahir dan yang Batin, yakni yang imanen dan yang transenden.<sup>150</sup> Konsep realitas ini

---

<sup>148</sup> Al-Ghazali, 95–96.

<sup>149</sup> Al-Ghazali, 128.

<sup>150</sup> Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 23.

didasarkan pada ayat Al-Qur'an, "*Dialah yang awal dan yang Akhir, yang Lahir dan yang Batin.*" (QS. Al-Hadid: 3).

Dalam sajak *Cinta Ibu*, "*Dari mulut si anak yang gelepotan lumpur dan darah/ terdengar desis mirip upaya sia-sia/ sebelum semuanya terpaku/ kaku//*" maka melalui penggambaran sajak *Cinta Ibu* tersebut merupakan citraan dari sifat Tuhan berupa *Al-Muhyi*, *Al-Mumit* (Yang Maha Menghidupkan, Yang Maha Mematikan).

Demikian Ghazali mengurai perspektif mengenai *Al-Muhyi*, *Al-Mumit* yakni mewujudkan, namun bila objeknya hidup, maka membuatnya disebut menghidupkan, sedangkan jika objeknya mati, maka melakukannya disebut membunuh. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa tidak ada yang menciptakan mati dan hidup kecuali Allah.<sup>151</sup>

Selain itu, dalam sajak *Cinta Ibu* juga terdapat sifat Kasih-Sayang, yang digambarkan melalui "*Seorang ibu mendekap anaknya yang durhaka saat sekarat/ airmatanya menetes-netes di wajah yang gelap dan pucat//*" eksistensi citraan kasih sayang dinisbahkan melalui simbol dekapan, dapat dilihat melalui gambaran seorang ibu yang mendekap anaknya yang durhaka. Keluasan pengampunan seorang ibu menguraikan kasih sayangnya dengan wujud dekapan tersebut.

Sementara itu, sifat *Ar-Rahman*, *Ar-Rahim* (Yang Maha Pemurah, Yang Maha Pengasih) adalah dua nama yang berasal dari kerahiman. Kerahiman Allah sempurna dan menyeluruh, sempurna karena kerahiman tersebut ingin memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka yang memerlukan dan menyeluruh karena kerahiman tersebut meliputi pihak yang patut menerima dan pihak yang tidak patut menerima, yang mencakup dunia dan akhirat, dan meliputi keperluan dan kebutuhan yang paling sederhana dan karunia-karunia khusus atas mereka.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Al-Ghazali, *Al-Asma Al-Husna Rahasia Nama-Nama Indah Allah*, 161.

<sup>152</sup> Al-Ghazali, 71–72.

Selain itu, dalam Al-Qur'an banyak sekali ditemukan sifat *Ar-Rahman*, *Ar-Rahim*, yakni *Bismillahirrahmanirrahim*, "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang." Yang meliputi surah dalam Al-Qur'an kecuali surat At-Taubah. Dari sifat *Ar-Rahman*, *Ar-Rahim* Allah inilah dapat terlihat juga sifat *Al-Muhyamin* (Yang Maha Memelihara), dalam sajak *Cinta Ibu* terdapat dalam "Anaknya yang sejak di rahim diharap-harapkan menjadi cahaya setidaknya dalam dirinya/" maka dapat lihat bahwa kata "rahim" mencitrakan sifat ibu sebagai pencipta dan pemelihara, meskipun tentu saja sifat pencipta dan pemelihara ibu berbeda dengan sifat Pencipta dan Pemelihara Tuhan.

*Al-Muhyamin* (Yang Maha Memelihara) berkenaan dengan Allah yang berarti memperhatikan makhluk-makhluk-Nya seperti mengurus tindakan-tindakan mereka, rezeki mereka, dan saat kematian mereka. Dia memperhatikan mereka dengan pengetahuan-Nya, milik-Nya dan perlindungan-Nya.<sup>153</sup> Pada konteks sifat Yang Maha Memelihara ini maka sekaligus berkaitan dengan sifat *Al-Khaliq* (Yang Maha Pencipta).

Imaji konvensional dapat memberi efek di dalam sebuah puisi untuk menghidupkan citraan. Sugihastuti dalam memaknai citraan dasar puisi, memandang bahwa citra disebut juga gambaran pikiran, baik mengenai pribadi atau kesan mental visual yang ditimbulkan kata-kata, frase atau kalimat.<sup>154</sup>

Di samping itu, citraan wanita dalam penelitian ini merupakan gambaran mental spiritual dan tingkah laku sebagai ekspresi simbolisme wanita dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Dalam penanganannya, penelitian ini melingkarkan pemahaman tersebut pada simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

<sup>153</sup> Al-Ghazali, 85.

<sup>154</sup> Sugihastuti, *Wanita Di Mata Wanita*, 45.

Berdasarkan penglihatan seseorang dalam menempuh perjalanan spiritual, yang di dalamnya dicampuri oleh keimanan dan Keesaan Tuhan, maka seseorang tersebut dapat melihat Tuhan dari berbagai perspektif. Mata yang melihat Tuhan dalam berbagai perspektif secara alami mengalami transmudasi. Penglihatan tersebut menangkap bentuk imajinal Tuhan di dalam kosmos. Penglihatan itu juga terlihat dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri. Pada bagian ini, pembahasan mengurai pada pemahaman mengenai simbolisme feminin dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* karya A. Mustofa Bisri, yang dalam konsepnya ditetapkan sebagai media kedekatan dengan Tuhan.

Wawasan berkaitan dengan alam pikir A. Mustofa Bisri ini perlu diperhitungkan sebagai pilar pemaknaan, tamsil yang terurai di sini juga ditangkap melalui perpaduan pengalaman estik dan estetik. Pada dasarnya, sifat puisi mengacu kepada asumsi simbol, di mana ketidaklangsungan tersebut membuka keluasan makna, baik dilihat dari aspek bahasa maupun keterhubungan ekspresi mental serta pemikiran pengarang. Dalam perpuisian beraroma mistik, kecerdasan intelektual dan pengalaman spiritual merujuk pada simbol metafisika.

Sepintas terlihat diksi dari *Sajak-sajak Cinta Gandrung* menggunakan bahasa sehari-hari. Namun bahasa tersebut berhasil dimanfaatkan oleh A. Mustofa Bisri dalam membentuk suatu citraan. Demikian dalam sajak *Rindu* karya A. Mustofa Bisri berikut ini.

### **Rindu**

Pena di tangan kanan  
Kopi di tangan kiri  
Dan kertas di atas meja  
Tapi kau tak di sampingku  
Maka apa yang bisa kutulis  
selain “rindu”

Pada perpuisian A. Mustofa Bisri, teks mengenai kerinduan tidak sulit ditemukan, tipikal puisi erotis banyak ditulis oleh penyair, begitu pula puisi yang bertendensi pada ranah tasawuf. Bagaimana konsep

erotis disampaikan, itu yang menjadi perbedaan. Bagi penyair sufi, tipikal ini menunjuk ke arah langit, hubungan dengan Tuhan. Tetapi ada pula penyair yang menuliskan kerinduan kepada sesama manusia.

Klarifikasi atas tamsil rindu ini seolah memicu banyak pertanyaan. Pasal rindu yang diselubungkan dalam puisi tersebut jelas secara arti, tetapi ketika melibatkan makna, maka akan muncul turunan dari pasal tersebut, rindu dalam makna yang mana? Rindu dalam konsep yang seperti apa? Apakah dalam rindu tersebut mengurai konsep erotis terhadap kekasih? Kemudian ketika pada sajak *Rindu*, A. Mustofa Bisri mengungkapkan, “*Tapi kau tak di sampingku/ maka apa yang bisa kutulis/ selain rindu//*” maka bagaimana korelasi ketidakhadiran dan rindu dalam perspektif A. Mustofa Bisri?

Berdasarkan domain pemikiran dan frekuensi pengungkapan, dalam tamsil rindu juga dapat menjadi kesalahpahaman tafsir pembaca, bagaimana muara rindu dalam perspektif A. Mustofa Bisri tentunya dapat dimaknai melalui ruang berpikirnya. Berkaitan dengan puisi yang melibatkan tamsil metafisika, alam pikir terhadap simbol tersebut tidak melepaskan diri dari pengalaman etnik dan estetik.

Sebagaimana Ibn Al-Arabi mengemukakan bahwa wanita merupakan bagian dari pria. Ibn Al-Arabi juga menjelaskan bahwa kerinduan pria kepada wanita merupakan cermin kerinduan Tuhan kepada manusia, dan merupakan akar kerinduan Tuhan kepada manusia terdapat pada firman-Nya: “*Aku tiupkan ke dalam dirinya ruh-Ku sendiri*” (QS. Al-Hijr 15:29). Sederhananya, dapat dimaknai bahwa Tuhan merindukan diri-Nya sendiri dalam diri manusia.<sup>155</sup>

Pada akhirnya wanita menjadi terwujud dari pria, maka dia seperti menjadi bagian darinya. Wanita menjadi terpisah dan terwujud dalam bentuk feminin. Maka kerinduan Nabi kepada mereka merupakan jenis kerinduan dari keseluruhan kepada bagiannya.<sup>156</sup> A. Mustofa Bisri

---

<sup>155</sup> Murata, *The Tao of Islam*, 253.

<sup>156</sup> Murata, 254.



dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* banyak mengusung unsur kerinduan. Oleh karena itu, pembahasan ini sekaligus mengurai bagaimana perspektif kerinduan A. Mustofa Bisri.

### **Sepi Mengepungku**

dari berbagai penjuru  
 sepi mengepungku  
 menguntitku  
 kemana aku menuju  
 berkonspirasi dengan bayangmu  
 menciptakan teror rindu  
 di dadaku dan indra-indraku.

Tatkala memasuki simbolisme feminin, sajak A. Mustofa Bisri menjadi suatu penyingkapan ekspresi kebahasaan dunia metafisika. Persepsi rindu memproyeksikan sebagai komunikasi transenden yang menjadi sub-bagian kesadaran manusia sebagai hamba. Sementara, dalam konteks religiositas, A. Mustofa Bisri terus-menerus mengembangkan simbol kerinduan sebagai manifestasi kemesraan dengan Tuhan.

Dengan demikian, tipikal aku-lirik A. Mustofa Bisri memposisikan kehidupan mistik yang secara normatif memuja Tuhan. Aku-lirik dalam sajak *Sepi Mengepungku* menciptakan keakraban cinta dengan Tuhan di tengah kekosongan hati. Penekanan “sepi” yang memasuki setiap larik sajak tersebut mengadopsi perasaan rindu terhadap Tuhan, sebagaimana itu seorang pecinta yang mendapat bisikan untuk mengingat kekasihnya. Boleh jadi, aku-lirik menjelma tiruan dari ekspresi A. Mustofa Bisri dalam pengungkapan pengalaman mistiknya.

Konvensi bahasa yang disimpan oleh aku-lirik sendiri memiliki keteraturan makna, di mana pemaknaan tersebut bekerja secara sistematis dalam membentuk interaksi. Sajak *Sepi Mengepungku*, “*Dari berbagai penjuru/ sepi mengepungku/ menguntitku/ kemana aku menuju/ berkonspirasi dengan bayanganmu//.*” Kata “berkonspirasi”

merujuk pada sebuah pemaknaan yang disepakati sebagai bentuk kerjasama, dalam posisi ini kerjasama tersebut merupakan pencampuran antara “sepi” dan “bayanganmu.” Secara makna, pencampuran tersebut berupaya meleburkan perspektif pembaca, bahasa simetris sebagai prosentase kerinduan secara berulang-ulang memunculkan nilai keimanan.

Selanjutnya, ketergantungan dengan Tuhan, rindu, keakraban, cinta (*mahabbah*) dalam perpuisian A. Mustofa Bisri memproyeksikan simbol. Getaran makna atas pertimbangan pengalaman spiritual dibicarakan sebagai tamsil perpuisian A. Mustofa Bisri.

### **Gandrung**

o, damaiku, o, resahku,  
 o, teduhku, o, terikku,  
 o, gelisahku, o, tentramku,  
 o, penghiburku, o, fitnahku,  
 o, harapanku, o, cemas  
 o, tirani  
 selama ini  
 aku telah menghabiskan umurku  
 untuk entah apa. Dimanakah  
 kau ketika itu, o, kekasih?  
 mengapa kau tunggu hingga  
 aku lelah  
 tak sanggup lagi  
 lebih keras mengetuk pintumu  
 menanggung maha cintamu?  
 benarkah  
 kau datang kepadaku o, rinduku, benarkah?

1998

Didasarkan pada pertimbangan penyaksian aku-lirik atas yang Nyata dalam diri wanita, dengan ini kepasrahan secara tematik mengurai kerinduan dan cinta kepada Tuhan. Sajak *Gandrung* menggambarkan tentang pengalaman spiritual aku-lirik memahami konsep cinta (*mahabbah*). Keterlibatan ketenangan dan kecemasan yang diusung dalam sajak *Gandrung* boleh jadi digunakan sebagai

gerak akal manusia, atau aku-lirik sekedar menyebutkan uraian perasaan seluruh makhluk atas ketundukan diri dan kelalaian manusia. Hal ini sekaligus mengurai kesadaran aku-lirik akan kedudukannya sebagai seorang hamba.

Di samping itu, sajak *Gandrung* pada puncaknya menguraikan diri ke dalam kepasrahannya. Pandangan hamba menghadapi kelimpungan, dengan mediasi doa dan pencitraan yang bersifat pasrah mereproduksi makna cinta *Ilahiah*. Dalam hal ini, jalan ruhani A. Mustofa Bisri ditulis dalam sajak tersebut sebagai perjalanan seumur hidup, “*Selama ini/ aku telah menghabiskan umurku//*” yang mendasari keimanan seorang hamba dalam kepasrahan menjalani kehidupan.

Berdasarkan gambarannya, sajak *Gandrung* mengisahkan kerinduan sepasang kekasih. Beberapa diksi kemesraan digunakan aku-lirik untuk mendefinisikan kekasihnya, “*O, damaiku, o, resahku/ o, teduhku, o, terikku/ o, gelisahku, o, tentramku/ o, penghiburku, o, fitnahku/ o, harapanku, o, cemasaku/ o, tirani//*” adanya dialog dalam sajak tersebut seolah menguatkan keterikatan antara aku-lirik dan kekasih yang disekat oleh kerinduan. Interaksi yang dilayangkan tersebut memberi unsur kepasrahan, “*Aku telah menghabiskan umurku/ untuk entah apa, di manakah/ kau ketika itu, o kekasihku/ mengapa kau tunggu hingga/ aku lelah//*” rindu yang diceritakan terus mengetuk itu, menjadikan pemaknaan sajak kian terbuka.

Keterlibatan rindu sebagai tanggungan perasaan “aku” menjelaskan percintaan batiniah kepada pemilik cinta sejati: Allah. Simbol kepasrahan, “*Aku lelah/ tak sanggup lagi/ lebih keras mengetuk pintumu/ menanggung maha cintamu/ benarkah/ kau datang kepadaku/ o, rinduku/ benarkah?//*” citra simbol kepasrahan ini mengarah kepada sifat Tuhan yakni Maha Memelihara. Sebagaimana dikatakan dalam QS. An-Nisa: 85, “*Dan Allah menjadi pemelihara sesuatu.*” Pemelihara di sini menunjuk kemampuan Allah membalas

setiap perbuatan manusia, melalui pemahaman ini juga Allah senantiasa mengawasi hamba-hambanya.

Keberhasilan A. Mustofa Bisri dalam memadukan kesatuan simbol mendukungnya tampil dengan gaya citraan wanita. Timbulnya suasana dalam sajak bergaya dialog juga berperan menghidupkan imaji pembaca. Interaksi yang diupayakan dalam sajak tersebut justru memperkuat keterlibatan pembaca dalam memahami citraan. Interpretasi yang dikenakan dalam simbol kemudian menghadirkan intertekstualitas. Intensitas A. Mustofa Bisri dalam melibatkan pembaca menjadi alat ukur yang berfungsi menyusun kedekatan penyair dan pembaca terhadap makna.

Keterlibatan Tuhan dalam setiap keadaan manusia diterima oleh aku-lirik sebagai refleksi keberadaan Tuhan. Demikian, maka uraian mengenai cinta (*mahabbah*) diteruskan aku-lirik terhadap kesadaran spiritualnya.

### **Insijam**

Ada yang menegurku  
 Tidakkah malam  
 Bercerita kepadamu  
 Berapa banyak korban cinta  
 Yang mengadu di pangkuannya  
 Mimpi tak mampu mengurangi rindunya  
 Dan bulan tak sanggup menghiburnya?!

Cintaku tak mengenal malam, kataku  
 Cintaku tak perlu bulan  
 Untuk menghiburku  
 Rinduku bukan derita  
 Rinduku adalah madu  
 Cintaku

Hamburg, akhir 1999

Hubungan personal dan eksistensi wanita dalam perpuisisan A. Mustofa Bisri menyebutkan adanya unsur kerinduan, yang juga dibicarakan oleh Abdul Wachid B.S. bahwa perspektif A. Mustofa

Bisri dalam penyaksiannya atas yang Nyata dalam diri wanita, diuraikan melalui dua gaya ungkap, *pertama*, memposisikan citra simbolik wanita sebagai tanda kehadiran dari keindahan Ilahiah. *Kedua*, memposisikan citra simbolik wanita sebagai ekspresi paling sempurna dari peleburan cinta Ilahiah.<sup>157</sup>

Dengan demikian, penyair dalam kesadarannya mengasumsi kerinduan sebagai perjalanan Ilahiah. Oleh sebab itu, “*Rinduku bukan derita/ rinduku adalah madu/ cintaku//*” renungan kesadaran ini mengadopsi penyerahan diri kepada Allah. Rindu yang dilarungkan terus-menerus melatari pembentukan pengalaman spiritual penyair, pemosisian aku-lirik mengarah kepada ekspresi kebahasaan yang seolah mengarah kepada konsepsi iman. Sebagaimana dalam menguraikan citra cinta erotik, penyair memberi ekspresi kerinduan terhadap Tuhan.

Mengurai konsep kerinduan yang demikian merupakan upaya mendekati Tuhan. Dengan cara yang sama, maka mengenal Allah melalui sifat Pengasih dan Penyayang yang dimungkinkan mencapai makrifat. Sebagaimana hadis Qusdi, yang mengatakan “*Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenal, karena itu, aku ciptakan manusia dan alam semesta.*”<sup>158</sup>

Frase yang berturut-turut hadir dalam penjelmaan wanita, gagasan aku-lirik dalam merespon lingkungan. Kemenarikan ini justru terletak pada keterbatasan aku-lirik dalam mengeksplor tindakan, bahwa aku-lirik di dalam sajak menyadari peran sosialnya sebagai manusia dan sebagai makhluk yang diciptakan oleh Tuhan. Ideal perasaan rindu dalam diri seseorang menuntut realitas, realitas yang terlibat dalam interaksi sesama manusia, tak terhindar hubungan antara laki-laki dan wanita. Kerinduan yang terus dipikirkan oleh aku-lirik

---

<sup>157</sup> Wachid B. S, *Gandrung Cinta*, 168–72.

<sup>158</sup> Wachid B. S, 93.

melibatkan pertanyaan di dalam sajak, sehingga pada dasarnya aku-lirik justru melibatkan dirinya sendiri dalam kedekatan tersebut.

Pada konsep lain, domain kedekatan dengan Tuhan, juga dijumpai oleh unsur kesadaran sebagai makhluk atas keberadaan Tuhan. Memosisikan citra melihat sebagai suatu jalan kedekatan menandakan bekerjanya kesadaran penyair atas pengalaman spiritualitasnya. Melalui objek-objek iman yang demikian, maka pernyataan Chittick mengenai kemabukan spiritual yang dikait-kaitkan dengan kelapangan, harapan dan keakraban dengan Tuhan menjadi relevan.

### **Ilhaah I**

aku tak tahu  
aku tak kunjung mampu  
menatapmu karena wajahmu yang melampau agung  
atau derai airmataku  
yang terus mengaburkan  
pandanganku  
tapi aku tak  
tak berpaling  
tak akan.

