

## EROTISME DALAM TRADISI TASAWUF

Syaifan Nur dan Mukhlis\*

---

### ***Abstract***

*When people talk about eroticism, the first thing in the mind of most people are nudity, sexuality, and vulgarity. It exploits mostly women's sexual organs for sale or—in the proponents' point of view—for the sake of art and freedom of expression. For this reason the moralists who are worried too much about morality, stand in the first line to fight against all kinds of expression intended to arouse sexual desire publicly. In the field of Islamic thought it has been becoming an endless debate between the Scholars of fiqh and the Islamic mysticism. The Scholars of fiqh accused the Gnostic practitioners of just making up the rules in religion (bid'ah) which contaminate the holiness of God through their erotic works of rhyming. On the other hand, the Sufi claims to look at the case from the essence rather than the physical appearance.*

**Keywords:** Erotisme, Sensualitas, Tasawuf, Cinta, Manifestasi Diri Tuhan, Manifestasi Cinta Tuhan.

---

KETIKA orang berbicara tentang erotisme, maka hal pertama kali yang muncul dalam benak kebanyakan orang adalah keseronokan, sensualitas, dan vulgaritas dengan menjadikan bagian-bagian pribadi seseorang dieksploitasi bahkan dijual atas nama seni dan kebebasan berekspresi. Atas dasar itulah, para

---

\*Syafan Nur adalah dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, email: syaifannur\_uin@yahoo.com. Mukhlis adalah alumnus Konsentrasi Filsafat Islam Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2005. e-mail: leon\_kingkong@eudoramail.com

moralis berdiri di garda terdepan untuk memerangi segala bentuk ekspresi yang berkonotasi pemantik syahwat. Dalam Islam misalnya, para ulama fiqh acapkali memosisikan diri sebagai penjaga nilai luhur dalam Islam, akan bereaksi keras manakala mendapati ekspresi yang menebarkan semangat dan panji erotisme. Dalam ranah pemikiran Islam, ketegangan kreatif sempat terjadi antara ulama fiqh *vis a vis* ulama tasawuf dikarenakan isu ini.<sup>1</sup> Para ulama fiqh menuduh para pelaku gnostik ini sebagai pelaku bid'ah yang mengotori kekudusan Tuhan melalui karya-karya mereka yang terkesan erotis dengan selubung kiasan puitis. Permasalahannya adalah: apakah mungkin ekspresi erotis yang begitu vulgar mampu menyuarakan realitas mistik serta kekudusan Tuhan?

Resistensi serta keangkuan intelektual yang ditabuh penafsir syari'at yang egois, alih-alih membungkam para mistikus cinta, justru semakin membangkitkan birahi intelektual mereka. Karya-karya mereka tetap saja bersentuhan mesra penuh intim dengan *genre* erotisme sehingga turut memperkaya khazanah pemikiran keislaman. Sistem epistemologi yang ditawarkannya—nalar 'irfânî—memberi cita rasa dan perspektif baru dalam dunia

---

<sup>1</sup>Dalam tulisan ini, tasawuf seringkali hadir secara bergantian dengan terma sufisme, mistik, dan gnostik. Penggunaan terma-terma ini didasarkan asumsi makna dan tujuan yang hampir sama dengan tasawuf, yaitu bahwa adanya suasana kekudusan dan kekhusu'an dalam upaya menangkap rahasia Yang Maha Agung melalui disiplin spiritual yang keras dan sungguh-sungguh; ajaran dan pemikirannya berlandaskan pada ilmu mengenai cara-cara mendekati diri kepada Tuhan yang diamalkan para pelaku spiritual. Pengetahuan ini diperoleh melalui pemisahan antara asketis dari dunia yang lebih rendah dan berusaha mengangkat dirinya menuju Tuhan. Untuk pembahasan dan definisi tentang terma-terma tadi, dapat dilacak dalam: Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000); Abdul Hadi W.H., *Tasawuf Yang Tertindas* (Jakarta: Paramadina, 2001); Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Sapardi Djoko Darmono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986); Richard King, *Orientalisme and Religion: Postcolonial Theory, India, and The Mystic East* (Routledge, 1999).

*logos*—pengetahuan—yang selalu dibayang-bayangi pendekatan *bayânî ala* legislator hukum Islam, ulama fiqh, serta nalar *burhânî* yang digawangi para teolog dan filosof.<sup>2</sup> Kehadiran warna baru ini, serta merta disikapi secara negatif dan dicurigai khususnya oleh rezimist pemikir Islam, ulama fiqh, tanpa berusaha untuk menyelami “jantung” (*meaning* dan *message*) yang dimaksudkan oleh kalangan mistik Islam. Kiranya benar sitiran dalam sebuah sya’ir Arab klasik: “*al-nâs a’dau mâ jabilû*” (orang cenderung memiliki sikap *prejudice* pada hal-hal yang belum diketahuinya). *Nah*, tulisan ini diharapkan mampu mempreteli satu persatu baju luar (*style* erotis) dalam karya para mistikus tersebut untuk menemukan *main idea* yang dimaksudkan oleh para gnostik muslim yang cenderung disalahpahami (*tend to be misunderstood*) oleh sebagian kaum muslim.

## **Tasawuf dan Erotisme**

Di antara agama-agama besar dunia, barangkali Islam merupakan salah satu agama yang paling banyak berbicara tentang pornografi dan pornoaksi dengan segala variannya. Atas dasar ini, tidak salah apabila Gus Dur, sapaan akrab Abdurahman wahid mantan Ketua PBNU sekaligus Presiden RI menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang “paling porno.” Bagaimana tidak, al-Qur’an dan hadis sebagai payung utama sumber normatif Islam mengekspresikan *contents* yang menyiratkan erotisme dan sensualitas. Tapi yang perlu dicermati bahwa ekspresi erotisme-sensual dalam al-Qur’an maupun hadis tidak sama dengan sensualitas di tabloit atau majalah, yang lebih merepresentasikan unsur amoral/syahwat yang menabrak tatanan nilai moral, sosial, budaya, dan agama. Atas nama seni artistik dan kebebasan berekspresi ketelanjangan dengan

---

<sup>2</sup>Untuk pembahasan tentang ketiga konstruksi epistemologi *bayânî*, ‘*irfânî*, dan *hûdhûrî* dapat dilihat dalam Muhammad ‘Abîd al-Jabîrî, *Takwîn al-‘Aql al-Arabî* (Beirut: Dâr al-Thali’ah, 1985).

mengeksploitasi bagian-bagian personal seseorang dipublikasikan menjadi “santapan” umum. *Dus*, betapa!!!

