

SASTRA SUFISTIK SUNDA DAN PENEGUHAN IDENTITAS ISLAM LOKAL: KONTRIBUSI *DANGDING* HAJI HASAN MUSTAPA (1852-1930)

Jajang A Rohmana

Pendahuluan

Di antara berbagai kategori sastra klasik Nusantara, sastra keagamaan (Islam) memiliki kedudukan penting. Signifikansinya tidak saja terletak pada banyaknya jumlah naskah sastra Islam dalam jaringan tradisi intelektual Islam Nusantara, tetapi pada peran dan kontribusinya dalam mengembangkan bahasa dan sastra Nusantara.¹ Berkembangnya tradisi sastra sufistik karenanya tidak bisa lepas dari jasa besar kaum sufi dalam mengembangkan tradisi intelektual Islam, termasuk di dalamnya tradisi sastra sufistik Nusantara² melalui aktivitas tulis-menulis yang sebelumnya relatif sudah mapan.³ Namun, dalam studi sastra Nusantara, perhatian terhadap sastra sufistik Sunda kiranya relatif masih ketinggalan. Dibanding studi atas karya sastra sufistik Melayu dan Jawa,⁴ studi atas sastra sufistik Sunda masih terbatas.

¹ Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik* (Jakarta: YOI, 1991), hlm. 380; V.I.Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, trans. Hersri Setiawan (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 435.

² A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History*, 2: 2 (1961), hlm. 10-23; A.H. Johns, "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations," *Journal of Southeast Asian Studies*, 26: 1 (1995), hlm. 169-183.

³ Oman Fathurahman, *Tarekat Shattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV, 2008), hlm. 17.

⁴ Kajian sastra sufistik Melayu, terutama Hamzah Fansuri, misalnya dilakukan Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University

Tulisan ini membahas sastra sufistik Haji Hasan Mustapa (1852-1930), seorang sastrawan sekaligus mistikus Sunda terbesar dengan lebih dari 10.000 bait puisi *dangding* atau *guguritan* sufistik.⁵ Karya ulama *mahiwal* (lain dari yang lain) ini kiranya penting dalam konteks sastra sufistik yang bercitarasa budaya Sunda dengan menggunakan *dangding* (*metrical verses*) sebagai wadahnya. Berbagai citra dan simbol dalam alam pikiran Sunda diselaraskan dengan ajaran Islam yang diyakininya. Ia misalnya menggunakan cerita rakyat seperti Sangkuriang, Ciung Wanara, Sunan Ambu, Prabu Siliwangi, Ratu Galuh, Dayang Sumbi dan Mundinglaya di Kusumah, untuk memperkaya penghayatan keagamaan orang Sunda.

Secara lebih luas, *dangding* Mustapa kiranya tidak bisa dilepaskan dari konteks peneguhan identitas Islam lokal di tatar Sunda melalui tradisi tasawuf. Ia berusaha membuat semacam “*ijtihad* kebudayaan” bahwa identitas Islam di tatar Sunda tetap berpijak pada alam pikiran Sunda. Indigenisasi Islam dilakukan melalui perpaduan ajaran sufistik dengan kekayaan batin Sunda. Meminjam bahasa Bowen, melalui Mustapa, tradisi “besar” sufistik merembes ke dalam tradisi “kecil” keagamaan orang Sunda dan diartikulasikan ke dalam wujud bahasa sastra sufistik lokal.⁶ Dengan demikian, tesis bahwa Islam di tatar Sunda cenderung dikotomis di hadapan adat sebagaimana diasumsikan Wessing, tak bisa sepenuhnya dipertahankan. Tesisnya cenderung memilah Islam-adat, *kuncén-paraji*, *ajengan-ketua* kampung, dan lainnya secara dikotomik.⁷

Dalam konteks *dangding* Mustapa, adat dan Islam cenderung harmonis, karena identitas Sunda tetap dipertahankan sejauh diselaraskan

of Malaya Press, 1970); V.I. Braginsky, “Some remarks on the structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 131: 4 (1975), hlm. 407-426.

⁵ Ajip Rosidi, “Menjejaki Karya-karya Haji Hasan Mustapa”, dalam Ahmad Rifa’i Hassan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah atas Karya-Karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 84.

⁶ John R. Bowen, “Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual,” Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, (eds.), *Indonesian Religions in Transition* (Tucson: University of Arizona Press, 1987), hlm. 113-35; Martin van Bruinessen, “Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia,” *Die Welt des Islams*, 38, 2 (1998), hlm. 203.

⁷ Robert Wessing, *Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement* (Diss. the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974), hlm. 286.

dengan Islam. *Dangding* Mustapa semakin meneguhkan identitas Islam lokal (Woodward, Nur Syam, Pranowo, Muhaimin)⁸ yang ternyata jauh dari makna sinkretik dan sekedar di permukaan sebagaimana diasumsikan Geertz, Mulder, atau Andrew Beatty.⁹

Tulisan ini memfokuskan pada *dangding* Mustapa dalam kerangka sastra sufistik Sunda dan kontribusinya dalam peneguhan identitas Islam lokal di tatar Sunda. Meski dalam beberapa kajian nama Mustapa sudah dikenal, namun *dangding* sufistik sebagai wadah interpretasi tasawufnya belum banyak dieksplorasi. Kajian Abas (1976), Jahroni (1999), dan Gibson (2005) misalnya, cenderung melihat sisi pemikiran tasawuf Mustapa dihubungkan dengan genealogi tasawuf yang mempengaruhi. Sementara Rosidi yang sejak 1970-an cukup intens menelusuri dan mempublikasikan karya-karya Mustapa, kiranya terbatas pada upaya merekonstruksi kepribadiannya dan kemudian menyajikan karyanya yang siap baca. Tulisan ini membahas karakter *dangding* sufistik Mustapa dan relevansinya dengan penguatan identitas Islam Sunda.

Sekilas tentang Mustapa

Mustapa berasal dari elite pribumi, dari keluarga camat perkebunan teh di Cikajang, Garut. Secara genealogis, karir kesarjanaan Islam Mustapa tidak bisa dilepaskan dari jaringan Nawawi Al-Bantani (1813-1879). Ia pernah belajar pada salah satu murid Nawawi yang terkenal, Khalil Bangkalan (w. 1923). Nawawi dianggap sebagai ulama arsitek intelektual pesantren berkat karya-karyanya yang berhasil mendidik sejumlah ulama pesantren terkemuka, seperti Mahfudz Termas (1868-1919) dan

⁸ Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989); M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Alfabeta dan INSEF, 2009); AG. Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon, Ibadat and Adat among Javanese Muslims* (Canberra: ANU E Press, 2006); Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

⁹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960); Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: PT Gramedia, 1983); Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Hasyim Asy'ari (1871-1947).¹⁰ Latar kehidupan pesantren Mustapa kiranya sangat berpengaruh terhadap pencarian makna batin sufistik.¹¹ Selain tradisi pesantren, Mustapa juga banyak dipengaruhi tradisi mistisisme Islam Nusantara (seperti Hamzah Fansuri, Al-Sumatrani, Al-Raniri dan 'Abdurra'uf Al-Jawi) setidaknya setelah berkarir di Kutaraja, Aceh (1892-1895).¹² Boleh jadi pula tradisi sastra *suluk* Jawa memberinya inspirasi setelah mengikuti perjalanan mendampingi Snouck Hurgronje (1887-1889/1889-1890).¹³ Besar kemungkinan ia juga sudah banyak membaca ajaran tasawuf seperti Ibn 'Arabi, Al-Jili, Al-Ghazali, dan Al-Burhanfuri selama dua belas tahun karirnya di Mekah (1860-1862, 1869-1873, 1877-1882).¹⁴