2000

Dimulai dari “*Aku tak tahu/ aku tak kunjung mampu/ menatapmu karena wajahmu yang terlampau agung//*” mengisahkan kesadaran aku-lirik menghadapi keagungan Tuhan. Adapun sajak *Ilhaah I* ini memainkan domainnya menunjuk keimanan seorang hamba. Mengagungkan kedudukan Tuhan merupakan upaya mengurai kekuatan Tuhan dalam menciptakan alam semesta. Pada korelasinya, ketidakmampuan aku-lirik menatap keagungan menyelaraskan sikap tunduk. Pada dimensi keimanan, sikap tunduk ini memperinci domain fiqh yang pada wilayah praktiknya berupa mengikuti kaidah-kaidah syariat.

Sajak tersebut mengisahkan seorang hamba yang menguraikan keimanannya melalui kesadaran akan perannya sebagai hamba. Kesadaran spiritual tersebut juga merupakan turunan dari iman, “Wahai golongan jin dan manusia! Jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah. Kamu tidak akan mampu menembusnya kecuali dengan kekuatan (dari Allah)” (QS. Ar-Rahman: 33).

Bagian optimal yang mendarah pada sajak A. Mustofa Bisri adalah keberadaan pengalaman spiritual dan alam metafisika yang secara bersama-sama berdiri sebagai orientasi sajak. Secara dominan, perspektif A. Mustofa Bisri sebagai penyair dan kiai memasuki celah pemikiran dalam memahami kesadaran hidup sebagai manusia dan hamba. Adapun dalam upaya memahaminya diperlukan mata intelektual agar arah bangunan sajak tersebut tidak bercabang dan mengalami perpecahan makna.

Pada puisi yang menganut paham sufistik, esensi zikir digambarkan dengan terus mengingat-ingat dan menyebut Tuhan. Zikir digambarkan sebagai wujud komunikasi yang melampirkan kedekatan dengan Tuhan. Sebagaimana Chittick memandangnya sebagai prinsip keimanan (tauhid). Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* esensi tersebut ditemukan dalam sajak *Diterbangkan Takdir*.

#### **Diterbangkan Takdir**

diterbangkan takdir aku sampai negeri-negeri beku  
wajah-wajah dingin bagai mesin  
menyambutku tanpa menyapa  
kutelusuri lorong-lorong sejarah  
hingga kakiku kaku  
untung teduh wajahmu  
memberiku istirahat  
hangat matamu  
mendamaikan resahku  
maka kulihat bunga-bunga sebelum musimnya  
gemuruh mesin terdengar bagai air terjun  
dan guguran daun-daun  
meruap aroma dusun

maka dengan sendirinya  
 kusebut namamu  
 dan kusebut namamu  
 aku ingin kasih,  
 melanjutkan langkahku.

Gottingen-paris, 2000

Sepintas tampak bahwa sajak *Diterbangkan Takdir* tersebut menyatakan sikap dasar kerendahan hati, konsep ini melekat pada iman yakni kesadaran dan pengakuan akan ketakberdayaan seorang hamba di hadapan sang Pencipta. Sajak tersebut berbicara mengenai gambaran perjalanan, baik meniti perjalanan hidup maupun perjalanan spiritual. Kepasrahan terhadap ketentuan takdir yang disampaikan oleh aku-lirik, mengisahkan lika-liku perjalanan. Pada bagian "*Diterbangkan takdir aku sampai negeri-negeri beku/ wajah-wajah dingin bagai mesin/ menyambutku tanpa menyapa/ kutelusuri lorong-lorong sejarah/ hingga kakiku kaku//*" menjelaskan gambaran perjalanan mengikuti keterasingan. Peristiwa yang ditemukan aku-lirik dalam mengikis waktunya adalah "*Kutelusuri lorong-lorong sejarah/ hingga kakiku kaku//*" yang jika diartikan boleh jadi aku-lirik menyadari peran sebagai hamba, di mana harus mempercayai ketetapan Tuhan, akan takdir yang telah digariskan untuknya.

Pada baris-baris selanjutnya didefinisikan sosok "mu" sebagai suatu keadaan damai, menenangkan. Konsep tersebut dijalankan melalui nama-nama Tuhan yakni *Al-Qabidh*, *Al-Basith* (Yang Maha Pengendali, Yang Maha Melapangkan). Di mana kesemestaan telah diatur oleh Tuhan, "*Semua yang ada di langit di bumi selalu meminta kepada-Nya, setiap hari Dia (memenuhi) semua kebutuhan (mahluk-Nya).*" (QS. Ar-Rahman: 29).

Dalam perspektif Ghazali, *Al-Qabidh*, *Al-Basith* adalah Dia mengambil ruh dari tubuh yang mati ketika meninggal dan memberikan ruh kepada tubuh ketika hidup. Dia juga mengambil sedekah dari si kaya dan memberikan rezeki kepada si lemah. Dia



memberikan rezeki kepada si kaya sampai pada titik di mana tidak ada lagi kebutuhan, dan menahannya dari si miskin sampai tidak ada lagi kekuatan yang tersisa. Dia mengambil hati dan membatasi hati dengan apa yang disingkapkan-Nya kepada hati tentang kemuliaan dan keagungan-Nya dan kekurangan kepedulian-Nya, sementara Dia memberikan hati dengan apa yang Dia sediakan bagi hati yang berupa ketuhanan-Nya, kemurahan hati-Nya dan keindahan-Nya.<sup>159</sup>

Rumus dalam menyatukan citraan wanita lahir dari pengalaman A. Mustofa Bisri atas peristiwa, perasaan dan perspektifnya. Diksi yang disajikan berkontribusi memberi gambaran secara alami, pergerakan indra terhadap objek juga menghidupkan hal-hal imajiner. Secara serius, simbol wanita itu digarap oleh A. Mustofa Bisri dalam bahasa kesehari-hari.

Misalkan saja, ketika A. Mustofa Bisri menggambarkan kasih ibu dalam pengertian luas, sebagaimana Nabi mengatakan “*Surga berada di telapak kaki ibu,*” Maryam, perawan yang menjadi ibu Nabi Isa, cinta tanpa batas yang dilahirkan oleh sosok ibu kepada anaknya dianggap sebagai lambang *nafs*. Maryam menjalankan fungsinya sendiri yakni sebagai kuntum yang mekar menjadi bunga wangi bernama Isa. Dalam karya penyair mistik Islam, Rumi menampilkan wanita sebagai lambang jiwa penuh kasih. Sedangkan Ibn Arabi dalam *Futuhah al-makkiyah* mengatakan bahwa wanita mencapai tingkat mistik tertinggi. *Nafs* dipersepsi bukan hanya mengandung gender feminin, tetapi juga *dzat*, esensi hakikat. Pernyataan ini sekaligus meyakinkan bahwa Tuhan terkandung dalam unsur maskulin yang kreatif dan unsur feminin yang reseptif dan tanpa cermin feminin yakni bagaimana mendefinisikan alam raya ciptaan.<sup>160</sup>

Dengan merangsang keterlibatan Al-Qur’an dalam sajaknya, A. Mustofa Bisri secara kreatif berhasil melampirkan sifat feminin Tuhan.

<sup>159</sup> Al-Ghazali, *Al-Asma Al-Husna Rahasia Nama-Nama Indah Allah*, 106.

<sup>160</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 56.

Tranmisi pemaknaan secara intensif membentuk kualitas interpretasi. Mengingat A. Mustofa Bisri dalam proses kreatifnya, nilai kehidupan dan pengalaman spiritualitas kemudian membentuk gagasan aku-lirik memasuki jenjang kerangka berpikir.

Informasi umum yang dilampirkan A. Mustofa Bisri dalam perpuisiannya digunakan sebagai pengetahuan pembaca dan alternatif penyair dalam memudahkan penerimaan makna, itulah yang menjadikan sajak ini begitu fleksibel dan terang. Realitas yang dihadapkan kepada simbol ini tidak berakhir pada jalan buntu, di mana pembaca selalu dapat berbelok untuk mencapai interpretasi. Mekanisme simbol kemudian bekerja sebagai pemaknaan yang terstruktur.

Pada *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri memilih alternatif lain, dengan melibatkan bahasa yang kreatif dan orisinal. Kesadaran A. Mustofa Bisri terhadap pemakaian bahasa dalam puisi, membentuk fungsi referensial yang cukup ketat dan menarik. Dilihat dari tipografi, *Sajak-sajak Cinta Gandrung* mengkonvensi keakraban pembaca. Susunan baris disusun rata tengah, membentuk unsur tangga, di mana tipografi seperti itu memudahkan pengetukan makna.

Proses hermeneutika dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* menjadi terlihat jelas, ketika interpretasi bekerja menyentuh pemaknaan simbol dan membentuk pola pikir berdasarkan simbol tersebut. Dengan rujukan yang senada pada tata letak bahasa, interpretasi secara menyeluruh menyediakan diri sebagai wadah.

### **Engkau Kulepas**

Buat: KW

engkau kulepas, sayang  
bukan kubuang  
kulihat sayap-sayapmu  
meski masih memar-memar  
belum sembuh benar  
kiranya sudah mampu  
membawamu terbang tegar

kemana pun engkau terbang  
 tali kasih sayang  
 dan doa-doa tulusku,  
 yang kulilitkan bagai mengikat dirimu  
 ujungnya tetap  
 dimana pun engkau terbang  
 dimana pun engkau hinggap  
 seperti jari jemari yang pasrah  
 dalam genggamanku yang basah  
 menyalurkan getarnya setiap saat  
 hingga engkau dapatkan kedamaian  
 penuh rahmat  
 seperti yang kita dambakan

Surabaya 15.2.1998

Adapun sajak yang memainkan domainnya kepada citra ikhlas yang menunjuk pada hubungan batiniah yakni transformasi doa sebagai jalan komunikasi. Ketika dimaknai secara tekstual, sajak ini menceritakan keikhlasan aku-lirik melepas “mu” di dalam sajak. Konotasi “melepas” ini dapat dimaknai kembali kepada-Nya, pemilik kehidupan.

Pada himpitan keadaan ini, aku-lirik masih menguraikan kesedihannya dengan ikhlas, *“Engkau kulepas sayang/ bukan kubuang//”* pada penggalan sajak tersebut keikhlasan ditekankan oleh aku-lirik sebagai wujud kepasrahan kepada Tuhan, bahwa *“Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kemudian hanyalah kepada Kami kamu dikembalikan.”* (QS. Al-Ankabut: 57). Sebagaimana yang telah diketahui bahwa kematian merupakan rahasia Ilahi. Oleh karena itu, melepaskan kepergian seseorang kembali kepada-Nya merupakan wujud konkret atas keimanan kepada Tuhan.

Pada konteks ini, pemahaman terkait kematian dapat dijalankan melalui sifat-sifat Tuhan yakni *Al-Mumit* (Yang Maha Mematikan). Namun hal yang perlu diperhatikan bahwa Tuhan juga *Al-Muhaymin* (Yang Maha Memelihara). Pemeliharaan ini dapat dilihat pada terciptanya kehidupan seorang manusia sejak lahir sampai ajal

menjemput, dengan pemberian dan pemeliharaan yang banyak Allah berikan, dan hanya satu kali manusia mengalami kematian. Dari sini dapat dilihat bahwa Maha Memelihara lebih dominan. Pemahaman ini sebagaimana dalam sajak *Cinta Ibu*, bahwa sifat feminin teridentifikasi melalui sifat *Al-Muhaymin* (Yang Maha Memelihara).

Dalam sajak *Engkau Kulepas*, A. Mustofa Bisri melampirkan citra gerak, “*Dimana pun engkau terbang/ dimana pun engkau hinggap/ seperti jari jemari yang pasrah/ dalam genggamanmu yang basah/ menyalurkan getarnya setiap saat/ hingga engkau dapatkan kedamaian/ penuh rahmat/ seperti yang kita dambakan//.*” Terbang yang diartikan kembali kepada-Nya dimaknai sebagai perjalanan menuju kedamaian, penuh rahmat. Penggambaran simbolisme feminin tidak memakai wujud manusia, karena hewan juga memiliki esensi kelembutan dan keindahan.

*Al-lathif* (Yang Mahalembut) dalam perspektif ini berarti menyampaikan kepada mereka yang patut menerimanya, dia menempuh jalan kelembutan bukan jalan kekerasan. Karena makna sempurna dari yang penuh kebajikan memadukan kelembutan tindakan dengan kehalusan persepsi. Kesempurnaan dalam pengetahuan dan tindakan seperti itu tak mungkin ada kecuali dalam diri Allah.<sup>161</sup> Sementara esensi keindahan lahir dari *Al-Mushawwir* (Yang Maha Pembentuk), di mana melalui konteks ini dapat dipahami bahwa Dia menyusun bentuk-bentuk segala sesuatu dengan sebaik-baiknya, dan membentuk segala sesuatu dengan cara terbaik.<sup>162</sup>

Sebagaimana Sugihastuti yang mengemukakan bahwa melalui citra gerak, citra wanita dikonkretkan dalam wujud tidak selalu manusia. Binatang pun menyimbolkan sifat manusia.<sup>163</sup> Terlihat bahwa kata “terbang” menyimbolkan sesuatu untuk mendukung citraan burung dalam sajak tersebut. Dalam arti kiasan burung berarti kelamin

<sup>161</sup> Al-Ghazali, *Al-Asma Al-Husna Rahasia Nama-Nama Indah Allah*, 123–24.

<sup>162</sup> Al-Ghazali, 92.

<sup>163</sup> Sugihastuti, *Wanita Di Mata Wanita*, 52.

laki-laki. Dalam arti kiasan inilah burung menyimbolkan laki-laki sebagai keterhubungan dengan wanita. Hubungan perkawinan dan interaksi antara laki-laki dan wanita tidak berhenti pada proyeksi keindahan, tetapi jauh-terbang memaknai penyatuan jiwa yang merupakan konsumsi fisik suami-istri.

Fariduddin Attar dalam *Manthiq al-Thayr*, puitis-alegoris berbentuk matsnawi, karya yang menceritakan perjalanan burung-burung menuju rasa mereka (Simurgh), yang mana merupakan kiasan (alegori) bagi perjalanan jiwa manusia menuju Tuhan. Attar menggambarkan perjalanan spiritualnya melalui citraan burung agar mudah dipahami, yang mana terdapat tujuh lembah yang harus ditempuh burung untuk bertemu rajanya yakni lembah pencarian, lembah cinta, lembah pemahaman, lembah kemerdekaan, dan pelepasan, lembah kesatuan murni, lembah keheranan dan terakhir lembah kefakiran dan ketiadaan.<sup>164</sup>

Dalam tradisi mistik, citra jiwa pengantin digambarkan secara jelas. Dalam pandangan Rabi'ah, keindahan Tuhan hidup di dalam batin, sedangkan yang terlihat dari luar hanya cerminan dari batin. Rabi'ah hidup sebagai asketik saleh yang menyerahkan dirinya pada kecintaan terhadap Tuhan.

#### **Pusaran**

Kulihat di matanya yang sayu meminta  
 Kepasrahan atau penyerahan  
 Tanpa batas  
 Menjanjikan segala kemungkinan  
 Kenikmatan liar  
 Kemesraan yang panas  
 Pertengkaran yang mesra  
 Kehangatan malam  
 Canda bocah  
 Kemelut berkepanjangan.  
 Aku nyaris tersedot pusaran matanya  
 Ke titik tak terkendali

<sup>164</sup> Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, 203–4.

Tanpa janji kembali.

1999

Pada bagian pertama sajak ini telah jelas menerangkan kemesraan yang digarap dengan citraan pusaran. Interaksi kemesraan di dalam sajak tersebut menggapai puncak cinta, “*Aku nyaris tersedot pusaran matanya/ ke titik tak terkendali/ tanpa janji kembali//*” ketika dicermati, penyerahan yang disebutkan pada baris kedua bertendensi kepada keleburan cinta.

Kehidupan emosi yang dikawinkan dengan bahasa sebagai citraan wanita dalam perpuisian A. Mustofa Bisri melatarkan gerak psikis dan fisik. Perkawinan yang mengisyaratkan pertemuan antara fisik dan psikis wanita dan laki-laki, diputuskan sebagai pengalaman batin dalam alam metafisika.

Dalam Sugihastuti, wanita diasumsikan sebagai *mother-nuture*, yang merupakan turunan dari mitos sumber hidup dan kehidupan. Unsur yang terlibat di dalamnya berupa kodrat wanita dalam hamil, melahirkan dan menyusui.<sup>165</sup> Dapat dikonkretkan antara pengalaman dan kesadaran penyair, dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* terlihat interaksi atas suatu rangsangan simbol berkaitan dengan aktualisasi diri A. Mustofa Bisri.

Konsep yang diajukan oleh Sugihastuti mengenai tidak terpisahnya aspek psikis wanita dan feminitas. Prinsip feminitas ini juga dijelaskan oleh Yung sebagai suatu kecenderungan dalam diri wanita yakni berkaitan dengan ciri *relatedness* (keterkaitan), receptivity (daya penerima), cinta kasih, mengasuh berbagai potensi hidup, orientasi komunal dan memelihara hubungan interpersonal.<sup>166</sup>

Konseptualisasi manusia tidak dapat dihindari, bahwa wanita merupakan makhluk yang cukup aktif. Skala gerak penyair dalam

<sup>165</sup> Sugihastuti, *Wanita Di Mata Wanita*, 78.

<sup>166</sup> Sugihastuti, 96.

menerjemahkan sifat wanita cenderung menyetujui adanya pengaruh wanita terhadap kehidupannya. Perspektif ini sekaligus bertanggungjawab terhadap karakteristik nilai simbolisme feminin. Maka eksistensi atas simbolisme feminin tersebut tergambar sepanjang baris sajak dan pemaknaannya.

Meminjam pendapat Damono yang dikutip oleh Sugihastuti bahwa citra psikis wanita merupakan wujud dalam sajak sebagai akibat dari hubungan penyair dengan situasi semesta yang dilihatnya.<sup>167</sup> Melalui argumen tersebut terlihat bahwa psikis wanita lekat hubungannya dengan fisik.

Konsekuensi norma yang berperan menyudutkan pemaknaan tersebut menutup celah penyalahgunaan makna. Atas dasar demikian, A. Mustofa Bisri menaruh kembali perspektifnya pada konteks sajaknya. Komunikasi yang tercipta di antara penyair dan pembaca telah diletakan pada sajak sebagai dunia rekaan.

b. Simbolisme Wanita dan Peleburan

Dalam batas pembicaraan mengenai simbolisme wanita dan peleburan ini, pengembangan simbol mengarah kepada penyatuan jiwa. Meminjam pendekatan Schimmel terkait pemahaman peranan wanita dalam mistisme Islam. A. Mustofa Bisri menggambarkan jiwa wanita yang rendah hati dan penuh kasih. Kasih sayang, cinta dan kerinduan adalah tema yang muncul di banyak genre sastra. Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi, tokoh dalam sejarah tasawuf melekatkan unsur wanita dalam citra-citra yang diungkapkannya. Namun karya klasik dan kaum sufi masih sepakat bahwa tokoh utama dalam sejarah tasawuf adalah Rabi'ah Al-Adawiyah.

Abdul Wachid B.S. dalam *Gandrung Cinta* berbicara mengenai erotisitas hubungan antara gambaran erotik dan ketelanjangan mistik. Sementara di dalam sub-bab ini, berbicara mengenai simbolitas wanita dan simbolisme peleburan. Sebagai dasar pembahasan, bab ini

---

<sup>167</sup> Sugihastuti, 110.

menyandarkan kedudukan wanita dalam perspektif yang sifatnya *naqliyah*, yang bersumber pada Al-Qur'an dan hadis.

Dari sini, dapat ditemukan pertanyaan mendasarnya, yakni mengapa menggunakan idiom wanita bukan perempuan? Ditinjau melalui etimologi, dalam konsepsi melayu perempuan memiliki kata dasar “empu” yang diartikan sebagai seseorang yang sangat dimuliakan. Diawali “per” dan diakhiri “an” sebagai akhiran, dipakai untuk mengidentifikasi jenis kelamin: perempuan, yang kemudian dihadapkan dengan laki-laki. Namun konsepsi memuliakan dari kaum ibu, sifatnya lebih kepada wanita, di mana wanita lebih kepada posisi yang bersifat pasrah. Wanita, asal kata bahasa jawa “*wanito*” yang dapat diposisikan sebagai akronim dari “*wani noto lan wani ditoto*,” yang berarti berani menata dan berani ditata. Citraan wanita lebih masuk kepada citraan kedalaman, yang banyak tersubordinasi oleh partikal jawa.