Bagaimana tidak, budaya dan seni tidak lagi hadir memberi kesejukan bagi jiwa yang dahaga, ia telah berubah menjadi ekspresi-ekspresi bebas manusia yang menggerogoti nilai sakral seni, demi uang, reputasi, dan popularitas. Seni bukan lagi wujud keindahan altruistik, melainkan sekedar objek hampa tanpa nilai dalam bingkai vulgaritas, sensualitas, lelucon konyol, lirik-lirik murahan, dan lain sebagainya, sebagai akibat lepasnya seni dari tanggungjawab sosial. Ia telah memanjakan mata, telinga, dan seluruh organ tubuh manusia yang semakin kehilangan akal sehat, bergerak di ruang hampa yang hilang kendali.<sup>3</sup>

Vulgaritas-sensualitas Islam yang dinyanyikan melalui lantunan puitis-ilahiyah, tentunya jelas berbeda. Erotisme dalam Islam, dibingkai dan diikat dalam bentuk sublimasi atas tugas-tugas kekhalifahannya; harmonisasi melodi kehidupan umat manusia agar tidak terjatuh pada tingkat hewani. Erotisme dan sensualitas dalam Islam merupakan saluran bagi Tuhan untuk memakzulkan diri-Nya serta saluran spiritualitas agar manusia mampu memi'rajkan dirinya pada tingkat *labutiyyah* hatta mampu mengejawantahkan nilai-nilai ketuhanan secara paripurna. Dengan ekspresi erotisme-sensual, manusia menjaga tatanan kosmik kehidupan agar tetap harmonis dan selaras. Barangkali inilah makna dari hadis qudsy favorit gnostik Islam: “Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka sesungguhnya ia telah mengenal Tuhan-Nya;” “Dan Tuhan telah menciptakan manusia dari citra diri-Nya.”

Dalam tingkat wacana dan pemikiran, tasawuf merupakan “*channel*” yang mengudarkan semangat erotisme untuk mengekspresikan kedalaman, keintiman hasrat (*passion*), dan cinta (*loving*) yang abadi kepada Sang Maha Terkasih. Maka dari

---

<sup>3</sup>Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syariati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), VI.

itu, menurut Happold, tasawuf menghasilkan himpunan penyair yang penglihatan batinnya tentang Tuhan sebagai Keindahan dan Cinta Mutlak, dan yang kepadanya cinta kebumian membayangkan dan menyingkap keindahan dan cinta ilahi.<sup>4</sup> Walalupun para sufi menulis dalam berbagai *genre*: *gaẓẓal*, *díwân*, *mastnâwi*, dan *na'tiyah*, karya-karya utama mereka memiliki tema utama yang sama: cinta atau *'isyq*. Cinta merupakan gabungan dari pelbagai unsur perasaan dan keadaan jiwa berupa *uns* (kehampiran), *syawq* (kerinduan), *mahabbah* (kecenderungan akan cinta). Hal ini diungkapkan oleh Abû Nu'aym al-Isfahânî dalam *Hilyat al-Awliya'* bahwa hati orang yang arif adalah sarang cinta (*'isyq*) dan hati pecinta birahi (*'âsyqân*) adalah sarang rindu (*syawq*) dan rindu adalah sarang kedekatan (*uns*).<sup>5</sup> Terhadap hal ini Nasr menghubungkan kecenderungan ini dengan pemahaman khusus para mistikus Islam terhadap hakikat ajaran Islam.

“Islam sendiri benar-benar menganggap aspek ketuhanan inilah yang dipandang sebagai keindahan, dan gambaran ini dijadikan tumpuan istimewa dalam tasawuf yang secara alami berasal dan mengandung inti ajaran Islam. Maka bukanlah suatu kebetulan apabila karya-karya yang ditulis oleh para sufi, baik puisi maupun prosa, merupakan karya agung dalam kualitas dan keindahan.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>*Sufism produce a galaxi poets whose vision was one of God as Absolute Beauty and Absolute Love, and for whom earthly love imaged and love.* Lihat, Happold F. C., *Mysticism: A Study and an Anthology* (Middlesex-New York: Penguin, 1981), 250.

<sup>5</sup>Abu Nu'aym al-Isfâhânî, *Hilyat al-Awliya'* (Kairo: 1932).

<sup>6</sup>*Islam it self is deeply attached to the aspect of divinity as beauty, and this feature is particularly accentuated in sufisme, which quite naturally is derived from and contains what is essential in Islam. It is not accidental that the works written by sufis whether the poetry or prse, are of great literaly quality on beauty.* Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London–Boston–Sidney: George Allen & Unwin Ltd, 1980), 10. Atas dasar itu, Kaum sufi hadir dengan gaya bahasa yang berbeda untuk mengekspresikan makna terdalam yang ada dalam teks-teks agama–al-Qur'an maupun hadis. Dalam hal ini, tidak salah kiranya mengutip pendapatnya R.A. Nicholson dalam pengantarnya untuk *Fushûs al-Hikam*. Pendapat ini

Terma-terma cinta dengan segala varian dan derivasinya (*hub, mahabbah, 'asyik, syawq, wijdân, walah, rahmah*) merupakan simpul yang memuntahkan gairah serta sinyal erotisme-sensualitas. Para gnostik Islam nyaris mendasarkan diri pada cinta; mereka adalah *jama'ah loveholic*; komunitas gila cinta. Atas nama cinta, para mistikus Islam menganggap bahwa kekhusu'an diri bersama-Nya dapat dihadirkan secara total. Mereka mendandani cinta mereka lewat syair-syair yang *soft erotic*, namun juga terkadang meluap-luap sehingga terkesan *hard erotic*; genre cinta erotis (*hard erotic*) ini yang mengundang kutukan dari para legislator hukum Islam. Hati pada mistikus cinta kepada Tuhan telah luber sehingga tidak menyediakan hadirnya cinta yang lain. Mereka membingkai kerinduan yang tiada terperikan terhadap sang Kekasih melalui madah dan lirik untuk menggambarkan rindu dendam yang tidak mampu lagi ditampung oleh sang pecinta. Lirik-lirik erotis mampu menyalurkan dan meredakan desah erotis serta nafas kerinduan akan diri-Nya. Ungkapan-ungkapan *syatahiyyât* juga dianggap mampu menggetarkan dan menggoyangkan pintu Arsy untuk tenggelam dalam diri Tuhan.

---

diarahkan kepada Ibn 'Arabî, akan tetapi dapat dipakai sebagai *tool* untuk memotret gaya bahasa kalangan sufi secara umum. Menurut Nicholson: "Ibn 'Arabî mengutip al-Qur'an dan hadis yang kemudian ditakwilkannya dengan metode yang dapat kita ketahui dari buku-buku: filosof Yahudi serta tradisi Iskandari (Helenistik). Gagasan-gagasan dalam kitabnya sangat sulit dipahami yang menyebabkan problematika untuk menginterpretasinya. Ibn 'Arabî menggunakan terma yang khas: bahasa figuratif karena interpretasi literlek akan mendistorsi maknanya. Namun demikian, terma tersebut tidak boleh diremehkan karena mustahil dapat memahami secara tepat tanpa memiliki pemaknaan yang tepat atas istilah-istilah bahasa tersebut. Ibn 'Arabî, *Fushûs al-Hikam*, Jilid I (Beirût: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, 1946), 12.

