

**SIMBOLISME PUISI SUFISTIK ODHY'S
(KAJIAN ANTOLOGI PUISI RAHASIA SANG GURU SUFI)
Symbolism of Odhy's Islamic Mysticism Poetry
(Study of Poetry Antology *Rahasia Sang Guru Sufi*)**

Khairul Fuada,*

^{a,*}Balai Bahasa Kalimantan Barat, Jalan Bahasa/Jalan Ahmad Yani Pontianak,
Indonesia, Telepon (0561) 583839, Faksimile (0561) 582104, Pos-el:
khairul.fuad@kemdikbud.go.id, khairulfuad297@gmail.com

(Naskah Diterima Tanggal 7 Februari 2020— Direvisi Akhir Tanggal 1 Mei 2020— Disetujui Tanggal 2 Mei 2020)

Abstrak: Penelitian ini bertujuan mengetahui simbolisme pada puisi sufistik sastrawan Kalimantan Barat, Odhy's, di dalam antologi berjudul *Rahasia Sang Guru Sufi*. Sufisme terkait dengan hubungan mistik dengan Tuhan maka simbol psikologi dipilih untuk menggambarkan keadaan dan situasi hubungan tersebut. Terkait juga dengan perjalanan atau pendakian dari alam rendah ke alam tinggi maka simbol kosmologi dan ontologi dipilih untuk menggambarkan rangkaian pendakian sampai ke puncak alam tinggi. Kedua simbol tersebut menjadi bahasan, sebagai terapan lain dari terapan selama ini yang tertuju kepada sebuah tanda. Metode yang digunakan adalah deskripsi dengan teori simbolisme untuk membangkitkan pengalaman hubungan mistik yang dilewati melalui pendakian menuju Tuhan dalam puisi-puisi Odhy's. Hasil penelitian menunjukkan bahwa langkah-langkah harus ditempuh untuk memperoleh pengalaman mistik dengan Tuhan, yaitu langkah penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) sampai langkah membuka hijab (mukasyafah). Kemudian, langkah-langkah tersebut melalui pendakian dari alam nasut, alam malakut, dan alam jabarut untuk sampai kepada Tuhan. Penelitian ini menjadi bagian dari sumbangsih perjalanan perkembangan sufistik di Kalimantan Barat melalui sastra dan menambah khazanah sastra sufistik melalui kajian.

Kata kunci: puisi sufistik; simbol psikologi; simbol kosmologi-ontologi; Kalimantan Barat

Abstract: This research aims to identify the symbolism of West Borneo writer's mystical Islamic poetries, Odhy's, in his anthology *Rahasia Sang Guru Sufi*. Sufism relates to mystical relation with God, and thus symbol of psychology is selected to describe the state and situation of those relation. Beside that, it also relates to journey or ascension from lower state to higher state; therefore, symbols of cosmology and ontology are selected to describe ascension succession to the peak of higher state. Both symbols become the discussion of the research as another application among existing applications usually aimed to a sign. Method used is description with symbolism theory to revivify the experience of mystical relation through ascension to God in Odhy's's poetries. From the analysis, it was found that the steps needed to achieve mystical experience with God include the self purification (tazkiyyat al-nafs) until the step of veil removal (mukasyafah). Then, those steps go through the ascension journey from nasut state, malakut state, and jabarut state to get to God. These research will become a contribution to the sufism development in West Borneo through literature and increase the sufism literature heritage through study.

Keywords: sufism poetry, symbolism of psychology, symbol of cosmology-ontology, West Borneo

How to Cite: Fuad, K. (2020). Simbolisme Puisi Sufistik Odhy's (Kajian Antologi Puisi *Rahasia Sang Guru Sufi*). *Atavisme*, 23 (1), 75-88 (doi: 10.24257/atavisme.v23i1.622.75-88)

Permalink/DOI: <http://doi.org/10.24257/atavisme.v23i1.622.75-88>

PENDAHULUAN

Sufisme dan tokoh-tokohnya melandasi perkembangan agama Islam di Kepulauan Nusantara dan mewarnai perkembangan kesusastraan, khususnya sastra Melayu, bahasanya paling awal mengalami proses Islamisasi di Kepulauan Nusantara pada abad ke-13 Masehi (Hadi, 2004: 345). Perpaduan sufistik dan sastra hakikatnya telah terjalin lama pada ranah historis.

Sastra Melayu yang sangat kental pengaruhnya dengan sufisme adalah karya Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Raja Ali Haji. Bahkan, sufisme memengaruhi perkembangan sastra Jawa, seperti karya Sunan Bonang, Yasadipura I dan II, dan Ranggawarsita. Kemudian, pengaruh sufisme berlanjut hingga memasuki abad XX. Nama-nama seperti Amir Hamzah, Danarto, Kuntowijoyo, dan Abdul Hadi W.M. telah mewarnai kesastraan Indonesia dengan wacana sufisme (Hadi, 2004: 37). Termasuk juga, Emha Ainun Najib.

Dasawarsa 1970 hingga akhir 1980-an, di dunia kesastraan Indonesia berkembang fenomena atau kecenderungan sastra (puisi) sufistik. Kecenderungan ini tidak terlepas dari peran Abdul Hadi W.M. yang mengembangkan estetika sufistik, baik melalui puisi-puisi maupun esai-esainya, terutama yang dimuat pada rubrik Dialog Harian *Berita Buana* pada 1970. Perkembangan puisi sufistik Abdul Hadi W.M. memengaruhi para penyair generasi 1980-an, seperti Ahmad Nurullah, Jamal D. Rahman, Acep Zamzam Noor, Achmad Syubbanuddin Alwy, Matori A Elwa, dan Soni Farid Maulana (Herfanda, 2008).

Odhy's juga terpengaruh peran Abdul Hadi W.M. lewat pertemuan para seniman di Taman Ismail Marzuki (TIM), yang waktu itu terkenal dengan tulisan-tulisan sufisme di Harian *Buana* (Fuad, 2016: 92). Tahun 1980-an merupakan geliat kepenyairan Odhy's.

Odhy's, nama pena Muhammad Zuhdi Sa'ad, mengakhiri wacana kesastraan Kalimantan Barat dengan karya sastra puisi sufistik. Dia meninggal pada 24 April 2005 saat mengikuti rombongan pengajian yang tengah berkunjung di New Delhi India (Fuad, 2012: 60). Karya terakhir yang diwariskan adalah antologi puisi *Rahasia Sang Guru Sufi* (2006).

Odhy's merupakan sastrawan Kalimantan Barat era awal 1980-an, seangkatan dengan pengarang-pengarang, Khairani Harfisani, Sulaiman Pirawan, Sataruddin Ramli, Effendi Asmara Zola, A.S. Fan Ananda, Mizar Bazarvio (alm) yang sering disapa Long Mizar, dan Yudhiswara (alm) (Musfeptial, 2006: 15). Dia seangkatan dengan Zailani Abdullah yang beberapa tahun lalu wafat, pengarang Kalimantan Barat yang dulu aktif menulis puisi, termasuk di media sosial. Dia pernah membangun komunitas sastra Kompak (Kelompok Penulis Pontianak) bersama penulis-penulis seangkatannya.

