

**TINJAUAN SEMIOTIK CULLER
ATAS PUISI-PUISI ARAB SUFISTIS
DALAM TEKS *AL-TAŞAWWUF FI AL-SYI'R AL-'ARABĪ*
KARYA ABD AL-ḤAKĪM ḤASSĀN**

Oleh:

Fadlil Munawwar Manshur

**Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta
Jl. Sosiohumaniora No. 1, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
e-mail: fadlildsugm@gmail.com**

Abstract

The object of this study is Sufism Arabic Poetry that contains the views, ideals, and religious ideology of the Arab. Despite its contents, which mostly talk about social life and love, there is a tendency that those poems contain as well the social anxiety. The material object of this study is the poem entitled '*Al-Taşawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī* (2003) by Ḥakīm Hassan. This study employs Jonathan Culler's Semiotic Theory, which says that a poem is not just a series of sentences but it is an expression of the author's mind as his assertion attitude toward society. Poetry also talks about author's message and commitment on humanity. This study concluded that the Arabic poetry of Sufism is about signs that tell people to live their life at their best because life is only temporary (transient). In the perspective of Culler's semiotic theory, the author has expressed his view in the poem and confirms its position on human life. In addition, the author also composes some verses of mystical poetry in the thematic scheme that echoes teachings of kindness and benevolence.

Keywords: Sufism Arabic poetry, author intention, the effect of signification, the reader as a giver of meaning.

Abstrak

Objek penelitian ini adalah puisi tasawuf Arab yang di dalamnya berisi pandangan, cita-cita, dan ideologi masyarakat Arab yang religius. Hal ini menjadi fenomena yang menarik karena sebagian besar puisi Arab lebih cenderung berisi tentang cinta dan kehidupan sosial, tetapi dalam kecenderungan seperti itu, muncul puisi-puisi Arab religius yang mencerminkan kegelisahan masyarakat Arab

dalam menjalani kehidupan ini. Adapun objek material penelitian ini adalah teks *Al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī* karya Abd al-Ḥakīm Ḥassān yang ditulis pada tahun 2003. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori semiotik Jonathan Culler yang menyebutkan bahwa sebuah puisi bukan hanya merupakan rangkaian kalimat, tetapi ia merupakan ungkapan pikiran pengarangnya sebagai sikap penegasannya terhadap masyarakat. Puisi juga berbicara tentang pesan khusus dan bentuk komitmen penulisnya pada kehidupan kemanusiaan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa puisi-puisi Arab sufistik ini berisi tentang tanda-tanda kehidupan bagi manusia yang mengisyaratkan perlunya umat manusia untuk menjalani hidup di dunia dengan sebaik-baiknya karena hidup di dunia hanyalah sementara (*fanā*). Dalam perspektif teori semiotik Culler, pengarang telah mengemukakan pandangannya dalam teks puisinya yang menegaskan sikapnya tentang kehidupan manusia di dunia. Selain itu, pengarang juga menyusun bait-bait puisi sufistiknya dalam skema tematik yang bermuatan ajaran-ajaran kebaikan dan kebajikan.

Kata kunci : puisi Arab sufistik, intensi pengarang, efek signifikansi, pembaca sebagai pemberi makna.

A. PENDAHULUAN

Puisi Arab sufistik dalam konsep yang lebih umum disebut sastra tasawuf termasuk dalam wilayah pembicaraan sastra Islam sebagai sumber utamanya. Istilah sastra Islam itu yang dikemukakan, antara lain, oleh Shalih Adam Baylu dan Miguel Asin (1985) serta Taufiq Al-Hakim (1972). Dalam istilah yang berbeda, tetapi substansinya sama, Hoesin (1975:548) menyebut sastra Islam sebagai “sastra keagamaan”, sedangkan Braginsky (1998:275-276) menyebutnya “sastra kitab”. Herman Landolt dan Samira Sheikh (2008) mengatakan bahwa sastra Isma'ily termasuk sastra Islam yang berisi pandangan tasawuf orang-orang Syiah, baik yang hidup di negara-negara Arab maupun yang tinggal di wilayah Persia (Iran).

Jadi, sastra tasawuf itu meliputi ajaran-ajaran agama yang tersebar dalam berbagai kategori, ada yang tersimpan dalam kitab, ada yang dipelajari di tempat-tempat pendidikan (pesantren), dan ada pula yang diwadahi dalam madzhab-madzhab teologi, misalnya Sunni dan Syiah. Dalam hal ini, Norman Calder (2003) menegaskan bahwa bahan sastra Islam terdiri atas tujuh sumber yang menjadi inspirasi lahirnya karya sastra Islam, yaitu Alquran, kehidupan Muhammad saw. (hadis), sejarah Islam, tafsir Alquran, filsafat-teologi, hukum, dan tasawuf. Berikut ini dijelaskan tujuh sumber inspirasi sastra Islam itu.

Pertama, Alquran banyak ditafsirkan ke dalam berbagai bahasa yang pada gilirannya menjadi tafsir Alquran. Tafsir inilah yang dikategorikan sebagai hasil pandangan penafsir (*mufasssir*) atau dalam dunia sastra disebut sebagai pengarang. Karena tafsir merupakan produk manusia (penafsir), maka tafsir Alquran merupakan produk budaya karena di dalamnya terdapat imajinasi penafsir yang memperkuat pandangan penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran.

Kedua, kehidupan Nabi Muhammad saw. dan hadis (selanjutnya disebut Nabi) dipandang menjadi sumber keteladanan bagi umat manusia, baik dalam ucapan, pikiran maupun tindakan. Ucapan-ucapan Nabi banyak yang menjadi sumber inspirasi bagi lahirnya puisi-puisi Arab, sedangkan pikiran dan tindakannya menjadi sumber acuan bagi kehidupan umat manusia, khususnya bangsa Arab, dalam perilaku kebudayaannya. Hadis adalah ucapan, tindakan, dan ketentuan Nabi Muhammad saw. yang berisi ajaran teknis tentang beribadah yang baik dan benar yang harus dikerjakan oleh setiap manusia muslim.

Ketiga, sejarah Islam adalah rekaman kejadian umat Islam yang berlangsung selama berabad-abad yang subjeknya adalah manusia-manusia Muslim yang gemilang, yang dapat dijadikan contoh bagi manusia-manusia saat ini.

Keempat, tafsir Alquran adalah hasil pemikiran dan ijtihad para ulama Islam yang memaknai ayat-ayat Alquran untuk kemaslahatan umat Islam dalam memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran Alquran.

Kelima, filsafat dan teologi adalah dua cabang ilmu yang penting dalam tradisi keilmuan Islam, yang banyak melahirkan filosof dan teolog muslim yang handal dan dihormati oleh masyarakat dunia.

Keenam, hukum dan ritual adalah juga dua cabang ilmu yang berbicara tentang aturan-aturan dan norma-norma yang harus dipatuhi oleh setiap manusia Muslim, dan tradisi-tradisi masyarakat Muslim yang sampai saat ini masih hidup dan dirasakan manfaatnya oleh sebagian kelompok manusia muslim di belahan dunia. Tema-tema hukum dan ritual dalam dunia sastra Arab banyak yang diungkapkan melalui puisi. Ketujuh, tasawuf adalah cabang ilmu Islam yang sangat digemari oleh sejumlah besar kelompok sosial muslim di berbagai negara, yang intinya adalah mengasah dan mendidik jiwa dan hati manusia muslim dalam beribadah kepada Allah dan dalam bermuamalah dengan sesama manusia.