يقول العلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص: إنه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريجن الإسكندري ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم, وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها, لأن لغته إصطلاحية خاصة, مجازية معقدة في معظمهم الأحيان. وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها, ولكن إذا أهملنا إصطلاحاته إستحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه.

Romantisme-sensual seperti ini meminjam bahasa al-Jabîrî dianalogkan sebagai rasionalitas yang irrasional dikarenakan kesulitan untuk didedahkan secara rasional,<sup>7</sup> terkecuali dengan *knowledge by presence* meminjam bahasanya Yazdi.<sup>8</sup> Teorisasi seperti ini terkesan *contradictio interminis* sekaligus *coincidentia oppositorum* tapi dengan cara seperti inilah gairah mistik dapat dijawab dan dipahami.<sup>9</sup>

### **Erotisme sebagai Manifestasi Diri Tuhan**

Sebelum lebih jauh berbicara tentang erotisme dalam Islam, terdapat satu hal mendasar yang menjadi basis epistemologi dalam tulisan ini bahwa “Allah” yang selama ini dianggap jauh dari kudus, ternyata menyimpan pesona sensualitas. Kata “Allah” menurut berbagai pakar linguistik semisal Ibn Mandhûr berasal dari kata “*ilab*” yang kata kerjanya (*fi’i*) adalah “*walaba*.” *Walaba* secara bahasa berarti kesedihan berupa hilangnya rasionalitas, ketidaksadaran diri dikarenakan “hasrat yang menggelora” (*passion/desire*), kesedihan maupun ketakutan.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Lihat, al-Jabîrî, *Takwîn ...*, yang secara spesifik dalam sub bab “*al-ma’qul al-dîni wa alla ma’qul al-’aqli*.”

<sup>8</sup>Lihat pembahasannya dalam Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992). Atau lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003) khususnya pada bab 9 dan 10.

<sup>9</sup>*Contradictio interminis*, kontradiksi secara terminologis sekaligus *coincidentia oppositorum*, dua hal yang saling bertentangan tapi saling melengkapi seperti konsep *yin* dan *yang* meminjam bahasanya Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationship in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), atau *mysterium tremendum (jalal)* dan *mysterium fascinans (jamal)* meminjam termannya Rudolf Otto dalam *The Idea of Holy* (London, Oxford University, 1952).

<sup>10</sup>Ibn Mandhûr, *Lisân al-’Arab*, I (Kairo: Dâr al-Ma’arif), 16.

وله الحزن وقيل هو ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد أو الحزن أو الخوف.

Untuk menopang etimologi bahwa *ilab* terkandung makna hasrat atau birahi berupa pandangan gnostik Isma'ilian—walaupun tata *grammar* cenderung diabaikan—bahwa kata *ulhâniyyah* yang dibentuk seperti kata *ilâbah*, *ulûbah*, kemudian *ulûhiyyah* berakar dari kata “*walaha*” untuk menunjukkan Tuhan dengan memberi tanda pengenalan ortografis (*tasydîd* untuk menyangatkan “n”) sehingga dibaca *alhâniyyah*. Dengan demikian, terdapat suatu kata benda abstrak tentang cara berada (*mode of being*) yang terbentuk dari kata *hanna* yang salah satu maknanya adalah hasrat birahi.<sup>11</sup> Atas dasar itu, penulis berasumsi bahwa sejatinya Tuhan memiliki hasrat-erotis untuk memuntahkan aspirasi demi mengetahui diri-Nya dalam pelbagai manifestasi. Bentuk-bentuk manifestasi ini mendasari keseluruhan dramaturgi ilahi: kosmogini abadi tempat Tuhan menghempaskan desah erotisme-Nya yang merangsang sisi kreativitas Tuhan dalam besutan napas kasih dan cinta.

Nafas yang Maha Pengasih menjadikan jagad raya ada, untuk melepas sifat cinta dan apa yang dilihat Pecinta dalam diri-Nya. Lewat penyaksian akan Yang Lahir, Dia mengenal diri-Nya.<sup>12</sup>

---

Pendapat yang sama misalnya dikemukakan oleh al-Mundzirî bahwa nama “Allah” berasal dari kata “*ilab*” yang kemudian dimasuki oleh huruf *alif* dan *lam* untuk mendeterminasi identitasnya:

كان حقه له, أدخلت الألف واللام تعريفا.

(*Ibid*). Menurut al-Laits sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Azhârî juga al-Haitsam bahwa “Allah” tidak diperbolehkan untuk dibuang *alif* dari *ism* (*noun*).

الله, لا تطرح الألف من الإسم.

<sup>11</sup>Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufisme of Ibn ‘Arabi* (New York: Princeton University Press, tt), 112.

<sup>12</sup>Ibn ‘Arabî, *Futûbâtal-Makkiyyah*, Jilid II (Kairo, Dâr al-Shadr, tt), 399.

وأظهر العالم نفس الرحمن لإزالة حكم الحب و تنفس ما يجد المحب فعرف نفسه شهودا بالظاهر.

Sifat Tuhan adalah mencintai kita. Cinta adalah sifat yang menuntut pecinta untuk belas kasih kepada dirinya. Maka yang datang dari-Nya adalah rahmat yang meliputi segalanya (Qs. *al-a'raf*: 156). Rahmat diberikan kepada seluruh jagad raya, kepada yang eksis dan segala yang potensial ada.<sup>13</sup>

Penciptaan bukanlah peristiwa tunggal yang berlangsung hanya dalam sekali. Penciptaan selalu terjadi pada banyak tataran. Tiap nafas adalah penciptaan yang baru; tiap nafas adalah daya kreatif baru; nafas dan desah adalah seruan spontan ketika aksi erotis mencapai klimaksnya. Dengan demikian, Nafas Yang Maha Pengasih dilihat sebagai desah orgasmik pelepasan dan sebagai yang meniupkan kehidupan. Karena itu, penciptaan adalah tindakan dan sekaligus produk dari energi erotis Ilahi. Tuhan menciptakan alam semesta ini sebagai produk cinta primordial yang ada dalam zat-Nya. Cinta Tuhan tercurah dalam desah lega fantastik yang melepas berkat napas eksplosif ilahi.<sup>14</sup> Penciptaan merupakan perwujudan dari kekuatan ghaib Tuhan yang mengasihi diri-Nya: “Aku adalah Khazanah yang tak dikenal. Aku ingin dikenal. Lalu Aku menciptakan makhluk, agar diri-Ku dikenal mereka. Maka merekapun mengenalku.”<sup>15</sup> Hal

---

<sup>13</sup>*Ibid*, III, 429.