Dalam konteks pemuliaan wanita, penggunaan wanita lebih bersifat aktif, di mana wanita bersifat punya kesadaran gerak antara berani menata dan berani ditata. Perspektif ini sekaligus mendukung pernyataan Ibn Arabi bahwa wanita merupakan gambaran paling dekat dari Tuhan, yang pada konsep ini berarti melandasi Yang Maha Memelihara.

Ketika dilihat secara keseluruhan, perpuisian A. Mustofa Bisri lebih banyak menggunakan diksi wanita, seperti dalam *Tadarus* pada sajak *Wanita Cantik Sekali di Multazam*, sedangkan diksi wanita dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* hanya ditemukan satu yakni pada sajak *Tembang*. Begitu pula A. Mustofa Bisri menyebut satu diksi perempuan yakni pada sajak *Bisikan*.

Dalam penelitiannya terhadap perpuisian A. Mustofa Bisri, Abdul Wachid B.S. menggunakan citraan wanita dengan berbicara mengenai *Wanita Cantik Sekali di Multazam*, konteks ini diturunkan dari sisi erotisitas, yang kemudian disebut dengan istilah birahi



keruhanian. Sedangkan dalam penelitian ini, lebih kepada penggunaan kata “wanita” sebagai bentuk dari kemuliaan, dinisbahkan dengan “ibu” yang secara konotasi memaknai sifat-sifat Allah, yakni Maha Pencipta dan Maha Memelihara. Sekalipun tentu, sekali lagi konteks mencipta dan memelihara ibu berbeda dengan konteks Pencipta dan Memelihara Allah.

Terlepas dari sudut pandang etimologi tersebut, Islam tidak memperdebatkan kedudukan perempuan atau wanita, karena keduanya bertendensi pada satu makna, yakni kemuliaan, dapat dilihat sebagaimana “*Sesungguhnya Allah Maha Indah dan mencintai keindahan.*” (HR. Muslim dari Ibnu Mas’ud Radhiyallahu’anhu). Maka kemudian, penjelasan ini dapat juga diteruskan melalui hadis Rasulullah, “*Dunia adalah Perhiasan, dan sebaik-baiknya perhiasan dunia adalah istri yang shalihah.*” (HR Muslim dari Abdullah bin Amr).

Dalam persoalan ini, untuk mendudukan wanita, penting halnya untuk mengidentifikasi bagaimana wanita *shalihah*. Di samping mengurai sebaik-baiknya perhiasan adalah istri *shalihah*, ketika mendefinisikan posisi wanita dalam Islam, Rasulullah berkata, “*Allah telah membuatku menyayangi dari duniamu, kaum wanita dan wewangian, dan kebahagiaan bagi mataku adalah ketika shalat.*” Demikian mengapa peranan Khadijah, istri Rasulullah dipandang penting, wanita yang menenteramkan hati dan mendukung Rasulullah tatkala Nabi mengalami penampakan dan menerima wahyu yang pertama. Khadijah menyakinkan bahwa wahyu yang diterima Rasulullah di gua Gunung Hira bukanlah merupakan perbuatan setan, melainkan berasal dari Tuhan. Tidak heran ketika kemudian Khadijah menyandang gelar Ibu Kaum Beriman dan Wanita Terbaik, *khair an-nisa*.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 59.

Ketika aspek tersebut berpilar kepada satu, yang disebut terakhir oleh Nabi yakni “*Penyenang mataku ada pada shalat,*” oleh karena itu, memaknai wanita dalam kehidupan akan memunculkan aspek berikutnya yakni wewangian. Ibn Arabi memberikan tafsir sufistik, sebagai relasi sosial yang profetik. Bagian ketiga dari “wanita” “wewangian” dan “shalat” menjadi bagian dari upaya pendakian ruhani manusia agar dicahayai hidup dan matinya oleh Keindahan Universal (*Al-Jamal*) Allah.<sup>169</sup> Sebagaimana diungkapkan A. Mustofa Bisri dalam sajak *Wanita Cantik Sekali di Multazam* pada bait-bait terakhir.

...  
 Allahku, kunikmati keindahan dalam keindahan  
 di atas keindahan  
 di bawah keindahan  
 di kanan-kiri keindahan  
 di tengah-tengah keindahan yang indah sekali

Allahku, inilah kerapuhanku! Tak kutanyakan kenapa  
 Engkau bertanya bukan ditanya kenapa  
 tapi apa jawabku? -ampunilah aku- tanyalah jua yang  
 kupunya kini:

Allahku, mukallafkah aku dalam keindahanMu?

Dapat dikatakan bahwa wanita dan wewangian memiliki hubungan, wanita identik menjaga penampilan dan kebersihan, tidak terkecuali memakai wewangian. Wewangian dan shalat juga memiliki hubungan, banyak kaum laki-laki yang shalat memakai wewangian, hukumnya sunah. Akan tetapi, bagaimana hubungan antara wanita dan shalat?

Pada umumnya, seorang laki-laki yang tergoda oleh wanita, laki-laki yang memasuki lingkaran zina itu jauh dari shalat. Pada konteks ini, dalam surah al-Mukminun ayat 1-9, dijelaskan enam ciri khusus pribadi seorang mukmin, yakni khusuk dalam shalat; menjauhkan diri dari perkataan dan perbuatan tidak berguna; menunaikan zakat;

<sup>169</sup> Wachid B. S, *Gandrung Cinta*, 235.

menjauhi zina; menepati janji atau amanah dan seseorang yang memelihara shalatnya. Pada ciri keenam ini, memelihara shalat menunjuk pada keistiqomahan shalat.

Konsep wanita dan shalat dapat dilihat ketika seorang suami-istri melakukan hubungan suami-istri atau terdapat sentuhan fisik, maka representasi nilai-nilai di dalam kehidupan dihadirkan secara total, mulai dari bagaimana laki-laki menjadi imam dalam shalat, bagaimana laki-laki bersikap lembut terhadap wanita. Al-Qur'an mengatakan "*Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.*" (QS. Al-Baqarah Ayat 223).

Sebagaimana Al-Qur'an dan hadis, maka dapat terlihat bahwa wanita dalam Islam mendapat perlakuan yang sangat baik. Dengan demikian, perlakuan Allah terhadap wanita yakni memuliakan. Konteks memuliakan ini menjadi penting, wanita sebelum Islam datang diposisikan dengan kedudukan yang rendah, Islam datang dengan membebaskan kedudukan tersebut.

Variasi simbolik wanita dalam A. Mustofa Bisri ini dapat diidentifikasi dengan makna yang serumpun dengan konteks tersebut. Identifikasi tersebut dapat ditemukan dalam beberapa istilah, seperti "perempuan" dan "wanita." Di luar konsepsi tentang identifikasi kelamin ini maka muncul "gadis," tetapi dalam perpuisian A. Mustofa Bisri tidak menyebutkan "janda." Maka sebagai batasan fokus dalam pembahasan ini adalah simbolisme wanita.

Sekalipun A. Mustofa Bisri menggunakan Aspek wanita sebagaimana *Wanita Cantik Sekali di Multazam* dalam Tadarus. Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri memunculkan aspek perempuan, seperti pada sajak *Bisikan* berikut.

### Bisikan

Suara lembut itu terdengar lagi  
 Setelah berabad-abad disekap hari-hari sibukku yang  
 sepi  
 Seperti nyanyian peri.  
 Apa kabar, pengembara?  
 Belum lelah mencari?  
 Berhentilah sejenak  
 Biar kupijit kakimu yang bengkok  
 Sambil kuceritakan kepadamu  
 Kisah-kisah lama yang mungkin tak kau ingat lagi  
 Kisah perempuan yang kesepian  
 Menunggu pahlawannya yang hilang  
 Atau kudengarkan nyanyian hafalan kita  
 Yang sudah dilupakan penciptanya  
 Suara lembut itu pun terdengar lagi  
 Membuyarkan impian-impian yang berabad-abad  
 Kusimpan.

1999

Pada dasarnya, dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri sedikit sekali menyebutkan kata perempuan atau wanita. Dalam sajak *Bisikan* lebih menegaskan bahwa A. Mustofa Bisri memosisikan perempuan sebagai identifikasi atas erotisitas, dapat dilihat dari perempuan di dalam sajak tersebut memiliki konotasi kesepian.

Sebagai perbandingan, sajak *Wanita Cantik Sekali di Multazam* mencitrakan erotisitas wanita yang tidak hanya dilihat dari fisik, tetapi wanita cantik itu diposisikan di *Multazam*. Sedangkan pada sajak *Bisikan* A. Mustofa Bisri memosisikan perempuan dengan erotisitas yang kesepian. Demikian secara konteks, perempuan yang kesepian tidak diposisikan sebagai perempuan yang *mar'atus shalihah*. Hal ini karena *mar'atus shalihah* tidak akan merujuk pada sifat kesepian, perempuan yang *shalihah* itu diidentifikasi perempuan yang mukmin, sebagaimana terdapat dalam surah al-Mukminun ayat 1-9.

Perspektif lain dari sajak *Bisikan* yakni mencitrakan kesetiaan, bahwa perempuan kesepian yang digambarkan oleh A. Mustofa Bisri merupakan perempuan yang setia menunggu “pahlawannya.” Dari sini, maka perspektif perempuan kesepian bukan sebagai *mar’atus shalihah* dalam sajak *Bisikan* karya A. Mustofa Bisri dapat dipatahkan.

Tidak jauh berbeda dari citra perempuan kesepian dalam sajak sajak *Bisikan*, A. Mustofa Bisri juga memunculkan aspek wanita dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* terlihat dalam sajak *Tembang*, dengan mencitrakan dunia kesendirian wanita.

**Tembang**  
**Buat: NG**

seperti mimpi  
kudengar gumam tembang di sampingku  
seorang wanita bagai puteri dari dongeng seribu satu malam  
asik sendiri bermain-main sendiri  
o, inginnya aku mengawaninya lena  
dalam dunia kesendiriannya  
yang penuh pesona itu  
diam-diam kucuri-tatap wajahnya yang tersenyum  
mencari-cari sesuatu yang mungkin sengaja disembunyikan

...

Kata “wanita” yang dimunculkan seiring dengan kesadaran penyair akan dunia wanita, bahkan persepsi dan posisi wanita dicitrakan aku-lirik dalam sajak ini dalam kedudukan yang dimuliakan. Tipikal ini mencitrakan religiositas A. Mustofa Bisri dalam melakukan pemaknaan terhadap wanita, “*O, inginnya aku mengawaninya lega/ dalam dunia kesendiriannya/ yang penuh pesona itu//*” kedudukan wanita oleh aku-lirik digambarkan dengan keterpesonaan yang melingkupinya.

Selanjutnya, identifikasi wanita dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* dapat dilihat melalui tema-tema kerinduan, yang pada konteksnya dinisbahkan kepada wanita. Sebagaimana dalam sajak *Rindu* berikut ini:

### Rindu

Pena di tangan kanan  
Kopi di tangan kiri  
Dan kertas di atas meja  
Tapi kau tak di sampingku  
Maka apa yang bisa kutulis  
Selain “rindu”

Konotasi kerinduan ini sekalipun tidak menggunakan kata wanita, tetapi pemosisian makna lebih dihubungkan kepada lawan jenis, wanita. Hal ini terbukti dalam kumpulan sajak *Tadarus*, A. Mustofa Bisri mempersepsi dan memosisikan kaum ibu itu sebagai wanita, wanita yang cantik dan ditempatkan di *Multazam*.

Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* dapat dilihat melalui penggalan sajak *Aku Melihatmu* yang berbunyi:

...  
aku melihatmu  
berdendang bersama ibu yang meninabobokan anaknya  
aku melihatmu  
melangkah bersama hamba yang berjuang menggapai  
cintanya  
...

Analogi A. Mustofa Bisri dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* lebih mengarah kepada analogi perilaku, di mana wanita lebih dipahamkan sebagai keindahan yang bukan fisik semata, tetapi masuk ke ranah ruhani. Imajinasi yang muncul kemudian adalah imaji yang bersifat erotisitas, dan erotisitas tersebut bukanlah erotisitas yang bersifat fisik. Posisi atas simbolisme wanita dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* menimbulkan pemaknaan yang bersifat transendental. Oleh karena itu, yang dimunculkan dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* adalah kata cinta, rindu, setia, menunggu sepanjang malam, hal-hal ihwal yang bersifat perilaku. Perspektif ini dapat ditemukan melalui *Sajak Cintaku*.

### Sajak Cintaku

Ketika kupandang bintang-bintang mengerling bulan  
 Aku tak tergerak  
 Ketika kulihat aneka bunga bermekaran di taman  
 Aku tak tergerak  
 Ketika kulihat burung-burung bercanda bercumbuan  
 Aku tak tergerak  
 Ketika kulihat istriku terlentang menantang  
 Aku tak tergerak  
 Ketika kulihat lukisan Leonardo atau Jeihan  
 Aku tak tergerak  
 Ketika kubaca syair-syair 'Imri-il-Qais dan Qabhani  
 Sajak-sajak Rendra dan Buseiri  
 Bahkan kasidah Banat Su'ad Zuheir  
 Dan kasidah cinta Rabi'ah  
 Aku tak tergerak.

...

Pemaknaan sajak tersebut mengarah kepada satu kemesraan hubungan yang dinisbahkan dengan erotisitas, karena kemesraan yang bersifat abstrak, platonik, keruhanian sekalipun, memiliki imajinasi yang bersifat peleburan, birahi keruhanian. Kemudian pada bait terakhir *Sajak Cintaku* A. Mustofa Bisri menuliskan, sebagai berikut:

...

Tiba-tiba bintang-bintang dan bulan  
 Terlihat benderang  
 Bunga-bunga tampak lebih ceria  
 Burung-burung kian asyik diperhatikan  
 Istriku bertambah cantik  
 Lukisan-lukisan semakin manarik  
 Syair dan sajak menjadi lebih bermakna  
 Meski sendiri aku menikmatinya.

...

Ketika diperhatikan, kata "*Terlentang menantang*" pada penggalan sajak sebelumnya berkonotasi fisik, sedangkan pada bait-bait terakhir dinisbahkan dengan wajah, seperti pada kata "*Istriku bertambah cantik*" yang pada akhirnya "wanita" ini masuk ke dalam satu imajinasi yang disebut birahi keruhanian. Erotisitas dalam sajak ini, dimaknai sebagai suatu ketertarikan yang bersifat rasional. Persepsi

tentang kemuliaan seorang wanita ini masuk melalui pengabdianya terhadap dunia suami, yang masuk dalam peleburan terhadap Tuhan.

Sehingga dapat dilihat dalam sajak *Cinta Hingga* A. Mustofa Bisri memberi gambaran peleburan tersebut.

### **Cinta Hingga**

Aku ingin menorehkan sejuta kecupan di tubuhmu  
 Yang panas hingga menimbulkan demam cinta yang  
 Membuatmu menggigil lalu kudekap kau hingga aku pun  
 Ikut menggigil dan tubuh kita yang menjadi satu semakin  
 Panas hingga akhirnya fana menuju sukma-sukma kita yang  
 Lebih dahulu bersenyawa hingga utuhlah cahaya kita, hingga  
 Utuhlah cahya kita, hingga utuhlah cahya kita, hingga...

1419

Melalui sajak *Cinta Hingga* ini A. Mustofa Bisri memberi gambaran atas pemahaman cinta yang bersifat transendental, sebagai upaya untuk memberikan gambaran kedekatan hamba dengan Tuhannya. Gambaran kedekatan ini digambarkan melalui kebersatuan fisik suami-istri. Dapat dikatakan bahwa kenikmatan yang bersifat fisik ini merupakan titipan atas kenikmatan yang tidak bersifat fisik.

Berdasarkan sudut pandang inilah, identifikasi simbolisme wanita menemukan puncaknya pada sebuah hubungan spiritual. Segala sesuatu yang menimbulkan perasaan nikmat, menimbulkan birahi spiritual. Justru tidak menipiskan perasaan cinta terhadap Tuhan. Sebagaimana dalam Al-Qur'an "*Mereka (para istri) adalah pakaian bagi kalian (para suami), dan kalian adalah pakaian bagi mereka.*" (QS. Al-Baqarah: 187). Kemudian terdapat juga pada surah Az-Zariyat ayat 49, "*Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.*" (QS. Az-Zariyat: 49).

Erotisitas dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* tidak hanya menimbulkan gambaran erotisitas, akan tetapi gambaran hubungan tingkat kedekatan (*uns*) dengan Yang Maha Memberi Kenikmatan. Simbolisme peleburan bukan hanya dinisbahkan kepada hubungan



suami-istri tetapi peleburan ini adalah memintas-batas antara yang jasmani dan ruhani, antara birahi fisik dan birahi spiritual. Perkawinan spiritual dalam rangka ter-maknainya kehidupan manusia.

Sebagaimana surah Al-A'raf ayat 189 yang berbunyi *“Dialah yang menciptakan kamu dari jiwa yang satu (Adam) dan daripadanya Dia menciptakan pasangannya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, (istrinya) mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian ketika dia merasa berat, keduanya (suami istri) bermohon kepada Allah, Tuhan Mereka (seraya berkata), “Jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami akan selalu bersyukur.”* (QS. Surah Al-A'raf: 189). Ayat ini kemudian ditafsirkan oleh al-Hafidz Ibnu Katsir bahwa tidak ada persatuan (kedekatan) antara dua ruh yang lebih besar dibandingkan antar suami-istri.

## **B. Pembahasan**

### **1. Konteks Kumpulan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri: Tuhan Sebagai Kekasih**

Sebagai dasar analisis, memposisikan Tuhan sebagai kekasih yakni bagaimana pemahaman terhadap Tuhan tidak hanya didasarkan kepada syariat melalui rukun Islam dan iman, melainkan didasarkan bahwa Tuhan adalah Maha Segalanya dan manusia berada dalam genggamannya. Maka segala sesuatu yang dilakukan manusia sebagai ciptaan tidak bisa lepas dari hubungannya dengan Yang Maha Pencipta. Demikianlah, dasar pemahaman ini mengarah pada konsep ihsan.

Sebagaimana menurut hadis Jibril, Rasulullah bersabda tentang rukun Islam, iman dan ihsan, sabda Rasulullah, Ihsan ialah ketika engkau melakukan apapun merupakan dialog dirimu dengan Allah. Jika engkau tak mampu pada tingkat itu pemahaman, maka setidaknya engkau merasa senantiasa dilihat oleh Allah.

Dalam persepsi ini, Islam menempatkan Tuhan tidak bersifat transenden, yang jauh di atas sana, melainkan bersifat imanen bawah Tuhan begitu dekat. Hal ini juga didukung oleh pandangan Chittick, yang menyatakan bahwa Tuhan meliputi ketiadaan dan keberadaan. Dia dekat dan sekaligus jauh, transenden dan imanen, gaib dan hadir, dan ini dan bukan ini.<sup>170</sup> Sebagaimana Abdul Hadi WM dalam sajaknya:

### **Tuhan, Kita Begitu Dekat**

Tuhan  
Kita begitu dekat  
Sebagai api dengan panas  
Aku panas dalam apimu

Tuhan  
Kita begitu dekat  
Seperti kain dengan kapas  
Aku kapas dalam kainmu

Tuhan  
Kita begitu dekat  
Seperti angin dengan arahnya  
Kita begitu dekat  
Dalam gelap  
Kini aku nyala  
Pada lampu padammu.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah lebih dekat dari urat lehermu, *"Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."* (QS. Qaf: 16). Selain itu, dalam ayat lain dijelaskan bahwa Tuhan meliputi segala sesuatu, *"Dan milik Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, dan (pengetahuan) Allah meliputi segala sesuatu."* (QS. An-Nisa: 126).

Oleh karena itu, puncak dari pemahaman bahwa Tuhan bersifat imanen dapat diidentifikasi melalui nama-nama Allah (*Asmaul Husna*). Imam Ghazali di dalam kitabnya tentang *Asmaul Husna* ini menyatakan

<sup>170</sup> Chittick, *Tasawuf di mata kaum Sufi*, 73.

bahwa dari 99 nama Allah, didominasi oleh perluasan dari makna *Bismillahirrahmanirrahim* bahwa Allah itu Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Oleh karena itu, dari 144 surah di dalam Al-Qur'an, hanya ada satu surah yang tidak menggunakan *Bismillahirrahmanirrahim* di awal ayat, yakni surah at-Taubah.