Berdasarkan uraian tersebut di atas dapat dikatakan bahwa sastra Islam, khususnya puisi sufistik, banyak membicarakan tentang kemanusiaan dalam perspektif agama Islam, yang intinya lebih mementingkan pada pemuliaan dan penghormatan terhadap pemikiran manusia dalam segala aspeknya sebagai makhluk utama ciptaan Allah.

Jadi, tasawuf dapat dikatakan menjadi salah satu sumber penting dalam penciptaan puisi-puisi Arab sufistik. Dalam konteks ini, puisi identik dengan agama dan merupakan cara berkomunikasi tentang pemahaman iman mereka (Knight, 2006:109). Artinya, puisi itu adalah sarana penyair untuk menyampaikan kebenaran agama yang diyakininya dan merupakan instrumen untuk mengomunikasikan kepercayaannya kepada Tuhan.

Dari kategorisasi tersebut, penelitian ini ada dalam wilayah sastra Arab Islam dengan derivatnya yang disebut sastra (puisi) Arab sufistik. Objek formal penelitian ini adalah sastra Arab sufistik dengan dasar pemikiran bahwa dalam semesta budaya Arab didapatkan banyak pandangan, cita-cita, dan ideologi masyarakat Arab yang cenderung menumpukannya dalam puisi-puisi religius. Hal ini menjadi fenomena yang menarik karena sebagian besar puisi Arab lebih cenderung berisi tentang cinta dan kehidupan sosial, tetapi di tengah kecenderungan seperti itu ternyata muncul puisi-puisi Arab religius yang mencerminkan kegelisahan masyarakat (pengarang) Arab dalam menjalani kehidupan ini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, muncullah permasalahan penelitian yang mengarah pada: (i) apa intensi pengarang yang tertulis dalam teks puisi yang diciptanya, (ii) bagaimana pembaca (peneliti) memberi makna atas teks puisi tersebut, dan (iii) apa efek signifikasi atau efek komunikasi teks puisi itu terhadap pembaca (audiens). Permasalahan ini pada intinya terletak pada adanya kesenjangan antara *Das Sollen* (apa yang ditulis oleh pengarang) dan *Das Sein* (apa yang dimaknai oleh pembaca). Oleh karena itu, perlu ada jembatan yang menghubungkan antara *Das Sollen* dengan *Das Sein* itu agar teks puisi dapat bermakna dan mempunyai efek terhadap pembaca. Jembatan itu adalah peneliti -sebagai pembaca- yang berfungsi mendekatkan intensi pengarang dengan horison harapan pembaca (audiens).

Objek material penelitian ini adalah teks *Al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī* karya Abd al-Ḥakīm Ḥassān yang ditulis pada tahun 2003. Pada hakikatnya, puisi-puisi Arab sufistik yang tertulis dalam teks tersebut bukanlah karya puisi Arab baru, melainkan puisi-puisi Arab lama yang ditulis dalam naskah (*corpus*) yang baru. Hal ini mengisyaratkan bahwa puisi-puisi Arab sufistik lama itu dipandang masih relevan dengan kehidupan modern saat ini yang dapat dijadikan salah satu sumber inspirasi dalam menjalani kehidupan spritualnya.

Dalam teks ini termuat sejumlah bait puisi Arab sufistik yang dipandang relevan dengan tujuan penelitian. Dari permasalahan dan tujuan penelitian yang disebutkan di atas, dapat dikatakan bahwa penelitian ini memiliki urgensi dan manfaat yang penting untuk mendorong dan mengajak peneliti sastra Arab agar lebih memberikan porsi yang besar pada penelitian karya-karya sastra Arab sufistik. Hal ini didasarkan pada satu asumsi bahwa masih banyak teks puisi Arab sufistik yang belum dibaca dan diteliti oleh para peminat dan peneliti sastra Arab.

Tujuan penelitian adalah untuk: (i) mengungkapkan intensi pengarang yang tertulis dalam teks puisi Arab sufistik yang diciptanya, (ii) mengungkapkan peran pembaca (peneliti) dalam memberi makna atas teks puisi tersebut, dan (iii) mengungkapkan efek signifikasi atau efek komunikasi teks puisi yang dicipta oleh pengarang dan teks puisi yang dimaknai oleh pembaca.

Sesuai dengan objek formal penelitian yang memunculkan tasawuf dalam puisi-puisi Arab, maka tuntunan kerja dalam penelitian ini digunakan teori semiotik Jonathan Culler. Teori ini menyebutkan bahwa sebuah puisi bukan hanya merupakan rangkaian kalimat; ia dibacakan oleh orang yang isinya menegaskan sikap pengarangnya. Puisi juga berbicara tentang pesan khusus dan bentuk komitmen pengarangnya pada kehidupan kemanusiaan karena sesungguhnya setiap teks sastra (puisi) selalu berkaitan erat dengan pengarangnya (Al-Sayyid, 2005:279). Teori semiotik Culler ini diorientasikan, secara tematik, ke arah peran pembaca untuk menerjemahkan ciri-ciri formal bahasa puisi dan memberi makna padanya sehingga puisi tersebut dapat disatukan sebagai struktur tematik yang kompleks yang mengekspresikan sikap pengarang terhadap dunia. Secara metodologis, untuk menganalisis sebuah puisi adalah dengan menunjukkan bagaimana bagian-bagiannya memberikan kontribusi terhadap pernyataan yang kompleks tentang persoalan manusia (Culler, 1981:4-5).

Dalam kaitannya dengan metode pengumpulan data, penentuan sampel dari populasi puisi-puisi Arab sufistik dilakukan dengan teknik *purposive sampling* (Moleong, 2005:224), yaitu dengan cara membaca teks teks *Al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī* dari awal sampai akhir, kemudian dilanjutkan dengan memilih data-data lingual yang relevan dengan objek formal, yaitu ajaran tasawuf yang dikemas dalam kata dan kalimat puisi Arab. Hal ini dilakukan agar didapat variasi yang cukup banyak yang pada akhirnya satuan-satuan data itu dianalisis sesuai dengan keperluan penelitian. Karena puisi yang menjadi objek formalnya berbahasa Arab, maka peneliti memandang penting teks Arabnya ditransliterasi ke huruf Latin agar pembaca yang tidak memiliki latar belakang bahasa Arab dapat membacanya melalui transliterasi setiap teks puisi tersebut.

Adapun metode analisis data ditekankan pada model signifikasi atau komunikasi. Operasionalnya ditekankan pada bagaimana peneliti mesti mampu mengidentifikasi efek signifikasi atau efek komunikasi makna antara pengarang dan pembaca. Dalam konteks ini, semiotik sastra (metode semiotik), dengan demikian, dilandasi dengan asumsi bahwa sastra seharusnya diperlakukan sebagai model signifikasi atau komunikasi. Signifikasi atau komunikasi pada tataran operasionalnya adalah : (i) bagaimana pembaca menggambarkan dan memberi makna pada sebuah karya sastra (teks puisi) secara tepat, dan (ii) bagaimana pembaca mengidentifikasi serta mempertimbangkan efek signifikasi atas karya sastra (teks puisi) yang dibacanya itu (Culler, 1981:48-49).

Dari uraian singkat tentang teori dan metode semiotik Culler tersebut, dapatlah dikatakan bahwa dalam penelitian tentang puisi Arab sufistik ini dapat dikemukakan bahwa puisi itu bukanlah hanya rangkaian kalimat yang tidak bermakna, melainkan juga ia menyimpan makna, dan makna ini harus diungkapkan dan dianalisis. Puisi yang dibaca oleh setiap pembaca pada hakikatnya berisi tentang ketegasan sikap penulisnya tentang pandangan dasarnya mengenai kehidupan.