فلما إتصف لنا بالمحبة والمحبة حكم يوجب رحة الموصوف بها بنفسه. ولهذا يجد المتنفس راحة فى نفسه فيروز النفس من المتنفس عين رحمته بنفسه. فما خرج عنه تعالى إلا الرحمن التى وسعت كل شئى فانسحبت على جميع العالم ما كان منه وما لا يكون.

<sup>14</sup>Sara Savira, *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 140.

<sup>15</sup>Ibn ‘Arabî, *Futûbât...*, II, 399.

ذكر الله نفسه بنفسه الرحمن ورد فى الحديث الصحيح كشف الغير الثابت نقلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه جل وعز إنه قال ما هذا معناه : كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرّفونى.

Sanad hadis ini tidak dikenal di kalangan ahli hadis sehingga Ibn Taymiyyah memandangnya bukan sebagai hadis. Lihat, Ibn Taymiyyah, *Majmu’ Fatâwâ* (Beirut: Dâr al-‘Arabiyyah, 1398 H), 132.

ini sepadan dengan ungkapan Santo Agustinus, *res tantum cognoscitur quantum diligitur*, orang dapat mengenal sesuatu hanya dengan cinta kepadanya.<sup>16</sup> Pada taraf ketuhanan, cinta dapat disebut sebagai kekuatan motif bagi aktivitas kreatif Tuhan. Ibn ‘Arabî membingkai hasrat Tuhan yang luar biasa besarnya untuk dikenal dengan menarik kesetaraan antara hubungan seksual untuk memperoleh keturunan dan keinginan Tuhan untuk dikenal melalui penciptaan alam.

“Jika hubungan perkawinan terjadi karena hasrat mendapatkan keturunan, maka hal itu mirip dengan hasrat Tuhan pada saat alam belum tercipta. Dia ingin dikenal. Dengan demikian, karena cinta ini Dia mengalihkan perhatiannya pada segala sesuatu yang pada saat itu belum terwujud.”<sup>17</sup>

### **Erotisme sebagai Manifestasi Cinta Ilahi**

Hadis qudsy yang sering didengungkan oleh para mistikus cinta: “Dan Tuhan telah menciptakan manusia dari citra diri-Nya”, mengajak serta menuntun kembali manusia untuk menengok rumah purbanya, tempat bersemayamnya kekudusan yang dilahirkan ke bumi atas dasar cinta kasih Tuhan. Cinta yang dihembuskan napas kasih-Nya mengundang kembali hamba-Nya untuk memi’rajkan cinta ke tempat purbanya, yaitu *lahutiyyah*. Para *loverholic*, pecandu cinta, memandang bahwa yang menumbuhkan rasa cinta kepada Allah justru cinta Allah kepada manusia. Hadis “khazanah tersembunyi” dengan tepat menyatakan bahwa hal itu di mana Allah menciptakan manusia karena cinta-Nya kepada mereka. Ayat al-Qur’an yang menjadi

---

<sup>16</sup>Ungkapan ini dikutip dari Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminim dalam Spiritual Islam*, ter. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998), 135.

<sup>17</sup>Ibn ‘Arabî, *Futûhât...*, Jilid II, 167.

وقد وقع على نسبة التوالد والتناسل فإذا وقع عن حمبة التوالد والتناسل، إلتحق بالحب الإلهي ولا عالم فأحب أن يعرف فتوجه بالإرادة لهذه المحبة على الأشياء في حال عدمها.

rujukan dan paling sering dikutip: “Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya (al-Ma’idah [5]: 54).<sup>18</sup> Sayap-sayap cinta menerbangkan sang pecinta melalui batas-batas keagungannya. Cinta mendidihkan samudra laksana buih, meluluhlantahkan gunung menjadi pasir, menghancurkan langit beratus-ratus keping, bahkan siap menjadi syuhada’ cinta dan mati di jalan penuh duri yang menghantarkan kepada sang kekasih; penuh harap serta rindu dendam menuju rangkumannya. Rabi’ah al-Adawiyah misalnya,<sup>19</sup> dikisahkan bahwa jika malam tiba, ia dengan mengenakan baju tidurnya, seringkali naik ke atap rumahnya untuk bermunajat seraya menatap kepada sang Kekasih:

Ya Allah ya Tuhan, bintang telah terbenam;  
Semua mata telah terlelap tidur;  
Para raja telah menutup rapat pintu gerbangnya;  
Tiap kekasih tengah bercinta dengan pasangannya;  
Dan di sini, akupun berduaan dengan-Mu.<sup>20</sup>

Ketika cinta mereka telah sempurna, si pecinta hidup dalam kebahagiaan merasakan orgasme mistik (*dzauq*) serta penyatuan diri dengan sang Kekasih, yang mencintai dan yang dicintai. Maka nyatalah bahwa segala sesuatu yang eksis ternyata merupakan wadah lain dari-Nya. Wajah Tuhan tersembunyi di balik semua hijab, keindahannya menyelimuti setiap bentuk, setiap objek cinta dari setiap keinginan adalah Dia karena “tidak ada yang eksis kecuali Dia” (*la maujûda illâ al-Lah*). Pesona

---

<sup>18</sup>William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, ter. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 117.

<sup>19</sup>Untuk biografi Rabi’ah al-Adawiyah dapat dilihat, Widal al-Sakkakani, *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyah, The Woman Saint of Basra* (The Ontagon Press, 1982).

<sup>20</sup>A Kautsar Azhari Noer dan Oman Fathurrahman, “Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis: Perempuan dalam Literatur Tasawuf”, dalam *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif (Jakarta: Gramedia& PPIM IAIN Jakarta, 2002), 215.

*lahiriyah-outer beauty* menjadi cawan bagi Tuhan untuk menampakkan aura sensualitas-Nya, yang dalam khazanah tasawuf, perempuan merupakan obor yang menyalakan erotisme. Di tangan para mistikus, perempuan dipakai sebagai saluran simbolik serta personifikasi citra diri Tuhan untuk memi'rajkan kedalaman cinta mereka terhadap-Nya. Hal ini dapat ditangkap dalam sebuah syair yang didendangkan oleh Ibn al-Fâridh.