Rahasia Sang Guru Sufi merupakan antologi Odhy's yang diterbitkan bukulaela Yogyakarta pada Juni 2006. Antologi ini adalah karyanya yang terbit setelah meninggal. Jadi, antologi tersebut diterbitkan setelah satu tahun lebih tiga bulan dari meninggalnya. Kemungkinan besar, antologi tersebut tidak pernah diluncurkan dalam sebuah acara. Media cetak belum pernah mewartakannya, padahal dia tercatat sebagai sastrawan senior Kalbar dan pernah aktif di dunia jurnalistik. Antologi ini merupakan puisi-puisinya yang pernah ditulis dan belum dikumpulkan secara mandiri.

Odhy's mengalami proses imajinasi-kreatif dalam sastra sufistik sebelum *Rahasia Sang Guru Sufi* diterbitkan oleh Penerbit bukulaela Yogyakarta. Dalam prosesnya, dia pernah bergelut dalam ranah sastra *ngepop* sebelumnya setelah cerpennya, *Indahnya Persatuan*, dinilai sebagai sastra serius. Proses

perpindahan sastra serius diakui oleh Adek Alwi, pengasuh majalah *Anita* waktu itu (Fuad, 2012a: 289). Majalah *Anita* merupakan satu dari media yang digunakan untuk publikasi karya-karya sastranya.

Kemudian, dunia sufistik Odhy's dipengaruhi oleh pernyataan temannya sesama penulis, Tajul Khalwaty, yang diakui dalam tulisan berseri tentang perjalanan imajinasi kreatifnya di koran *Akcaya*. Pernyataan Tajul Khalwaty "jadilah penyair yang beriman", berpengaruh tidak hanya dalam karya-karya sastranya, tetapi juga dalam kehidupan sehari-harinya. Pengaruh tersebut terbawa sampai akhir hidupnya. Kematian datang ketika dia sedang ikut pengajian (Fuad, 2016: 92).

Pergulatan intens Odhy's dengan sufistik terekam dalam tulisan-tulisannya saat membidani kolom budaya dan sastra di koran *Akcaya* Pontianak pada 1989—1991, yang kini sudah berganti *Pontianak Post*. Pemikiran tokoh sufistik, Nasruddin, menjadi acuan dalam menuliskan karya-karyanya. Dari acuan itu muncul tokoh, Mad Sufi dan Ibnu Ryree dalam tulisan-tulisannya, salah satunya adalah puisi-puisi dalam antologi *Rahasia Sang Guru Sufi* (Fuad, 2016: 92).

Rahasia Sang Guru Sufi semakin menguatkan posisi Odhy's dalam sastra sufistik. Struktur batin dalam antologi puisi *Rahasia Sang Guru Sufi* karya Odhy's merupakan ungkapan batin penyair terhadap realita kehidupan yang dijalaninya. Puisi-puisi yang terdapat dalam antologi ini adalah representasi kehidupan penyair dalam pencariannya kepada Tuhan yang secara spesifik memunculkan persoalan sufistik (Wirawan *et al.*, 2015: 7)

Kerja sastra sufistik Odhy's bukti perkembangan sastra Kalimantan Barat dari waktu ke waktu sekaligus kesinambungan sejarah sufistik Kalimantan Barat pada masa lalu. Sebagai perkembangan sastra, sufistiknya merupakan

khazanah sastra Kalimantan Barat, sedangkan sebagai sinambung sejarah merupakan kerja-sufistik Kalimantan Barat yang pernah dilakukan sebelumnya, seperti pemikiran Tarikat Qadiriah Naqshabandiah Ahmad Khatib Sambas.

Selanjutnya, sastra sufistik merupakan kreativitas seni yang digunakan oleh sastrawan dan/atau sufi dalam mengapresiasi keindahan puncak (tertinggi). Segala keindahan objek alam semesta tidak melekat sendiri dalam objek itu, tetapi terdapat keindahan tertinggi yang melekat di dalamnya. Keindahan tertinggi dalam sebuah objek sebagaimana pemahaman *al-'a'yan al-tsabita*, yaitu inti karakter atau setiap individu ada (*exist*) berasal dari kekekalan yang terdapat di dalam pengetahuan Allah (Armstrong, 1995: 27).

Keindahan yang muncul dalam objek-objek di luar pengamatan kita sebagaimana dalam diri manusia, merupakan pancaran atau manifestasi dari keindahan tertinggi di atas objek dan diri manusia (Hadi, 2004: 222). Dengan demikian, setiap objek apapun mengandung keindahan tinggi atau puncak yang terdapat di dalamnya, yang berwujud pengetahuan Allah. Hal ini terkait di dalam wacana sufistik yang didasarkan pernyataan *hadist qudsi*, "Aku (Allah) kanzun yang tersimpan dan senang untuk diketahui maka Aku menciptakan makhluk, sebab itu mereka mengetahui-Ku" (Mahmud, 1966: 53).

Wujud hakiki dalam sebuah objek wujud tertentu adalah keindahan Allah tersembunyi, yang dapat terungkap atau tersingkap melalui olah pikir sufistik. Kerangka pemikiran sufistik sejalan dengan konsep estetika neo-platonisme, transendentalisme, romantisme, dan simbolisme yang mengatakan bahwa keindahan yang muncul dalam objek-objek di luar pengamatan kita, sebagaimana dalam diri manusia, merupakan pancaran atau manifestasi dari keindahan

tertinggi di atas objek dan diri manusia. (Hadi, 2004: 221-222).

Oleh karena itu, keindahan objek diksi sastra sufistik tentu terkait dengan keindahan puncak atau tertinggi yang terdapat di dalamnya. Analoginya pada makna *jamal* dan makna *husn* yang dikembangkan oleh al-Jilli, seorang tokoh tasawuf. Makna *husn* dan makna *jamal* mempunyai arti yang sama, yaitu keindahan, tetapi kedua makna itu berbeda dalam peristilahannya. Istilah *husn* adalah keindahan luar, sedangkan istilah *jamal* adalah keindahan dalam. Keindahan dalam merupakan keindahan puncak.

Keindahan puncak dan ujaran sastra dapat dipahami sebagai substansi korelasi antara sastra dan sufistik maka ungkapan para sastrawan dan/atau sufi terdapat elan korelasinya. Di samping, pertautan keduanya telah lama terjadi dalam rentang sejarah perkembangan sastra sufistik itu sendiri. Proses saling pengaruh adalah wajar dalam rentang sejarah, termasuk saling pengaruh keduanya.