Selain itu, suasana sosial-keagamaan di tatar Sunda di penghujung abad 19, kiranya tidak bisa dinafikan turut pula memberi warna akan kecenderungan pemikiran sufistik Mustapa. Misalnya tampak saat berkembangnya pemikiran Islam modernis atau "*purist Muslim*" yang puncaknya ditandai dengan lahirnya gerakan Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923) yang berupaya melakukan perubahan budaya melalui pengidentifikasian tradisi Islam standar *ala* Timur Tengah yang hendak dijadikan *modus operandi* dalam masyarakat lokal.¹⁵ Mustapa kiranya memberikan respons dengan meneguhkan resistensinya dalam mempertahankan identitas Islam lokal melalui *dangding* sufistik Sunda.

¹⁰ Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 113-116.

¹¹ Tini Kartini, Ningrum Djualeha, Saini K.M. dan Wahyu Wibisana, *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985), hlm. 13.

¹² Ajip Rosidi, *Manusia Sunda* (Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009), hlm. 153.

¹³ Tentang sastra suluk Jawa, lihat P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, trans. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991); Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: UI-Press, 1988); S. Soebardi, *The Book of Cebolek* (Leiden: KITLV-The Hague-Martinus Nijhoof, 1975).

¹⁴ Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)*, (Thesis Leiden University. 1999), hlm. 24 dan 41.

¹⁵ James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Los Angeles: University of California Press, 1978), hlm. 1; Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957* (Leiden: Brill, 2001), hlm. vii.

Selain itu, kedekatan Mustapa dengan Snouck Hurgronje (1857-1936) juga tidak dapat diabaikan karena sangat berpengaruh terhadap perjalanan hidupnya sebagai seorang elite pribumi. Kedudukan sebagai Penghulu Besar (*hoefd* penghulu) di Aceh dan Bandung menjadikannya salah satu tokoh kunci yang membuka informasi bagi Snouck untuk memperoleh pengetahuan tentang Islam lokal. Mustapa merupakan salah satu informan pribumi yang memberi kemudahan tertentu untuk masuk ke sisi terdalam Islam dan Muslim di Hindia Belanda.¹⁶ Mustapa merekam kedekatannya dengan Snouck dalam *dangding* pangkur *Pangkurangna Nya Hidayat* berikut ini.

<i>Terus kikiyaian</i>	Terus kyai-kyaian
<i>Tujuh taun geus kitu indit deui</i>	Tujuh tahun setelah itu pergi lagi
<i>Disampeur ku Tuan Senuk</i>	Dijemput oleh Tuan Snouck
<i>Bral atrok-atrokan</i>	Pergi berkeliling jauh
<i>Ka Kajawan ka Ponorogo Madiun</i>	Ke Jawa, ke Ponorogo, Madiun
<i>Surakarta Adiningrat</i>	Surakarta Adiningrat
<i>Jogja Magelang basisir</i>	Yogyakarta, Magelang, pesisir
<i>Teu lila aya di imah</i>	Tidak lama ada di rumah
<i>Balik deui nurutkeun pasti Kumpeni</i>	Pulang kembali mengikuti Kompeni
<i>Diangkat jadi panghulu</i>	Diangkat menjadi Penghulu
<i>Ka Acéh ka Sumatra</i>	Ke Aceh, ke Sumatera
<i>Hanteu lila dipindah deui ka Bandung</i>	Tidak lama dipindah lagi ke Bandung
<i>Tah ieu loba saksina</i>	Ini banyak saksi-saksi
<i>Kawantu badag jasmani</i> ¹⁷	Oleh karena besarnya badan

Mustapa masuk ke dalam lingkaran strategi Snouck yang menjadikan aristokrasi pribumi sebagai kelas sosial pertama yang ditarik ke dalam lingkaran kolonial. Ia adalah model perpaduan antara pribadi santri dan kaum *ménak* yang mengalami kolonisasi. Mustapa adalah kelanjutan dari

¹⁶Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds* (London-New York: Routledge Curzon, 2003), hlm. 82-84; Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan*, hlm. 158.

¹⁷Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A* (Bandung: Jajasan Kudjang, 1976), hlm. 49.

“Musa” lain, dan Snouck adalah “Holle” lain.¹⁸ Dengan latar belakang *ménak* dan santri, Mustapa menjadi pemimpin pribumi potensial yang dicari Belanda untuk mengisi kantor penghulu. Ia menjadi elite penghulu Priangan sekaligus masuk ke dalam lingkaran kaum *ménak* dan pada gilirannya lingkaran kolonial.¹⁹

Kemampuan Mustapa dalam menguasai budaya Sunda menjadi alasan bagi Snouck Hurgronje untuk menariknya ke dalam birokrasi Belanda. Snouck Hurgronje yang sangat terobsesi *adat-recht* (hukum adat) di mana signifikansi Islam terletak dalam sebuah sistem budaya tertentu dan menegakkan supremasi adat atas syariat, membuatnya sangat beralasan untuk menarik Mustapa sebagai informan kuncinya. Ini berbeda dengan ulama pesantren—sebagai inti dari komunitas Jawi di Timur Tengah—tetap menjadi kelompok lain yang independen dan berada di luar sistem kekuasaan kolonial.²⁰

***Dangding* Mustapa sebagai Wadah Sufistik Sunda**

Sudah lebih dari satu dasawarsa yang lalu, tesis jaringan intelektual Islam Nusantara yang terhubung dengan Islam Timur Tengah diterima di kalangan sarjana. Umumnya banyak sarjana kemudian mengakui dan memperkuat tesis jaringan antara Islam Nusantara dengan Mekah-Madinah (Haramayn) sebagai pusat intelektual setidaknya sejak abad ke-15. Para sarjana seperti Laffan (2000), Riddell (2002), dan Fathurahman (2008) misalnya, membuktikan bahwa jaringan tersebut merangsang berkembangnya tradisi intelektual Islam di sejumlah wilayah Nusantara yang selama ini dianggap sebagai pinggiran. Namun gambaran umum jaringan intelektual tersebut belum sepenuhnya menggambarkan apa

¹⁸ Tentang kedekatan R.H. Muhammad Musa (1822-1886) dan K. F. Holle (1829-1896), lihat Mikihito Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, trans. Suryadi (Jakarta: KPG, 2005).

¹⁹ Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942* (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), hlm. 289.

²⁰ Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan*, hlm. 168-172; Iip Zulkifli Yahya, “Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan” dalam Henri Chambert-Loir, (ed.), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), hlm. 363-378.

yang diakui Azra sendiri sebagai proses yang sangat kompleks²¹ sebagai wujud kreativitas lokal dalam melakukan interpretasi Islam sesuai dengan pluralitas latar sosial dan budayanya. Inilah yang dalam bahasa Millie disebut sebagai jaringan halus dari praktek sebenarnya dalam konteks lokal.

