

Haji Hasan Mustapa: Sufisme Lokal dalam Masyarakat Sunda

Acep Aripudin
acepirfan74@gmail.com

Abstrak

Sufisme Haji Hasan Mustafa (HHM) nampak pengaruhnya dalam praktik keagamaan orang Sunda, meskipun tidak bisa dipastikan sebagai murni pengaruh langsung. Sufisme HHM berpijak pada konsep dasar tentang manusia serta unsur-unsur yang terdapat di dalamnya (*nafs, jasad* dan *ruh*). Spiritualitas yang dikembangkan HHM, meskipun bukan satu-satunya bentuk spiritual yang berkembang dalam masyarakat Sunda, pengaruhnya tetap kuat. Pada tataran praksis sufisme HHM nampak dalam praktik keseharian ritual masyarakat Sunda yang hidup di desa-desa dan dalam beberapa *Dangding* serta *Sinom* yang dilestarikan dalam kesenian tradisional Sunda. Inti pemikiran sufisme HHM dapat dilihat dalam tulisan *Martabat Tujuh* yang merupakan ujung pemikiran sufisme HHM.

Kata Kunci: *Haji Hasan Mustapa, Sufisme, Wal Abdol, Martabat Tujuh dan Masyarakat Sunda.*

Abstract

The influence of Haji Hasan Mustafa's (HHM) sufism is clearly seen in the religious practices of Sundanese. However, it is not really clear as a direct influence. The sufism of HHM stands on the basic concept of human and its elements (soul, body and spirit). Although spiritualism developed by HHM is not the only spiritualism developed in Sundanese community, its influences are strong. In fact, HHM's Sufism has been practiced by Sundanese in their daily ritual activities, particularly by those who lived in villages and in Sundanese's Dangding and Sinom which are maintained in Sundanese traditional arts. The essence of HHM Sufism can be seen in his writing Martabat Tujuh which could be considered as the peakpoint of HHM's Sufism thought.

Keywords: *Haji Hasan Mustapa, Sufism, Wal Abdol, Martabat Tujuh and Masyarakat Sunda.*

Pendahuluan

Mencermati masyarakat Sunda hubungannya dengan budaya dan agama, mengacu pendapat Karl D. Jackson,¹ tidak jauh berbeda dengan masyarakat yang mendiami Pulau Jawa secara umum, yaitu masyarakat yang memiliki ikatan kuat dengan tradisi lokal yang diwariskan secara turun-temurun. Tradisi lokal dimaksud ialah kepercayaan, adat istiadat, atau segala sesuatu yang merupakan produk budaya masyarakat selain agama (terutama Islam), dan berkaitan dengan kultur Sunda.² Pernyataan Jackson tersebut, jelas sangat dipengaruhi para Indonesianis sebelumnya yang selama ini dikenal di Indonesia, seperti Clifford Geertz (1960), Robert Jay (1984) dan D. Hindley (1964).

Geertz, seperti sudah dikenal luas membagi tipologi agama orang Jawa itu dalam tiga varian; santri, priyayi dan abangan.³ Ketiga varian tersebut, meskipun merupakan gambaran kultur masyarakat Jawa, menurut Jackson sepenuhnya sangat kentara di Jawa Barat. Temuan Geertz tentang agama orang Jawa yang diperolehnya di lokasi riset di Mojokuto (nama samaran untuk Kota Kediri) di atas, dalam pandangan Jackson juga ditemukan persis di Jawa Barat (masyarakat Sunda).⁴ Mungkin yang membedakannya dengan temuan terdahulu tentang masyarakat Jawa hanya pada aspek bahasa sebagai simbol komunikasi yang lebih lokal. Pada masyarakat Sunda, bahasa Sunda merupakan bahasa komunikasi sehari-hari orang Sunda.

Seperti juga pada praktik budaya, dalam praktik budaya masyarakat Sunda dengan kasat mata dapat ditemukan tradisi-tradisi lokal yang berkaitan dengan kepercayaan dan ritual keagamaan yang sepenuhnya produk budaya lokal. Realitas kultural

¹ Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam and Rebellion* (Berkeley: University of California Press, 1980), h. 102.

² Kebudayaan Sunda ialah kebudayaan yang hidup, tumbuh dan berkembang dikalangan orang Sunda yang umumnya berdomisili di Tanah Sunda. Edi S. Ekajati, *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), h. 9.

³ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1960), yang dirujuk adalah buku edisi tahun 1976.

⁴ Jackson, *Traditional Authority*, h. 101.

demikian dapat dilihat hingga datangnya agama-agama besar dunia seperti Kristen dan Islam. Namun, seperti juga dalam agama-agama besar lainnya, Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat Sunda, memiliki karakteristik Islam khas Sunda. Saya tidak bisa mengklaim, apakah kekhasan demikian sebagai upaya kontekstualisasi agama/Islam atau merupakan bentuk kearifan yang dimiliki Islam khususnya dalam konteks ajaran dakwah kepada umat manusia.

Kekhasan Islam dalam masyarakat Sunda nampak dalam setiap upacara-upacara rakyat seperti upacara *Seren Taun* (perpindahan tahun), kematian, pernikahan dan kelahiran. Upacara *Seren Taun* masyarakat Sunda di Cigugur Kuningan misalnya, para *da'i* (penganjur agama Islam) di sana menyebutnya sebagai *syukuran* atas segala pemberian Tuhan kepada masyarakat berupa melimpahnya hasil panen.⁵ Konsep *syukuran* (Arab; *syukur*) artinya 'terbuka' atau 'berterima kasih'.⁶ Namun, acara tersebut menghabiskan waktu hingga satu minggu lamanya. Sikap keberagamaan serupa juga terjadi dalam agama Katolik yang tumbuh di Jawa Barat. Pada umat Katolik yang tinggal di Cigugur, sebagian pengikutnya menolak untuk dibaptis. Padahal pembaptisan termasuk salah satu ritual untuk menjadi seorang Katolik.

Fakta-fakta demikian sangat nampak dalam kehidupan beragama masyarakat Sunda, terlebih dalam Islam, hingga ada seorang sarjana yang agak ceroboh menyebut bahwa "Sunda adalah Islam dan Islam adalah Sunda".⁷ Statemen ini, secara sosiologis mungkin bisa dibenarkan. Namun, apakah benar bahwa orang Sunda itu "Islam" dalam arti benar-benar menyadari dan menghayati jantung Islam, sehingga Islam menjadi kekuatan sosial dan spiritual dalam kehidupan kesehariannya? Diperlukan kerja keras untuk membuktikannya, terutama penggalian terhadap gagasan-gagasan dan penghayatan masyarakat Sunda tentang Islam. Karena, seperti telah

⁵ A. Aripudin, *Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama: Studi Tentang Pengembangan Metode Dakwah di Cigugur Kabupaten Kuningan*, (Jakarta: Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

⁶ Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Quran*, trj. A.E. Priyono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 240.