Selain itu, puisi juga berisi mengenai cita-cita dan komitmen penulisnya untuk memperbaiki kehidupan kemanusiaan. Dengan menggunakan teori dan metode semiotik Culler, diharapkan penelitian ini juga dapat mengungkapkan nilai-nilai kehidupan yang kompleks dan keseimbangan nilai yang hidup dalam masyarakat Arab.

Penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini dapat dikemukakan sebagai berikut.

Abd al-Mun'im Aziz al-Nahr, peneliti pada Fakultas Sastra Universitas Baghdad Irak, dalam penelitiannya yang berjudul "*Tahlilun Fanniyyun li Qashidatin Andalūsiyyatin min Dīwāni Turjuman al-Asyūwāq li al-Syaykh Muhyiddin Ibnu Arabī*" mengemukakan bahwa dalam penelitian puisi Arab sufistik, ia menolak gagasan Ibnu Arabi tentang "agama kesatuan" dalam puisi yang ditelitinya. Alasannya, menurut Abdul Mun'in, karena dalam puisi itu penuh dengan simbolisme yang dibuat oleh penyair. Penggunaan simbolisme ini penting untuk mengungkapkan makna puisi dengan baik. Jadi, penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan ambiguitas puisi melalui sufisme Ibnu Arabi.

Team seowaps.com dalam tulisannya berjudul "*Tasawuf dalam Puisi Arab Modern: Studi Puisi Sufistik Abdul Wahab Al-Bayati*" (2012) mengemukakan bahwa tasawuf memberikan corak ide tersendiri, sekaligus bertanggung jawab atas warisan besar, berupa sastra, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa muslim lainnya. Corak ide tersebut adalah pemujaan kepada Tuhan dan permohonan pertolongan-Nya, yang dituangkan oleh para sufi ke dalam puisi-puisinya yang indah dan menyentuh hati. Adapun peran sastra menyediakan perangkat untuk menyampaikan ide-ide tersebut. Perangkat sastra itu merupakan *genre-genre*, baik dalam bentuk puisi, prosa, maupun drama. *Genre* sastra berupa puisi sering digunakan oleh para sufi dalam menuangkan pemikiran-pemikiran tasawufnya. Seperti Al-Hallaj menuangkan pemikiran *Hulūl*-nya melalui medium puisi (<http://www.seowaps.com/2012/03/puisi-tasawuf.html>).

Annemarie Schimmel dalam penelitiannya berjudul *Jejak Abad Puisi Sufi* (2005) membagi puisi mistis (sufi) ke dalam wilayah seperti: puisi mistis Arab, puisi klasik Persia, puisi khas Rumi, Puisi mistis dalam bahasa rakyat, dan puisi penghormatan untuk sang Nabi. Tema puisi yang terus dijaga dalam tradisi sufi adalah menegakkan Yang Satu di tengah kejamaian dunia. Untuk mencapainya, para sufi biasa melalui "jalan mistis". Lewat "ritual khusus" demi mengingat-Nya dan merayakan kesetiaan yang tidak pernah luruh serta terfokus. Dari pengalaman mistis para sufi ini, puisi-puisi mistis (sufi) lahir.

Ditunjukkan oleh Schimmel bahwa dalam puisi rakyatlah yang menjadi media penyampaian pesan-pesan mistik kepada massa. Hal ini yang membedakan puisi-puisi berbahasa Persia yang dipakai kaum terpelajar dan para pejabat di bagian Timur dunia Islam. Sebenarnya, pemakaian bahasa yang mudah dimengerti dengan memakai lambang-lambang dalam kehidupan sehari-hari telah menjadi tujuan para pendakwah mistis untuk menyebarkan cinta pada Tuhan dan Nabi-Nya kepada rakyat (Schimmel, 2005:199-200).

Aprinus Salam (2003) dalam penelitiannya berjudul "Politik Sastra Sufi, Negara, Ideologi: Latar Sosial-Politik Bangkitnya Puisi Sufi pada Tahun 1980-an hingga 1990-an" menyatakan bahwa fenomena puisi sufi diposisikan dalam wacana pluralisme dan demokrasi. Pada dasarnya, semangat sastra sufi sangat berkesesuaian dengan semangat pluralisme dan demokrasi. Hal tersebut terjadi karena gagasan-gagasan atau wacana dalam puisi sufi mengakui dan toleran terhadap adanya perbedaan, pengakuan terhadap hak-hak individual dan individualisasi, suatu hal yang menjadi prasyarat terjadinya pluralitas dan demokrasi. Perbedaan yang signifikan adalah bahwa pluralisme dan demokrasi, yang sejauh ini berkiblat pada Barat, yang acuan utamanya pada kebebasan manusia itu sendiri, tentu tidak seluruhnya sesuai dengan gagasan sastra sufi. Prinsip utama dari pengakuan terhadap pluralisme dan demokrasi dalam sastra (puisi) sufi justru pada nilai-nilai tauhid.

Istadiyanta dalam penelitiannya berjudul “Sastra Sufi Jawa dalam Bingkai Sastra Sufi Nusantara” menyatakan bahwa sastra sufi dan sastra mistik muncul karena adanya suatu kesadaran akan pentingnya penghayatan kehidupan kerohanian. Sastra Sufi Jawa merupakan karya sastra yang berasal dari dan tentang kehidupan orang-orang sufi di Jawa, baik ditulis sendiri maupun dibawakan oleh orang lain atau pengikutnya. Dalam perspektif terminologis, sastra sufi lebih bersifat khusus, sedangkan sastra mistik lebih bersifat umum. Sesuai dengan namanya, aktivitas mistik dapat saja dilakukan oleh orang dari golongan agama apa saja dan tidak terbatas dari golongan agama Islam. Di era globalisasi ini, sastra Sufi Jawa akan mudah diakses oleh kalangan peminat sastra, sedangkan di pihak lain ajaran tasawuf hanya dapat dipahami oleh kalangan terbatas. Sastra Sufi Jawa yang inklusif di dalam ajaran sufi bermanfaat sebagai media pendidikan moral, hidup sederhana, dan pengamalan ajaran agama secara mendalam.

Rizka Addini Fatimah Azzahra (2008) dalam penelitiannya –berdasarkan perspektif filologis- berjudul ‘Konsep Martabat Tujuh dalam Naskah Tasawuf’ menyatakan bahwa ajaran mengenai kekuasaan Tuhan dimanifestasikan dalam tujuh tingkatan realitas atau martabat, yaitu alam *ahadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*, *arwah*, *mitsal*, *ajsam*, dan *insan*. Tiga martabat awal disebut sebagai alam ilahiyah yang digambarkan dalam satu bagan yang disusun secara horisontal dari kanan ke kiri. Keempat martabat lainnya digambarkan dalam bagan-bagan terpisah.