*Yet these networks are usually proposed without reference to the fine grain of actual practice. They are represented without situating them in any dimension of lived experience, or the situated detail of ritual observance, or information concerning the social environments concerned. Local contexts are absent from the networks.*²²

Signifikansi konteks lokal bisa dipahami karena tradisi intelektual tidak sekedar bergelut dengan dunia keilmuan, tetapi juga memberikan sebuah model praktik sosial yang secara intensif berhubungan dengan konteks artikulasi tradisi lokal. Dalam tradisi tasawuf misalnya, bisa dilihat dari berkembangnya berbagai aliran tarekat yang berhasil memodifikasi dan mereformulasi posisinya dalam masyarakat yang terus berubah. Christomy misalnya menunjukkannya pada naskah sastra naratif sufistik Martabat Tujuh dan *silsilah* Shaykh Abdul Muhyi (1640-1715) dalam tradisi tarekat Shattariyah di Pamijahan.²³ Abdul Muhyi termasuk penyebar Islam di pedalaman selatan tatar Sunda. Ia pernah berguru tarekat Syattariyah kepada 'Abdurra'uf Al-Jawi di Aceh, lalu ke Baghdad, Mekah, dan Cirebon, kemudian menetap hingga wafat di Pamijahan.²⁴

Artikulasi sastra sufistik lokal juga ditunjukkan Millie dalam tradisi *Pangaosan Layang Séh* tempat karya sastra sufistik Sunda berbentuk *wawacan* dibacakan.²⁵ *Wawacan Layang Séh* merupakan teks sastra naratif

²¹ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004), hlm. 2.

²² Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (Diss. Leiden University, 2006), hlm. 193-194.

²³ Tommy Christomy, *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java* (Canberra: ANU E Press, 2008), hlm. 91.

²⁴ Tommy Christomy, *Signs of the Wali*, hlm. 39; Aliefya M. Santrie, "Martabat Alam Tujuh Karya Syaikh Abdul Muhyi," dalam Ahmad Rifa'i Hassan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah atas Karya-Karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 111.

²⁵ Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint*, hlm. 189-190.

tentang Shaykh Abdul Qadir Jailani. Teks tersebut dibacakan dalam upacara tertentu yang menandai siklus hidup orang Sunda (*tali paranti*). Tradisi pembacaan dimaknai sebagai sebuah permohonan (*nguningakeun maksud*) akan *barakat* disampaikan melalui *wali* atau *urang luhur* yang dianggap memiliki *karamat*.

Dalam tradisi sastra Sunda, sastra sufistik Sunda berkembang setelah semakin menguatnya pengaruh Islam di tatar Sunda pasca jatuhnya Kerajaan Sunda pada 1579. Islamisasi melalui jalur Cirebon dan Banten yang didukung Jawa-Mataram berdampak pada masuknya pengaruh budaya Jawa terhadap tradisi sastra Sunda. Sastra Sunda tradisional berbentuk *dangding*, *guguritan* atau juga cerita berupa *wawacan* semula merupakan karya sastra tulis Jawa-Mataram yang berkembang sekitar abad ke-17. *Dangding* bisa dianggap menjadi ciri keterpelajaran orang Sunda dalam menyerap pengaruh budaya Jawa. Sebagaimana Bujangga Manik, seorang bangsawan Sunda yang melakukan perjalanan ke Jawa dan Bali, dikenal "*bisa carék Jawa*" (pandai berbahasa Jawa) seperti diceritakan dalam naskah abad ke-16,²⁶ maka berkembangnya *dangding* juga menunjukkan kemampuan itu dan menjadikannya sebagai salah satu bagian kekayaan budaya Sunda.

Dangding merupakan karya sastra tulis yang berisi berbagai hal, termasuk cerita (hikayat, roman) atau uraian agama yang ditulis berbentuk puisi dengan pola 17 jenis *pupuh*.²⁷ Seperti halnya *macapat* di Jawa, *dangding* dan *wawacan* biasa ditembangkan atau disenandungkan, bahkan pada acara yang dihadiri orang banyak (*mamaos* atau *beluk*), seperti melahirkan, mencukur bayi, memperingati Shaykh Abdul Qadir dan lain-lain.²⁸

²⁶ J. Noorduy dan A. Teeuw, *Three Old Sundanese Poems* (Leiden: KITLV Press, 2006).

²⁷ Ketujuh belas bentuk puisi *pupuh* tersebut adalah Asmarandana, Balakbak, Dangdanggula, Durma, Gambuh, Gurisa, Jurudemung, Kinanti, Ladrang, Lambang, Magatru, Maskumambang, Mijil, Pangkur, Pucung, Sinom, dan Wirangrong. *Pupuh* inilah yang kemudian melahirkan karangan berbentuk *wawacan* dan *guguritan*. *Pupuh* karenanya sangat terikat oleh nama, sifat (karakter), jumlah larik (*padalisan*) tiap bait (*pada*), jumlah suku kata (*guruwilangan*) pada setiap baris, bunyi vokal pada setiap akhir baris (*guru lagu*). Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* (Bandung: STSI Press, 2001), hlm. 171-172.

²⁸ Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda* (Bandung: Pustaka Jaya, 2010), hlm. 30-31 dan 194.

Secara umum, sastra Sunda tradisional seperti *dangding* banyak dikembangkan oleh kalangan *ménak* Sunda. R.H. Muhammad Musa (1822-1886), *Hoefd Penghulu* Limbangan Garut, sastrawan Sunda pertama yang mempublikasikan karya sastra berbentuk *wawacan*. R.A.A. Kusumaningrat alias Dalem Pancaniti, Bupati Cianjur (1834-1863) juga menulis surat kepada istrinya dalam bentuk *dangding*.²⁹ Demikian pula Mustapa saling berkirim surat dengan rekannya, Kiai Kurdi, mengenai masalah-masalah agama dalam bentuk *dangding*.³⁰ R.A.A. Martanagara, Bupati Bandung (1893-1918) yang banyak menulis *wawacan*, *piwulang* dan *babad*, R.A.A. Wiranatakusumah (1888-1965), bupati Bandung zaman kolonial, menyusun buku *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w* (1941) yang di dalamnya terkandung terjemahan atas beberapa ayat Al-Qur'an dalam bentuk *dangding*—kreativitas literer yang dewasa ini diteruskan oleh Hidayat Suryalaga (w. 2011) dengan adaptasinya atas seluruh isi kitab suci itu dalam bentuk *dangding*.³¹

Namun dari sekian banyak *menak* Sunda tersebut, kiranya Mustapa yang lebih kental dengan tradisi sastra sufistik Sunda. *Dangding* sufistiknya kebanyakan menggunakan bahasa Sunda beraksara pégon. Konsennya pada mistisisme Sunda memang mencengangkan bila melihat rentang waktu disusunnya *dangding* mistik tersebut (1900-1902).³² Di banding karya prosanya, *dangding* Mustapa masih banyak yang belum tersentuh. Dari sekitar 10.000 bait, belum seluruhnya ditransliterasi dan dipublikasikan. Sebagian naskahnya masih tersimpan di UB Leiden. Berdasarkan catatan katalog *Naskah Sunda*, naskahnya ditandai dalam Cod. Or. 7872-7879 dan diberi judul *Kepercayaan dan Mistik* atau dalam inventarisasi R.A. Kern ditandai dengan "*over geloofsleer en mystiek*" (bab kepercayaan dan mistik).³³ Kiranya naskah salinannya termasuk ke

²⁹ Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, hlm. 240-241.