Abdul Hadi W.M. dalam menuliskan sejarah sastra sufi mengidentifikasi bahwa pemahaman sufi penyair lebih menempatkan Islam tidak hanya sebagai hukum, melainkan sebagai penghayatan dari dimensi kedalaman hati, di mana Tuhan ada di dalam eksistensi diri setiap ciptaan-Nya. Ada ayat Al-Qur'an yang mendukung posisi ini, seperti "*Dan Dia bersamamu di mana pun kamu berada.*" (QS. Hadid: 4). Sebagaimana dijelaskan dengan mengutip hadis Nabi, "*Barang siapa mengenal ('arafa) dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.*" Hadis tersebut telah banyak ditemukan di dalam buku-buku. Begitu pula pemahaman ini telah bersemayam dalam hati, dan diungkapkan variasinya oleh Raja Ali Haji dalam *Gurindam Duabelas*-nya.

Dari sini, lantas munculah pertanyaan, bagaimanakah A. Mustofa Bisri mempersepsi dan memposisikan Tuhan melalui puisi-puisinya? Untuk mencapai pemahaman itu, maka penting mengetahui hakikat puisi, Rasulullah dalam al-Hujwiri menegaskan bahwa keindahan dan kemanfaatan mestilah dicapai dalam karya sastra, yang selengkapnyanya berbunyi "*Sejumlah puisi mengandung hikmah; hikmah adalah onta orang beriman yang hilang, apabila ia menemukan kembali, ia memiliki kebenaran terbaiknya.*"<sup>171</sup>

Sebagaimana dikatakan oleh Abdul Wachid B.S. bahwa pada hakikatnya semua yang disebut sebagai karya sastra memerlukan bahasa sebagai upaya mewedahi respon intuisi, pikiran dan perasaan seorang sastrawan terhadap realitas, baik hal itu realitas alam, realitas budaya,

---

<sup>171</sup> Wachid B. S, *Analisis Struktural Semiotik Puisi Surealistik Religius D. Zawawi Imron*, 182.

maupun realitas transendensi.<sup>172</sup> Di samping itu, Maman S Mahayana mengatakan bahwa pribahasa yang dilahirkan masyarakat berbagai etnik di Nusantara merupakan representasi kedekatan masyarakat dengan alam.<sup>173</sup>

Keunikan A. Mustofa Bisri yakni sekalipun puisinya termasuk ke dalam puisi terang, akan tetapi puisi A. Mustofa Bisri tetap *bil hikmah*, puisinya tetap membutuhkan suatu penafsiran, yang mana A. Mustofa Bisri membuka ruang penafsiran, dapat dilihat melalui puisinya yang bersifat tidak menggurui. Perspektif lain dapat dilihat dalam menyikapi keberagaman A. Mustofa Bisri yakni menyampaikan sesuatu dengan baik dan contoh yang baik.

Itulah mengapa A. Mustofa Bisri dalam memposisikan Tuhan dalam perpuisiannya, tidak bersifat menggurui pembacanya. Tetapi memberikan peristiwa-peristiwa di dalam puisi tersebut, sehingga eksistensi ketuhanan tetap meletakkan diri pada posisinya, betapa dekatnya Tuhan terhadap pembacanya.

### Sajak Cinta

cintaku kepadamu belum pernah ada contohnya  
cinta Romeo kepada Juliet, si majnun Qais kepada Laila  
belum ada apa-apa  
temu-pisah kita lebih bermakna  
dibanding temu-pisah Yusuf dan Zulaikha  
rindu-dendam kita melebihi rindu-dendam Adam  
dan Hawa

aku adalah ombak samudramu  
yang lari-datang bagimu  
hujan yang berkilat dan berguruh mendungmu  
aku adalah wangi bungamu  
luka berdarah-darah durimu  
semilir sampai badai anginmu

aku adalah kicau burungmu  
kabut puncak gunungmu  
tuah tenungmu

<sup>172</sup> Abdul Wachid B. S and dkk, *Creative Writing* (Purwokerto: Kaldera, 2013), 9.

<sup>173</sup> Maman S. Mahayana, *Jalan Puisi: Dari Nusantara Ke Negeri Poci* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016), 9.

aku adalah titik-titik hurufmu  
 huruf-huruf katamu  
 kata-kata maknamu  
 aku adalah sinar silau panas  
 dan bayang-bayang hangat mentarimu  
 bumi pasrah langitmu

aku adalah jasad ruhmu  
 fayakun kunmu  
 aku adalah a-k-u  
 k-a-u  
 mu

Rembang, 30-9-1995

Di dalam *Sajak Cinta* ini, A. Mustofa Bisri menggambarkan Tuhan begitu dekat. Di setiap material yang dilibatkan A. Mustofa Bisri mengandung keterlibatan Tuhan. Kemudian, pada sudut pandang ketidakberdayaan aku-lirik yang tertulis dalam sajak *Bila Senja*.

### **Bila Senja**

bila senja kesetiaan yang sayu  
 semakin tak berdaya  
 melawan dendam malam  
 engkau bawa aku ke dalam  
 pembaringan kepasrahan  
 dan kau selimuti aku  
 dengan harapan  
 cerah pagi. tapi  
 mimpi-mimpi  
 yang berurutan  
 masih datang-pergi  
 menyesatkan  
 arah sujudku.  
 maka gamitlah  
 o, gamitlah tanganku  
 cuma damai yang kumau  
 kini cuma kau.

Gambaran yang diungkapkan oleh A. Mustofa Bisri dalam sajak tersebut menceritakan keberadaan hamba, yang menghantarkan pengetahuan tentang Tuhan. A. Mustofa Bisri dalam upaya mengenal Tuhan tersebut menggunakan akal budi dan hati nurani, karena sebagaimana yang telah diketahui bahwa di dalam diri manusia terdapat empat jiwa, yakni *nafs mutma'innah* (jiwa yang tenang), *nafs mulhamah* (jiwa yang diilhami), *nafs ammarah* (jiwa yang berbuat buruk) dan *nafs lawwamah* (jiwa yang menyesal). Sehingga peran dari akal budi dan hati nurani tersebut bekerja untuk menentukan arah pengetahuan berdasarkan syariat.

### Malam Itu

Malam itu  
Harum nafasmu  
badai mengamuk dalam  
Langitku mengaduk-aduk  
Lautku.  
Sukmamu dan sukmake bersenggama.  
Sukmake dan sukmake  
Menirwana.

Malam itu,  
Bulan dan bintang saling kedip  
Kebingungan  
Atau cemburu  
Pada pernikahan ajaib kita.  
...

Analogi Tuhan sebagai kekasih ini juga digambarkan oleh A. Mustofa Bisri dalam sajak *Malam Itu*. Kata “kau” dan “sayang” dalam puisi tersebut tentunya tidak mengarah kepada Tuhan, tetapi puisi tersebut menjadi bagian kemesraan hubungan suami-istri yang senantiasa melibatkan orgasme spiritual. Maka pemahaman semacam ini dalam puisi A. Mustofa Bisri tidak dapat dimanipulasi, karena nilai-nilai akan Tuhan merupakan cermin akan kedirian, keserangan seorang hamba.

Terkait dengan diri manusia sebagai pembayangan atas sifat-sifat *jamaliah* Tuhan ada dalam sajak *Pencuri*, yang mana dalam sajak tersebut

A. Mustofa Bisri berupaya menghadirkan keterikatan eksistensi Tuhan dalam perpuisiannya. Eksistensi aku-lirik sebagai makhluk yang digambarkan A. Mustofa Bisri tidak melepaskan diri dari eksistensi Tuhan. Perspektif ini juga didukung oleh Abdul Wachid B.S. dalam kumpulan puisi *Nun* berjudul *Setiap Hari Ialah Hari Kasih Sayang*.

**Setiap Hari Ialah Hari Kasih Sayang  
(D. Zawawi Imron)**

setiap hari ialah hari kasih sayang  
dengan kesegaran pagi bertumbuhan  
rerumputan di halaman rumahku yang  
diikuti oleh tumbuhnya seluruh rumputan  
di muka bumi ini disinari matahari

setiap hari ialah hari kasih sayang  
dengan atau tanpa kesegaran pun  
setiap denyut bertumbuhan  
rambut di kepalaku yang  
diikuti oleh tumbuhnya seluruh rambut  
di kepala manusia di bumi ini  
disinari matahari

...

Melalui uraian kasih-sayang dalam sajak *Setiap Hari Ialah Hari Kasih Sayang* tersebut sebagaimana dalam Al-Qur'an bahwa "Dan milik Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, dan (pengetahuan) Allah meliputi segala sesuatu." (QS. An-Nisa: 126). Maka dapat terlihat bahwa keterlibatan eksistensi aku-lirik dalam perpuisian A. Mustofa Bisri berkaitan dengan eksistensi Tuhan secara ilahiah.

Ketika Abdul Wachid B.S. mengatakan bahwa perpuisian A. Mustofa Bisri berada dalam gerak dunia ciptaan, maka kesemestaan yang digariskan jelas mengarah kepada alam metafisika. Lalu apakah ideologi estetika yang dijelaskan A. Mustofa Bisri dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* juga merupakan trobosan dalam menggambarkan pengalaman spiritualitasnya? Bagaimana gerak citraan wanita dalam dunia ciptaan A. Mustofa Bisri?

Mengingat A. Mustofa Bisri adalah seorang kiai, maka pemahaman aku-lirik senantiasa terikat dengan pengalaman religiositas. Kemudian tahap selanjutnya, apakah hubungan realitas terjalin hanya menunjuk pada apa yang dapat terlihat oleh indra, pemahaman jiwa dan hubungan batiniah tentunya diperlukan untuk memvalidasi perspektif tersebut menjadi suatu yang dapat diterima.

Tidak ada kesulitan dalam upaya membaca satuan simbol yang dicitrakan oleh A. Mustofa Bisri. Dialog yang secara alami mengalir dalam setiap baris sajak sesungguhnya menjadi sumber pemahaman itu sendiri. Akan tetapi, boleh jadi pembacaan secara hermeneutika justru melompat pada pergerakan simbol secara lebih luas. Bagaimana perpuisian A. Mustofa Bisri menampung gerak citraan dan konsekuensi yang diterima aku-lirik dalam menentukan hubungan transendennya.

Pada ranah logis, idealnya wilayah spiritual bergerak melalui pengalaman dan ideologi yang diturunkan dari kesadaran pengarang. Hubungan yang demikian saling menarik dan menentukan gerak simbol dalam menentukan arah interpretasinya. Sementara itu, aku-lirik dalam sajak A. Mustofa Bisri hampir seluruhnya menampilkan uraian mengenai cinta dan kasih sayang. Dengan spirit demikian, pola kemesraan yang dibangun aku-lirik atas dirinya dan di luar dari dirinya menjadi cukup reflektif.

Kesungguhan dalam sajak-sajaknya dikirkirkan oleh A. Mustofa Bisri dalam mengemas nilai moralitas. Dengan begitu, ekspresi kebahasaan atas objek menjadi jelas kedudukannya. Keharmonisan A. Mustofa Bisri dengan sajak-sajaknya melampiasikan kesadaran religiositas. Rangsangan etnik dan estetik Al-Qur'an dan hadis di dalam sajaknya menambah kepustakaan makna.

Percikan pemikiran aku-lirik dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* dapat dikonstruksi untuk menentukan posisi aku-lirik dalam menguraikan diri. Sebagaimana Abdul Wachid B.S. yang memaknai realitas sajak A. Mustofa Bisri sebagai alamat (ayat) Tuhan. Turunan dari alamat (ayat)



Tuhan tersebut juga dapat dimaknai sebagai ayat Al-Qur'an atau manusia yang merupakan cerminan Tuhan. Dalam sajak A. Mustofa Bisri, citra wanita digambarkan sebagai bagian paling dekat sebagai cerminan Tuhan.

Mengingat sufi penyair, Sana'i yang membicarakan kerinduan dan kemabukan cinta dengan mengurai kemesraan dengan Yang Mahakasih melalui karyanya *Haqiqatul Haqiq* (Taman Kebenaran), sekaligus mengabarkan bahwa ragam refleksi atas kerinduan dalam sajak A. Mustofa Bisri juga melampirkan hubungan batiniah. Sana'i menggambarkan citra fisik wanita dalam sajaknya sebagai penanda atas kehadiran Tuhan. Adapun A. Mustofa Bisri mengatakan "*Selly adalah anugerah Ilahi*" sehingga menyatukan aku-lirik dalam perspektifnya "*Kaukah itu yang melangkah mantap/ di jalan lurus Tuhan/ menuju cita-cita mulia?/ semoga//*" yang dapat dimaknai sebagai citraan wanita sebagai refleksi kebaikan Tuhan.

Gambaran kemesraan juga diulurkan oleh A. Mustofa Bisri dalam wujud penyatuan jiwa, konsumsi fisik wanita dan laki-laki digambarkan menjadi berahi Ilahi. Melalui sajak *Malam Itu*, "*Sukmamu dan sukma bersanggama/ sukma dan sukma/ menirwana//*" gambaran pertemuan dengan Tuhan melalui hubungan fisik suami-istri juga didukung oleh Schimmel, bahwa dalam pengertian metafisika, penyatuan dengan Tuhan dicitrakan melalui penyatuan sepasang pria dan wanita (suami-istri), Schimmel mengatakannya sebagai pertemuan ruh dan tubuh.<sup>174</sup>

Hasrat kedekatan yang dibangun melalui cinta dan rindu di dalam sajak A. Mustofa Bisri berakar dari sifat femininitas Tuhan yakni *al-Rahman, al-Rahim*. Sajak A. Mustofa dikutip selengkapnya, yakni:

### **Haniien**

mestinya malam ini  
bisa sangat istimewa  
seperti dalam mimpi-mimpiku  
selama ini

---

<sup>174</sup> Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita*, 142.

kekasih, jemputlah aku  
kekasih, sambutlah aku

aku akan menceritakan kerinduanku  
dengan kata-kata biasa  
dan kau cukup tersenyum memahami deritaku  
lalu kuletakkan kepalaku yang penat  
di haribaanmu yang hangat

kekasih, tetaplah di sisiku  
kekasih, tataplah mataku

tapi seperti biasa  
sekian banyak yang ingin kukatakan tak terkatakan  
sekian banyak yang ingin kuadukan  
diambilalih oleh airmataku

kekasih, dengarlah dadaku  
kekasih, bacalah airmataku  
malam ini belum juga  
seperti mimpi-mimpiku  
selama ini  
malam ini  
lagi-lagi kau biarkan sepi  
mewakilimu.

Rembang, 1999

Maksud A. Mustofa Bisri dengan ungkapan “*Aku akan menceritakan kerinduanku/ dengan kata-kata biasa/ dan kau cukup tersenyum memahami deritaku/ lalu kau cukup tersenyum memahami deritaku/ lalu kuletakkan kepalaku yang penat/ di haribaanmu yang hangat//*” adalah bahwa seorang pecinta mengutarakan kerinduannya dengan cara sederhana, seperti penyatuan atas hubungan *batiniah* di dalam diri manusia digambarkan sebagai kesederhanaan. Bagian ini merupakan perluasan dari ayat untuk berkasih sayang, “*Dan dia (tidak pula) termasuk orang-orang yang beriman dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang.*” (QS. Al-Balad: 17).

Ungkapan “mimpi” oleh A. Mustofa Bisri dimaksudkan untuk menerbitkan keadaan ruhani, harapan manusia sebagai pecinta untuk

mencapai Yang Mahakasih, “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang.*” (QS. Maryam: 96).

Aku-lirik dalam sajak tersebut menyapa “kekasih” sebagai wanita. Aku lirik seolah menerima bahwa wanita diibaratkan sebagai kekasih sejati, Allah. Oleh karenanya, gambaran kemabukan cinta sebagai pengalaman mistik menjadi relevan untuk diterima. Sajak *Doa Pecinta I* berikut juga menggambarkan citraan rindu sebagai kemabukan cinta terhadap kekasihnya, yang mana garis hubungan tersebut bersifat metafisika.

### **Doa Pecinta I**

Bila penantian terasa sia-sia  
Dan sunyi malam mengentalkan rindu  
Semoga bintang-bintang tak berhenti  
Berkabar gembira tentang cerah pagi

Bila saat perjumpaan terasa tak lama  
Dan perpisahan merisaukan kalbu  
Semoga harapan-harapan tak mati  
Bersama keperkasaan cinta di hati  
Bila janji pertemuan dibatalkan  
Dan gejolak hati tak terkirakan  
Semoga bukan karena kekasih murka  
Dan tak lagi sudi bersua

Bila hati ini terlupa, semoga  
Kekasihku tetap mengingatku  
Bila hati ini teringatmu, o kekasih  
Semoga karena kau mengingatku  
Amin.

Rembang 18.8.2000

Dalam memancarkan simbol kekasih itulah, A. Mustofa Bisri mengulurkan aku-lirik sebagai pecinta dalam menggambarkan kecintaannya, dimulai dari pengungkapan cinta erotis, doa dan harapan atas keutuhan cinta tersebut justru diselubungkan dengan hangat. Manusia yang memiliki tabiat pelupa, dicitrakan di dalam sajak tersebut sebagai

suatu kepasrahan dan memohon pengampunan, “*Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami bersalah.*” (QS. Al-Bawarah: 286). Dengan perluasan sajak A. Mustofa Bisri terhadap ayat Al-Qur’an dan hadis menjadi indikasi yang relevan dan memadai, basis islami telah terbentuk secara alamiah.

Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri banyak menggunakan idiom (kesatuan simbol) hal-hal yang menggambarkan kegandrungan (kegilaan cinta) kepada lawan jenis. Ketika ditelusuri *Sajak-sajak Cinta Gandrung* tidak ditemukan kegandrungan cinta yang dialamatkan kepada lawan jenis, yang dalam hal ini berkaitan untuk mengumbar napsu duniawi, harta, tahta atau kekuasaan, akan tetapi kegilaan cinta ini ditujukan kepada kekasih. Oleh karena itu, kata kekasih ini menjadi paling banyak digunakan di dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*.

Kemudian sajak kepada kekasih ini menimbulkan harapan yang berkepanjangan dan menimbulkan kecemasan kepada sajak-sajaknya. Aku-lirik di dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* mengutarakan suatu cinta atau kegilaan cinta, di mana cinta itu menciptakan jarak, berupa ruang dan waktu. Akan tetapi aku-lirik di dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* seolah ingin melampaui jarak tersebut, ingin melampau tabir rindu dan batasan-batasan dimensi ruang dan waktu. Sederhananya, setiap batasan tersebut dihubungkan dengan keterbatasan aku-lirik sebagai manusia yang sangat mencintai sang kekasih.

Misalkan saja pada sajak *Kulihat Cermin*, A. Mustofa Bisri melakukan sesuatu yang bersifat maknawi. *Self control* dalam ke-aku-an itu bersifat maksimal, “*Kulihat cermin/ tak terlihat apa pun/ bahkan wajahku sendiri/ aku hanya melihat/ wajahmu//*” ketika ditinjau melalui eksistensi aku-lirik sebagaimana dalam *Sajak Cintaku* “*Aku adalah a-k-u/ k-a-u/ mu//*” maka yang meruang dan mewaktu justru bukanlah aku-lirik, tetapi “kau” yang menjadikan eksistensi “aku” menjadi ada.

Dengan demikian, sang kekasih ini lebih memberikan ruang dan waktu, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an "*Dan janganlah engkau berjalan di bumi ini dengan sombong, karena sesungguhnya engkau tidak akan dapat menembus bumi dan tidak akan mampu menjulang setinggi gunung.*" (QS. Al-Isra': 37). Ketika diartikan, kepala sebagai idiom yang dijejali makna simbolik berupa pikiran. Sedangkan sombong merupakan bentuk dari tingkah laku yang dihasilkan dari pemikiran manusia. Larangan bersikap sombong berarti usaha menundukan kepala dan menumbuhkan cinta, yang disebut di dalam Al-Qur'an sebagai *mahabbah*. Bukan semata-mata pemahaman mengenai nilai yang mendasarkan diri kepada Islam itu dimaknakan sebagai hukum, melainkan dimaknakan sebagai bagian dari cinta terhadap diri dan kehidupan yang mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan, yang dinisbahkan sebagai kekasih.