⁷ Dadang Kahmad, *Agama Islam dan Budaya Sunda* (Bandung: Makalah KIBS, 2001), h. 3. Ia mengaku mengutip kata-kata Endang S. Anshari.

disinggung di atas, bahwa keberagaman masyarakat Sunda akan nampak ditemukan sangat beragam. Namun, ada yang menarik dikaji bahwa dalam keberagaman seseorang atau kelompok masyarakat itu terdapat nilai abadi yang menjadi gantungan dan tujuan setiap manusia beragama atau “wujud suprim” (*suprim being*),⁸ atau “liqa’ a rabbih” dalam bahasa Quran.⁹

Konsep-konsep demikian, dalam term keilmuan Islam masuk wilayah kajian tasawuf/Sufisme atau mistisisme Islam.¹⁰ Sufisme Islam yang mengemuka sejak abad ke-14 Hijriyah ini makin relevan urgensinya pada era modern sekarang, tidak terkecuali sufisme dalam masyarakat Sunda. Sufisme, meskipun cukup tua sejak kelahirannya, tetap saja memiliki daya tarik tersendiri dalam Islam dan keberagaman umatnya. Sufisme, yang isinya adalah spiritualisme Islam, menurut S.H. Nasr merupakan “jantungnya Islam” atau inti dalam ajaran Islam.¹¹ Oleh karena itu, jika sufisme disebut inti dalam Islam, maka aktualisasinya dapat diduga akan memberi ruang terhadap inovasi-inovasi kontekstual umat Islam.

Sufisme dalam masyarakat Sunda sangat mengakar seperti dapat diungkap dalam pemikiran-pemikiran tokoh Islam Sunda, seperti juga tumbuh dalam masyarakat muslim lainnya di daerah berbeda. Perbedaan kultural dan geografi karenanya sangat mempengaruhi bentuk dan corak sufisme yang dikembangkannya. Dalam masyarakat Jawa misalnya, sufisme Sunan Kalijogo dengan Syekh Siti Jenar, meskipun dalam wilayah kultural sama masih nampak perbedaan. Perbedaan tersebut, jelas dikarenakan perbedaan pengalaman intelektual dan cara pendekatan yang beragam dan dinamis menyesuaikan dengan konteks budaya dan pengalamannya.

⁸ Rafaele Pettazzoni, ‘Wujud Suprim; Struktur Fenomenologis dan Perkembangan Historis,’ dalam A. Norman Permana (Ed.), *Metodologi Studi Agama*, trj. A. Norman Permana (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 163.

⁹ QS, 18:110.

¹⁰ Istilah Mistisisme Islam di Indonesia dikenalkan oleh Harun Nasution sebagai padanan untuk istilah Tasawuf, yaitu kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan jalan mengasingkan diri atau kontemplasi. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 56.

¹¹ S.H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Haper Collins Publisher, 2002), terutama Pembahasan Bab 5.

Sufisme masyarakat Sunda seperti tercermin dalam sufisme Haji Hasan Mustafa (HHM) juga memiliki keunikan. Pengaruh Sufisme Haji Hasan Mustafa seperti akan diungkap dalam makalah ini diduga memiliki pengaruh kuat dalam masyarakat Sunda dan masih dilestarikan hingga sekarang. Namun demikian, sufisme Haji Hasan Mustafa memiliki perbedaan dengan Islam yang diusung tokoh-tokoh intelektual Sunda lainnya, seperti Madrais¹² dan Mohammad Taha¹³ dan tokoh-tokoh Sunda Muslim lainnya yang muncul jauh belakangan.¹⁴ Artikel ini, akan mengungkap bagaimana sufisme Haji Hasan Mustafa dan posisinya dalam konteks kultural masyarakat Sunda. Pada lokus tertentu, akan dicoba diungkap juga korespondensi sufisme Haji Hasan Mustafa dengan paham-paham kebatinan Islam pada peta pemikiran tasawuf di dunia Islam.

Islam Pada Masyarakat Sunda

Pendapat umum mengatakan bahwa Islam Masuk ke Tatar Sunda merupakan kreasi dan prestasi salah seorang Walisongo, yaitu Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Djati) dari Cirebon pada tahun 1470.¹⁵ Sunan Gunung Djati menurut Hoesein Djajadiningrat seperti dikutip Widji Saksono ialah Syaikh Zayn bin Sayyid Es Raden Suta Maharja bin Syaikh Mawlana Ishaq.¹⁶ Ia dipandang sebagai perintis penyebaran agama dan penegakan kekuasaan Islam di Tatar Sunda yang berpusat di Cirebon.¹⁷ Islam merupakan agama yang dipeluk mayoritas masyarakat Sunda.

¹² Nama lengkapnya ialah Muhammad Rais (Mad Rais) pendiri sekaligus pemimpin penghayat Madrais atau Agama Djawa Sunda (ADS) di Cigugur Kuningan. Lebih lengkap, lihat, A. Aripudin, *Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Cigugur* (Jakarta: Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2010).

¹³ Pahlawan dari Pangalengan Kabupaten Bandung Barat.

¹⁴ A. Aripudin, *Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama; Studi Tentang Pengembangan Metode Dakwah di Cigugur Kabupaten Kuningan* (Jakarta: Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

¹⁵ Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1995), 36

¹⁶ Widji Saksono, *Mengislamkan*, h. 36.

¹⁷ Edi S. Ekajati, *Sunan Gunung Djati Penyebar dan Penegak Islam di Tatar Sunda* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), h. 9.

Namun sebelum Islam dianut masyarakat Sunda, orang Sunda memeluk kepercayaan dan agama asli yang disebut Sunda Wiwitan¹⁸ atau agama Jati Sunda, seperti sampai sekarang masih dipelihara kelompok kecil masyarakat Sunda di Baduy Kanekes,¹⁹ bahkan seperti disinyalir Harsoyo, Islam dengan budaya/agama lama menyatu.²⁰ Agama asli orang Sunda ini, meskipun sekarang mayoritas memeluk Islam, pengaruhnya masih sangat kuat di luar suku Baduy yang disebut di atas. Pengaruh tradisi lama dalam masyarakat muslim nampak masih membalut pandangan hidup masyarakat Sunda seperti dipraktikkan kelompok masyarakat Kasepuhan yang ada di Kaki Gunung Halimun,²¹ seperti nampak dalam tradisi *Panceur Pangawinan*, yaitu bermakna tempat mengawinkan langit dan bumi, manusia dan kemanusiaannya.²²

Hubungan erat antara Islam dengan pengaruh-pengaruh kultur lokal tersebut, meminjam istilah Niels Mulder, disebut Islam sinkretis.²³ Umumnya orang Sunda atau masyarakat Sunda yang beragama Islam cukup ketat melaksanakan kewajiban keagamaan, seperti salat, puasa dan haji. Praktik sinkretis dalam ritual keagamaan nampak dalam upacara-upacara selamatan (*salametan*) yang berhubungan dengan lingkaran kehidupan (*life circle*) seseorang, seperti kelahiran, kematian, perkawinan dan khitanan. Kekecualian di daerah Baduy yang kuat memegang tradisi Sunda Wiwitan, masyarakat muslim Sunda juga banyak dipengaruhi unsur-unsur kepercayaan di luar Islam, seperti kepercayaan kepada ke-

¹⁸ Dari kata “wiwitan” (permulaan, pokok atau asal), yaitu kepercayaan awal masyarakat Sunda asli.