³⁰ Haji Hasan Mustapa, *Balé Bandung* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1984).

³¹ R.A.A. Wiranata Koesoema, *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* (Bandoeng: Islam Studie Club, 1941); Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh* (Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994).

³² Ajjip Rosidi, (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2003), hlm. 263.

³³ Edi S. Ekadjati, *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan* (Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988), hlm. 213.

dalam naskah periode terakhir dilihat dari rentang beredarnya naskah Sunda antara abad ke-14 hingga akhir abad ke-20 M. Aksara pegon yang digunakannya dalam naskah karenanya berada dalam situasi kemunduran karena semakin terdesak oleh aksara Latin.³⁴ Selain koleksi UB Leiden, naskah salinan karya *guguritan* Mustapa juga terdapat di Perpustakaan Jakarta dan koleksi individu. Salah satunya adalah hasil salinan M. Wangsaatmadja, sekretaris Mustapa. Hasil suntingannya itu diberi judul *Aji Wiwitan* I-IV. Sayangnya Wangsaatmadja menyalinnya ke dalam aksara Roman dan kemudian naskah asli tulisan tangan Mustapa dimusnahkannya.³⁵

Publikasi *dangding* Mustapa umumnya dilakukan Ajip Rosidi, seperti tampak pada *Dangding Djilid nu Kaopat* (1960) memuat empat belas *pupuh*. Lalu *Haji Hasan Mustapa jeung karya-karyana* (1989) yang memuat lima *pupuh*, dan suntingan Ruhaliyah atas naskah *dangding* Mustapa dari UB Leiden dalam Seri *Guguritan* Haji Hasan Mustapa (2009) yang baru menerbitkan lima *pupuh*. Selain itu, Jajasan Kudjang sempat pula mempublikasikan *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A* (1976) serta Iskandarwassid dan Josef C.D. (1987) sempat juga mempublikasikan suntingan sembilan *pupuh* dari UB Leiden.

Secara struktur, rancang bangun *dangding* Mustapa memiliki kekhasan. Pertama, diksi dalam *dangding* yang dibangun dengan kreativitas pilihan kata yang seringkali tidak terduga. Misalnya imbuhan *-um* pada banyak kata yang tidak biasa, imbuhan *-ing* sebagai pengaruh bahasa Jawa yang dikelola secara kreatif, dan pengaruh bahasa Arab bercitarasa sufistik bersumber dari ayat atau hadis yang kerap menghiasi larik *dangding*-nya (*iqtibas*). Kedua, secara struktur, bait-bait *dangding* Mustapa kerap kali menggunakan sampiran sebagai pembuka layaknya *raja* dalam *pantun* Sunda. Sampiran yang tampak liar dan berkelok-kelok rata-rata sulit dibaca bila dihubungkan dengan tema pokok *dangding*-nya. Seringkali diletakkan di bagian awal *dangding*, meski kadang menyelip tiba-tiba di tengah-tengah, sehingga fungsinya lebih

³⁴ Edi S. Ekadjati, "Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents," *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*, 2 (2003), hlm. 125-126.

³⁵ Tini Kartini, Ningrum Djualeha, Saini K.M. dan Wahyu Wibisana, *Biografi dan Karya Pujangga*, hlm. 39.

sebagai *interlude*.³⁶

Rancang bangun *dangding* Mustapa juga sangat kuat dalam permainan mengolah bunyi kata yang bersuara nyaris sama dan jumlahnya terbatas. Ibarat bermain musik, kata-kata itu diulang-ulang tanpa beranjak sedikit pun dari aturan *pupuh* dan *subject matter* yang ingin disampaikannya. Kita lihat bagaimana Mustapa memainkan bunyi kata *kuring*, *kurang*, *kurung* dalam *pupuh Kinanti* (8u-8i-8a-8i-8a-8i):

<i>Kuring ngawula ka kurung,</i>	Aku menghamba ke kurung (badan),
<i>Kurunganana sim kuring,</i>	Kurungnya aku sendiri,
<i>Kuring darma dipiwarang,</i>	Aku sekedar disuruh,
<i>Dipiwarangna ku kuring,</i>	Disuruhnya oleh aku,
<i>Kuringna rumingkang kurang,</i>	Aku-nya hidup kekurangan,
<i>Kurangna puguh gé kuring.</i>	Kekurangannya memang aku.

<i>Kuring ngawula ka kurung,</i>	Aku menghamba ke kurung (badan),
<i>Kurungan pengeusi kuring,</i>	Kurungan dari pengisi aku,
<i>Kuring sagalana kurang,</i>	Aku segalanya kurang,
<i>Kurang da puguh gé kuring,</i>	Kurang memang juga aku,
<i>Kuring sagala teu kurang,</i>	Aku segala tidak kurang,
<i>Sakur nu aya di kuring.</i>	Semua yang ada padaku.

<i>Kuring ngalantung di kurung,</i>	Aku berjalan-jalan di kurung,
<i>Kurung kuring eusi kuring,</i>	Kurung aku berisi aku,
<i>Kuring kurang batur kurang,</i>	Aku kurang teman kurang,
<i>Rasaning pakuring-kuring,</i>	Rasanya saling mengaku-ngaku,
<i>Teu kurang pada teu kurang,</i>	Tidak kurang sama-sama tidak kurang,
<i>Batur-batur cara kuring.</i> ³⁷	Orang lain cara aku.

³⁶ Hawe Setiawan, "Dangding Mistis Haji Hasan Mustapa," Makalah Seri Kuliah Umum Islam dan Mistisime Nusantara di Teater Salihara, 4 Agustus 2012, hlm. 10.

³⁷ Haji Hasan Mustapa, *Dangding* Djilid Anu Kaopat, stensilan diusahakeun ku Ajip Rosidi (Bandung, Oktober 1960), hlm. 14; Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Kulu-Kulu* (Bandung: Kiblat Buku Utama, 2009), hlm. 65-66.

Sebagai pujangga, seringkali *dangding*-nya juga disisipi *sisindiran* (larik yang terdiri dari sampiran dan isi layaknya pantun Melayu) dan *wawangsalan* (larik yang mengajak pembaca menebak isi berdasarkan bunyi kata yang digunakan). Seringkali juga *dangding* Mustapa juga menggunakan satu kata akhir dari setiap bait sebagai kata pembuka bait berikutnya, sehingga terlihat berkesinambungan. Tidak hanya antar bait, kadang Mustapa juga menggunakannya antar larik.