Dalam mengetahui keindahan puncak dibentangkan ayat-ayat yang diciptakan oleh Allah sebagai sarana makhluk mengetahui keindahan-Nya, baik *qauliyah* (firman) maupun *kauniyah* (semesta). Ayat merupakan tanda-tanda keajaiban dunia yang ada di dalam manusia dan semesta, penghayatan, dan perenungannya akan mengembalikan ke sumbernya sendiri, yaitu Allah yang mahakuasa (Armstrong, 1995: 28). Di sisi lain, ayat merupakan tanda atau simbol sebagai sarana untuk mengetahui keberadaan Allah dan keindahan puncak.

Simbol-simbol mempunyai peran signifikan dalam sastra sufistik untuk mengungkapkan keindahan puncak dalam objek yang dijadikan simbol itu sendiri. Kemudian, ayat-ayat tersebut memberikan inspirasi bagi para sastrawan dan/atau sufi untuk mengungkapkan

keindahan puncak melalui simbol-simbol. Keindahan puncak yang terdapat di dalam sebuah objek merupakan kerangka pemikiran simbolisme.

Simbol merupakan wadah yang dapat mewakili gambaran dari Keindahan Puncak yang Dicintai (*Peak Beauty of Divine Beloved*). Simbol juga sarana perumpamaan (*metaphor*) yang tepat untuk penggambaran Keindahan Puncak yang memang mengandung kesulitan. Dengan simbol dapat dijadikan perwakilan (representasi) atau referensi makna yang terkandung di dalam Keindahan Puncak (Nurbakhsh, 1987: 175).

Oleh karena itu, para sufi memanfaatkan beberapa perumpamaan untuk menyimbolkan sisi-sisi dan ciri-ciri absolutisme dari Yang Dicintai (*Beloved*) dalam puisi mereka. Masing-masing simbol memiliki penafsiran khusus, mewakili kualitas dan karakteristik keunikan sang Keabadian (*Eternal One*). Sebagaimana, misteri perjalanan spiritual individu *salikin* (*the individual wayfrer*) menuju Yang Dicintai (Nurbakhsh, 1986: 1).

Dalam hal ini, sufistik wahana atau cara menuju kepada puncak keindahan hakiki (*beloved peak divinity*). Sebagai puncak keindahan hakiki tentu mustahil untuk dicapai secara hakiki, tetapi dicapai secara hakikat. Penggunaan simbol-simbol ini menjadi hakikat demi menuju puncak keindahan hakiki tersebut. Simbol-simbol dijadikan representasi ungkapan perasaan menuju atau justru menyatu (*wihdah*) kepada puncak keindahan hakiki.

Simbol biasanya tertuju pada sebuah tanda semiotik yang terkandung makna dengan unsur sufistik. Di sisi lain, simbol juga representasi sebuah perasaan yang juga diakomodasi keberadaannya dalam wacana sufistik. *Maqam wa ahwal*, (situasi dan keadaan) wacana yang diakomodasi oleh ajaran sufistik dalam representasi perasaan. Pencapaian keadaan dan situasi tersebut melalui

proses panjang dari alam rendah menuju alam tinggi. Setiap proses muncul perasaan intimasi bagi penempuh laku. Keadaan spiritualitas, *state of spirituality*, menimbulkan suasana psikologis yang sangat individualitas.

Odhy's mengembangkan imaji kreatif sufistik dalam karya sastra, memproduksi simbol-simbol sebagai kekuatan tertentu dalam wacana sastra sufistik. Kemudian, menjadi pertanyaan, bagaimana simbol sufistik yang digunakan Odhy's dalam daya-dukung puisi sufistiknya sebagai rumusan masalah dalam penelitian ini. Tujuannya adalah mengetahui ungkapan simbol yang digunakan dan manfaatnya adalah penggunaan data keseluruhan data kegiatan Ensiklopedia Sastra Kalimantan Barat pada 2008. Selain itu, mengetahui keberlanjutan pemikiran sufistik yang pernah berkembang di Kalimantan Barat, seperti penelitian Wihdat al-Wujud Puisi Ahmad Aran yang dipublikasikan *Analisa Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan* Volume 21, No. 01, Juni 2014. Ahmad Aran adalah penyair Kalimantan Barat.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode deskriptif, yaitu pemilihan dan pengumpulan data sesuai dengan penelitian. Pemilihan dan pengumpulan puisi-puisi karya Odhy's dengan simbol sufistik, terdapat di dalam antologi *Rahasia Sang Guru Sufi* yang disunting dan diterbitkan oleh bukulaela Yogyakarta pada Juni 2006. Antologi tersebut berisi puisi-puisi karya Odhy's. Teori yang digunakan adalah simbolisme untuk mengetahui simbol-simbol sufistik puisi Odhy's.

Simbolisme pertama kali dipakai sebagai nama oleh kelompok sastrawan Perancis yang menamakan dirinya kelompok simbolis pada 1886. Kemudian, istilah itu digunakan oleh kritikus sastra secara lebih meluas untuk menandai

gerakan atau aliran sastra di Perancis, yang menyebar ke Inggris, Amerika dan negara Eropa lainnya sejak 1880-an sampai masa Perang Dunia I (Budianta, 2010: 2).

Simbol dalam simbolisme dipakai bukan untuk memaknai atau menjelaskan, melainkan untuk membangkitkan serangkaian nuansa sugestif yang unik, suatu pengalaman estetik (seringkali juga bersifat mistik dan spiritual) yang tidak mungkin direduksi menjadi gagasan (Budianta, 2010:3). Oleh karena itu, pengalaman mistik-spiritual dapat dijadikan simbol yang terkait dengan sastra sufistik.

Menurut Hadi (2004: 66), puisi sufistik pada umumnya menggunakan citraan-citraan simbolik. Citraan-citraan tersebut secara umum pula bertalian dengan psikologi, kosmologi, dan ontologi sufisme. Psikologi bertalian dengan simbol yang merujuk peringkat dan keadaan rohani (*maqam* dan *ahwal*). Kosmologi dan ontologi bertalian dengan simbol yang merujuk perjalanan, pendakian atau penerbangan dari alam rendah (*'alam nasut*) ke alam tinggi (*'alam lahut*).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Simbol Psikologi

Puisi Odhy's yang bertemakan ketuhanan jelas mempunyai sikap tersendiri yang berbeda dari penyair lainnya. Hal ini disebabkan oleh/karena latar belakang dan psikologi tiap penyair yang berbeda-beda. Odhy's adalah seorang penganut faham tasawuf atau tariqat sehingga puisi-puisi yang dilahirkan bertemakan religius dan secara spesifik memunculkan persoalan sufistik (Wirawan *et al.*, 2015: 11).

Puisi sufistik umumnya dipandang pada realitas dalam (*surah dakhiliyyah*) yang tersimpan pada realitas luar (*surah kharijiyyah*). Pandangan ini membuka konsep simbolik pada puisi sufistik.