Identifikasi simbolik kekasih tersebut dapat muncul secara eksplisit yang berbunyi kekasih, tetapi dapat muncul secara implisit tanpa bunyi kekasih, melainkan hakikat kekasih itu hadir di dalam sajak-sajaknya. Sebagaimana sajak *Sepi Mengepungku*.

#### **Sepi Mengepungku**

dari berbagai penjuru  
sepi mengepungku  
menguntitku  
kemana aku menuju  
berkonspirasi dengan bayanganmu  
menciptakan teror rindu  
di dadaku dan indra-indraku.

Demikian pula, A. Mustofa Bisri menuliskannya pada sajak *SidikJari*, yang boleh jadi dinisbahkan kepada kekasih. "Sidik jari" ini menjadi suatu ketiadaan yang kehadirannya membekas, yang ketika dihubungkan dengan makhluk berarti kematian. Sesuatu yang tidak terlihat ini, tidak dapat dihubungkan dengan penglihatan dengan mata telanjang, akan tetapi eksistensi "sidik jari" itu dapat dilihat melalui alat tertentu.

### SidikJari

di sini  
 sidikjarimu ada  
 di mana-mana  
 ada di daun pintu  
 ada di jendela  
 ada di seantero  
 ruang ini  
 maka alibimu  
 tak bisa diterima  
 kau tak mungkin  
 di tempat lain.

Awal Syawal 1437

Ketika ini dinisbahkan kepada kehadiran Tuhan, tidak dilihat secara wujud, melainkan kehadiran Tuhan dimaknai secara eksistensi, secara maknawi, secara jiwa. Kehadiran Tuhan dalam sajak A. Mustofa Bisri dihadirkan demikian.

Idiom kekasih dan variannya yakni sayang dan cinta dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* mulai ditemukan pada *Sajak Cinta, Al Isyq, Sajak Cintaku, Engkau Kulepas, Malam itu, Gandrung, Sajak Putih Buat Kekasih, Seporsi Cinta, Haniien, Aku Tak Bisa Lagi Menyanyi, Diterbangkan Takdir, Tantangan, Halte, Dalam Kereta, Cintaku, Tak Cukup, Cintaku Yang Perkasa, Selembar Daun, Wakhsyah, Syauq, Insijam, Persaksian, Liqaa, Doa Pencinta 1, Doa Pencinta 2*. Dari keseluruhan idiom kekasih dan variannya terdapat 25 sajak dari total 53 sajak dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, sebagai berikut:

- 1) '//cintaku kepadamu belum pernah ada contohnya/ cinta Romeo kepada Juliet, si majnun Qais kepada Laila/ belum apa-apa//’ (Sajak Cinta).<sup>175</sup>
- 2) '//apakah cinta kita tak utuh/ mengapa kita tak juga bersetubuh?//’ (sajak Al Isyq).<sup>176</sup>
- 3) '//inilah sajak cintaku/ cintaku yang pertama/ cintaku yang utama/ cintaku yang terakhir/ cintaku yang tak

<sup>175</sup> Bisri, *Sajak-Sajak Cinta Gandrung*, 16.

<sup>176</sup> Bisri, 23.

- berakhir/ cintaku yang cinta/ cintaku yang tercinta//  
(Sajak Cintaku).<sup>177</sup>
- 4) '//kemana pun engkau terbang/ tali kasih sayang/ dan  
doa-doa tulusku/ yang kulilitkan bagai mengikat dirimu/  
ujungnya tetap//'<sup>178</sup> (sajak Engkau Kulepas).
  - 5) '//tapi kita belum menyerah/ kita belum menyerah,  
bukan/ sayang?//'<sup>179</sup> (sajak Malam Itu).
  - 6) '//..dimanakah kau ketika itu, o, kekasih?//'<sup>180</sup> (sajak  
Gandrung).
  - 7) '//kasih/ biar kebersamaan kita dengan demikian/ abadi//'  
(Sajak Putih Buat Kekasih).<sup>181</sup>
  - 8) '//seporsi cinta/ bila tak habis dimakan/ dibuang  
sayang//'<sup>182</sup> (sajak Seporsi Cinta).
  - 9) '//kekasih, jemputlah aku/ kekasih, sambutlah aku//'  
(sajak Haniien).<sup>183</sup>
  - 10) '//...maaf sayang, aku tak bisa lagi menyanyi/  
bersamamu atau sendiri//'<sup>184</sup> (sajak Aku Tak Bisa Lagi  
Menyanyi).
  - 11) '//...aku ingin kasih/ melanjutkan langkahku//'<sup>185</sup> (sajak  
Diterbangkan Takdir).
  - 12) '//lawanlah kalau bisa ruap panas/ kasihku!//'<sup>186</sup> (sajak  
Tantangan).
  - 13) '//kau tahu, sayang/ aku seperti melihat/ hatiku sendiri/  
kini//'<sup>187</sup> (sajak Halte).
  - 14) '//kau dimana sekarang, sayang?/ lalu apa yang ada  
disini/ yang terus gemuruh ini?//'<sup>188</sup> (sajak Dalam  
Kereta).
  - 15) '//cintaku/ lidah ombak/ yang terus menjilati tebing-  
tebing...//'<sup>189</sup> (sajak Cintaku).
  - 16) '//...tapi/ bagaimana lagi, sayang/ memuaskan dahaga  
ini?//'<sup>190</sup> (sajak Tak Cukup).
  - 17) '//...maka cintaku yang perkasa/ tak sanggup  
sampai?//'<sup>191</sup> (sajak Cintaku Yang Perkasa).

---

<sup>177</sup> Bisri, 27.

<sup>178</sup> Bisri, 32.

<sup>179</sup> Bisri, 36.

<sup>180</sup> Bisri, 41.

<sup>181</sup> Bisri, 44.

<sup>182</sup> Bisri, 45.

<sup>183</sup> Bisri, 52.

<sup>184</sup> Bisri, 57.

<sup>185</sup> Bisri, 64.

<sup>186</sup> Bisri, 67.

<sup>187</sup> Bisri, 69.

<sup>188</sup> Bisri, 72.

<sup>189</sup> Bisri, 75.

<sup>190</sup> Bisri, 78.

<sup>191</sup> Bisri, 79.

- 18) '//semoga semua isyarat dariMu/ cintaku Kau terima//'  
(sajak Selebar Daun).<sup>192</sup>
- 19) '//...bahkan rindu mengembalikan cintaku yang hilang//'  
(sajak Wakhsyah).<sup>193</sup>
- 20) '//cintaku boleh perkasa/ nyatanya di hadapanmu/ tak berdaya/ ah//'  
(sajak Syauq).<sup>194</sup>
- 21) '//cintaku tak mengenal malam, kataku/ cintaku tak perlu bulan/ untuk menghiburku/ rinduku bukan derita/ rinduku adalah madu/ cintaku//'  
(sajak Insijam).<sup>195</sup>
- 22) '//aku bersaksi/ hanya kepadamu/ kasihku/ hanya/ kepadamu//'  
(sajak Persaksian).<sup>196</sup>
- 23) '//...tawa-tawa para kekasih/ dan bunga warna-warni//'  
(sajak Liqaa).<sup>197</sup>
- 24) '//bila hati ini terlupa, semoga/ kekasihku tetap mengingatku/ bila hati ini teringatmu, o kekasih/ semoga karena kau mengingatku/ amin//'  
(sajak Doa Pencinta 1).<sup>198</sup>
- 25) '//...ya Tuhan, aku memohon cinta dan kasih sayang!//'  
(sajak Doa Pencinta 2).<sup>199</sup>

Identifikasi idiom kekasih dan variannya terbukti tidak dinisbahkan kepada seorang wanita atau seorang istri, melainkan dihubungkan dengan eksistensi hubungan, antara “aku” sebagai seorang hamba dengan Tuhannya. Kemesraan hubungan ini, “aku” mengidentifikasi Tuhan sebagai kekasih sebagaimana “*Katakanlah (Muhammad), "Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. (Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia.*" (QS. Al-Ikhlâs:1-4).

Ketergantungan aku-lirik kepada Tuhannya dalam berbagai problematika terasa sekali dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* bahwa secara eksistensi kegandrungan sajak A. Mustofa Bisri mewarnai segala sisi kehidupannya, baik dalam keadaan susah maupun senang. Dalam

---

<sup>192</sup> Bisri, 81.

<sup>193</sup> Bisri, 84.

<sup>194</sup> Bisri, 85.

<sup>195</sup> Bisri, 86.

<sup>196</sup> Bisri, 91.

<sup>197</sup> Bisri, 93.

<sup>198</sup> Bisri, 95.

<sup>199</sup> Bisri, 97.



*Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri menuliskan, sebagai berikut:

### **Gandrung**

o, damaiku, o, resahku,  
o teduhku, o, terikku,  
o, gelisahku, o, tentramku  
o, penghiburku, o, fitnahku,  
o, harapanku, o, cemasuku,  
o, tiraniku,

...

Sajak *Gandrung* memiliki keterhubungan antara jiwa dan napas kehidupan pada titiknya memiliki keterikatan, ruh berada dalam dimensi ruang dan waktu tubuh, sedangkan tubuh memiliki potensi pikiran dan perasaan. Keterhubungan pikiran dan perasaan tersebut memunculkan *nafs lawwamah* (menyesali diri), yang bekerja pada tataran pertimbangan tindakan manusia. Sementara *nafs muthmainnah* berada dalam ruang lingkup ruh, yang kemudian memunculkan kata kalbu (hati). Di mana keterhubungan tersebut melahirkan syariat yang diwasilahkan melalui agama. Pengetahuan tentang Allah kemudian melahirkan mahabbah (cinta), begitu sebaliknya *mahabbah* menjadi pemicu makrifat (pengetahuan) tersebut.

Melalui konteks ini, A. Mustofa Bisri dalam sajaknya hendak merepresentasi gambaran tersebut. *Mahabbah* tersebut melahirkan harapan-harap cemas, yang mana dalam *Sajak Putih Buat Kekasih*, A. Mustofa Bisri menuliskan, sebagai berikut:

### **Sajak Putih Buat Kekasih**

Aku datang pergi berharap dan kecewa  
Berharap dan kecewa  
Tapi biarlah  
Kasih,  
Biar kebersamaan kita dengan demikian  
Abadi.

Adanya dimensi yang berbeda antara dimensi ketuhanan dengan dimensi kemakhlukan, maka tidak selamanya dimensi tersebut saling terbuka dan menimbulkan kerinduan yang dalam. A. Mustofa Bisri menggunakan istilah harap-harap cemas untuk mencapai puncak kedekatan, Al-Qur'an surah Ar-Rum berbunyi, "*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya, Dia memperlihatkan kilat kepadamu untuk (menimbulkan) ketakutan dan harapan, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu dengan air itu dihidupkannya bumi setelah mati (kering). Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mengerti.*" (QS. Ar-Rum: 24). Melalui ayat tersebut, maka keterhubungan harap-harap cemas yang ditulis oleh A. Mustofa Bisri dalam *Sajak Putih Buat Kekasih* tersebut menemui sisi terang, bahwa dimensi kemakhlukan aku-lirik bertendensi mengarah kepada pengetahuan kekuasaan Tuhan, yang mana pada konteks sajak tersebut menggambarkan kerinduan.

Pada sisi lain, kemesraan yang digambarkan A. Mustofa Bisri dalam sajak *Haniien*, di mana sajak tersebut mencitrakan perkawinan spiritual. Dapat dijumpai pula dalam sajak *Tantangan*, yakni:

### **Tantangan**

Dingin musim dingin di negeri dingin  
 Memaksaku beku  
 Apakah tak tahu di hatiku  
 Terus menyala kasih yang tak terpadamkan  
 Ayo gigitlah tulang sungsumku  
 Ludahkan salju-saljumu  
 Biar sekalian kubuka bajuku  
 Ayo, masuklah ke dalam pori-poriku  
 Lawanlah kalau bisa ruap panas  
 Kasihku!

Hamburg, 2000

Kemesraan hubungan tersebut dinisbahkan kepada kekasih karena Tuhan adalah jiwa sekaligus napas, sehingga Tuhan hidup di berbagai

kehidupan. Pengetahuan dan *mahabbah* (cinta) itu kemudian menjadi jalan yang dipakai untuk memandang alam kekasih. Alamat kekasih tersebut diperoleh melalui ayat-ayat dalam bentuk segala ciptaan Allah berupa alam semesta dan segala yang menempatnya (ayat *Kauniyah*). Dalam kondisi semacam itu, maka seorang hamba diberi pengetahuan oleh Tuhan untuk mengenal Tuhan, bukan untuk melihat secara wujud, tetapi melihat secara ruhani, bahwa Tuhan ada, bekerja dan berada di dalam ruang lingkup jiwa dan raga manusia.

Eksistensi tersebut dikukuhkan dalam sajak *Aku Melihatmu*, yang berbunyi sebagai berikut:

### **Aku Melihatmu**

aku melihatmu  
tersenyum bersama embun pagi  
aku melihatmu  
bernyanyi bersama burung-burung  
aku melihatmu  
bergerak bersama mentari bersama angin dan mega-mega  
aku melihatmu  
terbang bersama sekumpulan burung gereja  
aku melihatmu  
berenang bersama ikan-ikan dan lumba-lumba  
aku melihatmu  
meratap bersama mereka yang kelaparan  
aku melihatmu  
merintah bersama mereka yang kehausan  
aku melihatmu  
mengaduh bersama mereka yang kesakitan  
aku melihatmu  
berdendang bersama ibu yang meninabobokan anaknya  
aku melihatmu  
melangkah bersama hamba yang berjuang menggapai  
citanya  
aku melihatmu dalam gelap  
aku melihatmu dalam terang  
aku melihatmu dalam ramai  
aku melihatmu dalam senyap  
aku melihatmu  
kau melihatku.

Ramadan 1437

Puncak dari sajak *Aku Melihatmu* adalah ihsan, di mana pada tingkatan musyahadah yakni melakukan ibadah seakan-akan merasa, melihat dan menyaksikan Allah secara langsung dan merasa Allah hadir di setiap ibadah yang dilakukan. Sebagaimana Rasulullah bersabda “*Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan apabila engkau tidak dapat melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.*” (HR. Muslim).

## 2. Kontekstualisasi Kumpulan *Sajak-sajak Cinta Gandrung* Karya A. Mustofa Bisri: Sosok Pribadi Muslim yang Rahman

Setelah pada bab sebelumnya, penelitian ini merepresentasi teks dan konteks, teks dimaksudkan sebagai suatu wacana yang dibakukan melalui bahasa, melalui teks itulah dapat diidentifikasi simbolik, di mana dilakukan rekonstruksi penafsiran. Identifikasi atas teks yang mengeksplorasi tentang simbolisme feminin difokuskan kepada simbolisme wanita dan simbolisme peleburan.

Kemudian identifikasi atas wanita dan peleburan mendapatkan konteksnya bahwa Tuhan diidentifikasi dalam perpuisian A. Mustofa Bisri tidak dalam pengertian transenden, tetapi dalam hal ini sebagaimana Al-Qur'an di banyak surat dan ayat merepresentasikan Tuhan adalah Maha Rahman dan Rahim. Perspektif ini dapat dilihat melalui surah Az-Zumar ayat 62 yang menyatakan bahwa Allah Maha Pencipta dan Maha Memelihara. Dapat diidentifikasi melalui penciptaan manusia, pemeliharaan manusia sampai kepada manusia tersebut dimatikan.

Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, yang berbunyi “*Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami menjadikannya air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami*

*menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik. Kemudian setelah itu, sesungguhnya kamu pasti mati. Kemudian, sesungguhnya kamu akan dibangkitkan (dari kuburmu) pada hari Kiamat. Dan sungguh, Kami telah menciptakan tujuh (lapis) langit di atas kamu, dan Kami tidaklah lengah terhadap ciptaan (Kami).” (QS. Al-Mu'minun: 12-17).*

Simbolisme femininitas memberikan satu gambaran sebagai media kedekatan dengan Tuhan. Sampai di sini, maka akan muncul pertanyaan, untuk apa manusia dekat dengan Tuhan? Ketika telah sampai pada pertanyaan tersebut maka konsep ini dapat dikembalikan kepada pertanyaan, untuk apa manusia beragama? Karena eksistensi dari agama adalah hubungan antara manusia dengan Tuhan, begitu sebaliknya. Dengan demikian, hubungan kedekatan dengan Tuhan ini dalam rangka untuk mengidentifikasi tentang manusia itu sendiri, agar manusia tersebut mengenal dirinya.

Manusia beragama tentu saja mengenal Tuhan, tetapi apakah orang beragama diperuntukan untuk mengenal Tuhan? Atau justru sebaliknya, orang beragama itu hendak mengatasi kesulitan dalam hidupnya, untuk mengenal dirinya sebagai makhluk dalam mengatasi problematika kehidupan? Jika dikembalikan kepada bahasa agama secara etimologi berasal dari bahasa sansekerta, “a” berarti tidak dan “gama” berarti kacau, jadi agama diartikan sebagai suatu aturan yang mengatur kehidupan manusia agar terhindar dari kekacauan.

Sementara itu, perasaan keagamaan merupakan segala perasaan batin yang berhubungan dengan Tuhan, seperti perasaan takut kepada Tuhan, perasaan dosa dan kebesaran Tuhan. Paul Tilich, seorang filsuf profetik menyebut religiositas ini sebagai “dimensi kedalaman.” Menurut Tilich, manusia dapat menjadi religius sebab dengan penuh kerinduan menanyakan eksistensinya dan sangat menginginkan jawaban, sekalipun ketika jawaban tersebut menyakitkan. Selain itu, seorang religius adalah mereka yang berupaya memahami kehidupan dengan lebih dalam, tidak

hanya yang bersifat lahiriah, akan tetapi yang bergerak pada dimensi vertikal dan menstransendensikan hidup.<sup>200</sup>

Menyadari betapa dekatnya seni dan religi, maka kesusastraan menjadi religius ketika persoalan di dalamnya berbicara mengenai dimensi kemanusiaan yang kemudian dihubungkan dengan dimensi transendental. Sebagaimana disampaikan oleh Abdul Wachid B.S. bahwa kesusastraan religius selalu membicarakan persoalan kemanusiaan yang bersifat profan dengan ditopang nilai kerohanian, yang puncaknya melalui lubuk hati terdalam kemanusiaannya.<sup>201</sup>

Kontekstualisasi dari mendekati diri kepada Tuhan adalah manusia yang menjadi bayangan dari sifat Rahman dan Rahim Tuhan. Pertanyaan selanjutnya adalah mengapa manusia butuh mengenal Tuhan? Apakah sesungguhnya manusia ketika mengenal Tuhan itu justru manusia gagal memaknai manusia dan kemanusiaannya? Ataukah sebaliknya justru ketika manusia mengenal Tuhan itu karena manusia mengenal dirinya? Ketika dikembalikan kepada hadis, Rasulullah bersabda “*Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.*”

Islam sebagai agama yang menyertai pemaknaan mengenal Tuhan, ketika Islam didudukkan pada asal katanya yakni “*aslama*”, “*yuslimu*”, “*islaaman*” yang berarti tunduk, patuh dan selamat. Sebagaimana surah Ali Imran ayat 85 yang di dalamnya berisi mengenai keselamatan beragama Islam.

Jika kemudian keselamatan tersebut dihubungkan dengan sifat kasih sayang Tuhan, maka untuk menuju kepada keselamatan tersebut dibutuhkan sifat kasih sayang. Demikian, upaya untuk mengenal Tuhan dan upaya perjumpaan dengan Tuhan dapat diartikan juga sebagai upaya pengenalan terhadap manusia dan kemanusiaannya, yang dalam konteks ini berarti mengimplementasikan nilai-nilai ketuhanan yang berujung kepada sifat Rahman dan Rahim.

---

176. <sup>200</sup> Wachid B. S, *Analisis Struktural Semiotik Puisi Surealistik Religius D. Zawawi Imron*,

<sup>201</sup> Wachid B. S, 177.

Dalam konteks sifat Rahman dan Rahim, ketika dikembalikan kepada kalimat *bismillahirrahmanirrahim*, yang mengawali surah dalam al-Qur'an kecuali surah At-Taubah dan *bismillahirrahmanirrahim* terhitung sebagai bagian dari surah Al-Fatihah. Maka, pemahaman akan sifat Rahman dan Rahim ini mewujudkan kepada perkataan-perkataan Allah melalui utusan-Nya (Rasulullah). Perwujudan realisasi dari sifat Rahman dan Rahim tersebut membutuhkan prototipe, yang dapat diidentifikasi melalui Al-Qur'an. Al-Qur'an mengatakan bahwa "*Dan sesungguhnya kamu (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang baik.*" (QS. Al-Qalam: 4).