¹⁹ Yulistira K. Garna, *Masyarakat dan Kebudayaan Baduy* (Bandung: Jurusan Antropologi Universitas Padjadjaran, 1974).

²⁰ Harsoyo, ‘Kebudayaan Sunda’, dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1976), h. 315.

²¹ Kusnaka Adimihardja, *Kasepuhan Yang Tumbuh di Atas Yang Luruh; Pengelolaan Lingkungan Secara Tradisional di Kaki Gunung Halimun Jawa Barat* (Bandung: Tarsito, 1992).

²² Dari kata “pancer” artinya “asal-usul” atau “sumber” dan “ngawin”, yaitu membawa tombak saat upacara perkawinan. J. Rigg, *A Dictionary of The Sunda Language of Java*, (Batavia-Lage, 1982), h. 210.

²³ Yaitu, akulturasi antara kepercayaan dan ritual Islam dengan ritual dan kepercayaan tradisi lama masyarakat, seperti yang terjadi dalam masyarakat Islam di Jawa. Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa, Kelangsungan dan Perubahan Kulturil* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 6.

kuatan makhluk halus²⁴ dan kekuatan magis di samping keyakinan dan praktik keagamaan Islam.

Bagi masyarakat Sunda, terutama mereka yang tinggal di pedesaan sangat sulit membedakan mana unsur Islam dan mana unsur tradisi lokal. Berpegang teguh pada dualitas unsur kepercayaan tersebut, ternyata sangat fungsional dalam menjaga kosmologi kehidupan masyarakat Sunda. Sinkretisme Islam dengan budaya lokal juga nampak sangat kentara dalam pemikiran Haji Hasan Mustapa sebagaimana diungkap dalam tulisan-tulisannya, seperti pada upacara kematian. Pembacaan tahlil (kalimat *Lailaha illallah*) dan Qur'an pada saat ada orang yang meninggal bertujuan untuk menolak bahaya (*neukteuk leukeur*). Bahkan, jika mampu, pengajian tersebut berlangsung sampai tujuh hari dan diakhiri dengan sedekah banyak.²⁵

Religiusitas Islam dan kepercayaan lokal masyarakat Sunda, seperti digambarkan HHM mengindikasikan bahwa ia sangat objektif melihat kenyataan dan fakta-fakta sosial keberagaman orang Sunda yang sesungguhnya. Fakta-fakta sosio-religius tersebut, juga bisa dijadikan pijakan untuk menelusuri keberagaman masyarakat Sunda yang hingga sekarang masih lestari dipraktikan. Pengenalan dan penyebaran paham-paham agama yang dikemukakan HHM, terutama pendekatan tasawuf juga bisa dijadikan suatu model pendekatan dakwah Islam yang berpijak padan nilai-nilai lokal budaya Sunda.

Haji Hasan Mustapa

Hasan Mustapa atau lebih dikenal dengan sebutan Haji Hasan Mustapa dilahirkan di Cikajang Garut (1852-1930). Ayahnya bernama Mas Sastramanggala atau Haji Usman, seorang pegawai camat perkebunan sekaligus seorang *menak* (bangsawan). Sumber HHM tentang jaringan intelektualnya dapat dilacak dan sudah me-

²⁴ Sebutan-sebutan orang Sunda terhadap makhluk halus seperti sebutan dedemit, jurig, ririwa, kuntilanak, kelong, budah hideung dan lainnya. A. Suhandi Suhamihardja, 'Agama Kepercayaan dan Sistem Pengetahuan', dalam, Edi S. Ekajati (Ed). *Masyarakat Sunda dan Kebudayaan* (Jakarta: Giri Mukti Pusaka, 1984), h. 283-284.

²⁵ Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda, ter. M. Maryati Sastrawijaya* (Bandung: Alumni, 2010), Edisi ke-3, h. 173.

nemui titik terang. Sejak kecil, ia tidak pernah mengenyam pendidikan formal, tetapi dibesarkan di lembaga pesantren, meskipun anak seorang camat. Namun, di usia 7 tahun, HHM sudah dikirim oleh orang tuanya ke Mekkah untuk belajar Agama Islam. Kemudian kembali ke kampungnya dan belajar di beberapa pesantren. Lembaga pesantren saat itu, bukan saja berfungsi sebagai tempat pendidikan mempelajari Islam, namun juga menjadi pusat kehidupan kebudayaan, seperti berkembangnya seni bela diri (*penca*), santera bahkan musik,²⁶ kemudian pergi kembali ke Mekkah untuk belajar dan mengajar selama 10 tahun, hingga ia berkenalan dengan Dr. Cristian Snouck Hurgronje, Indonesianis sekaligus orientalis ternama yang menjadi penasihat penguasa Hindia Belanda saat itu.²⁷

Hubungan HHM dengan Hurgronje ternyata bukan sebatas hubungan teman dan pekerjaan, namun jauh dari itu, ia menjalin hubungan intelektual yang mampu membuka cakrawala HHM tentang manusia dan lingkungannya. HHM dikenal luas sebagai ahli adat istiadat Sunda, dan pujangga Parahiangan paling terkenal. Apabila di Jawa ada Ronggowarsito, maka di Tatar Sunda ada Haji Hasan Mustapa (HHM). Ada sekira 10.000 bait Dangding, dalam bentuk puisi maupun prosa. Banyak dari gurita-guritanya tentang masalah agama dan tasawuf. Dangding tersebut, oleh para pengkritik sastra Sunda dinilai sangat tinggi mutunya, dan umumnya membahas tentang *suluk*,²⁸ terutama membahas hubungan antara hamba/manusia dengan Tuhannya.²⁹

²⁶ Ajip Rosidi, Ciri-Ciri Manusia dan Kebudayaan Sunda, dalam, Edi S. Ekajati (Ed). *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya* (Jakarta: Giri Mukti Pusaka, 1984), h. 133.

²⁷ Hubungan pertemanan HHM dengan Hurgronje ternyata berlangsung lama, sangat akrab dan multi fungsi. Bahkan, HHM pernah diangkat Hurgronje sebagai penghulu besar di Aceh. Ensiklopedi Sunda; *Alam, Manusia dan Budaya, Termasuk Budaya Cirebon dan Banten* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), h. 264.

²⁸ Suluk ialah metode perjalanan spiritual. Secara bahasa artinya “jalan”, subjeknya disebut salik. Yaitu, berusaha melatih diri (riyadhah) dan berjuang (mujahadah) melepaskan diri dari belenggu hawa nafsu dan sifat-sifat kebendaan yang merupakan penghalang (hijab) antara diri dan Tuhan. T. Jumantoro & S.M. Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005), h. 211.

²⁹ Ensiklopedi Sunda; *Alam, Manusia dan Budaya, Termasuk Budaya Cirebon dan Banten* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), h. 264.

HHM dalam menggali Islam seperti dapat dilihat nanti, banyak memasukan teks-teks Qur'an maupun Hadith, termasuk pemikirannya tentang sifat-sifat Tuhan, terutama sifat dua puluh dalam Dangdingnya. Pengaruh sufisme abad 7 Hijriyah pun nampak mempengaruhi corak sufisme HHM. Bahkan, dalam beberapa bait, nampak pengaruh konsep *Wihdatul Wujud* yang dilahirkan oleh sufis Islam terbesar *Bistomi* yang kontroversial itu.