Menurut Hadi (2004: 66), citraan simbolik tersebut secara umum bertalian dengan psikologi, kosmologi, dan ontologi sufi. Berkenaan psikologi bersumber dari citraan-citraan peringkat dan keadaan rohani (*maqam* dan *ahwal*). Dalam menuju ranah ketuhanan (*divinity*) akan dialami dampak-dampak psikologi personal bagi yang menjalannya. Dampak tersebut sering disebut dengan *maqam* dan *ahwal*. Puisi Odhy's di bawah menyiratkan simbol-simbol psikologi karena terdapat citraan simbolik membentuk keadaan dan situasi (*maqam* dan *ahwal*).

Semak Berduri di Taman Jiwamu

Jangan biarkan semak berduri tumbuh dalam taman jiwamu
Sebab jaman akan memupuk dan membesarkannya jadi pembusuk

Hari ke hari semak itu jadi teror
Menusuk ketentraman bagi si Pejalan
Dan kakimu berdarah. Menetesi sejarah
Yang peradaban kini keruh wajahnya

Bersihkanlah pohon berduri itu
Pesan Rumi kepada para Pencari jejak
Sebab tak mungkin bakal kau temu
Siapa yang kaucari di jalan bersemak

O, siapa yang menutup lubang telinganya
Kini bersua dengan kesia-siaan
Saat usia telah semakin renta
Mana mampu membuang hambatan?
Dan semak berduri itu
Semakin subur di taman jiwamu
Jadi penghalang sinar-Nya
Ketika dirimu rindukan kehangatan
(Odhy's, 2006: 77)

Sebagai langkah awal dalam memasuki dunia sufistik diharuskan menata diri dengan membersihkan jiwa demi menapaki *maqam* (*station*) demi *maqam* sampai *maqam* tertinggi. Semak berduri merupakan simbol kekotoran yang

harus dibersihkan sebagai awal *suluk* dalam bertasawuf sehingga jiwa jauh dari sifat-sifat buruk. Dalam setiap langkah sufistik dilalui cara-cara yang telah diformulasikan melalui beberapa *maqam* (*maqamat*) yang harus dialami. Pembersihan jiwa merupakan langkah awal (*bidayah*) melalui *maqam* taubah dalam cara (metode) bertasawuf.

Langkah awal (*bidayah*) merupakan unsur dari sepuluh unsur bertasawuf, yaitu *al-Bidayah*, *al-'Abwab*, *al-Mu'amalah*, *al-'Akhlaq*, *al-'Usul*, *al-'Audiyah*, *al-'Ahwal*, *al-Wilayah*, *al-Haq'iq*, *al-Nihayah*. Sementara itu, *al-Bidayah* terdapat beberapa *maqam*, yaitu *al-yaqdhoh*, *al-taubah*, *al-muhasabah* (introspeksi), *al-'inabah*, *al-tafakkur*, *al-tadzakkur*, *al-'i'tisam* (pegang teguh), *al-qarar* (tetap), *al-riyadhah*, dan *al-sama'* (Mahmud, 1966: 103).

Jiwa (*nafs*) bagian yang harus diperhatikan karena berpotensi mengajak perbuatan jelek kecuali jiwa yang dirahmati oleh Allah. Oleh karena itu, Odhy's menitikberatkan pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dari semak-semak berduri yang menghalangi sinar (*nur*) dari Allah. Dalam psikologi spiritual Islam terdapat tiga pusat penyembuhan jiwa dengan pencerahan dan ketajaman pikiran, yaitu jiwa (*nafs*), hati (*qalb*), dan ruh (Faridl, 1995: 167).

Selain itu, jiwa merupakan dimensi pada manusia yang berada di antara *ru*, sumber cahaya (*light*), dan badan (*body*) sumber kegelapan (*darkness*) (Armstrong, 1995: 167). Pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) merupakan upaya penting menapaki jalan (*suluk*) sufi menuju Puncak Realitas Yang Dicintai (*Reality Peak of Beloved*). Meminjam konsep Imam Al-Ghazali sebagai *takhalli*, pengosongan jiwa, untuk selanjutnya *tahalli* dan *tajalli*.

Semak-semak berduri dianggap Odhy's merupakan kendala masuknya cahaya ke dalam jiwa yang akan

menuntun para pencari jejak (*salik*). Di sisi lain, diksi semak berduri terkait dengan kondisi lingkungan beberapa wilayah di Kalimantan Barat, yang masih berbentuk rawa yang kerap ditumbuhi semak-semak. Menariknya, Odhy's memproduksi puisinya tetap diwarnai oleh warna lokalitas meski berbicara persoalan sufistik. Bahkan, kata semak (*nyemak*) merupakan bahasa sehari-hari (*colloquial*) masyarakat Melayu yang merupakan tradisi, untuk sebuah ungkapan.

Semak berduri dapat dipahami sebagai simbol yang diungkapkan oleh Odhy's, "semak" memiliki beberapa arti secara leksikon, (1) tumbuhan seperti perdu, tetapi lebih kecil dan rendah, hanya cabang utamanya yang berkayu, (2) penuh dengan tumbuh-tumbuhan kecil, dan (3) kusut (tentang pikiran, perasaan) (Tim Penyusun, 2014: 1257). Sementara itu, semak atau *nyemak* dalam bahasa Melayu berarti 'mengotori', seperti dalam kalimat *nyemakkan jak kitak ini*, bikin kotor saja kalian ini.

Semak dijadikan simbol atas hal-hal yang mengotori jiwa dan dapat mengakibatkan cahaya terhalang memenuhinya. Oleh karena itu, semak dalam jiwa harus dibersihkan. Sebab, dalam semak-semak berduri tidak akan ditemui sebagaimana dalam liriknya //sebab tak mungkin bakal kau temu// //siapa yang kaucari di jalan bersemak//. Dalam ruang kotor atau gelap tidak akan ditemui cahaya yang akan memenuhi dan menyinari jiwa.

Menyingkirkan semak berduri merupakan simbol psikologi seseorang dalam ruang dan kondisi saat memasuki ranah sufistik. Jika tidak disingkirkan semak tersebut, seorang *salik* akan mengalami kesia-siaan saat menapaki *suluk* (*tariqah*) karena menghalangi sinar saat dibutuhkan. Kesadaran menyingkirkan semak tersebut bagian terpenting yang

harus dimiliki *salik* dalam memasuki dunia sufistik.

Kondisi psikologi berupa kesadaran *salik* merupakan satu dari tingkatan-tingkatan dalam memasuki kondisi permulaan (*bidayah*) dalam ranah sufistik. Mahmud menyatakan bahwa kesadaran (*al-yaqdhah*) menjadi bagian beberapa tingkatan permulaan sebagai metode falsafah sufistik (Mahmud, 1966: 102). Melalui puisi di atas, Odhy's menyadari pentingnya kesadaran diri dalam menapaki ranah sufistik melalui simbol semak berduri yang harus dibersihkan demi jiwa yang bersih.

Kondisi psikologi dalam rangkaian *ahwal* dan *maqamat* memang panjang dan tentu akan menyita pembahasan yang panjang pula dalam sub-subjudul Hasil Pembahasan. Akan tetapi, Odhy's menyiratkan simbol kondisi psikologis puncak (*peak*) sebagai *ahwal* dan *maqamat* terakhir. Puisinya di bawah ini menyiratkan simbol kondisi psikologi puncak dari rangkaian kondisi psikologi yang dialami oleh seorang *salik*.