Sya’roni Tisnowijaya (2008) dalam penelitiannya berjudul ‘Tasawuf di Kalangan Intelektual Muhammadiyah Kota Semarang’ menyatakan bahwa secara umum terdapat tiga sikap di kalangan intelektual Muhammadiyah terkait dengan eksistensi tasawuf, yaitu menolak secara total, terbuka terhadap keberadaan tasawuf, dan sikap yang terakhir adalah akomodatif. Pertama, kelompok yang menolak secara total. Kelompok ini beranggapan bahwa beribadah adalah suatu konsep yang sudah paten dan tidak boleh direkayasa dan mengada-ada. Apabila kedua hal ini

yang dilakukan maka beribadah akan menjadi kacau. Dalam perspektif Muhammadiyah, landasan utama yang mendasari setiap ibadah manusia adalah Alquran dan Sunnah, sehingga apabila di dalam Alquran dan Sunnah tidak ada konsep tertentu tentang suatu ibadah, tasawuf misalnya, secara otomatis maka hal tersebut tidak boleh dilakukan. Kedua, bersikap terbuka terhadap tasawuf. Kelompok ini beranggapan bahwa di Muhammadiyah, konsep tasawuf secara formal tidak dikenal, yang ada hanyalah dzikir. Zikir ada dalam Muhammadiyah bukan dipahami sebagai salah satu elemen dari tasawuf melainkan memang zikir diajarkan dalam Islam. Zikir dalam Muhammadiyah adalah konsep dzikir yang diajarkan oleh Rasulullah. Ketiga, akomodatif terhadap tasawuf. Kelompok ini beranggapan tasawuf tidak sering ditemui di dalam Muhammadiyah. Konsep yang digunakan oleh Muhammadiyah untuk terminologi spiritualitas ini lebih sering disebut dengan istilah “akal dan hati suci” sebagaimana yang diungkapkan oleh Munir Mulkan atau “irfan” dalam istilah Amin Abdullah. Tasawuf dalam Muhammadiyah menurut kelompok ketiga ini adalah “spiritualitas yang syariahistik”.

Jadi, tasawuf itu pada intinya berfungsi untuk menentukan arah dari suatu proses budaya spritual yang dilaksanakan untuk ketenangan spritual (Valiudin, 1987:vii). Dalam konteks penelitian ini, puisi-puisi sufistik yang ditulis oleh Abd al-Ḥakīm Ḥassān pada hakikatnya adalah karya sastra Arab Islam yang berbicara tentang pentingnya spritualitas kehidupan manusia di dunia sebagai sarana menuju kehidupan abadi di akhirat.

Dari ketujuh penelitian terdahulu tersebut, baik yang bersifat sastra maupun sosiologis sebagai sampel, dapatlah dikatakan bahwa penelitian terhadap teks berbahasa Arab berjudul *Al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī* dari perspektif semiotik belum dibahas oleh peneliti-peneliti lain. Dengan demikian, penelitian ini dipandang memiliki orisinalitas karena perspektif semiotik sebagai pisau analisis belum banyak digunakan oleh para peneliti sastra Arab.

B. ANALISIS SEMIOTIK CULLER ATAS PUISI-PUISI ARAB SUFISTIS

Pada pasal pembahasan ini dikemukakan bait-bait puisi Arab sufistik yang sudah dikategorikan sebagai objek formal penelitian yang analisisnya dikerjakan sesuai dengan teori yang digunakan, yaitu teori semiotik Culler yang secara konseptual menegaskan bahwa puisi bukan hanya merupakan rangkaian kalimat, tetapi merupakan cerminan dan ekspresi pengarangnya terhadap kehidupan kemanusiaan dan kondisi dunia (Culler, 1981). Jadi, puisi secara teoretik, menurut Culler adalah entitas yang menyuarakan pandangan pengarangnya tentang berbagai hal yang menyangkut kehidupan manusia dan kondisi dunia sebagai tempat manusia hidup. Manusia dengan segala kompleksitas kehidupannya, dan kondisi dunia dengan segala dinamikanya dipandang oleh Culler sebagai dua isu utama yang senantiasa ada dalam puisi-puisi ciptaan pengarang.

Dalam tataran metodologis, Culler (1981) juga memberi arahan bahwa puisi, sebagai ekspresi pemikiran pengarang, harus bisa memberi efek signifikasi atau efek komunikasi kepada pembacanya. Artinya, bagaimana puisi itu dapat memberi kesan dan pesan positif bagi pembacanya (audiens) sehingga pembaca dapat terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran yang terkandung dalam puisi tersebut. Pemikiran ini didasarkan pada satu asumsi bahwa pengarang sesungguhnya tidak hanya merefleksikan pikirannya (intensinya) dalam karya sastra yang diciptanya, tetapi ia juga melakukan interaksi dengan pembacanya (Eco, 1992:67). Jadi, pengarang adalah individu yang memproduksi intensi dalam karyanya, sedangkan pembaca adalah individu yang menikmati efek signifikasi atau efek komunikasi dari karya itu.

Dalam konteks intensi pengarang, Edmund Husserl (lihat Seung, 1982:18) dalam karyanya *Logical Investigation* menyebutkan bahwa intensi manusia (pengarang) diekspresikan melalui kata-kata yang mempunyai makna. Akan tetapi, makna ini tidak akan muncul apabila tidak ada pembaca yang mengungkapkan intensi

pengarang tersebut. Jadi, sebuah karya sastra (puisi) belum bisa dikatakan bermakna apabila teks itu belum ada yang membacanya. Konsep peran pembaca ini dalam memberi makna sama dengan pandangan Wolfgang Iser (1987) tentang tentang teori respons estetik. Kesamaan pandangan ini terletak pada satu konsep bahwa sebuah karya sastra dapat bermakna ketika ia sudah mendapat respons (sambutan) dari pembacanya. Fungsi pembaca adalah memaknai teks (puisi) yang sudah dicipta oleh pengarangnya.

Di bawah ini dikemukakan bait-bait puisi Arab sufistik yang secara kategorial dikelompokkan dalam tema-tema berikut.

1. Perjalanan Manusia di Dunia Fana

Manusia hidup di dunia adalah sementara, ia tidak akan hidup selamanya karena manusia hanyalah entitas makhluk yang diciptakan oleh *Al-Khāliq*, Tuhan Yang Maha Mencipta. Berikut ini pandangan Abdul-Hakīm Ḥassān (2003:87) dalam puisi-puisinya.

سيوح لها منها عليها شواهد

Suyūhun lahā minhā 'alayhā syawāhidu

Perjalanan baginya, darinya, atasnya adalah bukti.

Bait puisi ini berbicara tentang perjalanan manusia di dunia yang dipandang sebagai sebuah keniscayaan karena pada hakikatnya perjalanan itu adalah bukti (*syawāhidu*) bahwa manusia akan meneruskan perjalanan panjangnya nanti di akhirat. Perjalanan manusia di dunia adalah jembatan untuk menggapai kehidupan abadi di akhirat. Oleh karena itu, perjalanan yang sifatnya nisbi (sementara) ini harus baik dan selamat agar manusia bisa sampai pada tujuan akhirnya, yaitu hidup di akhirat yang abadi, bertemu dengan Allah.

Sesungguhnya hidup itu tidak satu kali, tetapi dua kali. Hidup yang pertama sangat singkat dibanding dengan hidup kedua yang abadi itu. Namun, nilai hidup kedua ditentukan oleh pandangan manusia dan buahnya terhadap hidup itu sendiri. Kedua hidup pada hakikatnya berkesinambungan, tetapi semakin

tinggi nilai hidup seseorang, semakin bebas ia dari kebutuhan-kebutuhan hari ini, esok, bahkan kebutuhan hidup di dunianya. Itu sebabnya, hidup yang kedua -hidup di sana- merupakan hidup sempurna, karena seseorang akan merasa bebas dari segala macam kebutuhan, bebas dari kebutuhan *fa'ali* karena semuanya tersedia dengan melimpah; dan bebas pula dari rasa sedih dan takut, karena tidak ada sesuatu yang perlu disesali dan tidak ada pula yang dapat dikhawatirkan (Shihab, 2000:122).