Dengan demikian, maka kerangka berpikir kedekatan dengan Tuhan adalah suatu upaya manusia untuk mengenal dirinya sebagai manusia dengan sifat-sifat kemanusiaannya, dengan manusia itu mengenal dirinya maka dia mengenal Tuhannya. Dalam upaya mengenal Tuhannya lebih lanjut, Tuhan harus diidentifikasi melalui pengertian oleh Tuhan itu sendiri dalam Al-Qur'an. Prototipe dari perilaku keilahian tersebut dapat dilihat melalui pribadi utusannya, Rasulullah.

Manifestasi dari nilai tersebut diterjemahkan lebih lanjut dalam surah At-Taubah ayat 128, "*Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman.*" (QS. At-Taubah: 128). Melalui ayat tersebut maka perilaku Rasulullah merupakan implementasi keteladanan (pribadi rahman) yakni tidak tahan terhadap penderitaan orang lain, perhatian dan kepada orang-orang yang beriman amat mengasihi dan menyayangi. Maka transformasi dari kalimat *bismillahirrahmanirrahim* ada pada pribadi Rasulullah, yang berupa *amar ma'ruf nahi munkar*.

Kemudian, untuk bisa membayangkan seperti apa kira-kira *amar ma'ruf nahi munkar*-nya Rasulullah tersebut, A. Mustofa Bisri menunjuk surah dalam Al-Qur'an yang berbunyi "*Maka berkat rahmat Allah engkau*

(Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal." (QS. Ali-Imran: 159). Dalam pandangan sastra profetik Kuntowijoyo, ayat tersebut berisi tiga hal yakni *amar ma'ruf* (menyuruh kebaikan, humanisasi), *nahi munkar* (mencegah kemungkaran, liberasi) dan *tu'minuma billah* (beriman pada transendensi).<sup>202</sup>

Implementasi dari kepribadian Rasulullah yang terkandung dalam surah At-Taubah ayat 28 tersebut adalah bagaimana menjadi pemimpin yang sejati, menjadi pribadi yang pemaaf, penyayang, rendah hati, hidup sederhana dan memanusiaikan manusia. Rasulullah dalam kepemimpinannya memberi contoh dengan perbuatannya, dalam hadis riwayat Bukhari, Muslim dan Ahmad (shahih) Rasulullah bersabda "*Shalatliah kalian seperti kalian melihat bagaimana aku shalat.*" Sementara itu, dasar perilaku pemaaf Rasulullah dapat dilihat melalui Ali-Imran: 159, yang mana menjelaskan perintah untuk memaafkan.

Selain daripada perspektif tersebut, di dalam Al-Qur'an surah Al-Ahzab ayat 21 disebutkan "*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (balasan kebaikan pada) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.*" (QS. Al-Ahzab: 21). Kemudian "*Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*" (QS. Al-Anbiya': 107). Ayat tersebut dapat diuraikan bahwa seperti Nabi-Nabi sebelumnya, Rasulullah adalah pembawa kasih sayang Tuhan. Maka, mereka yang mengaku pemimpin penerus risalah Nabi, tetapi tidak memiliki kasih sayang, akan kesulitan bahkan juga menyulitkan orang lain.

---

<sup>202</sup> Kuntowijoyo, *Maklumat sastra profetik*, 2019, 9.



Perilaku kasih sayang Rasulullah membawa kepada pribadi yang rendah hati dan hidup sederhana. Sebagaimana dalam Al-Qur'an, "*Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan*". (QS. Al-Furqan: 63). Kemudian dijelaskan pula perintah untuk hidup sederhana, "*Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.*" (QS. Al Isra: 27). Rasulullah bersabda "*Makanlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah, dengan tidak berlebihan dan tidak angkuh.*" (Hadis Shahih, Riwayat al-Nasa'i: 2512, Ibnu Majah: 3595, dan Ahmad: 6408).

Puncak dari pemahaman ini adalah manusia yang memanusiaikan manusia, Abdul Wachid B.S. dalam bukunya *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus* mengemukakan bahwa kesadaran kemanusiaan merupakan percikan dari kesadaran ketuhanan yang *kaffah*. Ke-*kaffah*-an seorang manusia dalam tauhid, selain mengamalkan segala macam bentuk perintah (teologi dan *mu'amalah*) yang ada di dalam Al-Qur'an, juga harus diwujudkan dalam hubungannya dengan manusia (*hablun minan-nas, ukhuwwah basyaryyah*).<sup>203</sup>

Dalam pemahaman profetisme, kiblat kesadaran manusia adalah Rasulullah, sehingga manusia mendapatkan predikat kesalehan total. A. Mustofa Bisri memperluas pemahaman ini bahwa kesalehan total merupakan akumulasi dan kesalehan ritual dan kesalehan sosial, yakni *hablun minallah* dan *hablun minan-nas*.<sup>204</sup> Maka dapat dikatakan bahwa Rasulullah merupakan tipikalitas dari muslim yang ideal. Oleh karena itu, *output* dari peribadatan manusia adalah sebagai manusia yang rahman.

Identifikasi dari sosok pribadi muslim yang rahman dapat dilihat melalui surah Al-Qalam ayat 4 bahwa "*Dan sesungguhnya kamu (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang baik.*" (QS. Al-Qalam: 4).

<sup>203</sup> Abdul Wachid B. S, *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus*, 242.

<sup>204</sup> Abdul Wachid B. S, 244.

Oleh karena itu, Rasulullah memerintahkan umat manusia melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar*. Dalam memaknai *amar ma'ruf nahi munkar*, dapat dilihat melalui surah Ali Imran ayat 110 yakni "*Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.*" (QS. Ali Imran: 110).

Dengan menerapkan *amar ma'ruf nahi munkar* inilah implementasi perilaku Rasulullah berupa penuh perhatian, dapat dilihat. Sebagai manusia *rahman*, Al-Qur'an juga menjelaskan untuk bersikap lemah lembut kepada sesama manusia, "*Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.*" (QS. Ali Imran: 159). Maka gambaran dari ayat tersebut bertendensi kepada perilaku Rasulullah, di mana menunjukkan sikap sabar, lemah lembut, rasa rahmat, belas kasihan dan cinta kasih Rasulullah dalam memimpin.

Di dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa Rasulullah merupakan seorang pemimpin, "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah SWT dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah SWT (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah SWT dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*" (QS An-Nisa: 59). Kemudian pada surah Al-A'raf ayat 3 Allah berfirman yang artinya, "*Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti*

*pemimpin-pemimpin selain-Nya. Amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya)."* (QS. Al-A'raf: 3).

Selain itu, terdapat pula pada surah Ali 'Imran ayat 104 yang berbunyi, *"Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung."* (Q.S. Ali 'Imran: 104). Sebagaimana pemahaman yang telah diuraikan, lantas bagaimana A. Mustofa Bisri mentransformasikan atau melakukan kontekstualisasi atas nilai simbolisme feminin sebagai media kedekatan dengan Tuhan?

Untuk sampai kepada hakikat kedekatan dengan Tuhan, sebagai referensi dalam membangun rancang bangun profetik, Muhammad Iqbal yang mana dikutip oleh Abdul Wachid B.S. berpandangan bahwa rasionalitas *an sich* tidak cukup untuk merumuskan dan memulai nalar keNabian dalam kehidupan manusia, seperti juga tidak mungkin mistisisme *an sich* bergerak tunggal. Muhammad Iqbal dengan mengutip doa Rasulullah mengatakan bahwa *"Tuhan, berilah aku pengetahuan tentang inti dari sebuah benda."* Berlandaskan doa tersebut Muhammad Iqbal meyakini bahwa hal tersebut merupakan kerja sintesis kaum rasionalis-mistikal, bukan mistik (sufi) *an sich*, yang telah membentuk sejarah kebudayaan manusia, karena telah menemukan ide yang sistematis, suatu pengabdian kepada kesadaran.<sup>205</sup>

Selain itu, Syari'ati menegaskan bahwa tugas dan fungsi Nabi-Nabi adalah spirit pembebasan serta memberikan ruang seluas-luasnya untuk menegakkan hak-haknya. Dalam pandangan tersebut, dikatakan bahwa Nabi merupakan orang yang lahir dari tengah-tengah massa (*ummi*), lalu memperoleh tingkat kesadaran (hikmah) yang sanggup mengubah satu masyarakat yang korup dan beku menjadi kekuatan yang bergejolak dan

---

<sup>205</sup> Abdul Wachid B. S, 292.

kreatif, yang pada gilirannya melahirkan peradaban, kebudayaan dan pahlawan.<sup>206</sup>

Pandangan tersebut didukung oleh Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa para nabi merupakan orang-orang terpilih, yang dengan kepribadian yang jernih dan kuat serta kegigihannya mendakwahkan risalah Allah, mengguncang kesadaran manusia dari kelesuan dan kerendahan moral menjadi tercerahkan sehingga mereka secara jelas melihat Tuhan sebagai Tuhan dan setan sebagai setan.<sup>207</sup>

Sebagaimana menurut Kuntowijoyo, yang mengatakan bahwa sastra profetik memiliki tiga kaidah dasar, yakni *kaidah pertama*, epistemologi strukturalisme transendental, yang mana sastra profetik bermaksud melampaui keterbatasan akal-pikiran manusia dan berupaya mencapai pengetahuan lebih tinggi. *Kaidah kedua*, sastra sebagai ibadah. Al-Qur'an adalah struktur, Islam adalah struktur, struktur adalah ketuhanan. Dalam Islam utuh adalah *kaffah*, ketuhanan Islam tidak dapat disusutkan ke dalam unsur-unsurnya yang disebut rukun (syahadat, salat, zakat, puasa dan haji). Islam yang utuh harus meliputi muamalahnya. Pengarang yang shalat dengan rajin, zakat dengan teratur, haji dengan uang halal, Islamnya tidaklah *kaffah* kalau pekerjaan sastranya tidak diniatkan sebagai ibadah.<sup>208</sup>

*Kaidah ketiga*, keterkaitan antar-kesadaran. Meliputi kesadaran ketuhanan dan kesadaran kemanusiaan. Keterkaitan adalah ketuhanan harus mempunyai *continuum* kesadaran kemanusiaan dan sebaliknya. Kesadaran ketuhanan melalui sufisme yang ekstrem, dengan *uzlah* (mengasingkan diri), *wadat* (tidak kawin), dan kerahiban dilarang dalam Islam. Sementara itu, perjuangan untuk manusia (kemerdekaan, demokrasi, HAM) juga harus diperhatikan hak-hak Tuhan.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Abdul Wachid B. S, 294.

<sup>207</sup> Abdul Wachid B. S, 294.

<sup>208</sup> Kuntowijoyo, *Maklumat sastra profetik*, 3–7.

<sup>209</sup> Kuntowijoyo, 3–7.

Berkaitan dengan ini, A. Mustofa Bisri menegaskan manusia-profetik yakni manusia dengan karakter tulus, bening dan ikhlas. Oleh karena itu, gagasan manusia mukmin A. Mustofa Bisri merupakan perpaduan antara gagasan tauhid, sosial, sekaligus kerja kebudayaan (karya sastra). Dalam pandangan Ibn Arabi, manusia mukmin disebut *insan kamil*, yakni merupakan pribadi yang mampu mengintegrasikan cinta Allah dan cahaya Rasulullah Muhammad Saw dalam keindahan kata, pikir dan sikap. *Insan kamil* dalam pandangan Ibn Arabi ini merupakan pribadi yang bersatu dengan Allah, alam dan manusia.<sup>210</sup>

Pembahasan mengenai *insan kamil*, dalam terminologi sufisme lebih banyak berbicara mengenai tingkatan-tingkatan ruhani, sedangkan dalam profetik berbicara tentang nilai-nilai ketuhanan, yang kemudian implementasinya kesucian jiwa. Akan tetapi tujuan profetik bukan semata-mata upaya kedekatan dengan Tuhan, yang dalam pemahamannya disebut kaidah-kaidah sastra profetik, yakni strukturalisme transendental, sastra sebagai ibadah, hubungan antar kesadaran.

Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa penelitian ini tidak sedang mengimplementasikan kaidah sastra profetik tersebut. Penelitian dalam hal ini hendak memberikan pemahaman historisitas pemikiran agama, sebab mempersepsi dan mendudukan manusia muslim yang rahman menjadi bagian dari rekonstruksi pemikiran agama tentang bagaimana agar *output* keberagamaan dalam konstelasi NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) memunculkan satu *performance* tentang Islam yang tidak kasar dan keji.

Maka melalui pemahaman tersebut, dapat lihat pengenalan perspektif ketuhanan dan implementasinya dalam kehidupan *personality* beragama Islam yang ideal, yang di dalam Al-Qur'an disebut sebagai manusia mukmin. Sementara itu, sublimasi dan hakikat manusia mukmin dalam pernyataan A. Mustofa Bisri menggunakan *paradigm* kajian tasawuf yakni tujuh tingkatan napsu, *pertama*, napsu *ammarah*; *kedua* napsu *lawwamah*;

---

<sup>210</sup> Abdul Wachid B. S, *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus*, 270.

*ketiga, napsu mulhamah; keempat, napsu muthma'innah; kelima, napsu radhiyah; keenam, napsu mardhiyyah dan ketujuh, napsu kamilah. Dengan demikian seseorang disebut mukmin ketika paling tidak telah sampai kepada napsu keempat.*<sup>211</sup>

Manusia yang rahman adalah manusia mukmin. Tuhan tidak hanya dipahami secara syariat oleh A. Mustofa Bisri, sebagaimana para penyair sufi memahami Tuhan. Kebanyakan sufi penyair menempatkan agama dalam tingkatan-tingkatan ruhani, oleh karena itu, tingkatan-tingkatan ruhani ini menjadi penting. Sebagaimana Imam Ghazali mengatakan berislam ada tiga jenis, yakni *pertama*, Islamnya orang merdeka, yang mana tidak memiliki keterjajahan atas keagamaannya, golongan ini memilih Islam dengan kesadaran dan kasih sayang sehingga tidak memperdulikan surga-neraka. *Kedua*, Islamnya orang berdagang, selalu menghitung amal perbuatannya. *Ketiga*, Islamnya orang budha, menerima Islam dengan segala keterpaksaannya.

Sementara itu, sosok pribadi mukmin dapat dilihat melalui surah Al-Mu'minun ayat 1-11, yang berbunyi, "*Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang yang khusyuk dalam shalatnya, dan orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tidak berguna, dan orang yang menunaikan zakat, dan orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi barang siapa mencari di balik itu (zina, dan sebagainya), maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan (sungguh beruntung) orang yang memelihara amanat-amanat dan janjinya, serta orang yang memelihara shalatnya. Mereka itulah orang yang akan mewarisi, (yakni) yang akan mewarisi (surga) Firdaus. Mereka kekal di dalamnya.*" (QS. Al-Mu'minun: 1-11). Secara sederhana, manusia mukmin adalah manusia yang khusyuk shalatnya, manusia yang menjauhkan dari perbuatan dan

---

<sup>211</sup> Abdul Wachid B. S, 269.

perkataan yang tidak berguna, menunaikan zakat, menghindari zina, amanah, dan manusia yang mengistiqomahkan shalat.

Terkait pemaknaan atas ketuhanan yang didasarkan kepada Al-Qur'an dan upaya untuk melakukan pengenalan atas wacana ayat *kauliyah* tersebut, maka dapat dikatakan bahwa posisi Rasulullah menjadi sangat penting. Sebab Rasulullah sebagai utusan Allah, penerima wahyu untuk menyampaikan wacana-wacana keilahian tersebut.

Dasar pemahaman ini oleh A. Mustofa Bisri dikemukakan dalam sajak-sajaknya, nyaris bukan hanya *Gandrung*, tetapi terdapat juga dalam *Ohoi, Kumpulan Puisi Balsem, Tadarus, Pahlawan dan Tikus, Rubaiyah Angin & Rumput, Wekwekwek, Sajak Bumilangit, Gelap Berlapis-lapis, aku manusia dan Negeri Daging*. A. Mustofa Bisri dalam perpuisannya tersebut merepresentasi pribadi yang ideal yakni mencontoh kepribadian Rasulullah.

Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, A. Mustofa Bisri mencitrakan pribadi Rasulullah dalam *Sajak Cintaku* dan *Kulihat Cermin*, yang mana representasi cinta A. Mustofa Bisri ini dilakukan setelah melakukan penghayatan terhadap wacana-wacana ketuhanan. Oleh karena itu, menjadi penting mendudukan peran profetik A. Mustofa Bisri di dalam khasanah sastra Indonesia, yang mana hal tersebut berpengaruh kepada dimensi sosial.

Implementasi nilai-nilai ketuhanan dapat dilihat melalui *hablum minallah* (bentuk peribadatan manusia kepada Tuhan), dalam rangka perwujudan kepada *hablum minannas* (hubungan dengan manusia). Dalam hal ini, karena Rasulullah diutus dalam rangka memperbaiki akhlak, baik melalui rukun Islam, rukun iman dan ihsan. A. Mustofa Bisri merepresentasikan pribadi Rasulullah tersebut dalam sajak *Liqaa*.

### **Liqaa**

Berlari dari kebodohan yang angkuh  
 Anak-anak manusia  
 Dari kegaduhan pesta  
 Napsu angkara yang menyala-nyala

Dari keganasan purba

Kekasihku, Ia sendiri  
 Di langit aku sendiri di bumi,  
 Datang menghampiri  
 Disini, di Hiraku yang sunyi  
 Selamat tinggal rasa muak dan benci  
 Selamat tinggal, dendam dan dengki

Semuanya milikku hari ini  
 Taman ini  
 Senyum mentari  
 Elusan angin pagi  
 Bening embun  
 Tawa-tawa para kekasih  
 Dan bunga warna-warni

2000

Sajak *Liqaa* tersebut merepresentasikan tiga aspek pribadi Rasulullah, yakni tidak tega melihat penderitaan, perhatian dan kasih sayang. A. Mustofa Bisri dalam sajak *Liqaa* menuliskan “*Berlari dari kebodohan yang angkuh/ Anak-anak manusia/ Dari kegaduhan pesta/ Nafsu angkara yang menyala-nyala/ Dari keganasan purba//*” yang pada konsepnya membicarakan ketidaktegaan melihat kebodohan, melihat kejahiliahan. Sementara itu, A. Mustofa Bisri menuliskan, “*Disini, di Hiraku yang sunyi/ Selamat tinggal rasa muak dan benci/ Selamat tinggal, dendam dan dengki//*” pada titik ini, A. Mustofa Bisri melakukan pembebasan terhadap napsu angkara murka.

Kemudian pada bait terakhir, A. Mustofa Bisri dalam sajak *Liqaa* merepresentasikan kasih sayang, “*Semuanya milikku hari ini//*” Rasulullah terhadap rasa memiliki begitu lekat, sebab manusia adalah umatnya, itulah bentuk kasih sayang Rasulullah. Melalui gambaran keindahan yang dihadirkan pada baris berikutnya “*Taman ini/ Senyum mentari/ Elusan angin pagi/ Bening embun/ Tawa-tawa para kekasih/ Dan bunga warna-warni//.*” Dengan demikian, sajak *Liqaa* ini digunakan sebagai representasi atas sifat rahman Rasulullah.



Realisasi dari nilai-nilai keilahian yang ada dalam Al-Qur'an melekat kepada pribadi Rasulullah. Oleh karena itu, Rasulullah disebut sebagai suri teladan. Keteladanan Rasulullah dapat dilihat melalui perilakunya, Rasulullah melakukan lebih dulu sebelum Rasulullah berkata kepada umatnya. Sebagaimana Rasulullah bersabda "*Hendaklah kamu mengambil manasik hajimu dari aku.*" (HR Muslim). A. Mustofa Bisri menggambarannya dalam sajak *Kepada Anakku*.