Di tampak di mata para pecinta-Nya;  
Menyamar dalam segala bentuk keindahan yang menakjubkan;  
Perempuan-perempuan cantik tidak lain adalah Dia;  
Tidak ... mereka tidak akan menjadi diri-Nya;  
Kecantikan-Nya tidak akan tertandingi;  
Persis sebagaimana Dia tunjukkan kecantikan-Nya;  
Kepadaku dalam makhluk lain;  
Begitu pula dalam indahnya penyatuan.<sup>21</sup>

Perempuan sebagai nyonya dunia ditunggangi oleh para mistikus gila cinta untuk mengumbar cinta tak berperi terhadap sang Kekasih ke dalam cawan prosa dan lirik puisi simbolik dapat ditemukan dalam hikayah Ibn 'Arabî:

Ketika aku mulai tinggal di Mekah pada atahun 598 H, aku bertemu dengan sekelompok pria dan wanita paling terkemuka, para elit dalam amal sholeh dan pengetahuan. Kendati mereka semua adalah orang-orang istimewa, aku tidak melihat tak seorangpun yang lebih perhatian dengan pengetahuan diri, lebih hati-hati dalam mengamati perubahan sehari-hari dari keadaannya, ketimbang syaikh yang arif, imam maqâm Ibrâhîm, seorang Isfahân yang tinggal di Mekah, Abû Shuja' Zâhir bin Rustam, dan kakak perempuannya, Putri Hijâz, Fakr al-Nisa' bin Rustam. Syaikh ini mempunyai seorang putri, gadis yang lembut dan halus, perawan suci yang mempesona siapa saja yang

---

<sup>21</sup>Reynold Alleyne Nicholson, *Tasawuf Cinta: Studi Atas Tiga Tokoh Sufi: Ibn Abi al-Khair, al-Jillî, Ibn al-Fâridh*, ter. Uzair Fauzan (Bandung: Mizan, 2003), 255.

menatapnya, dan kehadirannya menjadi hiasan pertemuan kami, memberi kesejukan kepada semua yang hadir, membingungkan semua orang merenunginya. Nizâm adalah namanya, dan dia dijuluki “Matahari dan Pancaran Keagungan”, salah seorang dari orang yang mengenal dan menyembah-Nya, pengembara spiritual dan berpaling (dari selain Allah), putri dari tempat kudus dan guru di tanah Nabi.<sup>22</sup> Selanjutnya ia mengisahkan lebih lanjut:

“Pada suatu malam, saat thawaf mengelilingi ka’bah. Ketika memasuki keadaan kebahagiaan dan kecemerlangan yang luar biasa, dia menjauh dari kerumunan sambil tetap berkeliling. Tiba-tiba beberapa baris melintang di kepalaku, dan aku membacakannya keras-keras hingga dapat didengar tidak hanya olehku tetapi juga oleh orang lain yang seandainya ada yang mengikutiku.

Andaikan aku tahu apakah mereka tahu hati apa yang mereka miliki;  
Dan andaikan hatiku tahu jalan pegunungan apa yang mereka lalui;  
Apakah mereka anggap mereka selamat atautkah kau anggap mereka mati?

Pecinta kehilangan jalan di dalam cinta dan terjerat di dalamnya.

Tak lama setelah aku membaca syair ini aku merasakan pundakku disentuh oleh tangan yang lebih halus ketimbang sutra. Aku berbalik dan di depanku berdiri seorang gadis, seorang putri dari kalangan putri-putri bangsa Yunani. Belum pernah aku melihat wanita yang lebih cantik wajahnya, lebih halus tutur bahasanya, lebih ruhani pikirannya, dan lebih halus dalam kiasan simboliknya dan dia melampaui semua orang pada zamannya dalam kehalusan pikiran dan kesopanan, dalam kecantikan dan pengetahuan. Dia berkata: “Tuanku, bagaimana engkau bisa

---

<sup>22</sup>Ibn ‘Arabi *Tarjumân al-Asynwâq* (Beirût: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), 7-8.

أما بعد فإنني لما نزلت مكة سنة خمس مائة وثمان وتسعين أليت بها جماعة من الفضلاء وعصابة من الأكابر الأدباء والصلحاء بين رجال ونساء, ولم أر فيهم مع فضلهم مشغولا بنفسه, مشغولا فيما بين يومه وأمسه, مثل الشيخ العالم الإمام, بمقام إبراهيم عليه السلام, نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رسم بن أبي الرجا الأصفحاني, رحمه الله تعالى, وأخته المسنة العالمة شيخه الحجاز فخر النساء بنت رسم. وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه, بنت عذراء طفيلة هيفاء, تقيد النظر وتزين المحاضر والمحاضر وتحير المناظر تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس وإليها, من العابدات العالمات السايحات الزاهدات شيخة الحرمين.

mengatakan “andaikan aku tahu apakah mereka tahu hati apa yang mereka miliki?” Aku terkesima mendengar hal seperti itu darimu, orang yang ahli ma’rifat pada masamu! Bukankah segala sesuatu yang dimiliki sudah diketahui? Bagaimana orang bisa berbicara tentang milik kecuali berdasarkan pengetahuan? Yang aku inginkan adalah kesadaran nyata yang dijadikan dikenal oleh non-eksistensi, dan di jalan yang terdiri dari ucapan yang benar dan jujur. Bagaimana orang sepertimu mengijinkan hal ini?<sup>23</sup>

Gadis itu kemudian terus menegurnya untuk setiap bait yang dibaca, mengingatkannya tentang keadaan dirinya yang sejati. Seperti dikatakan oleh Henry Corbin: “dia diberi keraguan filosofis sejenak, dia sejenak lupa bahwa mistikus realitas teofani tidak tergantung kepada kepatuhan hukum logika tetapi kepada pengabdian cinta.”<sup>24</sup> Ketika Ibn ‘Arabî akhirnya menanyakan namanya, dia menjawab, “Kesegaran Mata.” Frase yang

<sup>23</sup>*Ibid*, 11-2.

قال الشيخ رحمه الله: فمن ذلك حكاية جرت في الطواف. كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاف وقي وهزي حال كنت أعرفه فخرجت من البلاط من أجل الناس وطففت على الرمل فحضررتي أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني لو كان هناك أحد، وهي قوله:

ليت شعري هل دروا	#	أي قلب ملكوا
وفؤادى لو درى	#	أي شعب ملكوا
أتراهم سلموا	#	أم تراهم هلكوا
حار أرباب الهوى	#	في الهوى وارتكبوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كنتفي بكف ألين من الحز، فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجها ولا أعذب منطلقا ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة ولا أطرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها طرفا وأدبا وجمالا ومعرفة، فقالت:

ليت شعري هل دروا # أي قلب ملكوا

فقالت: عجا منك! وأنت عارف زمانك تقول مثل هذا! أليس كل مملوك معروفا، وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة وتمني الشعور يؤذن بعدمها والطريق لسان صدق فكيف يجوز لملك أن يقول مثل هذا.