Efek signifikansi atau komunikasi dari puisi ini adalah bahwa pengarang memberi pesan kepada pembaca bahwa perjalanan hidup di dunia bukanlah segala-galanya karena hakikat perjalanan adalah proses, bukan tujuan, sedangkan tujuan utama hidup adalah bertemu Allah di akhirat. Oleh karena itu, pengarang mengajak pembaca untuk menyiapkan bekal yang sebanyak-banyaknya dalam perjalanan hidup di dunia ini untuk menikmati hidup yang kedua nanti di akhirat yang abadi.

افيكم فتى حى يخبرونى عنى # بما شريت مشروبة الراح من ذهني
*Afikum fatan hayyun yukhbirūnī 'annī bimā syaribat masyrūbat al-rāhi
min zihni*

Adakah pemuda di antara kamu yang mengabarkan kepadaku dariku # tentang apa yang telah diminumnya, minuman itu telah melenakan pikiranku

Bait puisi ini berbicara tentang manusia (pemuda) -dalam bait Arabnya disebut *fatan-* yang kehidupan di dunianya selalu mengagung-agungkan materi (digambarkan dengan simbol *masyrūbah*/minuman) sehingga materi itu telah melemahkan pikirannya (akal sehatnya). Manusia semacam ini pada suatu saat akan merasa jenuh dan bosan karena sikap hidup seperti itu tidak membahagiakannya. Bagi manusia yang sudah sadar akan pentingnya akhirat, maka dunia baginya adalah penghalang menuju keridhaan Allah. Hal ini sesuai dengan pandangan Ibrāhīm Basyūny (1969:19) yang menyatakan bahwa hakikat tasawuf adalah tidak mengagung-agungkan kehidupan dunia, tetapi mengagung-agungkan Allah. Manusia yang berpandangan seperti ini dapat dikategorikan sebagai manusia yang siap

meninggalkan sikap membangga-banggakan kehidupan dunia dan ia mengubah orientasi hidupnya dengan mengharapkan kebahagiaan di akhirat (surga) yang kekal.

Efek signikasi atau komunikasi dari puisi ini adalah bahwa pengarang mengajak pembaca untuk memahami dan mengamalkan pola hidup yang lebih berorientasi ke akhirat karena di akhiratlah (surga) manusia akan merasakan kenikmatan hidup yang sejati, sedangkan kehidupan dunia hanyalah fana dan tidak lain adalah jembatan menuju akhirat. Dalam hal ini, pengarang menekankan betapa urgennya manusia untuk meninggalkan pola hidup yang lebih cenderung ke dunia yang fana karena sikap ini akan merugikan dirinya sendiri. Dunia tetap penting bagi manusia, tetapi tidak lebih penting dari akhirat.

نال الذي نلت منه مي # لله ما تصنع الخمر

Nāla allāzī niltu minhu minnī Lillāhi mā taṣna' al-khumūru

Ada orang yang mendapatkan sesuatu yang aku dapatkan, bagi Allah tidak peduli apa yang diakibatkan dari khamar.

Bait puisi ini berbicara tentang perjalanan manusia di dunia yang tujuannya sama, yaitu mendapatkan kelezatan dunia materi yang melimpah dan menyenangkan. Manusia dapat berbuat apa saja yang dikehendakinya tanpa harus memikirkan dan memperhatikan aturan-aturan apa pun. Bahkan manusia juga boleh meminum minuman-minuman yang diharamkan oleh agama tanpa harus takut kepada Allah (*mā tashna'u al-khumūru*). Puisi ini sesungguhnya sebuah sindiran, bahkan sinisme kepada manusia agar boleh melakukan apa saja kalau memang dia tidak takut mendapat siksa neraka di akhirat nanti. Jadi, perjalanan manusia di dunia ini sangat menentukan arah kemana dia nanti akan berakhir, apakah dunia dijadikan tujuan, atau dunia hanyalah sarana mencapai tujuan akhir nanti di akhirat.

Efek signifikasi atau komunikasi dari puisi ini adalah bahwa pengarang menyampaikan ajakan kepada pembaca bahwa perjalanan manusia di dunia banyak cobaan dan ujiannya. Oleh karena itu, manusia harus selalu berhati-hati dalam mengayunkan langkah dan menentukan arah kehidupannya di

dunia agar dia tidak terhalang untuk menapaki jalan ke akhirat. Halangan hidup di dunia bagi manusia bermacam-macam dan bertingkat-tingkat sesuai dengan kedudukan dan status manusia itu sendiri. Semakin tinggi harkat dan derajat manusia, maka akan semakin berat halangan yang dihadapinya. Setiap manusia akan diuji dengan berbagai halangan, dan siapa yang berhasil mengatasinya, maka ia akan selamat di dunia dan di akhirat. Sebaliknya, manusia yang tidak berhasil melampaui halangan-halangan yang menghadangnya, maka ia akan merugi di dunia dan di akhirat.

كبر العيان علي حتي انه # سار اليقين من العيان توهما

Kabura al-'iyānu 'alayya hattā innahu sāra al-yaqīnu min al-'iyāni tawahhuman

Ada pandangan mata tajam yang menatapku sehingga keyakinan berubah menjadi keraguan.

Bait puisi ini berbicara tentang lanjutan dari bait-bait sebelumnya bahwa manusia merasa terkejut dan ragu (*tawahhuman*) karena ternyata hidup dunia ini bukanlah tujuan. Pada awalnya, manusia merasa yakin (*sāra al-yaqīnu*) bahwa dunia yang penuh materi ini adalah akhir dari segala puncak kenikmatan, tetapi ternyata akhiratlah (surga) yang menjadi tujuan akhir manusia. Dalam tasawuf, dunia diibaratkan sebagai wilayah lahir, sedangkan akhirat diibaratkan sebagai wilayah batin. Kedua wilayah ini harus berjalan bersama-sama secara baik dan manusia harus bisa berjalan di kedua wilayah itu dengan selamat.

Efek signifikansi atau komunikasi dari puisi ini adalah bahwa pengarang ingin menggambarkan kehidupan dunia itu bersifat lahir, sedangkan kehidupan akhirat bersifat batin. Hidup manusia secara lahir berarti memperoleh karunia eksistensi (keberadaan), dengan demikian, ia berarti dan tidak sia-sia. Akan tetapi, berpuas diri semata-mata dengan yang lahir merupakan pengingkaran terhadap kodrat manusia yang sebenarnya karena dasar-dasar terdalam keberadaannya adalah untuk melakukan perjalanan dari yang lahir ke arah yang batin (Nasr, 1985:8).

2. Hidup Manusia di antara Dua Kutub: Kebaikan dan Keburukan

Manusia hidup di dunia tidak terlepas dari kutub yang saling berlawanan, yaitu kebaikan dan keburukan. Dua kutub ini selalu menarik-narik manusia untuk mengikuti jejaknya. Banyak manusia yang berhasil mengikuti kutub kebaikan, tetapi tidak sedikit pula manusia yang secara sadar memilih kutub keburukan. Manusia yang memilih kebaikan akan menyebabkan dia menjadi ikhlas dalam beramal dan berjuang semata-mata karena Allah, tidak karena maksud yang lain (Umari, 1990:23). Kebaikan (*al-birru*) memiliki derajat yang tinggi dari ajaran *ihsān* menuju ke kesempurnaan iman (Qāsim, 1980:201). Jadi, orang yang berbuat kebaikan berarti telah menapaki derajat *ihsān* dan ia sedang menyempurnakan imannya. Oleh karena itu, manusia harus mampu menghapus sifat buruknya agar ia mengukuhkan posisinya dalam maqam "*fanā*", sedangkan manusia yang telah memiliki sifat baik (terpuji), maka ia telah berada dalam maqam "*baqā*" (Sjukur, 1979:17).