Kisah Cinta Bagi Penempuh Jalan

Dalam luapan rindu dan selimut mimpi
 Aku menggaulinya bagai seorang kekasih
 Kami bersetubuh dan lebur jadi satu
 O, inilah cinta yang tak kuasa buat kucegah
 Tapi engkau datang dalam jubah Nabi
 Menuduhku bercinta tak pada tempatnya
 Berselingkuh, berzina, dan menodai kesucian
 Memaksaku bertobat atau pasrah untuk dirajam
 Sambil menyodorkan kitab peraturan

Aku bingung, wahai kekasih
 Tubuhku terbakar oleh bara api di hati
 Namun dia senantiasa datang dengan tuduhan
 Bahwa ini tindakan kafir dan gila-gilaan
 O, suara siapa yang patut kudengar?

: “Dengarlah suaraku,” kata Tuhan
(Dia menerima cinta dan rinduku
Serta menolak keangkuhan seseorang
Yang masih terbelenggu oleh aturan)

: “Saat berada di dalam rumahKu
Tak lagi diperlukan arah kiblat,” kata
Tuhan
(Rambu-rambu di jalan raya tak lagi
diperlukan
Ketika si Pejalan sudah tiba di rumah
tujuan) (Odhy’s, 2006: 81).

Kondisi psikologi *salik* digambarkan dengan apik oleh Odhy’s sebagai simbol sufistik saat memasuki fase puncak perjalanan sufistiknya. Hanya saja saat proses perjalanannya terjadi kontroversial di tengah masyarakat atas apa yang dialami oleh *salik* sebagaimana dalam lirik puisinya //Tapi engkau datang dalam jubah Nabi// //Menuduhku bercinta tak pada tempatnya// //Berselingkuh, berzina, dan menodai kesucian //Memaksaku bertobat atau pasrah untuk dirajam// //Sambil menyodorkan kitab peraturan//.

Dalam wacana sufistik kadang disertai sisi kontroversial karena sering terjadi peristiwa-peristiwa yang menyalahi kepatutan dan kepantasan yang diyakini oleh masyarakat pada umumnya. Misalnya, kalimat *ana al-Haq* (saya adalah Kebenaran) yang keluar dari mulut seorang sufi martir terkenal al-Hallaj merupakan sisi kontroversial dalam wacana sufistik sehingga menyeretnya di tiang gantungan (Massignon, 2001: 120).

Kemudian, pada larik-larik puisi menjelang akhir, Odhy’s mempertegas simbol kondisi psikologis puncak saat bertemu dan bersatu dengan Tuhan. Bahkan, dengan ekstrim dalam masyarakat awam, Odhy’s menyatakan bahwa sudah tidak diperlakukan berbagai aturan saat di rumah Tuhan, //: “Saat berada di dalam rumahKu// //Tak lagi diperlukan arah kiblat,” kata Tuhan// //(Rambu-rambu di jalan raya tak lagi

diperlukan// //Ketika si Pejalan sudah tiba di rumah tujuan)//.

Menurut William James di dalam *Varieties of Religion Experience*, gejala pengalaman mistisisme adalah *neotic* (tersingkapnya hakikat realitas), *state of feeling* (pengalaman yang sulit diceritakan), *transiency* (meninggalkan kesan mendalam), *passivity* (tunduk kepada kekuasaan spiritual) (Fuad, 2004: 51). Dengan demikian, simbol psikologi yang dihadirkan Odhy’s menyaran kepada gejala-gejala yang dikemukakan oleh William James.

Misalnya, kondisi psikologis sufistik yang menyebabkan *salik* dicap gila dan malah mendapat stigma kafir karena kondisi terdapat gejala *neotic*, yaitu *salik* mengetahui realitas sebenarnya yang tidak diketahui oleh masyarakat awam. Ketidaktahuan ini menyebabkan masyarakat awam menuduh seorang *salik* dengan stigma negatif. Oleh karena itu, seorang *salik* yang demikian harus menjaga asas kelayakan dan kepatutan umum agar tidak mudah terpapar stigma negatif meski terkadang sulit menepis kekuatan yang nyatanya di luar kuasa.

Simbol Kosmologi dan Ontologi

Kosmologi dan Ontologi menurut Hadi (2004: 66) berkenaan dengan perjalanan, pendakian, atau penerbangan dari alam rendah (alam *nasut*) ke alam yang lebih tinggi, berturut-turut ‘alam *malakut* (imajinasi dan pikiran), ‘alam *jabarut* (alam kalbu dan roh) dan alam *lahut* (alam ketuhanan). Kemudian, konsep-konsep tersebut yang tergambar dalam simbol-simbol akan dianalisis di dalam puisi Odhy’s.

Alam Nasut

Dalam wacana sufistik akrab dengan istilah perjalanan, seperti dalam kata *suluk* dan *tariqah* yang? kepada upaya maksimal untuk menuju Allah melalui

perjalanan panjang. *Suluk* adalah kepergian panjang jalan spiritual kembali kepada (diperjelas apakah kata tsb. merujuk Allah?) “sumber”, sementara itu *tariqah* adalah perjalanan spiritual yang penuh kendala dan sulit untuk menuju *al-Haq* (*Reality, Haqiqah*). Kedua perjalanan itu harus di bawah bimbingan pemandu yang mumpuni (*qualified*) (Armstrong, 1995: 222, 238).

Oleh karena itu, perjalanan menjadi bagian penting dalam wacana sufistik sebagai gambaran atau simbol kondisi sufistik, menuju Allah (*al-Haq The Reality*). Simbol-simbol tersebut tampak diketengahkan oleh Odhy’s di dalam puisi-puisinya sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Hadi W.M. Puisi-puisi berikut ini menggambarkan simbol kondisi sufistik dalam perjalanannya menuju *al-Haq*.

Rangkaian awal adalah memasuki dunia kosmologi sebagai upaya proses pendakian menuju Allah (*al-Haq*). Di dalam puisi *Taman Imitasi Sang Manusia* dijelaskan mengenai dunia kosmologi yang dianggap oleh Odhy’s sebagai taman imitasi, penuh kepalsuan. Dalam proses pendakian, alam kosmologis harus dirintis untuk ditinggalkan agar bebas dari sifat-sifat keduniawian.