<sup>24</sup>*Ibid.*, Lihat juga Corbin, *Creative ...*, 143, atau Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi*, ter. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), 194.

mengandung teka-teki ini mirip dengan ucapan Nabi Muhammad “yakni kesegaran mataku diberikan waktu shalat.” Mungkinkah ini kiasan bahwa puisi Ibn ‘Arabî adalah sejenis do’a, bukan hanya penyimpangan atau perubahan sementara dari penyembuhan? Apakah ini bukan hymne pujian kepada Yang Maha Kuasa, yang diganjar dengan pandangan tentang Keindahan Ilahiah yang instruksinya menyebabkan dia mengetahui derajat pengetahuan yang lebih dalam? Apa pun misteri dari jawaban gadis itu, dia kemudian mengucapkan selamat tinggal, meninggalkan untuk merenungi pertemuan itu dan Mereka akan bertemu kembali dalam hitungan hari, dan kali ini dia akan mengetahui bahwa dia mempunyai nama, yakni Nizâm.

Cinta yang dibangkitkan oleh Nizâm di dalam hati Ibn ‘Arabî menimbulkan curahan kerinduan. Bagi dia, Nizâm menjadi personifikasi sang Kebijakan dan citra Keindahan, dan dua belas kemudian dia mengenang perasaan ini dalam sekumpulan puisi yang diberi judul “*Tarjuman al-Asywaq*.” Perlu dicatat bahwa ini pertama kali dalam kehidupannya dia tergerak oleh cinta kepada wanita. Ia menyadari hal ini sebagai konsekuensi alami dari cinta Ilahi, bukan keinginan erotis cinta sensual seperti yang dipikirkan oleh kebanyakan orang.<sup>25</sup> Di sini dia bertindak sesuai dengan norma Nabi Muhammad secara ketat. Dia sangat jelas tentang hal ini dalam bagian berikut:

”Dari semua ciptaan Allah aku adalah salah satu dari yang paling menolak wanita dan hubungan seksual ketika aku pertama kali memasuki jalan ini, dan aku tetap berada dalam keadaan ini kira-kira delapan belas tahun (*gomariyyah*), sampai aku menyaksikan keadaan ini. Penolakan ini meninggalkan aku ketika aku mengetahui hadis Nabi yang mengatakan bahwa Allah membuat wanita layak dicintai untuk Nabi-Nya.”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Hirtenstein, *Dari Keragaman ...*, 195.

<sup>26</sup>Ibn ‘Arabî, *Futûbât...*, IV, 84.

Memang, tanpa komentar jelas kita akan kesulitan, jika bukannya tidak mungkin untuk menembus makna kiasan yang ada di dalam karya besar ini. Adalah ironis bahwa penentangan itu ditujukan kepada karya yang kejernihannya tak tertandingi. Komentar itu menunjukkan secara jelas inspirasi kenabian yang sangat sensual untuk menyampaikan makna.

“Telah lama aku merindukan gadis yang lembut;  
diberkahi dengan prosa dan sya’ir;  
Mempunyai sebuah mimbar, fasih;  
Salah seorang putri dari tanah Persia;  
Dari kota paling megah, dari Isfahan;  
Dia adalah putri dari Irak, putri dari Imamku;  
dan aku adalah lawannya, anak dari Yaman;  
Oh Tuanku, pernahkan engkau menyaksikan;  
atau mendengar dua hal yang saling bertentangan disatukan?  
Pernahkah engkau melihat kami di Rama;  
saling mengulurkan cangkir hasrat tanpa saling meraba;  
Sedang nafsu menyebabkan kata-kata yang manis dan menyenangkan,  
Menjadi terucapkan di antara kami tanpa lidah;  
Engkau akan melihat keadaan di mana pemahaman lenyap;  
Yaman dan Irak saling berpelukan.<sup>27</sup>

*Dus*, sejenak kekudusan nama Tuhan diporak-porandakan oleh Ibn ‘Arabî di mana Tuhan diperalat untuk mengeksploitasi

---

ولقد كنت من أكرة خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخوله إلى هذا الطريق وبقيت على ذلك نحو من ثمان عشرة سنة إلى أن شهدت هذا المقام، فكان قد تقدم عندي خوف المقت، لذلك لما وقفت على الخبر النبوي أن الله حبيب النساء لنبيه صلى الله عليه وسلم.

Catatan sejarah atau biografi tentang Ibn ‘Arabî sudah banyak ditulis oleh para Islamolog, tapi di antara sekian karya tersebut, menurut penulis biografi Ibn ‘Arabî terlengkap dapat ditemukan dalam Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabî* (Jekarta: Serambi Semesta Ilmu, 2004).

<sup>27</sup> Ibn ‘Arabî, *Tarjumân ...*, 83.

ونظام ومنير وبيان	طال شوقي لغفلو ذات نسر
من أجل البلاد من أصبهان	من بنات الملوك من دار فرس
وأنا ضدها سليل يمانى	هي بنت العراق بنت إمامي
أن ضدين قط يجتمعان.	هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم

seksualitas, seandainya berhenti pada pembacaan literjik. Memang dibutuhkan kesabaran serta kearifan agar tidak terjatuh pada pengutukan intelektual. Bagaimana tidak, Ibn ‘Arabî telah memberikan deskripsi panjang (baca: *syarah*) untuk menghindari segala bentuk *prejudice* dan pengembosan intelektual. Komentarnya pada baris pertama, misalnya menjelaskan: “Dia sang pengarang mendeskripsikan pengetahuan esensial ini sebagai “diberkahi dengan prosa dan syair”,” mengacu kepada yang terbatas dan tak terbatas, secara berurutan sebuah “mimbar” yakni tangga dari Nama Yang Paling Indah, “fasih” mengacu kepada status kerasulan.” ”Salah seorang putri” karena asketisismenya, karena asketik adalah raja dari bumi.<sup>28</sup>

Tradisi erotisme-transendental dalam tradisi tasawuf, bukan milik Ibn ‘Arabî *in per se* karena sejatinya juga banyak para gnostik muslim lainnya yang dalam karya mereka menyembulkan noktah yang demikian. Tunjuk misalnya Farîd al-Dîn Attar dalam karyanya *Risâlah al-Thayr* mengisahkan tentang Saikh San’an yang mencintai seorang gadis Nasrani.<sup>29</sup> Saikh San’an

---

<sup>28</sup>*Ibid.*, 83-4. Untuk penjelasan lebih detail lihat dan baca pada *Ibid.*, 83-85.