وبه يضمن علي البرية لا بها # عليه منها لا عليها يوصي

Wabihi yuḍannu 'alā al-bariyyati lā bihā wa 'alayhi minhā lā 'alayhā yuṣā

Dengan kemurahan-Nya, tiada (kenikmatan) yang dibakhtikan untuk manusia, tetapi manusia (ketika sudah mendapatkan kenikmatan itu) menggunakannya untuk hal-hal yang buruk.

Bait puisi ini berbicara tentang kemurahan Allah terhadap hamba-hamaba-Nya (*al-bariyyati*) yang tidak terbatas. Allah tidak bakhil, tetapi manusialah yang bakhil kepada-Nya dan kepada sesama manusia. Manusia cenderung bakhil apabila sudah memilikik harta yang cukup karena dianggapnya harta itu adalah miliknya mutlak, padahal semua apa pun yang dimiliki manusia adalah titipan Allah yang harus digunakan untuk ibadah kepada-Nya. Tindakan manusia yang lebih parah lagi adalah apabila harta yang telah didapatnya itu digunakan untuk hal-hal yang buruk (*yūshā*). Manusia itu sesungguhnya mempunyai interaksi dengan makna-makna kebaikan dan kejahatan yang datang dengan tiba-tiba kepadanya dari luar (Al-Ghazali, 1996:193).

Artinya, manusia ketika melakukan perbuatan baik, ia sesungguhnya sedang berinvestasi dengan dunia akhirat, sebaliknya, ketika manusia melakukan kejahatan, maka sesungguhnya ia sedang melakukan divestasi dari kehidupan akhirat.

Efek signifikansi atau komunikasi dari puisi tersebut adalah pengarang mengingatkan pembaca (audiens) agar selalu bersyukur atas berbagai nikmat yang telah dianugerahkan Allah kepadanya, dan janganlah harta yang menjadi titipan-Nya itu digunakan untuk kemaksiatan. Manusia yang bersyukur adalah manusia yang mengakui terhadap nikmat yang telah diberikan kepadanya yang dibuktikan dengan ketundukannya. Jadi, berdasarkan pengertian ini Allah bersifat *syakūr* karena nikmat-Nya yang luas kepada seluruh makhluk-Nya (Sjukur, 1979:88). Allah tidak pernah dan tidak akan menganiaya makhluk-Nya dengan kesempitan rezeki, tetapi manusialah sesungguhnya yang suka menganiaya dirinya sendiri. Allah tidak akan merasa rugi sedikit pun apabila manusia tidak bersyukur kepada-Nya, tetapi justru manusialah yang akan merugi jika ia tidak pernah bersyukur kepada Allah.

ولولا انني في غير نوم # لكنت اظنني مني خيالا

Wa laulā annanī fī gayri naumin lākuntu aẓunnunī minnī khayāla
Andaikan aku tidak dalam keadaan tidur, niscaya aku benar-benar mengira diriku sedang berangan-angan.

Bait puisi ini berbicara tentang manusia yang sepanjang hidupnya diisi dengan berangan-angan yang tidak pernah diiringi dengan usaha sehingga ia berada kondisi labil karena hati dan pikirannya penuh dengan khayalan (*khayālā*). Tipe manusia semacam ini akan cenderung berbuat negatif karena apabila angan-angannya tidak terwujud, maka ia akan menyalahkan Tuhan dan menyalahkan orang-orang sekitarnya yang tidak membantu mewujudkan impiannya.

Efek signifikansi atau komunikasi dari puisi ini terletak pada intensi pengarang yang ingin menggambarkan fakta bahwa ada sebagian manusia yang cenderung ingin menggapai cita-cita yang

tinggi, tetapi ia tidak ingin berusaha sendiri untuk mencapainya. Pesan pengarang adalah bahwa manusia harus bekerja keras jika ingin menggapai keinginan yang diimpi-impikannya, dan kerja keras itu juga harus diiringi dengan *mujāhadah* kepada Allah agar Dia memberi jalan kemudahan dan meridainya. *Mujāhadah* adalah perjuangan atau usaha untuk meningkatkan dan memperbaiki mental (Sjukur, 1979:43) manusia agar ia dapat memiliki jiwa dan pikiran yang sehat sehingga tidak hidup di awang-awang, tetapi ia harus menyadari bahwa manusia hidup di alam nyata.

نحن من ضايق الزمان له في # ك وخانتة قربك الايام

Nahnu man dhāyaqa al-zamānu lahu fika wa khānatahu qurbaka al-ayyāmu

Kami adalah orang-orang yang menyempitkan waktu dalam hidupmu, dan waktu mengkhianati hari-hari di dekatmu

Bait puisi ini berbicara tentang manusia yang senang dengan menyia-nyiakan waktu dalam hidupnya sehingga waktu sering merugikan manusia (*man dhāyaqa az-zamānu*). Waktu akan liar bahkan membunuh (*khānathu*) siapa saja kalau manusia tidak memanfaatkannya dengan baik. Waktu adalah suatu wujud yang engkau sedang berada. “Kalau engkau sedang berada di dunia, maka waktumu dunia; kalau engkau sedang berada di akhirat, maka waktumu akhirat; kalau engkau sedang berada dalam kesedihan, maka waktumu sedih, dan kalau engkau sedang berada dalam keadaan gembira, maka waktumu gembira”. Waktu adalah suatu entitas yang di dalamnya kebiasaan seseorang berada (Sjukur, 1979:9). Dalam perspektif usaha (kerja), waktu adalah batas akhir dari masa yang seharusnya digunakan untuk bekerja. Waktu dikaitkan dengan “kerja keras” dalam konteks pembicaraan mengenai kehidupan duniawi (Shihab, 2000:112-113). Jadi, waktu akan baik jika manusia memanfaatkannya dengan baik dalam konteks keduniaan, dan sebaliknya, waktu akan buruk bagi manusia jika ia menyia-nyiakannya.

Efek signifikansi atau komunikasi dari puisi ini adalah bagaimana pengarang mengajak kepada pembaca untuk mengisi kehidupan di dunia ini dengan memanfaatkan waktu yang sebaik-baiknya. Manusia akan habis umurnya dengan sia-sia

tanpa ada usaha dan prestasi sedikit pun jika ia bermain-main dengan waktu. Waktu bagaikan pedang, jika tidak dimanfaatkan dengan baik, ia akan “memenggal” leher manusia. Dalam konteks ini, pengarang mengarahkan pembaca agar memaknai waktu dengan akal sehatnya karena manusia yang tidak berakallah yang tidak mampu menaklukkan waktu. Dunia ini akan ramai dan penuh dengan kebaikan dan kebajikan jika manusia menggunakan waktu secara efisien. Sebaliknya, dunia akan menjadi kacau dan penuh kejahatan apabila manusia ditaklukkan oleh waktu sehingga ia akan selalu kalah dalam mengarungi lautan kehidupan ini.