HHM dalam posisinya sebagai ulama di Tatar Sunda, pada masa lampau tidak terlalu dikenal, kecuali sekarang-sekarang ini. Ia disebut sebagai “ulama mahiwal” (ulama yang keluar dari *mainstream*), karena pendapat-pendapatnya di luar kebiasaan yang menunjukkan ketinggian pribadinya. Corak pemikiran agama HHM yang cenderung sufis seperti diduga banyak pengamat merupakan konsekuensi terhadap pemahaman agama yang lebih substantif dan *esoteric* kontra dengan arus ulama yang berpaham lebih literal/*harfiyah*. Ungkapan-ungkapan HHM tentang Islam yang cenderung *esoteric* tersebut, dengan mudah dapat dilihat dalam tulisannya tentang topik-topik Islam, seperti Syahadat, Iman, Islam, Ihsan, atau Martabat Tujuh.³⁰

HHM memang tidak meninggalkan karya buku utuh yang ditulisnya sendiri. Namun, ia memiliki “several dozens” (setara murid) dan sekretarisnya yang menulis pikiran-pikiran HHM, baik dalam bahasa Sunda maupun Jawa seperti yang dilakukan Wangsaatmaja dan Wangsadireja. Beberapa surat yang disusun oleh sekretarisnya itu, dikirim HHM untuk sahabat karibnya Hurgronje di Belanda. Naskah-naskah tersebut, sampai sekarang masih tersimpan di perpustakaan Universitas Leiden. Beberapa naskah HHM yang masih tersimpan di Belanda tersebut, umumnya berbahasa Arab, Melayu, Sunda Lama dan Jawa, sebageian kecil sudah dibukukan bahkan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia.

Corak pemikiran HHM, meskipun sangat kental cakrawala Islamnya, pengaruh religi lokal terhadap pemikirannya nampak, baik secara implisit maupun eksplisit. Kultur religi masyarakat Sunda, seperti juga kelompok masyarakat lainnya di Indonesia, sangat kuat memegang tradisi warisan leluhurnya. Namun, penga-

³⁰ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa Jeung Karya-Karyanya* (Bandung: Pustaka, 1989), terutama h. 258-312.

ruh budaya lokal tersebut, nampaknya digunakan HHM sebagai medium (*al-Wasilah*) dalam mengungkap pesan-pesan Islam, terutama bahasa Sunda dan beberapa bahasa lainnya, seperti Melayu, Jawa dan Arab.

Pemikiran Islam HHM yang dianggap “mahiwal” seperti dikatakan di atas, memang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-intelektual dan religiusitas masyarakat Sunda secara umum. Masyarakat Sunda yang mayoritas beragama Islam, seperti dikatakan A. Suhandi Suhamihardja, umumnya taat menjalankan Agama, seperti salat Jum’at, puasa, zakat, salat Idul Fitri dan ibadah haji. Agama bagi orang Sunda harus menjadi *ageman* (pegangan hidup untuk hidup di akhirat kelak). Oleh karenanya, Agama harus dilaksanakan dan diamalkan (*agama kudu jeung darigama*).³¹ Orang Sunda, di samping melaksanakan ajaran-ajaran agama yang pokok (*ushul*) juga melaksanakan ajaran sunat, seperti salat Tahajud dan melaksanakan pengembangan pelaksanaan ajaran itu melalui momen peringatan hari-hari besar Islam, seperti Peringatan Milad Nabi, imtihan dan Isra Mi’raj. Kegiatan-kegiatan keagamaan tersebut masih dilestarikan hingga sekarang.

Pemahaman Agama HHM nampak lebih jauh dari itu. Ia lebih menekankan pada aspek-aspek yang lebih metafisik dan menggunakan metode yang sesuai dengan pendekatan yang dikembangkannya seperti akan dilihat nanti. Mungkin ini pula yang mendasari asumsi bahwa pemahaman Agama HHM berbeda dari yang umum. Konteks sosial religious masyarakat Sunda, karenanya, boleh jadi merupakan *setting social* lahirnya pemikiran Agama model HHM, yang dalam anggapan saya, nampaknya tidak puas dengan pemahaman dan sikap religiusitas masyarakat pada umumnya. Apabila mengacu pada tradisi intelektual pemikiran Islam, maka pengembangan dan inovasi yang dilakukan HHM cenderung mendekati pemahaman tasawuf, yaitu pendekatan pemahaman Islam dari sudut pandang spiritual Islam.³²

³¹ A. Suhandi Suhamihardja, ‘Agama Kepercayaan dan Sistem Pengetahuan’, dalam, Edi S. Ekajati (Ed). *Masyarakat Sunda dan Kebudayaanannya* (Jakarta: Giri Mukti Pusaka, 1984), h. 280.

³² Ensiklopedi Islam (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 184.

Sufisme Haji Hasan Mustapa

Melacak karya-karya Haji Hasan Mustafa, lebih khusus lagi sufismenya³³ diperlukan waktu, pengorbanan dan keseriusan mendalam. Mengacu pendapat salah seorang pengkaji muda tentang sufisme Haji Hasan Mustafa, yaitu Ahmad Gibson Albustomi, dikatakan bahwa inti pemikiran sufisme HHM terdapat dalam karangannya berjudul *Martabat Tujuh*.³⁴ Sundanis lainnya, Ajip Rosidi, menempatkan judul *Martabat Tujuh* tentang sufisme HHM dalam judul buku yang ditulisnya *Haji Hasan Mustafa Jeung Karya-Karyanya* (Haji Hasan Mustafa dan Karya-Karyanya).³⁵ Stemen Gibson tersebut, tidak sepenuhnya salah juga tidak sepenuhnya benar, karena dalam beberapa karyanya, HHM menunjukkan adanya ruh sufisme, seperti dapat dilihat dalam *Adat-Adat Urang Priangan Jeung Sunda Liana Ti Eta (Adat Orang Sunda Priangan dan Lainnya)*³⁶ dan beberapa karangannya yang sangat lekat dipengaruhi Islam.³⁷

Pada bagian tulisannya tentang *Adat Pernikahan* misalnya, HHM menulis bahwa laki-laki apabila bercampur dengan wanita harus menikah terlebih dahulu. Apabila bercampur tidak menikah maka akan memperoleh stempel sebagai “orang tidak baik”. Atas dasar inilah, kemudian lahir peribahasa wanita “tidak mau dipermainkan, sebelum pergi ke bale *nyungcung*” (masjid/tempat mengawinkan).³⁸ Nikah jelas merupakan ajaran Islam dan tersurat dalam Qur’an.³⁹ Nikah nampak menjadi lebih “mewah”, “mem-

³³ Istilah sufisme merupakan nama pemberian orientalis Barat untuk tasawuf/mistisisme Islam dan tidak dipergunakan dalam mistisisme dalam agama-agama lain. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 56.

³⁴ A. Gibson Albustomi, Ceramah Haji Hasan Mustafa di Rumahnya, 15 Pebruari 2012.

³⁵ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 293.