Taman Imitasi Sang Manusia
berdasarkan senandung burung
Banyak manusia yang lupa
Suatu hari mereka berburu dan
menangkap kita
Memisahkan rimba. Memperkenalkan
kota dengan paksa
Memuja-muji keindahan sangkar
bikinannya

Mereka menghidangkan beraneka
makanan
Mengatur menu dan kalender
kehidupan
Namun tak sekali-kali mereka sadari
Bahwa fasilitas ini penyebab kita
berduka sepanjang hari

Sebab mana ada taman yang mampu
menandingi elok
TamanNya
Yang dirindu sejak melintasi gerbang-
gerbang hingga usia senja
Berjanjikan kebebasan. Mabuk memuji
tanpa pamrih
Sementara taman semu hari ini adalah
bayang-bayang
Penyimpan gejolak pribadi
Ya. Banyak manusia yang lupa
Menusuk mata batinnya sampai buta
Sibuk membangun taman sendiri
Memburu bayang: tak pernah tergapai
O, mereka tak membaca ayat yang kita
tulis di depannya
Mereka tak mengaji makna kebebasan
menuju Taman Abadi
Saat sayap-sayap kita mendobrak pintu
taman imitasi ini
Saat kita mengepak di udara bebas di
luar sangkar bayang-bayang mimpi

Alam rendah (*nasut*) dan alam yang lebih tinggi diperbandingkan oleh Odhy’s melalui gambaran pemeliharaan burung dengan cara disangkarkan. Baginya, sangkar dan taman-Nya sangat berbeda jauh meski di dalam sangkar dipenuhi segala kebutuhan. Sangkar itu taman imitasi buatan manusia, sedangkan taman-Nya adalah taman yang sebenarnya. Keluar dari alam rendah menuju alam yang lebih tinggi digambarkan sebagai awal perjalanan pendakian.

Sangkar (taman imitasi) sebagai gambaran *nasut* dan taman-Nya sebagai gambaran alam yang lebih tinggi merupakan simbol kosmologi dan ontologi yang dihadirkan Odhy’s untuk proses perjalanan pendakian menuju *al-Haq*. Alam *nasut* merupakan dunia indra kelima manusia (Armstrong, 1995:13). Menurutnya, sangkar merupakan fasilitas penyebab berduka sepanjang hari, sedangkan taman-Nya selalu dirindu sejak melintasi gerbang-gerbang hingga usia senja. Tidak ada taman yang indah kecuali dari taman-Nya.

Pascaalam *nasut* dilanjutkan jalan tempuh yang lebih tinggi lagi, yaitu mendaki ke alam *malakut*. Ranah ini merupakan kekuatan olah diri untuk memasuki tingkat yang lebih tinggi karena alam *malakut* adalah dunia kekuasaan, kekuatan, keinginan, ilmu pengetahuan, kerajaan batiniah, ranah pandangan (Armstrong, 1995: 13). Memasuki alam yang lebih tinggi sangat diperlukan kapasitas diri yang paripurna dan mumpuni. Alam ini merupakan simbol ontologis.

Memasuki alam pada tingkatan yang lebih tinggi sangat diperlukan kapasitas dan kapabilitas diri agar tetap memiliki kesadaran yang semestinya. Dunia sufistik jika tidak diikuti kapasitas dan kapabilitas diri, justru akan menjerumuskan ke jalan yang tidak benar, sekaligus pintu masuk sebagian orang yang tidak mengakui keberadaan sufistik dalam agama. Wirawan (2018: 206) menyebutkan bahwa pembaca puisi-puisi dalam antologi *Rahasia Sang Guru Sufi*, dapat mengetahui kedalaman pengetahuan sufistik yang dimiliki Odhy's. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Odhy's adalah seorang sufi, yaitu sufi dalam kehidupan beragama maupun dalam kesusastraan. Oleh karena itu, kapasitas dan kapabilitas sufistik tampak dalam puisinya sebagai kekuatan diri memasuki alam *malakut*. Kedua potensi tersebut sebagai kedewasaan beragama pada tingkat tertentu.

Alam Malakut

Alam Malakut Rahasia

tak sesiapa yang tahu tentang kebodohanku
kecuali diriku sendiri. Sampai kumalu
ketika Dia menawarkan sepasang kaki
sepasang sayap dan jubah bulu
saat diri ini lagi enak bersemedi
menikmati jagat sempit cangkang diri
O, aku menolaknya
merasa percuma tawaran itu

karena cukuplah sudah kupunya mata
telinga dan hati. Buat melihat
mendengar dan merasa getar-getar
kehadiran-Nya
(dan roda kehidupan terus saja
menggelinding
mengirimkan rahasia ke segala arah)
O, saat diriku diletakkanNya di taman
ini
akulah bayi yang menangis keras-keras
memproklamirkan kebodohan
meneriakkan penyesalan
memanggil-manggil takdir masa lalu
yang kutampik
:"wahai Bunda, bila tak kuterima
hadiah kesempurnaan dariNya
bagaimana kubisa melangkah
menyusuri taman
dan terbang mencari rahasiaNya?"
aku berdiri tak mengerti
membaca tanda-tanda
dalam ketelanjangan yang memalukan

Hadi (2004: 66) mengatakan bahwa kerajaan batiniah adalah bagian dari alam *malakut* sebagai alam kejiwaan yang ditempati imajinasi dan pikiran. Sementara itu, rahasia kesadaran terdalam dengan titik pijakannya komunikasi rahasia antara Tuhan (*Lord*) dan hambaNya (*His slave*) (Armstrong, 1995:219). Kerajaan batiniah, alam kejiwaan, dan rahasia dapat dikatakan sebagai manifestasi alam *malakut*.

Alam *malakut* bertitik-tolak pada seseorang sebagai *salik* dalam ranah esoterik, sebab dalam kuasa imajinasi dan pikiran yang dimiliki oleh orang per orang. Pada fase ini seorang *salik* mengalami pengalaman spiritual (*spiritual experience*) secara individual melalui rahasia yang dialami dan dirasakan sebagaimana digambarkan oleh Odhy's dalam puisi *Rahasia* di atas. Intimasi dengan Tuhan melalui pikiran, imajinasi, dan kesadarannya yang terdalam.

Sebagai kuasa imajinasi dan pikiran pada fase alam *malakut*, Odhy's mengungkapkan rahasia diri secara individual. Dalam ranah pikiran

diungkapkan mengenai rahasia kebohongan dirinya sendiri, “*tak sesiapa yang tahu tentang kebohonganku// kecuali diriku sendiri*”. Dalam ranah imajinasi diungkapkan mengenai rahasia Tuhan yang dapat ditangkap melalui mata, telinga, dan hati, “*karena cukuplah sudah kupunya mata//telinga dan hati. Buat melihat//mendengar dan merasa getar-getar//kehadiran-Nya*”.

Secara sufistik, diksi mata, telinga, dan hati memiliki cakupan makna yang bertalian. Mata sering disebut dengan *basirah*, telinga dikaitkan dengan *sam'* karena sebagai indra dengar, dan hati atau *qalb* bagian yang tidak terpisah dari sufistik. Mata, telinga, dan hati merupakan peranti halus yang dimiliki manusia untuk mengolah pikiran dan imajinasi sebagai sisi yang terdapat di dalam alam *malakut*.