3. Wujud Alam adalah Tanda Kefanaan Dunia

Allah menciptakan alam semesta sebagai tanda keabadian-Nya, sedangkan wujud alam sebagai makhluk-Nya adalah tanda kefanaan dunia karena semua yang ada di alam semesta akan hancur, termasuk dunia (umat manusia) dan seisinya. Fana dalam konteks ini adalah kebinasaan dan ketiadaan. Allah mengabarkan bahwa segala sesuatu di muka bumi ini akan tiada dan mati, sementara wajah Allah tetap (al-Jauziyah, 2010:536). Hal ini seperti firman-Nya dalam Alquran Surat Al-Anbiya ayat 35 yang menegaskan bahwa “Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati (Alquran dan Terjemahnya, 1994). Salah satu makhluk Allah yang akan hancur (fana) adalah matahari (*al-syams*). Fungsi matahari di dunia adalah menerangi bumi agar umat manusia dapat menikmati hidup dengan sebaik-baiknya.

منع البقاء تقلب الشمس # وطلوعها من حيث لا تمسي

Mana'a al-baqā' a taqallubu al-syamsi wa thulū'uhā min hayṣu lā tumsī.

Perputaran matahari terhalang kekekalan, terbitnya seolah tak akan tiba.

Bait puisi ini berbicara tentang matahari (*al-syams*) sebagai makhluk Allah yang terus berputar (*taqallubu*) di garis edarnya sesuai dengan perintah-Nya. Matahari adalah salah satu tanda kefanaan dunia karena ia akan berhenti berputar kalau Allah

menghendakinya. Secara simbolik, jika matahari berhenti putar, maka bintang, bulan, dan semua elemen alam semesta juga akan ikut berhenti bertugas. Artinya, dunia sudah mengakhiri tugas kemakhlukannya yang pada akhirnya alam baru yang abadi, yaitu alam akhirat muncul.

Efek signifikasi atau komunikasi dari puisi ini bertumpu pada intensi pengarang yang menegaskan bahwa manusia harus senantiasa memperhatikan entitas matahari sebagai simbol kefanaan dunia. Walaupun manusia hidup di dunia yang fana ini, tetapi ia harus terus bergerak dan berusaha untuk mencapai kehidupan yang baik dan benar seperti halnya matahari yang terus berputar di garis edarnya tanpa pernah berhenti. Artinya, manusia tidak boleh berhenti berjuang dan berusaha untuk kebaikan bersama dan kabaikan dirinya sendiri agar nanti dapat menikmati hidup di alam yang abadi, yaitu alam akhirat, surga *jannatun-na'īm*.

وظلوعها بيضاء صافية # وغروبها صفراء كالورسي

Wa ṭulū'uhā baydā'ā ṣāfiyatan wa gurūbuhā shafrā'a ka al-warsi.

Terbitnya putih bersih dan terbenamnya menguning bagaikan pohon *warsi*¹

Bait puisi ini masih berbicara tentang matahari yang ketika terbit dari ufuk timur kelihatan putih (*baydhā'a*) dan bersih (*shāfiyatan*) menyorotkan sinarnya ke bumi sehingga manusia bisa bekerja dan berusaha sesuai dengan tugasnya masing-masing. Asas manfaat matahari bagi manusia adalah menandakan kesementaraan hidup manusia di dunia karena matahari pun akan berhenti bertugas jika Allah menghendakinya. Oleh karena itu, manusia di dunia harus terus menyiapkan bekal yang sebanyak-banyaknya untuk kehidupan di akhirat. Dalam menyiapkan bekal akhirat itu manusia harus melakukannya dengan hati yang bersih dan pikiran yang jernih seperti halnya matahari yang terbit di pagi hari tampak putih dan bersih. Artinya, manusia tidak boleh memiliki hati yang kotor dan

¹ الورس adalah tumbuhan yang menjadi bahan baku pembuatan ja'faran.

pikiran yang kusut ketika beribadah kepada Allah dan ketika bergaul dengan sesama manusia.

Efek signifikasi atau komunikasi dari puisi ini adalah penekanan pengarang kepada pembaca (audiens) bahwa manusia harus bercita-cita mendapat rida Allah di dunia dan di akhirat dengan cara memperbanyak usaha dan amal kebajikan selama hidupnya di dunia, dan berdoa agar menjadi ahli surga *jannatun-na'im*. Doa itu sangat penting karena ia berarti permohonan hamba kepada Allah Yang Maha Mendengar agar Dia berkenan menolong dan membantunya (Umari, 1990:159). Dalam konteks efek puisi ini, pengarang memberi pesan bahwa manusia tidak boleh menganiaya dirinya sendiri apalagi orang lain, dan tidak boleh pula suka berprasangka buruk kepada orang lain karena hal itu merupakan tanda kotornya hati dan kusutnya pikiran manusia itu. Untuk menjaga agar hati manusia selalu bersih dan pikirannya selalu jernih, maka caranya adalah dengan *riyādhah*, yaitu latihan spritual secara terus-menerus.

Riyādhah dalam konteks tasawuf adalah mendidik akhlak dengan ilmu, membersihkan amal dengan keikhlasan, dan memperbanyak hak dalam *mu'āmalah* (pergaulan sosial). Mendidik akhlak dengan ilmu artinya menata dan membersihkan akhlak sesuai dengan pranata ilmu, sehingga seorang hamba tidak bergerak, baik lahirnya maupun batinnya kecuali dengan pranata ilmu sehingga semua gerakannya selalu ditimbang dengan timbangan syariat. Adapun membersihkan amal dengan keikhlasan artinya membebaskan semua amal dari pendorong untuk kepentingan selain Allah yang mengotorinya. Memperbanyak hak dalam *mu'āmalah* artinya memberikan hak kepada Allah dan hak hamba secara sempurna (al-Jauziyah, 2010:158).

اليوم تعلم ما يجي به # ومضي بفصل قضاءه امس

Al-yauma ta'lam mā yajī' u bihi wa māḍā bi faṣli qaḍā' ihī amsī

Hari ini engkau akan tahu apa yang datang bersamanya,
dan masa akan terus berjalan seiring dengan berlalunya hari
kemarin.

Bait puisi ini berbicara tentang manusia yang sesungguhnya sudah mengetahui (*ta'lam*) bahwa hidup di dunia itu penuh tantangan dan cobaan yang datang kepadanya silih berganti. Tantangan dan cobaan itu bisa sudah terjadi kemarin (*amsi*), hari ini (*al-yauma*), hari esok atau pada waktu-waktu yang akan datang (*mā yajī`u bihi*). Dalam hal ini, manusia akan selalu diuji oleh Allah tentang kesabarannya dalam menjalani hidup di dunia ini. Sabar artinya menahan diri dari rasa gelisah, cemas, dan amarah, menahan lidah dari keluh kesah, dan menahan anggota tubuh dari kekacauan. Dalam hal ini, Allah mengaitkan sabar dengan tawakkal. Menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (1999:119), tawakkal itu termasuk pekerjaan hati, bukan pekerjaan lisan atau hal-hal yang berkaitan dengan fisik. Jadi, sabar juga lebih berhubungan dengan hati, bukan dengan fisik.

Sabar adalah sebagian dari agama yang intinya iman. Dalam konteks ini, iman itu ada dua macam, yaitu separuh sabar dan separuh syukur (al-Jauziyyah, 2002:474-475). Dalam hal sabar, manusia akan senantiasa menghadapi berbagai ujian yang akan terus mengiringi kehidupannya di dunia sebagai latihan spritual karena sesungguhnya - dalam perspektif tasawuf - kelezatan hidup ada pada ujian-ujian itu. Dalam hal syukur, manusia akan ditambah rezekinya dengan berlipat ganda apabila ia selalu bersyukur kepada Allah. Sebaliknya, manusia yang tidak pernah bersyukur atas nikmat-nikmat Allah, maka ia akan disiksa kelak di alam akhirat (neraka).