³⁶ Buku ini sekarang sudah diterjemahkan dengan judul, *H. Hasan Mustapa, Adat Istiadat Sunda*, trj. M. Maryati Sastrawijaya (Bandung: Alumni, 2010).

³⁷ Dicatat Ajip Rosidi bahwa karangan Haji Hasan Mustafa dalam berbagai tema dan topik mencapai 23 buku, 71 di antaranya dalam bentuk puisi. Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 493-499.

³⁸ Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda*, trj. M. Maryati Sastrawijaya (Bandung: Alumni, 2010), h. 73.

³⁹ QS, 4:3.

bumi” dan beragam bentuk, ketika ajaran tersebut dikontekstualisasikan dalam tradisi budaya lokal. Praktik tradisi tersebut, harus dilakukan melewati berbagai seremoni dan tahapan-tahapan, seperti “menyimpan janji”, melamar, “seserahan” dan “ngeyeuk seureuh”⁴⁰ hingga acara pernikahan.

Analisis dan inovasi HHM tentang Islam yang dikontekstualisasikan dalam tradisi Sunda dapat ditemukan hampir pada setiap tulisannya. Penjelasan-penjelasan HHM tentang Islam dalam tradisi Sunda tersebut, banyak dipelihara oleh umumnya masyarakat Sunda, terutama kalangan rakyat yang masih melek terhadap warisan budaya Sunda. Namun, di samping itu, HHM juga menyajikan Islam dalam corak yang lebih *sophisticated* yang ditujukan, dan atau dikonsumsi hanya oleh kalangan tertentu saja, seperti corak pemahaman Islam yang lebih berorientasi sufisme (*sufism oriented*). Corak pemikiran sufisme ini, dikembangkan HHM dengan tahapan tradisional, dalam arti dimulai dari dogma ajaran paling fundamental, seperti Islam, syahadat, iman, ihsan hingga Martabat Tujuh dengan konsep-konsep yang khas.

Mengacu pada temuan Ahmad Gibson Albustomi, bahwa pemikiran sufisme HHM cenderung mengembangkan konsep tasawuf *wujudiah* yang sangat rumit, khususnya pengkaji budaya Sunda.⁴¹ Ribuan bait dangding HHM seperti ditelaah Gibson, setidaknya membicarakan dua hal; *Pertama*, pemikiran ontologisnya yang tertuang dalam *Aji Wiwitan Martabat Tujuh*, dan; kedua tentang perjalanan kehidupan manusia dalam beragama (Islam) untuk menuju Tuhannya, yang tertuang dalam *Aji Wiwitan Sasaka di Kaislaman*.⁴² Pemikiran pertama dikenal dengan istilah konsep *tajalli*, dan yang kedua dikenal dengan istilah *taraqqi*. Maka, untuk mempelajari pemikiran Hasan Mustapa harus diawali dengan mempelajari kedua pemikiran tersebut yang terdapat dalam kedua naskah tersebut.

Di dalam naskah *Martabat Tujuh*, masih menurut Gibson, diceritakan tentang hakikat manusia sebagai wujud *tajalli* Tuhan me-

⁴⁰ Artinya, suami dan istri harus saling menolong. Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda*, trj. M. Maryati Sastrawijaya (Bandung: Alumni, 2010), h. 5.

⁴¹ Ahmad Gibson Albustomi, *Pemikiran Tasawuf Haji Hasan Mustapa* (Bandung: Tesis Magister IAIN Sunan Gunung Djati), 2001), h. 9.

⁴² Gibson Albustomi, h. 10.

lalui tujuh pase, yaitu: *Ahadiyah, Wahdat, Wahidiyat, Arwah, Mitsal, Ajsam* dan *Insan Kamil*. Pemikiran tersebut menurutnya, sama dengan pemikiran-pemikiran mistikus muslim, seperti al-Burhanpuri, Ibn al-‘Arabi dan al-Jilli.⁴³ Sedangkan pada naskah HHM *Sasaka di Kaislaman* diungkap bagaimana perjalanan spiritual manusia melalui *taraqqi*⁴⁴ menuju derajat *Insan Kamil*.⁴⁵ Perjalanan ini melalui tujuh pase pula, yaitu: *Islam* (yaitu, apa yang dikenal sebagai rukun Islam) selaras dengan keterangan hadits Nabi,⁴⁶ *Iman* (yaitu percaya pada rukun Iman yang enam), *Soleh* (kesadaran diri melakukan perbuatan Islami), *Ihsan* (total menyerahkan diri kepada Allah),⁴⁷ *Sahadah* (menjaga hati kepada Allah), *Sidikiyah* (kebenaran *yaqin*/nyata, *ilmul yaqin*/pengetahuan hingga *ainul yaqin*/bukti) dan *Kurbah* (dekat menyatu dengan Allah). Perjalanan ini memiliki kemiripan dengan perjalanan *taraqqi* yang dikemukakan oleh al-Jilli, dalam kitabnya *al-Insan al-Kamil*.⁴⁸

Tahapan-tahapan (*maqam/hambalan*) mulai dari konsep *Islam* sampai konsep *Qurbah* yang diajukan HHM di atas, penggambaran subyeknya dibagi oleh HHM intinya menjadi dua bagian; pertama, digambarkan orang/kelompok orang yang mendapat hidayah (*pang-rujung*) dari Tuhan guna sampai pada maqam lebih tinggi lagi; kedua, menggambarkan kelompok/orang yang mendapat gangguan iblis yang menyebabkan orang tersebut tidak bisa naik ke maqam selanjutnya, bahkan bisa jadi akan jatuh kembali ke tahap paling

⁴³ Gibson Albustomi, h. 10.

⁴⁴ Yaitu, penguatan terhadap keyakinan kepada Tuhan. Dalam naskah *Sasaka di Kaislaman* diungkap tujuh pase perjalanan manusia tersebut, meliputi dinamika relasi manusia-alam, manusia-manusia, dan manusia-Tuhan.

⁴⁵ Secara bahasa artinya “manusia sempurna” (*the perfect man*). Yaitu, doktrin sufisme yang dijabarkan dengan detail dan mendalam oleh Abdul Karim Al-Jilli (w. 820/1417) dalam karyanya *al-Insan al-Kamil*. Doktrin insan kamil serupa dengan konsep “lempengan mutiara” dalam hermenetik, yaitu sesuatu yang di bawah tidak ubahnya dengan yang di atas, alam (makro kosmos) dan manusia (mikro kosmos). T. Jumanoro & S.M. Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amzah, 2005), h. 93.

⁴⁶ Imam Muhammad bin Ismail Bukhari, *Sahih Bukhari*. (Dar al-fikr: at-Thabaah wa al-Nasr wa al-Tauji’), h. 243. Cq. Hadits tentang iman.

⁴⁷ Selaras dengan hadits Nabi “*anta’budallah kaannaka tarahu, fainlam takun tarahu fainnahu yaraka*”.