Basirah disimbolkan sebagai mata batin (*inner vision*) dari Yang Dicintai (*the Beloved*) (Nurbakhsh, 1986: 25) sekaligus peranti untuk melihat dunia yang tidak terlihat (di balik *hijab*). Akan tetapi, untuk dapat terbuka dan terlihat di balik *hijab* diperlukan latihan (*riyadah*) secara spiritual. *Basirah* seseorang itu terhalang dan terhiyabi oleh karat (*rayn*) yang bisa dibersihkan hanya melalui praktik tulus zikir kepada Allah (Armstrong, 1995: 34).

Kemudian, *sam'* terkait dengan telinga sebagai indra dengar merupakan potensi mendengar yang dimiliki manusia sebelum penciptaannya saat Allah menanyakan, “*Alastu birabbikum*” (apakah Aku (Allah) itu Tuhanmu?). Indra dengar (telinga) berpotensi digunakan untuk menemukan Allah dan *sam'* ini terkait dengan *sama'*, konser spiritual sebagai sarana membuka hati untuk masuknya pengetahuan dan kesadaran (Armstrong, 1995: 209).

Proses tersebut menjadikan hati bersih untuk *tajalli* (emanasi) hakikat ketuhanan (*haqiqah al-haq*). Menurut

Imam Al-Ghazali, hati yang kosong dari syahwat dunia maka menjadi cermin yang akan merefleksikan gambaran yang terdapat di *al-lauhu al-mahfuz*, sebaliknya hati penuh syahwat dunia maka *'alam al-malakut* akan tertutup (*mahjubun*) (Mahmud, 1966: 231). Oleh karena itu, praktik spiritual (*riyadah*) berpotensi besar membersihkan hati agar seperti cermin bersih yang mampu menangkap pantulan cahaya atau gambar di depannya, bahkan pantulan *al-lauhu al-mahfuz* sebagai *'alam al-malakut*.

Ketiga peranti halus yang dimiliki manusia ini yang mampu melihat, mendengar dan merasa getar-getar kehadiran-Nya, sebagaimana kutipan puisi Odhy's di atas. Kemampuan ketiga tersebut bersifat personal dalam ranah mistis untuk dapat merasakan kehadiran Allah. Kemampuan melihat, mendengar, dan merasa getar-getar kehadiran-Nya merupakan pengetahuan untuk dapat memasuki alam *malakut*. Ketiga tidak terakit pengetahuan indra dalam alam nyata, tetapi pengetahuan keyakinan melalui praktik spiritual membersihkan hati.

Pengetahuan yang diperoleh melalui mata (batiniah), telinga, dan hati bersifat *basirah* atau *basa'ir* (mata batin) dengan laku spiritual yang tulus, seperti zikir dan menjauhi segala kemaksiatan. Oleh karena itu, epistemologi melalui ranah *basa'ir* mengandung unsur kerahasiaan secara individual, sesuai dengan citraan alam *malakut* sebagai simbol sufistik yang diwacanakan dalam puisi Odhy's “Rahasia” di atas.

Alam Jabarut

Alam *jabarut* merupakan alam yang berada setingkat lebih tinggi daripada alam *malakut*, hanya saja keduanya masih di alam gaib. Di dalam alam *jabarut* ini berlangsung apa yang disebut sebagai *nafakh al-ruh* (peniupan roh suci

Allah) yang kemudian mampu menghidupkan jasad. Itulah sebabnya alam *jabarut* biasa juga disebut dengan alam ruh (Umar, 2019). Tingkat alam *jabarut* yang tinggi karena ruh merupakan urusan Allah ketika Nabi Muhammad saw ditanya tentang ruh.

Sementara itu, citraan alam *jabarut* yang diketengahkan oleh Odhy's terdapat pada puisinya yang berjudul "Di Padang Sejarah". Dalam puisi tersebut terdapat bait lariknya yang menengahkan persoalan alam *jabarut* meskipun dalam rangkaian proses citraan perjalanan sufistik memasuki fase alam secara hierarkis. Bait larik dimaksudkan yang merupakan bagian dari puisi "Di Padang Sejarah" secara keseluruhan sebagai berikut.

Dalam suatu halaqah sang Sufi
Kisah ini kerap dikaji
Tentang maqom iman yang empat
Tiga untuk Musa. Yang terakhir milik
Muhammad
YAQIN: engkau mendengarnya dengan
indera lahiriah
AINUL YAQIN: engkau menyaksikan
nya dengan mata bathiniyyah
HAQQUL YAQIN: engkau tak lagi
mampu menepis kebenarannya
KAMILUL YAQIN: hanya Muhammad
yang mampu memikulnya

Yaqin, 'Ayn al-*Yaqin*, Haq al-*Yaqin*, dan, *Kamil al-Yaqin* merupakan rangkaian hierarkis dari tingkat rendah sampai kepada tingkat yang tertinggi. *Kamil al-Yaqin* merupakan tingkat yang paling tinggi sebab hanya Nabi Muhammad saw yang mampu menempatinya. Tingkatan *Kamil al-Yaqin* berkorelasi dengan alam *jabarut* yang diidentikkan dengan *nur Muhammadiyyah* yang diciptakan oleh Allah sebelum alam semesta. Di alam *jabarut* terdapat kolam atau waduk yang merupakan *nur Muhammadiyyah* dan darinya terwujud seluruh ciptaan (Armstrong, 1995: 179).

Kamil al-Yaqin berarti kesempurnaan keyakinan dan kesempurnaan merupakan keseimbangan antara keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) (Armstrong, 1995: 107). Di antara keduanya itu hanya dapat ditempati oleh Nabi Muhammad sekaligus merujuk posisi sebagai *Insan kamil* yang mengaktualisasikan ketuhanan dengan membawa kepercayaan sebagai alasan posisinya (*raison d'être*) (Armstrong, 1995: 89).

Oleh karena itu, *Kamil al-Yaqin* yang disebutkan oleh Odhy's terdapat korelasi pada citraan-citraan sufistik yang tentunya melalui wacana-wacana sufistik. Dari beberapa wacana sufistik terkait bahwa *Kamil al-Yaqin* hanya dapat ditempati oleh Nabi Muhammad terkait dengan konsep *insan kamil* dan *nur Muhammadiyyah*. Pendakian alam *jabarut* hanya dapat dilakukan oleh Nabi Muhammad saja.

Alam Lahut

Makrifat (3)

Lantas kusibak tabir kebodohan ini
Meninggalkan kolam dalam diri
Sebelum kemarau melanda jiwa
Dan pertemuan kita kian jadi sia-sia

O, purnama yang mengapung di langit
malam
Senantiasa mengirimkan senyumMu,
kekasih
Kini kureguk sepenuhnya, melupakan
rindu yang kurajut
Detik ke detik di setiap musim di kolam
jiwa

HadirMu kini tanpa perantara. Tanpa
tabir
Setelah daku mampu menatap ke atas
Di layar langit kebenaran. Tak terbatas

Judul "Makrifat" mengindikasikan kuat memasuki wilayah ketuhanan (*divine nature*) karena berarti ilmu yang

terhubung dengan pengetahuan ketuhanan sebagaimana seorang pencari (*'arif*) menaikkan sebuah objek pengetahuan kepada seluruh wujudnya dikembalikan kepada Allah. Sebagai proses *makrifat* menuju wilayah ketuhanan dilalui melalui *kasyaf*, yaitu tersibaknya hakikat pengetahuan ke dalam hati hamba dan pecinta (*habib*).