Namun, puisi tembang yang lahir secara spontan secara tak terhindarkan menyisakan persoalan pada ketidakterkendaliannya sebaran ilustrasi sufistik di berbagai *dangding*-nya. Pada beberapa *dangding*, gagasan yang sama kadang diulangnya. Ini bisa dipahami terkait dengan ketatnya aturan *pupuh* dan suasana spiritualitasnya yang timbul tenggelam, sehingga banyak *dangding*-nya yang tidak beranjak dari tema *suluk*. Selain itu, kadang akhirnya pembatasan aturan tersebut mengungkung atau justru beberapa dilampauinya. Misalnya dalam hal kutipan ayat atau hadis (*iqtibas*), seringkali memaksanya untuk memodifikasi redaksinya sesuai jumlah suku kata atau bunyi ujung larik.³⁸

Selain struktur rancang bangun *dangding*, membaca *dangding* Mustapa kiranya mesti didudukkan dalam posisinya sebagai tembang. Ia membaca puisi dengan bersuara dan menyanyikannya dalam lagu dengan penuh penghayatan, bukan membaca dalam hati (*silent reading*) dan mendaraskannya.³⁹ Meminjam ungkapan Meij, *dangding* bukanlah “teks eksotis” di hadapan pembaca modern yang tidak lagi terlalu peduli dengan konteks aktual teks (tembang, tradisi lisan dan tulisan) dan menciptakan konteks terbayang di sekeliling teks yang ada di hadapannya.⁴⁰ *Dangding* merupakan bagian dari budaya di mana sifat oral-aural terasa begitu kuat. Para pembaca *dangding* menyuarakan teks yang ditulis tangan yang diletakkan di hadapan mereka. Sering juga pembacaan

³⁸ Dalam *Kinanti Tutur Teu Kacatur Batur*, *Universiteitsbibliotheek* (UB) Leiden, MS. Or. 7875a, bait ke-17, Mustapa menyatakan “*Ari datna mah satu//dituding samuna muni//ditoron lamun ngandika//cara babasan kiwari//ana ngandika jatnika//{wa-ana fi> z}anni ‘abdi>.*” Kalimat terakhir seharusnya *ana ‘inda zhanni ‘abdi bi* sesuai HR. Al-Bukhari dari Abu Hurairah.

³⁹ Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru*, hlm. 57.

⁴⁰ Th.C. van Der Meij, *Puspakrema. A Javanese Romance from Lombok* (Leiden: CNSW Publications, 2002), hlm. 194.

naskah *dangding* merupakan kegiatan bersama. Tradisi *mamaos dangding* (Jawa: *mamacan*) misalnya, sebuah tradisi di mana *dangding* dikarang dan didendangkan kadang secara bergantian dan spontan (*ngagayem dangding*), turut membentuk bangunan sastra sufistik Mustapa. Ia bersama Kalipah Apo dan Kyai Kurdi pernah secara bergantian *ngagayem dangding* ini hingga menghasilkan sebuah *dangding* yang populer, *Guguritan Laut Kidul*.⁴¹

Selain itu, terdapat tradisi *mamaca* atau *beluk* berupa pembacaan *wawacan* (*dangding* berbentuk cerita) sambil dinyanyikan di hadapan orang banyak pada ritual atau upacara adat menyangkut siklus hidup, seperti upacara kelahiran, mencukur bayi, manakiban Syekh Abdul Qadir Jailani dan lainnya.⁴² Meski semula pengaruh budaya Jawa, tetapi dahulu membaca dan menyanyikan *dangding* begitu melekat dalam keseharian orang Sunda layaknya membaca *carita pantun* yang merupakan warisan leluhur orang Sunda.⁴³ Bahkan bagi beberapa seniman Sunda, menembangkan *dangding* menjadi semacam ritual harian dalam mengisi luang waktu sebagai ungkapan perasaannya. *Ngadangding* biasanya dilakukan di tengah keheningan dengan diiringi alunan musik kecap.

Dangding berupa *pupuh* sebagai tembang, sebagaimana dikatakan van Zanten, sepenuhnya diadopsi dari budaya Jawa. Meskipun istilah *tembang* sendiri bagi masyarakat Sunda memiliki perbedaan karena mencakup pula seni tradisi seperti *tembang Cianjuran*, *papantunan* dan lainnya.⁴⁴ *Dangding* karenanya bukan sekedar konstruksi verbal tetapi juga konstruksi musikal. Terjadi persenyawaan antara ekspresi spiritual dengan cita rasa seni manakala *dangding* dialunkan. Biasanya dengan iringan kecap atau instrumen musik lainnya, citra dan simbolisme lokal yang bersumber dari kekayaan batin orang Sunda begitu mudahnya keluar secara spontan. Dalam mabuk spiritual (*ecstase, fana'*), *dangding*

⁴¹ Ajip Rosidi, *Guguritan* (Bandung: Kiblat, 2011), hlm. 18-20 dan 80-87.

⁴² Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda*, hlm. 31-32.

⁴³ Andrew N. Weintraub, "Tune, Text, and The Function of Lagu in Pantun Sunda, A Sundanese Oral Narrative Tradition," *Asian Music*, 26: 1 (1994), hlm. 175.

⁴⁴ Wim van Zanten, "The Poetry of Tembang Sunda," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140: 2/3 (1984), hlm. 294. Kajian tentang tembang Jawa, lihat Bernard Arps, *Tembang in Two Traditions: Performance and Interpretation of Javanese Literature* (London: School of Oriental and African Studies, 1992).

mengalir bak arus air. Tidak saja sangat sesuai dengan aturan metrum puisinya yang bermelodi, tetapi juga padat dan kaya makna karena disenyawakan dengan permenungan mistiknya.

Kontribusi *Dangding* Sufistik Mustapa

Dangding Mustapa lahir dalam suasana transisi di mana budaya cetak mulai diperkenalkan Belanda pada awal abad ke-19 dan secara perlahan menggeser budaya naskah. Sebagai tradisi bangsawan Sunda saat itu, ia secara berangsur kehilangan posisi dominannya. Sajak bermatra ini yang semula dianggit sambil ditembangkan mulai tersisihkan ketika budaya cetak lahir. Mikihiro mencatat apa yang ia sebut sebagai efek penyusunan kembali kesadaran (*restructures consciousness*) yang jauh lebih dahsyat dari yang diperkirakan Belanda dan dirasakan hingga saat ini.⁴⁵ Dari efek tradisi lisan di mana sifat oral-aural terasa begitu kuat bergeser ke keberaksaraan cetak yang mengandalkan pembacaan dalam diam. *Dangding* semakin jarang ditulis dan diperdengarkan digantikan sejumlah karya sastra Sunda modern. Ia mengalami kegamangan. Meski kegamangan ini belum membuahkan ambivalensi perubahan sebagaimana dalam kasus *Geguritan Nengah Jimbaran* di Bali yang mengikuti gerak sastra Indonesia modern sekaligus mempertahankan ciri identitas lokalitas sastranya.⁴⁶ Namun kendati tradisi *dangding* semakin merosot di era pasca perang—meski belum sepenuhnya ditinggalkan, *dangding* Mustapa kiranya ikut berkontribusi dalam menciptakan identitas Islam dilihat dari keberaksaraan sastra lokal yang menyerap aksara Arab (*pegon*) berhadapan dengan aksara lokal (*kaganga* dan *hanacaraka*).

Sekitar abad ke-15 hingga 17, saat Muslim Melayu mengadopsi aksara Arab sebagai ekspresi sastra, orang Sunda mulanya cenderung mempertahankan aksara dan bahasa sastranya sendiri. Bagi mereka, bahasa merepresentasikan batasan yang kuat dalam menjaga penetrasi

⁴⁵ Mikihiro Moriyama, "Print Technology and Literacy in the Second Half of the 19th Century Sundanese Language Community of the Dutch East Indies," 15th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Canberra: 2004, hlm. 151; Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (London and New York: Routledge, 2002), hlm. 77.