⁴⁸ Ahmad Gibson Albustomi, h. 10.

bawah, kecuali jika sudah sampai ke tahap maqam *Siddiqiyah* dan maqam *Qurbah*.⁴⁹

Apa yang digagas HHM tentang inovasi pemikiran tasawufnya kemudian diperkuat kembali dalam *Martabat Tujuh* (tertib tingkatan tujuh). HHM dalam *Martabat Tujuh* ini memperkuat kembali teori sufismenya tentang Islam, Iman, soleh hingga Qurbah. Hanya saja dalam menjelaskan konsep “soleh”, nampaknya HHM menjelaskan lebih rinci dan teknis. “Soleh” diartikan HHM dengan *bisa memeres lampah lahir batin* (bisa merapihkan/memperbaiki perilaku lahir-batin).⁵⁰

Proses perbaikan perilaku lahir batin ini, dikatakan HHM harus melalui tujuh tahapan; pertama, *Tobat* (taubat), yaitu *kapok tinggal to'at atawa milampah ma'siat* (menyesal meninggalkan taat dan melakukan tindakan maksiat); atau dalam bahasa lain ialah tobat yang sebenar-benarnya, tobat yang tidak akan membawa kepada dosa lagi;⁵¹ dalam literature Tarekat Chistiyyah, tobat yang dimaksud HHM termasuk tingkatan ketiga, yaitu tobat masa depan, tobat yang setiap orang harus memutuskan untuk tidak berbuat lagi.⁵²

Kedua, *innabat*, yaitu, *kaganti urut ma'siat jadi to'at, urut campuh jadi leket* (mengganti bekas maksiat dengan taat, hingga melekat); ketiga, *Zuhud/zuhd (ascetic)*,⁵³ yaitu, *apik pantrang kana subhat* (selektif dan menjauhi perkara subhat); kelima, *Takwid*, yaitu *kekel ati kana hukumullah nu tumiba ka dirina* (kuat keyakinan kepada hukum Allah yang menimpa dirinya); keenam *ridla*, yaitu, *suka kana hukum Allah anu eukeur ditandangan ku manehna* (menyukai hukum Allah yang sedang dialami oleh dirinya), dan; ketujuh, *Iklas*, yaitu, *putih beresih bakti teu jeung*

⁴⁹ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 246.

⁵⁰ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 293.

⁵¹ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 67.

⁵² Dalam Tarekat sufi Chistiyyah, tobat ada tiga tingkatan; tobat masa sekarang (manusia harus menyesali dosa-dosanya), tobat masa lalu (mengingatkan manusia memenuhi hak-hak orang lain) dan tobat masa depan. Mohammad Ajmal, Ilmu Sufi Mengenai Jiwa, dalam S.H. Nasr (Ed), *Ensiklopedi Spiritualitas Islam* trj. R. Astuti (Bandung: Mizan, 2002), h. 241.

⁵³ Yaitu, membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 58.

pambrih ibadah teu jeung pangarah (bakti bersih tanpa pamrih ketika beribadah kepada Allah).⁵⁴ Jauh dari *ujub* (merasa segala tindakan akan jadi), *riya* (segala perbuatan ingin dilihat orang lain), *sub'ah* (segala perbuatan berharap didengar orang lain), *takabur* (merasa perbuatan lebih unggul dari orang lain) dan *hasud* (benci terhadap bahagian orang lain).

Semua sifat-sifat tersebut, dikatakan HHM sebagai penyakit hati (ruhani) yang tidak bisa diobati dokter. Pengobatan-pengobatan terhadap gangguan penyakit hati itu hanya bisa diobati oleh pengajaran ruhani yang disebut *wal abdol* (yang utama) yaitu; (1) *Ujlah* (memaksa diri menghindari dari orang lain); (2) *Ju'u* (memaksa diri mengurangi makan); (3) *Sahar* (mengurangi tidur siang maupun malam) dan; (4) *Sumut* (diam dan tidak bicara hal-hal yang tidak benar).⁵⁵ Tentang *Sumut*/diam sangat dianjurkan oleh Nabi, "... *fal-yaqul al-khaira au liyasmut ...*" (apabila tidak berkata baik maka diam merupakan pilihan terbaik).

Tahapan-tahapan pengobatan ruhani dalam konsep *wal abdol* tersebut, mirip dengan tahapan mencapai Tuhan seperti dikemukakan Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi. Lebih lengkap al-Tusi merunut tahapan ruhani, berikut; tobat, zuhud, sabar, faqir, rendah hati, taqwa, tawakal, rela, cinta dan ma'rifat.⁵⁶ Konsep *Ju'u* dalam *wal abdol*, nampak HHM melakukan kontekstualisasi makna yang disesuaikan dengan kultur masyarakat Sunda. Konsep *Ju'u* HHM serupa dengan konsep *faqir* dalam tasawuf, yaitu tidak butuh terhadap dunia dan hanya butuh terhadap Tuhan.⁵⁷ Bahkan konsep *wal abdol* nampak lebih meringkas tahapan-tahapan menuju Tuhan. *Style* "ringkas-meringkas" merupakan ciri yang cukup menonjol dalam kultur berkomunikasi orang Sunda dan seperti juga nampak dalam komunikasi verbal masyarakat Sunda sekarang.

⁵⁴ Arab: *Ikhlas* artinya "murni" tidak bercampur apapun dalam ibadah kepada Allah. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 247.

⁵⁵ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 294.

⁵⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 62.

⁵⁷ *Faqir* dalam station tasawuf versi al-Tusi masuk station ke-4 setelah zuhud dan sebelum sabar. *Faqir* ialah tidak meminta lebih dari pada apa yang ada dalam diri kita. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 68.

Sentral pemahaman sufistik HHM juga ternyata berpijak dari kerangka filosofisnya membuat bangunan hubungan harmonis antara rasa yang bertengger di hati dan jasad sebagai rangkanya. Konsep *three in one* tersebut, satu dengan yang lainnya saling berhubungan bersifat seperti aliran listrik untuk menggerakkan roda yang ketika dinyalakan seluruhnya menyala dan bergerak. Perhatikan kata-kata HHM berikut ini; “.... *Usik soteh jasad sakitan gedag nyawa. Gedag soteh nyawa, sakitan gedag rasa. Gedag soteh rasa sakitan gedag rasaning rasa. Allahu Akbar, nu mahi ka kabeh...*”⁵⁸ (gerak jasad karena ada gerak jiwa, gerak jiwa karena gerak rasa, gerak rasa karena gerak rasa yang sebenarnya, Allah Maha Agung untuk semua).

Hukum kausalitas hingga *causa prima* (sebab pertama)⁵⁹ dalam literatur sufisme Islam, khususnya aliran filsafat, nampak dide-monstrasikan HHM ketika menjelaskan tentang hubungan ruh, jiwa dan jasad. Tuhan (Allah) dikatakan HHM merupakan penggerak sebenarnya kemudian merambat ke gerakan-gerakan unsur yang ada dalam diri manusia. Ketika seorang manusia bernafas misalnya, katakanlah bahwa yang menggerakkan nafas tersebut, juga menunjukkan kehidupan, Dialah Tuhan meskipun nampak manusia ikutserta dalam aktualisasi gerakan tersebut. Landasan sufisme Islam terhadap tesis ini adalah al-Qur’an.⁶⁰ Dalam literatur teologi Islam, paham HHM di atas, mengingatkan kita atas paham Teologi Jabariyah (*predestination*) yang dikembangkan Jahm bin Safwan. Paham ini mengatakan bahwa Tuhanlah yang menggerakkan dan menentukan segala sesuatu.⁶¹

Paham demikian, disadari maupun tidak, nampak dalam pandangan hidup masyarakat Sunda. Kalimat seperti ... *urang mahngan sa ukur usaha tapi Allah nu nangtukeun* ... (kita hanya berusaha tapi Tuhan yang menentukan usaha kita berhasil atau tidaknya) masih tidak sulit kita mendengarnya dalam pemikiran

⁵⁸ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa*, h. 294.