### **Kepada Anakku**

Anakku,  
Seperti kata seorang pujangga, kau bukan milikku  
Kau adalah anak zamanmu  
Seperti aku adalah anak zamanku  
Tapi, anakku,  
Kau bisa belajar dari zamanku  
untuk membangun zamanmu  
Kau bisa membuang sampah zamanku  
untuk membersihkan zamanmu  
dan mengambil mutiara-mutiaranya  
untuk memperindahkannya.

Anakku,  
Sejak zaman nenek-moyangmu  
Kemerdekaan merupakan dambaan  
Bersyukurlah kini  
Kemerdekaan telah berada di tanganmu  
Kemerdekaan jika kau tahu hakikatnya, anakku,  
bisa membuatmu kuat dan liat  
bisa membuatmu kreatif dan giat  
Kemerdekaan adalah pusakamu paling keramat

Tapi, anakku,  
Apakah kau sudah benar-benar mereka  
Atau baru merasa merdeka?  
Ketahuilah anakku,  
Merdeka bukan berarti  
boleh berbuat sekehendak hati  
-Jika demikian tak ada bedanya  
antara merdeka dan anarki-  
Karena kau tak hidup sendiri  
Begitu menabrak kemerdekaan pihak lain  
Kemerdekaanmu harus berhenti

Ingatlah anakku,  
 Kau tak akan pernah benar-benar merdeka  
 Sebelum kau mampu melepaskan diri  
 dari belenggu perbudakan oleh selain Tuhanmu  
 termasuk penjajahan napsumu sendiri  
 Jadilah hanya hamba Tuhanmu  
 Maka kau akan benar-benar merdeka.

Anakku,  
 Sejak zaman nenek-moyangmu  
 Orang merdeka sekali pun  
 Tak mampu membangun kehidupan  
 Bila kebenaran dan keadilan tak ditegakkan  
 Sedangkan kebenaran dan keadilan  
 tak pernah bisa ditegakkan  
 dengan kebencian.  
 Kebenaran dan keadilan  
 bagi kebahagiaan kehidupan  
 hanya dapat ditegakkan  
 dengan kasihsayang.  
 Karena kasihsayang berasal dari Tuhan  
 Dan kebencian dari setan.

Anakku,  
 Ada seratus kasihsayang Tuhan  
 Satu di antaranya diturunkan ke bumi  
 dianugerahkan kepada mereka yang ia kehendaki  
 dan ia kasihan termasuk induk kuda yang sangat hati-hati  
 meletakkan kakinya takut menginjak anaknya sendiri  
 Alhamdulillah aku dan ibumu mendapatkannya  
 Karena itu kami mengasih dan menyayangimu.  
 Harapan dan doa kami, kau pun mendapat bagian  
 kasihsayang itu untuk mengasih dan menyayangi  
 suamimu,  
 anak-anakmu,  
 dan sesamamu.  
 Amin.

Rembang, 2001

Bahwa di dalam sajak *Kepada Anakku*, aku-lirik sebagai orang tua memberi keteladanan atas zamannya kepada anaknya. Bentuk keteladanan ini mendasarkan nilai kasih sayang, sebagaimana dalam bait terakhir sajak *Kepada Anakku*, gambaran mengenai induk kuda yang dengan hati-hati

meletakkan kakinya agar tidak menginjak anaknya, merepresentasi kasih sayang orang tua kepada anaknya.

Orang tua di dalam sajak *Kepada Anakku* ini berperan sebagai prototipe. Di mana orang tua berkata kepada anaknya dengan lebih dulu menunjukkan perilakunya. Gambaran seperti ini dapat didasarkan kepada perilaku Rasulullah kepada umatnya.

Lebih lanjut, pada *Sajak Cintaku* juga merepresentasikan keteladanan, di mana keteladanan tersebut terletak pada kecintaan atas negerinya. Seperti yang telah diketahui bahwa alam semesta dapat membangkitkan keimanan, tetapi keimanan di sini perlu diimplementasikan dalam aspek sisi kemanusiaan, yang di antaranya yakni mencintai tanah air.

...

(Rasanya tak ada yang seindah negeri ini  
 untuk dilukis dan dinyanyikan  
 Negeriku adalah puisi  
 Negeriku adalah lukisan  
 Negeriku adalah nyanyian  
 Negeriku adalah miniatur sorga  
 Yang dianugerahkan Tuhan)

...

Cinta kepada Tuhan yang sifatnya transendental dicitrakan oleh A. Mustofa Bisri secara profetik. Karena nilai keislaman yang profetik tersebut muncul tidak dalam bentuk ilmu dan ibadah *mahdhah* saja, melainkan harus berdampak. Berdampak di sini menunjuk kepada sesama dan alam. Selain itu, realisasi atas *akhlakul karimah* terdapat pada bait terakhir *Sajak Cintaku*, “*Inilah sajak cintaku/ Cintaku yang pertama/ Cintaku yang utama/ Cintaku yang terakhir/ Cintaku yang berakhir/ Cintaku yang cinta/ Cintaku yang tercinta/ Cintaku yang membakar rasa benci/ cintaku yang melumatkan dendam dan dengki/ Cintaku yang senaung langit seteduh bumi/ Cintaku yang Insya Allah abadi//*” yang demikian itu menunjuk kepada *amar ma'ruf nahi munkar*.

Kemudian, pada indikasi berikutnya yakni penuh perhatian. Ketika diimplementasikan kepada sosok pribadi yang rahman ini yaitu dalam bentuk *amar ma'ruf nahi munkar*. Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, konsep *amar maruf* ini melekat pada sajak *Pesan Perjalanan, Selly, Dzikir, Diterbangkan Takdir*. Sementara *nahi munkar* melekat pada sajak *Liqaa, Kepada Anakku*.

Perlambangan atas peristiwa mengandung konsekuensi ketegangan sosial. Secara bahasa *nahi munkar* berarti larangan berbuat kejahatan yang merusak. Selain daripada pembebasan yang dilakukan A. Mustofa Bisri dalam sajak *Liqaa*, "*Selamat tinggal rasa muak dan benci/ selamat tinggal, dendam dan dengki//*" sebagai turunan dari *nahi munkar*. Pemaknaan ini juga diperoleh dari upaya pencegahan atas kerusakan, oleh karena itu pembebasan dilakukan.

Dalam sajak *Kepada Anakku*, A. Mustofa Bisri menekankan kemerdekaan dan sikap anarki, bahwa keduanya adalah hal yang berbeda. A. Mustofa Bisri menekankan sudut-pandang atas kebebasan, akan tetapi tetap mengedepankan etika dan moral, "*Karena kau tak hidup sendirian/ begitu menabrak kemerdekaan pihak lain/ kemerdekaanmu harus berhenti//*" maka pada konsep ini jelas menunjukkan nilai keprofetikan A. Mustofa Bisri, sebagaimana Aisyah yang mengatakan tentang akhlak Rasulullah bahwa "*Akhlak beliau adalah Al-Qur'an.*"

Pada konteks *amar ma'ruf*, yang paling individual yakni melekat pada doa, zikir, shalat, sedekah, dan menghormati sesama. Misalkan saja, pada sajak *Dzikir*, "*Setiap saat/ setiap mengingatmu/ aku menyebutmu/ setiap saat/ setiap menyebutmu/ aku mengingatmu/ setiap saat//*" melalui sajak tersebut, A. Mustofa Bisri menguarkan kesadarannya sebagai hamba, yang mana zikir menjadi jalan kedekatannya dengan Tuhan. Aktivisme yang bertumpu pada kesadaran nilai ilahiah tersebut merupakan bentuk mentransformasikan realitas sosial kepada hubungan transendental.

Sementara itu, gambaran pribadi yang pemaaf, A. Mustofa Bisri menuliskannya dalam sajak *Bila Senja*, "*Bila senja kesetiaan yang sayu/*

*semakin tak berdaya/ melawan dendam malam/ engkau bawa aku ke dalam/ pembaringan kepasrahan/ dan kau selimuti aku/ dengan harapan/ cerah pagi. Tapi/ mimpi-mimpi/ yang berurutan/ masih datang-pergi/ menyesatkan/ arah sujudku/ maka gamitlah/ o, gamitlah tanganku/ cuma damai yang kumau/ kini cuma kau//”* melalui sajak *Bila Senja* ini, dapat dipahami bahwa bagaimana seseorang menjadi penting menghanyutkan rasa dendam dan kecewa kepada kepasrahan.

Identifikasi lain juga ditemukan pada *Sajak Cintaku* bagian “*Cintaku yang membakar rasa benci/ Cintaku yang melumatkan dendam dan dengki/ Cintaku yang senaung langit seteduh bumi/ Cintaku yang Insya Allah abadi//”* dengan demikian dapat dilihat pribadi yang *rahman*, hal ini juga terdapat dalam surah Al A’rof ayat 199, “*Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta jangan pedulikan orang-orang yang bodoh.*” (QS. A’rof: 199).

Dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, nyaris memiliki spirit kasih sayang. Sebagaimana dalam sajak *Kepada Anakku*, yang menguarkan kasih sayangnya melalui sikap keteladanan; *Sajak Cintaku*, yang salah satu maknanya merepresentasikan kecintaannya kepada negeri. Kemudian, spirit kasih sayang yang dalam variannya dinisbahkan kepada kerinduan dan kekasih, terdapat pada sajak berikut:

- 1) ‘//Tapi kau tak di sampingku/ maka apa yang bisa kutulis/ selain “rindu”//’ (sajak *Rindu*).<sup>212</sup>
- 2) ‘//kulihat cermin/ tak terlihat apa pun/ bahkan wajahku sendiri/ aku hanya melihat/ wajahmu//’ (sajak *Kulihat Cermin*).<sup>213</sup>
- 3) ‘//kemana aku menuju/ berkonspirasi dengan bayanganmu/ menciptakan teror rindu/ di dadaku dan indra-indraku//’ (sajak *Sepi Mengepungku*).<sup>214</sup>
- 4) ‘//di sini/sidikjarimu ada/ di mana-mana/ ada di daun pintu/ ada dijendela/ ada di seantero/ ruang ini//’ (sajak *Sidikjari*).<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Bisri, *Sajak-Sajak Cinta Gandrung*, 6.

<sup>213</sup> Bisri, 7.

<sup>214</sup> Bisri, 8.

<sup>215</sup> Bisri, 9.

- 5) '//aku melihatmu dalam gelap/ aku melihatmu dalam terang/  
aku melihatmu dalam ramai/ aku melihatmu dalam senyap/  
aku melihatmu/ kau melihatku//’ (sajak *Aku Melihatmu*).<sup>216</sup>
- 6) '//aku adalah jasad ruhmu/ fayakun kunmu/ aku adalah a-k-u/  
k-a-u/ mu//’ (Sajak *Cinta*).<sup>217</sup>
- 7) '//maka gamitlah/ o, gamitlah tanganku/ cuma damai yang  
kumau/ kini cuma kau//’ (sajak *Bila Senja*).<sup>218</sup>
- 8) '//semua saksi tak mencatat kencan-kencan kita/ juga tanda-  
tanda sayang/ yang kutebar di sekujur dirimu/ sirna entah  
kemana//’ (sajak *Al Isyq*).<sup>219</sup>
- 9) '//aku ingin menorehkan sejuta kecupan di tubuhmu/ yang  
panas hingga menimbulkan demam cinta yang/ membuatmu  
menggigil dan tubuh kita yang menjadi satu...//’ (sajak *Cinta  
Hingga*).<sup>220</sup>
- 10) '//engkau kulepas, sayang/ bukan kubuang//’ (sajak *Engkau  
Kulepas*).<sup>221</sup>
- 11) '//sayang/ bolehkah kita terus mengayuh/ lebih jauh//’ (sajak  
*Malam Itu*).<sup>222</sup>
- 12) '//aku dicuri setiap saat/ aku mencuri setiap sempat/ setiap  
kali/ dicuri diriku/ kucuri diriku/ sendiri//’ (sajak *Pencuri*).<sup>223</sup>
- 13) '//...dimanakah kau ketika itu, o, kekasih?//’ (sajak  
*Gandrung*).<sup>224</sup>
- 14) '//pastikan, anakku/ kau menuju ke sorga/ bersama orang-  
orang yang kau cinta/ pastikan//’ (sajak *Pesan Perjalanan*).<sup>225</sup>
- 15) '//kasih/ biar kebersamaan kita dengan demikian/ abadi//’  
(Sajak *Putih Buat Kekasih*).<sup>226</sup>
- 16) '//seporsi cinta/ tak habis dimakan/ bedua, sayang//’ (sajak  
*Seporsi Cinta*).<sup>227</sup>
- 17) '//...desah angin malam terus kusangka suaramu//’ (sajak  
*Mimpi Sampai*).<sup>228</sup>
- 18) '// kekasih, tetaplal di sisiku/ kekasih, tataplal mataku//’  
(sajak *Haniien*).<sup>229</sup>

---

<sup>216</sup> Bisri, 12.

<sup>217</sup> Bisri, 18.

<sup>218</sup> Bisri, 20.

<sup>219</sup> Bisri, 23.

<sup>220</sup> Bisri, 29.

<sup>221</sup> Bisri, 32.

<sup>222</sup> Bisri, 35.

<sup>223</sup> Bisri, 40.

<sup>224</sup> Bisri, 41.

<sup>225</sup> Bisri, 43.

<sup>226</sup> Bisri, 44.

<sup>227</sup> Bisri, 45.

<sup>228</sup> Bisri, 47.

<sup>229</sup> Bisri, 53.

- 19) '//...maaf sayang, aku tak bisa lagi menyanyi/ bersamamu atau sendiri//’ (sajak *Aku Tak Bisa Lagi menyanyi*).<sup>230</sup>
- 20) '//...dan berkata anakku jangan risaukan dosa-dosamu kepadaku/ sebutlah namaNya, sebutlah namaNya//’ (sajak *Cinta Ibu*).<sup>231</sup>
- 21) '//lawanlah kalau bisa ruap panas/ kasihku!//’ (sajak *Tantangan*).<sup>232</sup>
- 22) '//kau tahu, sayang/ setelah sekian lama/ seperti baru kemarin/ sejak kuantar kau//’ (sajak *Halte*).<sup>233</sup>
- 23) '//kau dimana sekarang, sayang?/ lalu apa yang ada disini/ yang terus gemuruh ini?//’ (sajak *Dalam Kereta*).<sup>234</sup>
- 24) '//...yang terus mengaburkan/ pandanganku/ tapi aku tak/ tak berpaling/ tak akan//’ (sajak *Ilhaah 1*).<sup>235</sup>
- 25) '//...aku tak akan susut menghampirimu/ aku akan ngotot mecintaimu//’ (sajak *Ilhaah 2*).<sup>236</sup>
- 26) '//cintaku/ sunyi malam/ cintaku/ mimpi setiap kekasih/ cintaku/ memang tidak sederhana//’ (sajak *Cintaku*).<sup>237</sup>
- 27) '//tapi, bagaimana lagi, sayang/ memuaskan dahaga ini?//’ (sajak *Tak Cukup*).<sup>238</sup>
- 28) '//sejauh manakah kau. Kekasih/ maka cintaku yang perkasa/ tak sanggup sampai?//’ (sajak *Cintaku Yang Perkasa*).<sup>239</sup>
- 29) '//perkenankanlah aku mencintaimu/ semampuku/ menyebut-nyebut namamu/ dalam kesendirian pun lumayan//’ (sajak *Perkenankanlah Aku Mencintaimu*).<sup>240</sup>
- 30) '//...atau bertanya-tanya siapa/ karena aku tak ingin itu bukan kau//’ (sajak *Setiap Kali Ada Yang Berkelebat*).<sup>241</sup>
- 31) '//aku bersaksi/ tiada kekasih/ kecuali engkau//’ (sajak *Persaksian*).<sup>242</sup>

Relasi yang berkelanjutan antara perhatian dan kasih sayang membuka jalan dalam upaya menangkap realitas. Selain daripada nilai perhatian dan kasih sayang meneguhkan nilai kemanusiaan, A. Mustofa

<sup>230</sup> Bisri, 57.

<sup>231</sup> Bisri, 65.

<sup>232</sup> Bisri, 67.

<sup>233</sup> Bisri, 68.

<sup>234</sup> Bisri, 72.

<sup>235</sup> Bisri, 73.

<sup>236</sup> Bisri, 74.

<sup>237</sup> Bisri, 76.

<sup>238</sup> Bisri, 77.

<sup>239</sup> Bisri, 79.

<sup>240</sup> Bisri, 83.

<sup>241</sup> Bisri, 88.

<sup>242</sup> Bisri, 90.

Bisri dalam sajak *Pesan Perjalanan*, “*Pastikan, Anakku/ kau menuju ke sorga/ bersama orang-orang yang kau cintai/ pastikan//*” bagaimana keyakinan penyair dalam memberi perhatian melalui aku-lirik inilah maka perilaku ini berkiblat kepada Rasulullah. Kebaikan dan kebermanfaatannya yang luhur atas eksistensi orang tua, merepresentasikan nilai profetik. A. Mustofa Bisri sebagai kiai mengabarkan perhatian, yang mengisyaratkan kasih sayang. Seperti yang sering diperlihatkan orang tua kepada anaknya, atau pada konsep peran kiai yakni kiai kepada santrinya.

Jiwa kemanusiaan tumbuh seiring dengan tumbuh suburnya ruh ilahiah. Etika moralitas secara terus menerus mendorong kesadaran manusia berjalan dalam kerendahan hati. Pada *Sajak Cinta* diperlihatkan indikator kerendahan hati, “*Aku adalah ombak samudramu/ yang lari-datang bagimu/ hujan yang berkilat dan berguruh mendungmu/ aku adalah wangi bungamu/ luka berdarah-darah durimu/ semilir sampai badai anginmu/ aku adalah kicau burungmu/ kabut puncak gunungmu/ tua tenungmu/ aku adalah titik-titik hurufmu/ kata-kata maknamu/ aku adalah sinar silau panas/ dan bayang-bayang hangat mentarimu/ bumi pasrah langitmu//*” bahwa dalam sajak tersebut A. Mustofa Bisri mencontohkan indikasi kerendahan hati dengan meletakkan aku-lirik di dalam keterbatasan, bukan pada esensi kekuasaan, seperti “*bayang-bayang hangat mentarimu*” kesadaran tersebut meletakkan aku-lirik hanya pada “bayang-bayang” yang konotasinya hanya sebagai wujud, tampak di balik pantulan sesuatu yang lebih besar yakni “mentari,” yang pada konsep ini dikembalikan kepada kekuasaan Tuhan.

Pada bagian sajak lainnya, indikasi hidup sederhana sebagai bagian dari implementasi pribadi Rasulullah ditemukan pada sajak *Nyanyian Pengelana*, “*Ketika kesibukan dan kebisingan kehidupan/ memuncak/ menyeretku ke dalam kesepian yang menyesak/ entah dari mana bisikan datang mengentak/ wahai pengelana, berhentilah sejenak/ belum lelahkah kau berkejaran/ dengan bayang-bayangmu sendiri/ mencari ketidakpastian//*” meskipun sajak tersebut tidak implisit, akan tetapi jika



diperhatikan pada kata “kesibukan” dan “kebisingan” yang pada konsep ini disandingkan kepada kehidupan, maka interpretasinya dapat didudukkan kepada perwujudan duniawi. Kemudian, A. Mustofa Bisri dalam aku-lirik mengatakan “*menyeretku ke dalam kesepian yang menyesak*” ketika diartikan bagaimana kebisingan dunia tersebut justru menyeret pada kesepian. Maka aku-lirik sengaja didudukkan kepada pembatasan diri dari kehayutan duniawi. Oleh karena itu, sajak *Nyanyian Pengelana* ini memiliki kemungkinan yang besar untuk mengartikulasikan konsep kesederhanaan hidup.

Selain daripada itu, pengembaraan yang dicitrakan oleh aku-lirik mengarah kepada kemampuan ikhtiar, ditonjolkan dengan “*Wahai pengelana, berhentilah sejenak/ belum lelahkah kau berjekaran/ dengan bayang-bayangmu sendiri//*” tidak mengherankan, argumen tersebut menjadi warna kepercayaan mistik. Kemudian gambaran lebih implisit ditemukan dalam sajak *Doa Pencinta 2*.

### **Doa Pencinta 2**

Ya Allah ya Tuhanku yang Maha Pengasih  
 Ya Allah ya Tuhanku yang Maha Penyayang  
 Kiranya tak ada permintaan yang lebih besar  
 Dariku-  
 Dan tak ada anugerah sebesar apapun dariMu  
 Dapat mengurangi kebesaranMu-  
 : ya Tuhan, aku memohon cinta dan kasih sayang!