⁴⁶ Maya H.T. Liem, *The Turning Wheel of Time. Roda Jaman Berputar. Modernity and Writing Identity in Bali 1900-1970* (Leiden: Copy & Printshop WSD, 2003), hlm. 93.

unsur asing dan membentuk dasar-dasar perasan identitasnya.⁴⁷ Namun, derasnya arus Islamisasi membuat upaya vernakularisasi tak terhindarkan. Tidak sekedar sadur, alih bahasa atau terjemah, ia mengindikasikan pengolahan gagasan ke dalam bentuk bahasa lokal hingga menjadi sesuatu yang lazim. Banyak bahasa Arab yang selanjutnya meresap ke dalam bahasa lokal itu.⁴⁸ Naskah *Carita Parahiyangan* dari akhir abad ke-16 merupakan bukti tertua masuknya kosakata Arab dalam perbendaharaan bahasa Sunda. Di dalamnya terdapat empat kata dari bahasa Arab yaitu *duniya*, *niyat*, *selam* (Islam), dan *tinja* (istinja').⁴⁹ Vernakularisasi tersebut terjadi tidak saja karena faktor sakralitas bahasa Arab sebagai bahasa kitab suci, tetapi juga penggunaan terjemahan bahasa Sunda dianggap tidak mencukupi karena ia pada intinya tidak dapat diterjemahkan.⁵⁰ Dari sisi ini, aksara pegon dalam *dangding* sufistik Mustapa kiranya semakin mengokohkan identitas Islam itu.

Dangding sebagai karya sastra lokal digunakan sebagai ekspresi pengalaman sufistik Mustapa yang tidak beranjak dari narasi besar tasawuf Islam. *Dangding* Mustapa benar-benar merupakan puisi bermutu tinggi yang penuh metafor, *purwakanti*, yang menimbulkan asosiasi berlapis-lapis dan seakan-akan mengalir secara alami. Puisinya lebih dari sekedar sastra, karena merupakan pertemuan antara ekspresi sufistik dengan puisi sebagai wadah atau cangkang *suluk*-nya. Di satu sisi merupakan ungkapan mistis, tetapi di sisi lain dituangkan ke dalam bentuk sastra puisi sesuai sifat dan watak puisinya sendiri secara tepat.

Dangding Pangkur PangkurangnaNya Hidayat misalnya, bercerita tentang kisah perjalanan hidup Mustapa dari kecil, dewasa hingga menjelang usia senja. *Pangkur* sendiri merupakan metrum puisi yang salah satunya digunakan untuk menggambarkan pengalaman menjalani

⁴⁷ Anthony Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Souteast Asia* (New York: Cambridge University Press, 2010), hlm. 29.

⁴⁸ A.H. Johns, "Penerjemahan" Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan, dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), hlm. 51-53.

⁴⁹ Aji Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hlm. 620.

⁵⁰ Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, 7: 3 (2000), hlm. 40.

hidup (*lumampah*). Begitupun dengan *Kinanti Tutur Teu Kacatur Batur, Tungtungna Ngahurun Balung, Jung Indung Turun Ngalayung, Puyuh Ngungkung dina Kurung* banyak bercerita tentang suasana pencarian spiritual kemudian dituangkan ke dalam puisi *Kinanti* yang berwatak keprihatinan, harapan dan penantian (*nganti*). Hal yang sama kiranya tampak pada *Asmarandana Tadina Aing Pidohir, Kasmaran Dening Hakeki, Al-Insanu Sirri*, dan *Babalik Pikir* misalnya, yang menggambarkan kerinduan Mustapa akan sentuhan Ilahi dalam perjalanan *suluk*-nya sesuai dengan watak *birahi* (kasmaran) dalam metrum *Asmarandana*. Begitu juga dalam *Dangdanggula Panorahan Rasa* dan *Amis Tiis Pentil Majapait* yang menggambarkan ekspresi Mustapa akan keagungan Tuhan dan ajaran-Nya di tatar Sunda.⁵¹ Terjadi penyatuan antara ekspresi sastra sufistik dengan suasana batin dalam *suluk*-nya sendiri. Efek puitika *dangding* Mustapa terasa sepenuhnya ketika dilantunkan penuh penghayatan sesuai jenis *pupuh*-nya.

Dalam konteks narasi besar sufistik, *dangding* Mustapa kiranya mewakili ekspresi lokalitas sufistik yang diungkapkan dengan rasa bahasa dan sastra Sunda. Sebagaimana gubahan puisi sufistik Arab dari Al-Hallaj, Ibn 'Arabi, Al-Sa'di, Ibn Farid, atau puisi sufistik Persia dan Turki *ala Attar* dan Rumi, dan banyak sufi kawasan lainnya,⁵² puisi Mustapa kiranya mengekspresikan hal yang sama. Demikian pula puisi Hamzah Fansuri dan sastra *suluk* Jawa menunjukkan pengaruh narasi besar sufistik yang diekspresikan ke dalam bahasa puisi lokal Nusantara.⁵³ Bahasa simbolis puitik mampu mewakili perasaan spiritual mistis yang dialami oleh siapapun yang merasakan kedekatannya dengan Tuhan. Karenanya tidak salah bila dikatakan bahwa sastrawan merupakan

⁵¹ Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A* (Bandung: Jajasan Kudjang, 1976); Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana* (Bandung: Pustaka, 1989); Momon Wirakusumah dan Buldan Djajawiguna, *Kandaga Tata Basa Sunda* (Bandung: Ganaco, 1957), hlm. 47.

⁵² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971).

⁵³ Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (1970); P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* (1991); Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV (Studi Serat-Serat Piwulang)* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995); S. Soebardi, *The Book of Cebolek* (1975).

penyebar utama pemikiran sufistik.⁵⁴ Puisi dan pemikiran mistis bertemu karena berada dalam masalah yang sama, yakni bagaimana mengungkapkan sesuatu yang tidak bisa diungkapkan.⁵⁵

Oleh karena itu, *dangding* Mustapa tidak bisa dinafikan memiliki kontribusi besar dalam perkembangan sastra Sunda dan pembentukan identitas Islam Sunda. Ia dianggap menandai puncak capaian sastra Sunda yang belum ditemukanandingannya pada karya sastra sesudahnya.⁵⁶ Bahkan signifikansi karyanya diakui memiliki sumbangan penting dalam menegaskan hubungan harmonis Islam dan adat budaya Sunda. Baginya tidak ada dikotomi di antara keduanya sebagaimana diasumsikan Wessing. Sebuah cara pandang yang sangat tipikal dipengaruhi Geertz terhadap pekatnya budaya Jawa.⁵⁷

Mustapa seakan ingin menunjukkan bahwa orang Sunda cenderung lebih didominasi perasaan keislamannya. Tidak seperti Jawa yang didominasi budaya Jawa kraton, orang Sunda merasa 'tidak memiliki' pusat kekuasaan tradisional pasca runtuhnya Kerajaan Sunda pada 1579, sehingga Islam kemudian mengambil alih peran itu.⁵⁸ Mustapa bahkan menegaskan bahwa *Sunda mah geus Islam méméh Islam* (Sunda sudah Islam sebelum Islam).⁵⁹ Baginya, budaya Sunda dianggap memiliki keselarasan dengan nilai ajaran Islam seperti tampak pada ungkapan dan peribahasa serta berbagai aspek kesenian Sunda.⁶⁰ Sehingga nuansa keislaman dengan cepat melebur (*awor*) dan merasuk (*nyosok jero*) ke dalam alam pikiran orang Sunda. Oleh karena itu, cara pandang Mustapa ini sekaligus membantah anggapan identitas dan tipe ideal kehidupan

⁵⁴ Idries Shah, *The Sufis* (London: The Octagon Press, 1977), hlm. x.