Pada bait pertama sebagai proses *kasyaf* dalam larik //*Lantas kusibak tabir kebodohan ini*//. Diksi *sibak* dan *tabir* sangat kuat mengarah kepada *kasyaf* sebagai pintu memasuki alam lahut, yang sebelumnya dilalui *alam nasut*, *alam malakut*, dan *alam jabarut* dalam tahapan pendakian kosmologi dan ontologi. Pada gilirannya, wilayah ketuhanan dapat dimasuki dan ditemui dengan larik yang Odhy's ketengahkan //*HadirMu kini tanpa perantara. Tanpa tabir*//.

Hanya saja wilayah ketuhanan yang dimasuki dan ditemui bukan sebagai wilayah yang sebenarnya, melainkan wilayah hakikat. Pendakian *alam lahut* sebenarnya kembali pada *alam nasut* (alam nyata) karena seorang *salik* pada alam ini mengetahui *lahutiyah* ketika melihat *nasutiyah* (*human nature*). Hal ini sesuai dengan pernyataan *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* 'barang siapa tahu dirinya maka mengetahui Tuhannya'.

Penguatan wilayah kemanusiaan pada alam lahut terdapat pada menjelang dan akhir larik puisi *Makrifat (3)* // *Setelah daku mampu menatap ke atas//Di layar langit kebenaran. Tak terbatas*//. Sebagai penggambaran tetap dalam dunia nyata, tetapi mampu menyibak kebenaran yang tiada batas, tetap membedakan antara dan *Khaliq*. Jadi, sufistik bukan upaya atau bentuk penyerupaan Khalik (*tajsim* atau antropomorfisme) kepada makhluk.

SIMPULAN

Simbolisme puisi sufistik Odhy's menghadirkan citraan-citraan psikologi,

kosmologi, dan ontologi sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Hadi W.M. saat membicarakan seputar simbolisme pada sufistik. Citraan psikologi sufistik yang diketengahkan adalah pembersihan diri (*tazkiyah al-nafs*) dengan membuang kotoran-kotoran yang disimbolkan semak-semak karena akan menapaki tahapan-tahapan penyucian terkait dengan posisi dan kondisi yang dialami.

Citraan simbol kosmologi dan ontologi dirangkaikan awalnya adalah memasuki alam nasut yang diketengahkan melalui gambaran sangkar burung yang membatasi meski dilengkapi dengan fasilitas. *Kenasutan* (*human nature*) harus ditanggalkan sebab kosmologi sufistik dipahami bahwa alam semesta, termasuk manusia sebagai mikrokosmos, terjalin erat dengan *lahutiyah* (ketuhanan). Terdapat embusan Tuhan dan diri manusia.

Penanggalan ini untuk mendaki pada tahapan *alam malakut* sebagai citraan simbolik sufistik berikutnya yang disimbolkan dengan mata, telinga, dan hati. Ketiga diksi tersebut merupakan sumber imajinasi dan pikiran untuk membangun citra sufistik yang sangat individual. Setelah itu, mendaki ke *alam Jabarut* yang merupakan fase eksklusif, hanya Nabi Muhammad saja menempatinnya. Odhy's mengetengahkannya sebagai tahapan *kamilul Yaqin*.

Pendakian terakhir adalah *alam lahut* sebagai fase yang tertinggi sehingga pelaku (*salik*) mendapatkan makrifah sebagaimana diketengahkan Odhy's sebagai judul puisi. Saat di *alam lahut*, pelaku (*salik*) justru kembali ke pendakian awal ke *alam nasut* (*human nature*) sebab melalui kedirian manusia (*alam nasut*) dapat dilihat wilayah ketuhanan (*divine nature*). Proses pendakian yang kembali ke pendakian awal disimbolkan oleh Odhy's dengan citraan-citraan sufistik.

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, A. (1995). *Sufi Terminology (Al-Qamus Al-Sufi) The Mystical Language of Islam*. A.S. Kualalumpur: Noordeen.
- Budianta, M. (2010). Simbolisme, Imajisme, dan Sastra Indonesia. Dalam *Simbolisme dan Imajisme dalam Sastra Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, Kementerian Pendidikan Nasional.
- Faridl, S. S. (1995). The Spiritual Psychology of Islam. In *Islamic Sufism*. A.S. Kualalumpur: Noordeen.
- Fuad, K. (2004). *Tasawuf dalam Puisi Arab Modern (Studi Puisi Sufistik 'Abd al-Wahab al-Bayati)*. Semarang: IAIN Walisongo
- Fuad, K. (2012a). *Hermeneutika Ruhani Puisi Odhy's*. Sawerigading, 18 (2), 285-295.
- Fuad, K. (2012b). *Meretas Sastra Sufistik Kalimantan Barat Pramodern dan Moder. Analisa Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan*, 19 (01), 55-67.
- Fuad, K. (2016). *Mukasyafah Cinta Pontianak dari Menyingkap Sastra sampai Menyibak Budaya Cuplikan di Borneo Tribune*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.
- Hadi, A. (2004). *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas Esai-Esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa*. Jakarta: Matahari.
- Herfanda, A. Y. (2008). *Sastra, Abdul Hadi, dan Fenomena Puisi Sufistik*. Jakarta: *Republika*.
- Mahmud, A. al-Q. (1966). *Al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam Masadiruha wa Nadhariyyatuha wa Makanuha min al-Din wa al-Hayat*. Dar al-Fikri al-'Arabiy.
- Massignon, L. (2001). *al-Hallaj Sang Sufi Syahid*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Musfeptial. (2006). *Setengah Abad Sastra Kalbar*. Pontianak: Balai Bahasa Kalimantan Barat.
- Nurbakhsh, J. (1986). *Sufi Symbolism Volume I*. Khaniqah Nimatullah Publication.
- Nurbakhsh, J. (1987). *Sufi Symbolism Volume II*. In *Sufi Symbolism Volume II*. London: Khaniqah Nimatullah Publication.
- Odhy's. (2006). *Rahasia Sang Guru Sufi Kumpulan Puisi*. Yogyakarta: bukulaela.
- Umar, N. (2019). *Apa itu Alam Jabarut?* Diakses tanggal 9 Januari 2019 dari <http://www.Republika.co.id>.
- Wirawan, G., Effendy, C., & Syam, C. (2015). Membaca Odhy's (Suatu Tinjauan Etika Profetik). *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa*, 4(3), 1-16.
- Wirawan, G. (2018). Dimensi Transendensi dalam Antologi Rahasia Sang Guru Sufi Karya Odhy's. *Dialektika: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 5(2), 196- 218. <https://doi.org/dialektika.v5i2.9834>. 10.15408/