Segala anugerah duniawi yang mungkin akan kau berikan  
 kepadaku,

Limpahkanlah saja kepada mereka yang marah karena  
 urusan duniawi

Agar mereka tak lagi menebarkan kebencian

Segala anugerah ukhrawi yang mungkin akan kau berikan  
 kepadaku,

Limpahkanlah saja kepada mereka yang sabar menapak  
 jalan ukhrawi

Karena selama hidup mereka menebarkan kasih sayang  
 Bagiku kiranya tak ada yang lebih besar- tak ada anugerah  
 sebesar apapun dariMu dapat mengurangi kebesaranMu-  
 : bagiku, ya Tuhan, cukuplah cinta dan kasih sayangMu

Ya Tuhan yang Maha menganugerahi  
 Tak ada yang lebih besar dari anugerahMu  
 anugerahMu melimpah kepada siapa saja yang Kau  
 kehendaki  
 anugerahmu tak melihat siapa yang engkau anugerahi  
 karena sebesar apapun anugerahMu tak mengurangi  
 sedikitpun kebesaranMu  
 aku tak pantas tapi tetap memohon:  
 ya Tuhan, anugerahilah aku  
 cinta dan kasih sayangMu.

Ya Tuhan,  
 Kau kabulkan karena kemurahanMu atau Kau tolak  
 permohonanku karena ketidakpantasanku  
 --Semoga Kau kabulkan—  
 Aku tetap bersimpuh  
 Di depan pintuMu.  
 Kemana lagi?  
 Amin.

15.8.2000

Sajak tersebut menggambarkan seorang hamba yang justru melepaskan kenikmatan duniawi untuk mencapai kasih sayang Tuhan. Citraan perilaku tersebut dianalogikan dalam narasi doa aku-lirik, di mana implementasi atas kehidupan tidak lain adalah upaya mencapai kedekatan dengan Tuhan.

Berlandaskan pribadi Rasulullah yang telah diuraikan, maka dapat dikatakan bahwa upaya mendekatkan diri kepada Tuhan memiliki banyak jalan, tetapi ada jalan yang terdekat yakni melakukan kebaikan kepada sesama, kebaikan tersebut yang membuat dia bahagia dan melupakan kebaikan tersebut. Representasi dari memanusiakan manusia dapat dilihat melalui sajak *Cinta Ibu*, “*Dan berkata anakku jangan risaukan dosa-dosamu kepadaku/ sebutlah namaNya, sebutlah namaNya/ dari mulut si anak yang gelepotan lumpur dan darah/ terdengar desis mirip upaya sia-sia/ sebelum semuanya terpaku/ kaku//*” konsep memanusiakan manusia diterjemahkan dalam kehidupan aktual melalui sikap memaafkan sesamanya, perilaku ini juga melampirkan kesadaran bahwa keseharusan menghakimi manusia adalah milik Tuhan. Dengan cinta seorang ibu yang

mampu memaafkan anaknya yang durhaka sebelum kematiannya merupakan representasi dari memanusiakan manusia. Kesadaran kemanusiaan ini melahirkan etika profetik, yang lahir dari perilaku Rasulullah.

Melalui uraian di atas, sebagai representasi dari sosok pribadi muslim yang rahman, A. Mustofa Bisri memposisikan pribadi rahman sebagai pribadi yang dapat menjadi teladan. Keteladanan tersebut meneladani pribadi Rasulullah, yang mencakup ketidaktegaan, perhatian dan kasih sayang. Kemudian, implementasi keteladanan memunculkan melalui sikap perhatian, menjadi pemimpin sejati dengan cara berusaha mendekati akhlak Al-Qur'an sebagaimana Rasulullah, pribadi yang pemaaf, penyayang, rendah hati, hidup sederhana, dan puncaknya adalah memanusiakan manusia. Dari keseluruhan pribadi Rasulullah tersebut kemudian diimplementasikan melalui *amar ma'ruf nahi munkar* dan *tu'minu billah*.



## BAB V

### KESIMPULAN

#### A. Simpulan

Identifikasi simbolisme feminin terhadap teks *Sajak-sajak Cinta Gandrung*, dinisbahkan kepada identifikasi perbuatan Allah di dalam dunia ciptaan. Bahwa identifikasi simbolisme sebagai media kedekatan dengan Tuhan merupakan upaya identifikasi terhadap sifat-sifat Allah di dunia ciptaan. Dengan demikian, identifikasi yang ditemukan paling banyak dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* yakni kasih sayang dan kelembutan.

Di dalam *Sajak-sajak Cinta Gandrung* citraan wanita direpresentasikan melalui beberapa variannya seperti perempuan, ibu, kelembutan, kasih-sayang, setia, memiliki sikap memelihara, pasrah dan lain-lain. Kemudian identifikasi atas simbolisme wanita dan peleburan yakni upaya menyandarkan kedudukan wanita dalam perspektif yang sifatnya *naqliyah*, yang bersumber pada Al-Qur'an dan hadis. Dalam penelitian ini, sifat peleburan dinisbahkan kepada hubungan suami-istri yang tidak hanya melibatkan tubuh, tetapi juga ruh. Keterlibatan ruh inilah yang kemudian disebut dalam penelitian ini sebagai perkawinan religiositas.

Sementara itu, konteks dari pemaknaan terhadap teks tersebut melahirkan pemahaman mengenai kemesraan ruhani. Kemesraan tersebut dinisbahkan kepada kekasih karena Tuhan adalah jiwa sekaligus napas, sehingga Tuhan hidup di berbagai kehidupan. Pengetahuan dan *mahabbah* itu kemudian menjadi jalan yang dipakai untuk memandang alamat kekasih. Alamat kekasih tersebut diperoleh melalui ayat-ayat dalam bentuk segala ciptaan Allah berupa alam semesta dan segala yang menempatinya (ayat *Kauniyah*). Dalam kondisi semacam itu, maka seorang hamba diberi pengetahuan oleh Tuhan untuk mengenal Tuhan, bukan untuk melihat secara wujud, tetapi melihat secara ruhani, bahwa Tuhan ada, bekerja dan berada di dalam ruang lingkup jiwa dan raga manusia.

Demikian, hubungan kedekatan dengan Tuhan ini dalam rangka untuk mengidentifikasi tentang manusia itu sendiri, agar manusia tersebut mengenal dirinya. Melalui perspektif tersebut, dapat dilihat bahwa upaya mendekatkan diri kepada Tuhan adalah keberhasilan manusia mengenali dirinya sendiri. Oleh karena itu, pengenalan perspektif ketuhanan dan implementasinya dalam kehidupan *personality* beragama Islam yang ideal, dapat diidentifikasi dalam Al-Qur'an kemudian disebut sebagai manusia mukmin.

Dalam hal ini, kontekstualisasi sosok pribadi muslim yang rahman yakni meniru Rasulullah, yang di dalam Al-Qur'an terdapat dalam surah At-Taubah ayat 128 yakni tidak tahan melihat penderitaan, penuh perhatian dan penuh kasih sayang. Implementasi dari ketiga pribadi rahman tersebut adalah *amar ma'ruf nahi munkar*, *amar ma'ruf nahi munkar* bercermin pada surah Ali Imran ayat 110, yang berisi mengenai perintah melakukan perbuatan *ma'ruf* (kebaikan) dan mencegah dari yang munkar (keburukan) serta beriman kepada Allah. Implementasi selanjutnya yakni menjadi pemimpin sejati, sebagaimana Rasulullah yang selalu mencontohkan melalui perilakunya sebelum berkata kepada umatnya. Kemudian menjadi pribadi yang pemaaf, sebagai dasar dari pemaaf yakni surah Ali Imran ayat 159, yang menjelaskan perintah untuk bersikap lemah lembut, memaafkan dan bermusyawarah.

Melalui konsep tersebut, maka muncul pribadi Rasulullah yang rendah hati, hidup sederhana dan pada puncak implementasi sosok pribadi yang rahman adalah manusia yang mampu memanusiaikan manusia. Manusia mampu memanusiaikan manusia jika ia memiliki kekuatan untuk mengenal Tuhan, yaitu mentuhankan Tuhan. Demikian melalui hal tersebut, maka manusia dapat mengalami alam. Dalam hal ini, pribadi Rasulullah adalah pribadi yang mampu memanusiaikan manusia, dalam segala hal.

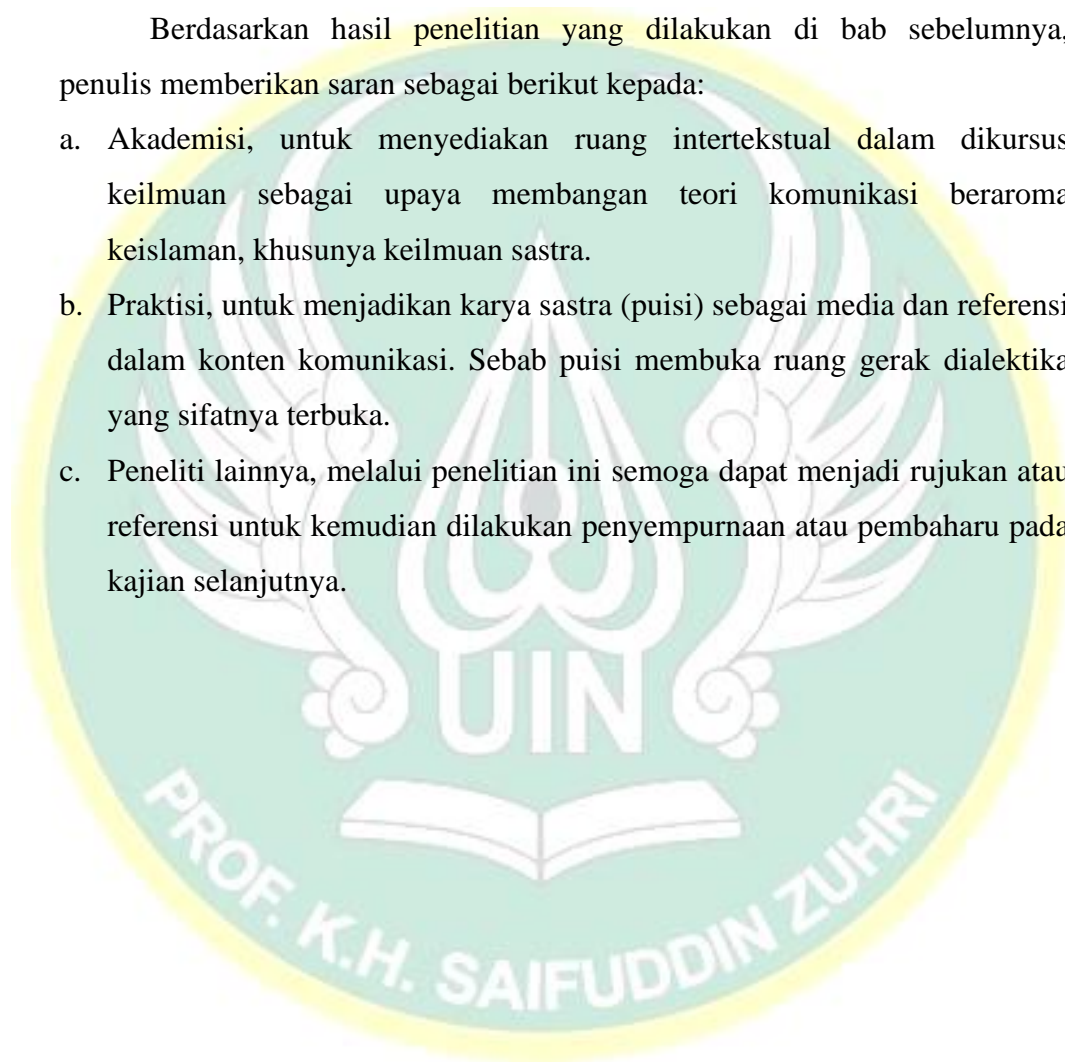
Sebagai puncak dari kajian ini, A. Mustofa Bisri mencitrakan simbolik wanita sebagai analogi perilaku untuk menggambarkan

kedekatan dengan Tuhan. Turunan dari analogi ini dilampirkan melalui pencampuran dimensi ketuhanan dan dimensi kemakhlukan yang terangkum dalam femininitas. Dalam posisi ini wanita dipersepsi sebagai media ekspresi kesadaran spiritualitas atas kedekatan dengan Tuhan.

## **B. Saran**

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di bab sebelumnya, penulis memberikan saran sebagai berikut kepada:

- a. Akademisi, untuk menyediakan ruang intertekstual dalam dikursus keilmuan sebagai upaya membangun teori komunikasi beraroma keislaman, khususnya keilmuan sastra.
- b. Praktisi, untuk menjadikan karya sastra (puisi) sebagai media dan referensi dalam konten komunikasi. Sebab puisi membuka ruang gerak dialektika yang sifatnya terbuka.
- c. Peneliti lainnya, melalui penelitian ini semoga dapat menjadi rujukan atau referensi untuk kemudian dilakukan penyempurnaan atau pembaharu pada kajian selanjutnya.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wachid B. S. *Dimensi Profetik Dalam Puisi Gus Mus: Keindahan Islam & Keindonesiaan*. Cetakan I. Ujungberung, Bandung: Nuansa Cendikia Publishing & Printing, 2020.
- Al-Ghazali. *Al-Asma Al-Husna Rahasia Nama-Nama Indah Allah*. Bandung: Mizan, 1994.
- Amstrong, Amatullah. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan, 2001.
- Bisri, A. Mustofa. *Sajak-Sajak Cinta Gandrung*. Rembang: Mata Air, 2017.
- Budiantoro, Wahyu. “Epistemonologi Komunikasi Transendental: (Kajian Hermeneutika Filosofis Hand-George Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S).” Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, 2019.
- Chittick, William C. *Tasawuf di mata kaum Sufi*. Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Chittick, William C, Ruslani, Achmad Nidjam, and M. Sadat Ismail. *Pengetahuan spiritual: [Ibnu Al-`Araby*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Faesol, Achmad. “Perempuan Dan Tasawuf: Menakar Bias Gender Dalam Kajian Sufisme.” *Jurnal Al-Hikmah* 19, no. 1 (April 2021): 65–76. <http://alhikmah.iain-jember.ac.id/index.php/alhikmah/article/view/45>.
- Faisol, M. *Hermeneutika Gender: Perempuan Dalam Tafsir Bahr al-Muhith*. Cetakan I. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Hadi W. M, Abdul. *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber*. Cetakan pertama. Banguntapan, Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- Hadi W.M, Abdul. *Hermeneutika, Estetika, Dan Religiusitas: Esai-Esai Sastra Sufistik Dan Seni Rupa*. Cet. 1. Depok, Sleman, Yogyakarta: Matahari, 2004.
- Haryati, Tri Astutik. “Dimensi Feminis Tuhan: Paradigma Baru Pada Kesetaraan Gender.” *Jurnal Penelitian* 5, no. 2 (2013). <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/penelitian/article/view/245>.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan: Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.

- Hendri, Novi. "Tafsir Metafisika Sufisme Tentang Penciptaan Perempuan." *Jurnal Tajdid* 25, no. 1 (2018): 73–88. <https://riset-iaid.net/index.php/tajdid/article/view/350>.
- Irfan, Agus. "Nalar Pemikiran Etika Politik A. Mustofa Bisri (Perspektif Maqāṣid al-Siyāṣah)." Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019. <http://digilib.uinsby.ac.id/39100/>.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Kuntowijoyo. *Maklumat sastra profetik*, 2019.
- Mahayana, Maman S. *Jalan Puisi: Dari Nusantara Ke Negeri Poci*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016.
- Malikah, Noor. "Nilai-Nilai Sufistik Puisi 'Mencari Bening Mata Air' Dalam Perspektif Dakwah." *Jurnal An-Nida* 7, no. 2 (July 2015): 105–22. <https://ejournal.unisnu.ac.id/JKIN/article/view/752>.
- Moleong, Lexy Y. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Karya, 1989.
- Mulyono, Edi, and dkk. *Belajar Hermeneutika Dari Konfiguratif Filosofi Menuju Praktis Islami Studies*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2002.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam*. Bandung: MIZAN, 2004.
- Nurman, Silmi Novita. "Islam Dan Kosmologi Perempuan." *JGSIMS: Journal of Gender and Social Inclusion in Muslim Societies* 1, no. 1 (2020): 22–32. <http://repository.uinsu.ac.id/10739/>.
- Purwanto, Ahmad. "Pemikiran Annemarie Schimmel Tentang Sifat Feminin Dan Tasawuf." *Jurnal Teologia* 26, no. 2 (July 2015): 216–30. <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/430>.
- Rafiek, M. *Teori Sastra Kajian Teori Dan Praktik*. Bandung: PT Refika Aditama, 2012.
- Rahardjo, Mudjia. *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.



- Ricoeur, Paul. *Teori Interpretasi Membelah Makna Dalam Anatomi Teks*. Jogjakarta: Divapress, 2014.
- Robi Rahman, Daden. "Kritik Nalar Hermeneutika Paul Ricoeur." *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (March 2016): 37–52. <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/kalimah/article/view/360>.
- Schimmel, Annemarie. *Jiwaku adalah Wanita: aspek feminin dalam spiritualitas Islam*. Cetakan 1. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Shofan, Moh. *Menggugat Penafsiran Maskulinitas Al-Qur'an: Menuju Kesetaraan Gender, Dalam Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme Dan Liberalisme*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2006.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf: dari Sufisme klasik ke neo-Sufisme*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999.
- Siswanto. *Metode Penelitian Sastra*. Surakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sugihastuti. *Wanita Di Mata Wanita: Perspektif Sajak-Sajak Toeti Heraty*. Cet. 1. Bandung: Nuansa, 2000.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik, sebuah metode filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- . *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sururin. "Perempuan Dalam Lintasan Sejarah Tasawuf." *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* XIV, no. 2 (Desember 2010): 299–322. <https://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/136/123>.
- Suwito. "Relasi Cinta Dalam Tasawuf." *Jurnal Theologia* 24, no. 2 (2013): 201–22. <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/theologia/article/view/333>.
- Ulya, Chafit, and Nugraheni Eko Wardani. "Nilai Pendidikan Antikorupsi Dalam Puisi Karya Ahmad Mustofa Bisri." *Indonesian Language Education and Literature* 5, no. 2 (July 2020): 147–59. <https://www.syekhnrjati.ac.id/jurnal/index.php/jeill/article/view/5302>.
- Umar, Nasaruddin. *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*. Jakarta: Republika, 2015.
- Wachid B. S, Abdul. *Analisis Struktural Semiotik Puisi Surealistik Religius D. Zawawi Imron*. Yogyakarta: Cinta Buku, 2018.

———. *Gandrung Cinta: Tafsir Terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*. Cet. 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

———. “Tamsil Metafisik Dan Pengalaman Mistik Dalam Sajak-Sajak Cinta Gandrung Karya A. Mustofa Bisri.” *Diksi* 15, no. 1 (2008): 13–23. <https://journal.uny.ac.id/index.php/diksi/article/view/6553/0>.

Wachid B. S, Abdul, and dkk. *Creative Writing*. Purwokerto: Kaldera, 2013.

Wachid B.S., Abdul. “Intensi Profetik Dan Lokalitas Dalam Puisi A. Mustofa Bisri.” *Ibda: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 17, no. 2 (Oktober 2019): 242–55. <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/ibda/article/view/3240>.

———. “Kepenyairan A. Mustofa Bisri Berangkat Dari Ajaran al-Qur’an Dan al-Qur’an Dan al-Hadis.” *Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan* 13, no. 1 (2008): 130–50. <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/insania/article/view/290>.

———. “Puisi Sufi A. Mustofa Bisri.” *Ibda: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 13, no. 1 (2015): 171–98. <https://scholar.archive.org/work/pdfjme4rurhnxddy73nzzjuju/access/wayback/http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/ibda/article/download/500/451>.

Wahid, Abdul. *Karena Kau Manusia, Sayangi Manusia*. Cetakan pertama. Banguntapan, Yogyakarta: Diva Press, 2018.

Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Wijaya, Dhanu Widi. “Tafsir Hermeneutik Puisi Sufi A. Mustofa Bisri.” 327–32. Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2018. <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/xmlui/handle/11617/9933>.