⁵⁵ Samah Selim, "Mansur al-Hallaj and the Poetry of Ecstasy," *Journal of Arabic Literature*, 21: 1 (1990), 26.

⁵⁶ Hawe Setiawan, "Dangding Mistis Haji, hlm. 1.

⁵⁷ Robert Wessing, *Cosmology and Social Behavior*, hlm. 286..

⁵⁸ Jullian Millie dalam transkripsi wawancara radio di <http://sundaneseecorner.org/2011/12/06/abc-radio-to-air-sundanese-mustapa>. Diakses 24 Maret 2012.

⁵⁹ Ajip Rosidi, *Pancakaki* (Bandung; Girimukti Pasaka, 1996), hlm. 54.

⁶⁰ Ajip Rosidi, "Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Nampak dalam Peribahasa" dalam Cik Hasan Bisri, dkk., *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda* (Bandung: Kaki Langit, 2005), hlm. 3-14; Ajip Rosidi, "Islam dalam Kesenian Sunda", *Sundalana*, 4 (2005); Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda*, hlm. 26-37; Ganjar Kurnia, "Nuansa Islam dalam Kesenian Sunda", dalam *Pikiran Rakyat*, 23 Oktober 2004.

Sunda lama (pra-Islam) sebagaimana diyakini Ekadjati.⁶¹

Secara historis, Sunda cenderung terbuka dan mudah menerima pengaruh di luar dirinya. Konstruksi identitasnya pun karenanya cenderung cair (*fluid*).⁶² Unsur luar (Hindu, Buddha, Islam) kemudian diadaptasi sehingga membentuk identitas kesundaan sepanjang perjalanannya. Hanya Kristen kiranya yang mengaku sulit mempengaruhi identitas orang Sunda.⁶³ Karenanya Rosidi menyebut bahwa Sunda baginya adalah ciri etnis dan budaya (terutama bahasa, sastra, kesenian, *pancakaki*, *kirata* dan lainnya).⁶⁴ Ciri etnis itu dianggap sebagai identitas Sunda yang esensial dan tidak pernah berubah. Ketika Islam berkembang di tatar Sunda, identitas kesundaan itu berjumpa dan beradaptasi dengan nilai ajaran Islam. Di situ mulanya ada negosiasi dan pilihan-pilihan tanpa henti hingga mencapai keselarasan. Para sarjana seperti Millie, Christomy dan Kahmad secara tidak langsung kemudian membuktikan kuatnya keselarasan identitas Islam Sunda ini.⁶⁵ Rikin misalnya, membuktikan pula dalam kasus tradisi sunat (Sunda: *sundat*) yang sudah mengalami Islamisasi meski semula merupakan bagian dari siklus *taliparanti* orang Sunda.⁶⁶ Upaya penyelarasan Mustapa melalui *dangding* sufistik kiranya turut pula membentuk dan memperteguh identitas Islam Sunda yang dilandasi nilai ajaran Islam dan dipijakkan dalam alam pikiran Sunda.

Mustapa sebagai seorang *santri*, *ménak*, sekaligus budayawan Sunda mengakomodasi tradisi menjadi bagian integral dari agama sehingga

⁶¹ Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran*, Jilid 2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2009), cet. ke-2, hlm. 84; Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*, Jilid 1 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2009), cet. ke-3, hlm. 44.

⁶² Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective* (London: Pluto Press, 1995), hlm. 60.

⁶³ Koernia Atje Soejana (West Java), dkk., "Christianity In Javanese Culture And Society" dalam Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink, (ed.), *A History of Christianity in Indonesia* (Brill, Leiden, Boston, 2008), hlm. 651-652.

⁶⁴ Ajip Rosidi, *Pancakaki*, hlm. 52-53; Ajip Rosidi, "Ciri-ciri Manusia dan Kebudayaan Sunda" dalam Ekadjati, (ed.), *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya* (Bandung: Girimukti Pasaka, 1996), hlm. 125-159; Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda*, hlm. 188-221.

⁶⁵ Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint*; Tommy Christomy, *Signs of the Wali* (2008); Dadang Kahmad, *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

⁶⁶ W. Mintardja Rikin, *Peranan Sunat dalam Pola Hidup Masyarakat Sunda* (Bogor: S.N., 1994).

beragama tidak kehilangan akar kulturalnya. Ia berpijak di antara arus modernisasi Islam yang cenderung menjaga jarak dengan budaya lokal dan abangan Sunda yang cenderung didominasi alam kebatinan Sunda. Baginya akar budaya Sunda menjadi sarana penting dalam mengekspresikan keislamannya. Beragama tidak mesti harus menjadi Arab dengan segala atribut budaya yang mengitarinya. Bahkan menjadi Sunda sejati justru adalah cermin melakukan ziarah terhadap jantung keberagaman itu sendiri. Mustapa benar-benar mampu tampil melampaui tapal batas formalisme dan menusuk ke jantung (*mataholang*) religiusitas dan tradisi.⁶⁷

Didalam konteks nuansa tasawuf alam kesundaan misalnya, Mustapa seringkali menggunakan metafor alam kesundaan seperti flora dan fauna untuk mengungkap suasana batinnya. Dalam berbagai bait *dangding*-nya, ia misalnya menggunakan metafor hewan (*buruy/kecebong, manuk/burung, hayam-endog/ayam-telur*) atau tumbuhan (*iwung* dan bambu, *duwegan* dan kitri, beras dan padi, *sirung* dan benih, arendan *caruluk, tongtolang/biji* nangka dengan *nangka*). Metafor kecebong misalnya tampak pada *dangding Kinanti Tuter teu Kacatur Batur* berikut:

*Teu jauh ti buruy ngambul,
Bijil ti cai ka cai,
Kasasar lamun misaha,
Kasasar lamun mikir,
Kumaha alam luarna,
Jagana baring supagi.*⁶⁸

Tidak beda dari kecebong yang muncul,
Muncul dari air ke air,
Tersesat kalau mempertanyakan siapa,
Tersesat kalau berpikir,
Bagaimana alam luarnya,
Nantinya besok atau lusa.

Buruy berarti kecebong atau berudu.⁶⁹ Kecebong digunakan Mustapa untuk menunjukkan suasana spiritual (*al-hal*) yang dirasakannya ketika belajar melakukan pencarian hakikat dirinya yang sewaktu-waktu muncul sebentar kemudian menghilang timbul tenggelam. Melalui per-

⁶⁷ Asep Salahudin, "Suluk Haji Hasan Mustapa," *Pikiran Rakyat*, 18 Oktober 2009.

⁶⁸ Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Tuter teu Kacatur Batur*, MS. Or. 7875a bait ke-4.