وصف هذه المعرفة الذاتية بأنها ذات نثر ونظام، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق، فمن حيث الذات وجود مطلق ومن حيث المالك مقيد بالملك فافهم ما أشرنا إليه في هذا فإنه عزيز ما رأينا أحدا فيه عليه قبلنا في كتاب من كتب المعرفة بالله تعالى. وأما قوله: ومنبر، يعني درجات الأسماء الحسنی والرقي فيها التخلق بها فهي منبر الكون. والبيان عبارة عن مقام الرسالة. لعزنا هذه المعارف كلها خلف حجاب النظم بنت شيخنا العذراء البتول شيخه الحرمین وهي من العالمات المذكورات. وقوله من بنات الملوك لزهاتها. فالزهاد ملوك الارض.

<sup>29</sup>Farîd al-Dîn Attâr dilahirkan pada 1136 M di Nisyapur, Persia. Sebelum menjadi Sufi di bawah bimbingan Rûh al-Dîn, ia adalah pengusaha farmasi yang kaya raya di kotanya. Kisah hidupnya tidak diketahui dengan pasti, namun dilaporkan bahwa Attar meninggal dunia di tangan tentara Jengis Khan yang menginvasi Persia tahun 1230-an. Sebagian karya Attâr telah hilang dan sekarang yang masih tersisa tinggal 30 buah yang kesemuanya dalam bentuk puisi kecuali *Tadzkiarah al-Anliyâ’* yang merupakan buku biografi para penulis dan penyair serta sufi mulai dari jaman Ja’far al-Shâdiq hingga al-Hallâj. Karya lainnya adalah kitab *Ilahinama* (Kitab Ilahi),

menggambarkan kecantikan gadis tersebut dengan mengatakan: “cahaya terpantul dari rambutnya, bibirnya yang merah mengkilat serta sedikit merekah seolah-olah siap menerima ciuman, dan lehernya yang putih seperti pualam terlihat dari celah kerah bajunya sehingga menciptakan pemandangan yang begitu indah hatta Saikh San’an yang berusia lanjut sekalipun menengak air liurnya. Sementara itu, tokoh sufi lainnya semisal Hâkim Nizâmî menggambarkan erotisme lewat Syirin, seorang perempuan pewaris tahta kerajaan Armenia.<sup>30</sup> Ia mendeskripsikan Syirin sebagai seorang perempuan yang memiliki mata biru laksana laut yang berinar, memiliki pipi merah merona, rambutnya yang bergelombang, tebal, dan gelap seakan menari liar mengitari wajahnya. Selain daripada itu, Nizâmî, menggambarkan Khusraw, lawan main Syirin dalam cerita ini. Diceritakan bahwa ketika Khusraw menuju Armenia, di tengah jalan ia berhenti di sebuah sungai untuk berhenti sejenak. Namun, ia merasakan bahwa ia tidak sendirian. Dengan hati-hati ia membawa kudanya bersembunyi di balik semak belukar. Tampak olehnya seorang perempuan yang sedang berenang setengah telanjang di sungai. Kulit gadis itu seperti di pahat dengan kulit putih pualam bergerak mulus laksana seekor ikan di dalam air. Rambutnya yang kusut tampak liar melekat pada wajah dan bahunya, memberinya kecantikan yang alami.

---

kitab *Asrarnama*, kitab *Musibahnama*. Lihat, Muhammad Usman, “Suplemen”, *Forum Keadilan*, 41 (14 Maret 2004).

<sup>30</sup>Hâkim Nizâmî, diberi nama Ilyas, dan Nizâmî adalah nama panggilan. Dipekirakan ia lahir pada tahun 1155 M di sebuah daerah Ganji yang sekarang masuk wilayah Azerbaijan. Karya-karya Nizami disusun dalam gaya bahasa yang puitis yang dikenal dengan nama *mastnawi*. Karyanya yang terkenal adalah Khusraw dan Syirin yang terdiri dari 6.500 baris; karya lainnya Layla dan Majnun terdiri dari 4.500 baris puisi; Haft Paykar yang menceritakan tentang kehidupan raja Bahrân, seorang raja Iran; Syarafnameh (Kitab Bermartabat) dan Eghbalnameh (Kitab Keberuntungan) yang mengisahkan tentang peperangan serta penaklukan yang dilakukan oleh Alexander Agung.

Khusraw menahan napas melihat gadis itu sewaktu muncul dari dalam air setengah telanjang dan kemudian mengenakan pakaian. Dalam pada itu, erotisme tidak berhenti sampai di sini karena Nizâmî menceritakan bahwa Khusraw adalah pangeran yang *playboy* dan *hiperseks* sehingga banyak dayang-dayang istana yang menjadi korban perilaku *free sex* Khusraw tersebut.

Penggambaran seperti ini tentunya mengagetkan di mana orang-orang yang secara konvensional dipandang saleh dan memiliki integritas moral yang tidak perlu diragukan lagi bahkan suci. Kekagetan intelektual (*intellectual shockness*) dapat direduksi dengan penjelasan dari *dîwân* ‘Abd al-Ghânî al-Nabulûsî (1644 - 1731 M):

Wahai engkau yang tampil saat bangkitnya lingkaran Yang Tak Terlihat;  
Wahai engkau yang berhenti di tenda orang-orang yang dekat di hati!  
Jangan salahkan aku wahai pemeriksa karena mencintai si cantik dengan  
tubuh mulus;  
Karena aku tidak punya ketertarikan lain kecuali dengan Dia yang hadir  
di balik tirai;  
Harumnya rahasia tercium di taman pertemanan dan aromanya  
membuat kami mabuk kepayang.

Penggalan ini merupakan bentuk yang khas dari kiasan-kiasan simbolik yang digunakan oleh para penyair sufi. “Orang yang berhenti di tenda orang yang dekat di hati!” adalah akal, yakni Akal Pertama yang oleh para gnostik muslim dianggap sebagai Makhluk Pertama, dan karenanya seperti pancaran yang menyatukan semua dunia. “Si cantik dengan tubuh mulus” adalah keindahan-keindah subtil, bidadari-bidadari yang menurut kaum mistik sama dengan cahaya yang bersumber dari Zat Yang Maha Mutlak. “Harumnya rahasia” adalah manifestasi kasat mata dari kehadiran ilahi yang masing-masing dapat memabukkan karena ia merambatkan ke dalam hati cahaya dan kehangatan dari kehadiran ini, yang sering dikaitkan dengan anggur atau

Layla yang kekal.<sup>31</sup> Kemabukkan spiritual (*suker*) terjadi karena mereka dikuasai oleh kehadiran Tuhan (baca: *dzauq* dan *fana*) dan penanda kebahagiaan para gnostik muslim dalam menemukan sumber abadi dari segenap cinta erotis Ilahi dalam diri mereka. Jalâl al-Dîn Rumi melambangkan serta menjelaskan penyatuan jiwa dengan Tuhan melalui kiasan hubungan intim manusia.

Jiwa wanita yang duduk di istana tubuh;  
Melepas cadarnya dan berlari mendatangi cintanya.