Efek signifikasi atau komunikasi dari puisi ini terletak pada keinginan pengarang itu memberikan tanda-tanda kepada pembaca tentang keharusan manusia untuk kuat menghadapi berbagai cobaan dan ujian hidup di dunia. Apabila manusia tidak kuat menghadapi cobaan dan ujian itu, maka ia akan kehilangan posisi istimewanya sebagai makhluk Allah, padahal manusia mempunyai akal -yang makhluk lain tidak memilikinya- yang bisa dimanfaatkan untuk menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapinya. Manusia sebagai makhluk Allah yang istimewa tadi

tidak boleh lemah, tidak boleh mudah putus asa, dan tidak boleh mudah menyerah pada keadaan.

C. SIMPULAN

Dari uraian yang telah dikemukakan di muka, dapatlah dirumuskan kesimpulan sebagai berikut.

Puisi-puisi Arab sufistik yang ditulis oleh Abd al-Ḥakīm Ḥassān –sebagai pengarang- berisi tentang tanda-tanda kehidupan bagi manusia yang mengisyaratkan perlunya umat manusia untuk menjalani hidup di dunia dengan sebaik-baiknya dan selurus-lurusnya karena hidup di dunia hanyalah sementara (fana). Dalam perspektif teori semiotik Culler, pengarang telah mengemukakan pandangannya dalam kalimat-kalimat puisinya yang menegaskan sikapnya tentang kehidupan dan kesejahteraan manusia di dunia. Selain itu, pengarang juga menyusun bait-bait puisi sufistiknya dalam skema tematik yang bermuatan ajaran-ajaran kebaikan dan kebajikan.

Dalam perspektif pembaca, puisi-puisi Arab sufistik tersebut dimaknai oleh pembaca dalam relasinya dengan ekstratekstual berupa kompleksitas persoalan kehidupan manusia. Jadi, puisi itu tidak dibiarkan berdiri sendiri dalam eksistensinya sebagai karya sastra, tetapi ia diterjunkan dalam kehidupan nyata di masyarakat yang penuh dengan persoalan agar puisi sufistik itu dapat berfungsi – setidaknya-tidaknya – sebagai salah satu pedoman hidup manusia. Persoalan kehidupan manusia ini lebih mengarah pada minimalitas respons manusia terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang sesungguhnya penting bagi umat manusia untuk pedoman hidupnya.

Dari perspektif efek signifikasi puisi-puisi Arab sufistik tersebut terlihat bahwa peran pembaca sebagai pemberi makna cukup dominan. Dalam hal ini, pembaca berusaha menginterpretasi intensi pengarang yang tertulis dalam teks puisi itu, kemudian menuangkannya dalam pembahasannya. Pembaca menangkap pesan bahwa pengarang pada intinya ingin

menunjukkan komitmennya –dalam puisi-puisi yang ditulisnya itu– bahwa ia mempunyai tanggung jawab terhadap kehidupan kemanusiaan dan terhadap keadaan dunia agar menjadi lebih baik, damai, dan sejahtera.

DAFTAR PUSTAKA

- Alquran dan Terjemahnya*. 1994. Departemen Agama Republik Indonesia. P.T. Kumudasmoro, Semarang.
- Al-Sayyid, Syafi'. 2005. *Nazariyyat al-Adab, Dirāsah fi al-Madārisi al-Naqdiyyah al-Hadīṣah*. Kairo: Maktabah al-Ādāb.
- Azzahra, Rizka Addini Fatimah. 2008. 'Konsep Martabat Tujuh dalam Naskah Tasawuf'. Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.
- Basyūny, Ibrāhīm. 1969. *Nasy`ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dārul-Ma'ārif.
- Baylū, Shālih Adam. 1985. *Min Qaḍāyā al-Adab al-Islāmī*. Jeddah: Dārul-Manārah.
- Braginsky, V.S. 1998. *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7–19*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS).
- Calder, Norman et al. 2005. *Classical Islam, A Sourcebook of Religious Literature*. London and New York: Routledge.
- Culler, Jonathan. 1981. *Pursuit of Signs, Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Eco, Umberto. 1992. *Interpretation and Overinterpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Ghazali, Muhammad al-. 1996. *Perbarui Hidupmu*. Judul asli *Jaddid Hayātaka*. Bandung: Gema Risalah Press.
- Hakim, Taufiq al-. 1972. *Fann al-Adab*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

- Ḥassān, Abd al-Ḥakīm. 2003. *Al-Taṣawwuf fi al-Syi'r al-'Arabī*. Kairo: Maktabatul-Adāb.
- Hoesin, Oemar Amin. 1975. *Kultur Islam, Sejarah Perkembangan Kebudayaan Islam dan Pengaruhnya dalam Dunia Internasional*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Iser, Wolfgang. 1987. *The Act of Reading, a Theory of Aesthetic Response*. London: The John Hopkins University Press.
- Istadiyanta. "Sastra Sufi Jawa dalam Bingkai Sastra Sufi Nusantara". Solo: Fakultas Sastra dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret.
- Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim al-. 1999. *Madāriju as-Sālikīna bayna Manāzili Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*. Jilid II. Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyyati.
- Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim al-. 2002. *Ṭarīq al-Hijratain wa Bāb al-Sa'adatayn*. Makkah al-Mukarramah: Dār al-Ṭaybah al-Khadhrā`.
- Knight, Mark. Emma Mason. 2006. *Nineteenth-Century Religion and Literature. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Landolt, Hermann. Samira Sheikh. 2008. *An Anthology of Ismaili Literature, A Shi'ī Vision of Islam*. London & New York: B.Tauris Publishers, in association with The Institute of Ismaili Studies.
- Moleong, Lexi J. 2006. *Penelitian Kualitatif*. (Cetakan ke-25). Bandung: Rosdakarya
- Nasr, Sayyid Husein. 1985. *Tasauf, Dulu dan Sekarang*. Judul asli *Living Sufism*. Diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Qāsim, 'Aun al-Syarīf. 1980. *Fī Al-Ṭarīq ilā al-Islām*. Beirut: Dāru al-Qalam.

- Salam, Aprinus. 2003. "Politik Sastra Sufi, Negara, Ideologi: Latar Sosial-Politik Bangkitnya Puisi Sufi pada Tahun 1980-an hingga 1990-an". Yogyakarta.
- Schimmel, Annemarie. 2005. *Jejak Abad Puisi Sufi*. Bandung: Mizan.
- Seung, T.K. 1992. *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*. New York: Columbia University Press.
- Shihab, M. Quraish. 2000. *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Sjukur, Asywadie. 1979. *Ilmu Tasawuf II*. Surabaya: P.T. Bina Ilmu.
- Team Seowaps. 2012. "Tasawuf dalam Puisi Arab Modern: Studi Puisi Sufistik Abdul Wahab Al-Bayati" dalam <http://www.seowaps.com/2012/03/puisi-tasawuf.html>. diakses pada 5 Maret 2015.
- Tisnowijaya, A. Sya'roni. 2008. "Tasawuf di Kalangan Intelektual Muhammadiyah Kota Semarang". Semarang: Program Pascasarjana, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang.
- Umari, Barmawi. 1990. *Sistematik Tasawuf*. Solo: Ramadhani.
- Valiudin, Mir. 1987. *Tasawuf dalam Alquran*. Jakarta: Pustaka Firdaus.