⁵⁹ Bahasan memadai tentang causalitas lihat Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 519-522.

⁶⁰ QS, 8:17.

⁶¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 602-603.

orang Sunda. Paham yang cenderung Asy'arisme demikian tidak bisa dilepaskan dari paham-paham yang mendasarinya, seperti cakrawalanya tentang hubungan jiwa, raga dan Tuhan sebagai pandangan kosmologi masyarakat muslim Sunda.

Ketiga unsur (jasad, rasa dan jiwa) harus seiring dan berhubungan secara harmonis. Apabila terjadi gangguan terhadap salah satu unsur tersebut menunjukkan adanya gangguan yang dapat dibuktikan dengan perasaan sakit di jasad. Jasad bisa menjadi petunjuk indikator adanya rasa sakit dalam jiwa, bahkan HHM hingga berkesimpulan bahwa hubungan jasad dan jiwa melalui rasa saling terkait satu dengan yang lainnya. Namun, dalam beberapa statemennya, dikatakan HHM bahwa hubungan jasad dengan jiwa memiliki bentuk hubungan “saling membutuhkan”. Ketika jiwa membutuhkan jasad, maka jasad sebagai rajanya, begitu juga sebaliknya. Keduanya saling membutuhkan dan merasakan bersama, baik ketika di duni hingga di akhirat. Apabila jasad merasa nyaman, maka jiwa pun merasa nyaman, begitu sebaliknya.

Jiwa dipandang HHM bersifat abadi. Jasad yang terbentuk dan ada menunjukkan adanya jiwa. Jiwa, yang dalam Bahasa Arab disebut *an-Nafs* memiliki potensi jahat dan potensi baik. Potensi jiwa yang baik disebut *an-Nafs al-Mutma'innah*,⁶² yaitu *mustikaning nafsu* (nafsu murni). Artinya, *mutma'innah* apabila ingin muncul mesti harus nampak nafsu. *Nafs* dalam pandangan HHM lebih lanjut, terkadang suka menghidupkan bangkai (*mayyit*) yang sudah mati, sehingga tidak mengherankan apabila dalam kehidupan masyarakat Sunda ada tradisi *ngareuwahkeun* (memperingati orang mati/*haul*) kepada orang yang sudah mati, karena menurutnya bahwa hayat itu tidak akan runtuh.⁶³

Proses pencapaian manusia hingga tahap *an-Nafs al-mutma'innah*, meskipun sangat dibutuhkan, diperlukan kerja keras. Kecenderungan manusia hanya pada target “kenikmatannya” saja tanpa kekuatan melewati proses yang dianggap sangat berat menyebabkan manusia cenderung pada salah satu dari dua sudut tersebut, sehingga mengalami ketidak-berimbangan atau berat sebelah. Statemen HHM bahwa manusia *resep kana ngenahna teu resep kana*

⁶² QS, 89:27.

⁶³ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 296.

tengenahna (suka pada kenikmatannya dan tidak suka jika terhadap kosekuensi/akibatnya) merupakan bukti bahwa manusia cenderung menjadi pengecut. Manusia sering melakukan pelanggaran atau dosa tapi tidak mau menanggung kosekuensi dari tindakannya itu. Padahal, apabila manusia sudah mengenal Tuhan, dalam konteks sufisme, dalam arti berperilaku baik dan benar kemudian diikuti oleh perbuatan buruk/dosa merupakan tindakan merugi.⁶⁴

Gejala seseorang dalam proses menuju Tuhan, jasad khususnya indera lisan (kalam *maqalah*) mengalami proses disfungsi. Gejala tersebut dapat dilihat ketika seseorang menjelang kematian (*sakar al-maut*).⁶⁵ Mereka lebih banyak menggunakan komunikasi simbolik seperti gerakan dan peta (kalam *dalalah*).⁶⁶ Gejala-gejala mereka yang sekarat tersebut menunjukkan bahwa mereka sebentar lagi akan menuju alam yang penuh kejujuran dan menutup setiap kebohongan. Manusia pada tahap selanjutnya mengalami proses masa “yatim-piatu”, yaitu masa penyendirian dan akan bertemu dengan yang “Yatim Abadi” (Gusti Allah). Inilah, yang oleh HHM disebut penyatuan (*Ahadiyah*) dua yatim menjadi manunggal.⁶⁷

Manusia pada awalnya seorang yatim dan akan kembali menjadi yatim. Ia hanya berhadapan dengan Allah Tuhan semata dan hanya amalnya saja yang dapat menemani hidup di alam barunya. Apabila di alam tersebut ia ditemani amal baik, maka ia mendapat kebahagiaan yang bisa dijadikan miniature kebahagiaannya di surga. Namun, jika ia ditemani dengan amal keburukan, maka itu juga merupakan miniatur kesengsaraannya, sehingga pintu kepedihan akan menjadi bahagian kehidupannya.

Konsep *Ahadiyah* dalam Kinanti Martabat Tujuh Hakekat Muhammadiyah dijelaskan HHM, berikut; (1) *Lautan Ahadiyah mirasa katunggalan, di bukurna lautan ajsam, mirasa jisim sahiji* (dalam

⁶⁴ Dalam bahasa Haji Hasan Mustapa, “*inkaratun ba'da ma'rifatn adhlabun*” (inkar sesudah kenal ‘Allah’ sangat merugi). Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 296.

⁶⁵ *Sekar al-maut* digambarkan al-Gazali sebagai tahapan yang paling mengerikan dialami orang-orang berdosa. Imam al-Gazali, *Ihya Ulumu ad-Din*, jilid 4 (Dar al-Fikr: at-Thabaah wa al-Nasr al-Tauji’), h. 480.

⁶⁶ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 299.

⁶⁷ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 300.

rasa Ahadiyah ada rasa kesetunggalan, seperti kesetunggalan dalam jisim satu); (2) *mirasa pada mirasa, balukarna ngambang rasa, milang dua jadi hiji, jisim dua jadi hiji* (sama-sama merasakan, yang mendua menjadi satu dan menunggal); (3) *mirasa loba bilangan, ka pirasa jadi hiji, balukarna milang nyawa, loba-loba rasa hiji* (banyak rasa berbilang jadi satu, ragam rasa jadi satu); (4) *lautan arwahna, jisim loba-loba rasa hiji, dibukuran ku jisimna, loba-loba rasa hiji* (lautan ruh, banyak jisim dan ragam rasa jadi satu); (5) *lautan misal, loba jisim hiji rupa, asalna alam sahiji* (lautan perumpamaan banyak jisim jadi satu rupa dari alam satu); (6) *lautan ajsam, kapisirasa jadi hiji, perbawa ti ahadiyah, lima laut dumukna dijisim sahiji* (lautan ajsam dirasa jadi satu pengaruh dari Ahadiyah/yang Tunggal, lima laut dijadikan jisim satu); (7) *lautan ka insanan, taya luhur taya handap, asal sampurna walatra, beda soteh pangersana panarimana* (laut kemanusiaan tidak atas tidak bawah menjadi rata sempurna, yang menentukan hanya penerimaanNya).⁶⁸