Dalam *dwân*-nya yang lain:

Langit itu maskulin dan bumi adalah wanita;  
Apapun yang dimasukkan ke dalamnya menghasilkan buah.<sup>32</sup>

Sebelumnya Baha-i al-Walad yang pemikirannya berpengaruh terhadap Jalâl al-Dîn Rumi, menulis: “Ketika pengantin wanita melihat seluruh bagian yang tersembunyi dari suaminya dan suami melihat seluruh bagian yang tersembunyi mempelainya, dan keduanya tidak merasa takut dan bebas serta bahagia dalam permainan bersama mereka. Demikian pula ketika Dia melihat seluruh bagian manusia yang tersembunyi dan pribadi bersujud di hadapan Tuhan tanpa rasa malu dan segan. Rumi mengurai lebih lanjut dalam qasidahnya:

Denganmu aku lebih suka bertelanjang;  
Aku melepaskan pakaian dari tubuhku;  
Sehingga pangkuan kemuliaan-Mu;  
Berubah menjadi pakaian jiwaku.

Menurut perspektif kaum sufi bahwa ketika terjadinya hubungan intim antara laki-laki dan perempuan, mempelai wanita mengenali suaminya sebagai Tuhan yang Maha besar dan

---

<sup>31</sup>Jean-Louis Michon, “Praktik Spiritual Tasawuf,” dalam *Ensiklopaedia Tematis Spiritualitas Islam*, ed. Seyyed H.Nasr, ter. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2002), 378.

<sup>32</sup>Schimmel, *Spiritualitas ...*, 155.

memahami keagungannya yang luar biasa, padahal sebelumnya dia hanya mengenal kebajikannya. Maka sang suami menjelaskan kepada isteri bahwa tindakannya yang kelihatan kejam ketika pandangannya seakan menembus tubuhnya tidak lebih dari suatu tanda cinta yang menguasainya, yang mengungkapkan birahinya dalam tindakan penyatuan telanjang. Mereka ini adalah pengantin Tuhan yang sedang melakukan perkawinan spiritual (*izdivâz ruhani*) melalui wadah 'silaturrahmi kelamin.' Syair Syah 'Abd al-Latif secara tepat menggambarkan hal demikian:

Berbalik dan masuklah wahai suami;  
Kamar yang ada di gubukku, wahai diri yang malang;  
Kekasih! Tutupilah aku sayang ...  
Dengan keliman bajumu.<sup>33</sup>

### Catatan Akhir

Pada dasarnya cinta manusiawi yang digelar para sufi dalam karya mereka merupakan personifikasi cinta kepada Tuhan. Dengan melakukan redefinisi cinta dalam bentuk sastra dengan *genre* erotis-transendental merupakan cara yang paling sederhana untuk dapat memahami cinta kepada Tuhan. Tuhan dalam sastra sufi dipersonifikasikan sebagai tokoh cerita. Tuhan dipersonifikasikan sebagai figur utama. Layla adalah Tuhan, Syrin adalah Tuhan, gadis cantik Kristen lawan main Saikh San'an adalah Tuhan, Nizâm adalah Tuhan. Karena itu menurut kaum sufi tidaklah salah memanusikan Tuhan dalam bersastra.

Tampaknya ini akhir pembahasan tentang erotisme dalam tasawuf. Pada akhirnya, di sini letak ujian yang menentukan: bukan dalam mengingkari sensualitas manusia melainkan dalam memahami karakter lebih dalam dari energi erotis dan konsekuensinya adalah dalam upaya yang dilakukan oleh pencari kebenaran untuk memanfaatkan kehidupan di muka bumi guna membuka pintu menuju yang transenden, makhluk ke

---

<sup>33</sup>*Ibid.*, 75.

nonMakhluk. Berupaya bagaimana hidup di dalam kekuatan hasrat kepada makhluk dengan tetap mendambakan nonMakhluk, sama artinya dengan menjadikan hati yang mabuk cinta sebagai pintu masuk ke Yang Maha Tak Terbatas. Pengalaman cinta manusia membuka hati sang pecinta terbuka kepada cinta yang transenden; cinta yang penuh gairah kepada Tuhan. Cinta sejati bukanlah hasrat untuk memuaskan cinta duniawi, namun kerinduan akan cinta purbawi. ●

### Daftar Pustaka

- Abdul Hadi W. H., *Tasawuf Yang Tertindas* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- AbûNu'aym al-Isfahânî, *Hilyat al-Anliya'* (Kairo: 1932).
- Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Sapardi Djoko Darmono dll (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).
- Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita: Aspek Feminim dalam Spiritual Islam*, ter. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998).
- Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* (Jakarta: Serambi Semesta Ilmu, 2004).
- Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syariati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
- Happold F. C., *Mysticism: A Study and an Anthology* (Middlesex-New York: Penguin, 1981).
- Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufisme of Ibn 'Arabi* (New York: Princeton University Press, tt).
- Ibn 'Arabî *Tarjumân al-Arywâq*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, t.th).
- \_\_\_\_\_, *Fushûs al-Hikam*, I, diedit A.E Afifi (Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, 1946).
- \_\_\_\_\_, *Futûhât al-Makiyyah* (Kairo, Dâr al-Shadr, tt).
- Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, I (Kairo: Dâr al-Ma'arif).
- Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatâwâ*, (Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1398 H).

- Jean-Louis Michon, "Praktik Spiritual Tasawuf", dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr, ter. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2002).
- Kautsar Azhari Noer dan Oman Fathurrahman, "Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis: Perempuan dalam Literatur Tasawuf", dalam *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif (Jakarta: Gramedia & PPIM IAIN Jakarta, 2002).
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000).
- Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992).
- Muhammad 'Abid al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-Arabî* (Beirut: Dâr al-Thali'ah, 1985).
- Muhammad Usman, "Suplemen", *Forum Keadilan*, 41 (4 Maret 2004).
- Mukhlis, *Konsep Agama (Bunyah al-Adyan) Perspektif Ibnu Arabi*, Tesis (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga 2005).
- Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003).
- Reynold Alleyne Nicholson, *Tasawuf Cinta: Studi Atas Tiga Tokoh Sufi: Abn Abi al-Khair, al-Jilli, Abn al-Faridh*, ter. Uzair Fauzan (Bandung: Mizan, 2003).
- Richard King, *Orientalisme and Religion: Postcolonial Theory, India, and The Mystic East* (Routledge, 1999).
- Rudolf Otto, *The Idea of Holy* (London, Oxford University, 1952).
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationship in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992).
- Sara Savira, *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

- Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London – Boston – Sidney: George Allen & Unwin Ltd, 1980).
- Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, ter. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).
- Widal al-Sakkakani, *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, The Woman Saint of Basra* (The Ontagon Press, 1982).
- William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, ter. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002).