Apa yang dipaparkan HHM di atas menunjukkan bahwa sufisme yang dikembangkannya nampak ada kemiripan dengan konsep sufisme yang dikemukakan para sufisme muslim jauh sebelumnya. Paham *wihdat al-Wujud* (ketunggalan wujud)⁶⁹ seperti pernah dikemukakan Ibnu ‘Arabi nampak sangat kental dan dikembangkan HHM dengan menggunakan kemasan tradisi lisan Sunda. Namun demikian, paham HHM juga nampak pengaruh. Akhirnya:

Kacatur martabat tujuh
Tujuhna dipiriwinci
Teu karasa ngarujkna
Marukan di hiji-hiji
Hiji misah ti kadua
Unggal hiji taya bukti

Puguh ka tujuhna bukur
Bukur hiji kuma hiji
Dirujak jadi manusa
Sahiji asaling jati

⁶⁸ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 308.

⁶⁹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, trj. (Bandung: Mizan, 2001), h. 96.

Jati di rasa pangrasa
Mukti teu kurang teu leuwih

Leuwih matak langguk tangtung
Kurang matak kurunyinyi
Rasa nyiar pamuntangan
Tandaning henteu walagri
Tacan sirna lalugina
Sulit ati taya budi.⁷⁰

Penutup

Mistisisme Islam dalam ragam bentuknya sangat diminati berbagai kalangan umat manusia dengan latar belakang sosio-kultural masing-masing. Sufisme Islam berkembang mengikuti penyebaran Islam di hampir setiap wilayah perkembangan Islam, dan tidak terkecuali di Tatar Pasundan. Haji Hasan Mustapa (HHM) sangat mewakili bagaimana mistisisme Islam dikerangkeng melalui baulatan tradisi lokal Sunda yang bertahan hingga kini. Tradisi sufisme yang dikembangkan HHM, dampak dan pengaruhnya, masih nampak dihayati dan dipelihara dalam bentuk amalan-amalan Islam khas Tatar Sunda. Namun begitu, sufisme HHM tetap memiliki jaringan intelektual dengan tradisi sufisme yang tumbuh dan berkembang sebelumnya seperti disinyalir beberapa pengkaji sufisme di Jawa Barat.

Argumen mendasar atas asumsi bahwa sufisme HHM memiliki akar tradisi pada sufisme awal setidaknya-tidaknya dapat ditelusuri melalui konsep-konsep yang ditemukan dalam pemikirannya meski dengan menggunakan bahasa kultural orang Sunda. Konteks kultural masyarakat Sunda dijadikan HHM sebagai media menyampaikan pesan-pesan moral Islam (*da'wah*) meski tidak terlalu populer, karena berbagai alasan sebagai konsekuensi dari pemikiran tasawuf yang dibangunnya.

Beberapa analisis dilakukan guna mengkaji akar jaringan sufisme HHM telah dihasilkan beberapa kesimpulan kajian, antara lain; pertama, bahwa sufisme HHM cenderung dipengaruhi paham sufisme Al-Iji, seorang sufis besar Afrika seperti dilansir dalam

⁷⁰ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustafa*, h. 308.

kesimpulan pengkaji muda HHM Ahmad Gibson Albustomi; kedua, kesimpulan hasil survey yang dilakukan Jajat Burhanudin yang mengatakan bahwa Sufisme HHM dalam kebanyakan tempat tulisannya umumnya ditujukan kepada kalangan yang memang sangat intensif dalam olah ruhani dengan bahasa yang multi tafsir. Dangling, sinom dan pantun di antara umumnya media yang digunakan HHM dalam mengungkapkan isi pikiran dan ruhaninya, sesuatu yang sangat jarang disentuh kebanyakan orang Sunda yang cenderung mudah dipengaruhi budaya-budaya baru. Namun demikian, kekuatan sufisme HHM masih tetap lestari menunggu kajian sirus dan disimpan di beberapa perpustakaan di Barat, khususnya Leiden Belanda.

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an al-Adhim al-Alim, Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 2010. Edisi Ilmu Pengetahuan. Bandung: Mizan, cet ke-5.
- Al-Gazali, Imam Abu Hamid bin Muhammad Muhammad. tt. *Ihya Ulum ad-Din*. Dar al-Fikr: at-Thabaah an-Nasyr wa al-Tauji.
- Al-Bukhari, Imam Abdulah Muhammad bin Ismail. tt. *Shahih al-Bukhari*. Dar al-Fikr: at-Thabaah an-Nasyr wa al-Tauji.
- Andrae, Tor. 1987. *In the Garden of Myrtles; Studies in Early Islamic Mysticism*. State University of New York.
- Adimihardja, Kusnaka. 1992. *Kasepuhan Yang Tumbuh di Atas Yang Luruh; Pengelolaan Lingkungan Secara Tradisional di Kaki Gunung Halimun Jawa Barat*. Bandung: Tarsito.
- Albustomi, Ahmad Gobson. 2003. *Corak Pemikiran dan Metode Kalam Haji Hasan Mustapa (HHM)*. Bandung: Tesis Magister IAIN Sunan Gunung Djati.
- Aripudin, A. 2010. *Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama; Studi Tentang Pengembangan Metode Dakwah di Cigugur Kabupaten Kuningan*. Jakarta: Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah.
- Aripudin, A. 2012. *Dakwah Antarbudaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Ekajati, Edi S., (Ed). 1984. *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*. Bandung: Giri Mukti Pusaka.

- Ekajati, Edi S. 1995. *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ekajati, Edi S. 2005. *Sunan Gunung Dati Penyebar dan Penegak Islam di Tatar Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, Clifford. 1974. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- Garna, Yudistira K. 1974. *Masyarakat dan Kebudayaan Baduy*. Bandung: Jurusan Antropologi Universitas Padjadjaran.
- Izutsu, Toshihiko. 1993. *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Quran*. trj. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jackson, Karl D. 1980. *Traditional Authority, Islam and Rebellion*. Berkeley: University of California Press.
- Koentjaraningrat. 1976. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Mustapa, Haji Hasan. 2010. *Adat Istiadat Sunda*, trj. M. Maryati Sastrawijaya. Bandung: Alumni.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Nasution, Harun. 1990. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasr, S.H. 2002. *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*. New York: Haper Collins Publisher.
- Rosidi, Ajip. 1989. *Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana*. Bandung: Pustaka.
- Rigg, J. 1982. *A Dictionary of The Sunda Language of Java*. Batavia-Lage.
- Schimmel, Annemarie. 2001. *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Soeganda, Akip Prawira. 1982. *Upacara Adat di Pasundan*. Bandung: Sumur Bandung.
- Saksono, Widji. 1995. *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan.
- Trimingham, Josep Spencer. 1999. *Madzhab Sufi*, trj. Lukman Hakim dari *The Sufi Orders in Islam*. Bandung: Pustaka.
- Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of The Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.