⁶⁹ Boeroej, *larve van een kikvorsch; ook: jonge kikvorsch*. (Vgl: *boejoer en tjeboeng*). Lihat S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek* (Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913), hlm. 95.

umpamaan kecebong pula, Mustapa seakan ingin mengatakan bahwa proses pencarian itu tidak gampang. Perlu banyak latihan dan kesabaran, karena tidak semua *salik* (*traveler*, pelaku *suluk*) berhasil melewati tahap ini. Ibarat kecebong, yang semula berjumlah besar, tetapi tidak semua berhasil melewati fase tersebut. Hanya beberapa kecebong saja yang berhasil berubah menjadi kodok dewasa dan beralih ke daratan. Hanya beberapa *salik* saja yang berhasil melampaui alam zahir, masuk ke berbagai fase spiritualitas (*maqamat*) dan mencapai tahap penemuan puncak hakikat spiritual alam sejati (*fana fi al-haqq*).⁷⁰ Kiranya metafor *buruy* sebagai gambaran proses pencarian ini tidak bisa dilepaskan pula dalam konteks tasawuf *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi.⁷¹ Kecebong kiranya gambaran yang sangat tepat dalam mengungkapkan pencarian tersebut, karena lahir dari apa yang dalam bahasa Corbyn disebut sebagai imajinasi kreatifnya sebagai mistikus Sunda.⁷²

Di tempat lainnya, Mustapa menggunakan burung sebagai deskripsi metaforik pencarian spiritual mistiknya. Ini mengingatkan kita pada serangkaian alegori mistis melalui cerita burung dalam puisi Attar, *Mantiq Al-Tayr*:

<i>Suluk mah lakuning manuk,</i>	Suluk itu (ibarat) tingkah burung,
<i>Manuk ngaringkid jasmani,</i>	Burung membawa semua badan,
<i>Nyiar genah pangancikan,</i>	Mencari kenyamanan tempat tinggal,
<i>Gingsir ti salah sahiji,</i>	Berubah dari salah satu,
<i>Rumasa jangjang sorangan,</i>	Merasa punya sayap sendiri,
<i>Hiber deui hiber deui.</i> ⁷³	Terbang lagi terbang lagi.

Burung melambangkan perjalanan mistik sufi yang penuh kesulitan dalam perjalanan yang mengantarkannya pada Tuhan.⁷⁴ Metafor hewan seperti kecebong, burung dan jenis fauna lainnya menunjukkan ke-

⁷⁰ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Indiana: World Wisdom, 2002), hlm. 21.

⁷¹ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Indiana: World Wisdom, 2008), hlm. 97.

⁷² Henry Corbyn, *Alone with the Alone, Creative Imagination in Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press. Bollingen Series XCI, 1969).

⁷³ Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda*, hlm. 149.

⁷⁴ Margaret Smith, *The Persian Mystic Attar* (New York: E. P. Dutton and Company Inc., 1932), hlm. 26-28.

terikatan Mustapa sebagai orang Sunda yang hidup dengan lingkungan alam Sunda. Masa kecilnya dihabiskan di tengah alam pegunungan Garut dengan hutan, aliran sungai dan kolam. Alam Sunda yang dalam bahasa Wittfogel (1936) disebut sebagai tempat tinggal *hydrolic society*.⁷⁵ Sehingga karena kesuburannya itu, wajar bila Brouwer, seorang rohaniwan Katolik, menyebut bahwa tatar Sunda terjadi ketika Tuhan tersenyum.⁷⁶ Karenanya nama air (*cai, ci*) seringkali digunakan sebagai nama tempat di tatar Sunda. Mustapa menggunakan kekayaan dan keragaman flora dan faunanya yang mencerminkan kesuburan alam Sunda itu dalam *dangding*-nya.

Ungkapan sufistik lainnya yang menggunakan citra dan simbol alam Sunda yang subur tampak pada penggunaan ekspresi metaforik flora berupa bambu (*bambusa Sp.div*) dengan aneka jenis, dan beragam tumbuhan lainnya. Mustapa misalnya menyebut angklung yang sengaja dibedakan dengan bambu biasa (*awi*) ketika menggambarkan keserasian kondisi dirinya dengan Tuhan dalam *Kinanti Tutur Teu Kacatur Batur*:

<i>Puguh angklung ngadu angklung,</i>	Jelas angklung mengadu angklung,
<i>Bisa uni teu jeung awi,</i>	Bisa bunyi (indah) bukan dengan bambu,
<i>Balukarna lalamunan,</i>	Sebabnya dari lamunan,
<i>Mun hiji misah ti hiji,</i>	Kalau yang satu pisah dari yang satu,
<i>Ngan kari pada capétang,</i>	Cuma sekedar pandai berbicara,
<i>Ngawayangkeun abdi Gusti.⁷⁷</i>	Mewayangkan hamba Gusti.

Angklung adalah salah satu instrumen musik Sunda yang terbuat dari bambu.⁷⁸ Mustapa menggunakan angklung sebagai metafor untuk menggambarkan kondisi dirinya pada saat pencarian hakikat diri. Ia me-

⁷⁵ Haryoto Kunto, *Semberak Bunga di Bandung Raya* (Bandung: PT. Granesia, 1986), hlm. 87.

⁷⁶ M.A.W. Brouwer, *Perjalanan Spiritual dari Gumujeng Sunda, Eksistensi Tuhan, sampai Siberia* (Jakarta: KPG, 2003), hlm. 1.

⁷⁷ Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Tutur*, MS. Or. 7875a bait ke-19.

⁷⁸ *Angklung a musical instrument made of bambus, cut off at the ends, like the pipes of the organ, and being strung together in a frame, are shookto elicit their tones.* Jonathan Rigg, *A Dictionary of the Sunda Language of Java* (Batavia: Lange & Co., 1862); *Angkloeng, naam van een muziek-instrument (en wel een schudinstrument), vervaardigd van bamboepijpen*, S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*, hlm. 28; Henry Spiller, *Gamelan, The Traditional Sound of Sunda* (California: ABC-CLIO, 2004), hlm. 137-140.

nyadari penemuan itu terjadi ketika dirinya bisa menjaga kesucian diri. Kehadirannya semakin kuat disuarakan dalam kondisi diri yang suci sebagaimana Tuhan. Terjadi keselarasan pertemuan antara kesucian diri dengan kesucian Tuhan. Ibarat instrumen musik angklung yang bertemu dengan angklung akan menghasilkan bunyi irama yang indah.

Metafor Mustapa tentang angklungan *awi* kiranya bisa dibaca dalam konteks *wahdat al-wujud*, yakni sebagai gambaran metaforik aspek manusia (*nasut*) dan aspek ketuhanan (*lahut*) dalam dirinya. Jarak keduanya dianggap tidak terbatas. *Suluk* merupakan sebuah perjalanan dari *nasut* ke *lahut*. Dari *awi* ke angklung. Ia seperti bermain metafor seputar kedua aspek ini dengan logika paradoksal antara bentuk (*form*) dan isi (*essence*). Pada aspek ketuhanan terdapat aspek manusia, dan demikian pula sebaliknya.⁷⁹

Dalam banyak bait puisinya yang lain, Mustapa juga ternyata mengulas berbagai cerita rakyat yang dipahaminya sebagai kekayaan mistik (*pasulukukan*) orang Sunda hingga dipertemukannya dengan ajaran sufistik Islam. Mustapa misalnya mengulas perjalanan orang Sunda dalam menerima berbagai kekayaan spiritual mistis dari Sunda, Jawa hingga Islam dalam *Asmarandana Hariring nu Hudang Gering* (8i-8a-8o-8a-8a-8u-8a):

<i>Jangkarna jati walagri,</i>	Jangkarnya sehat sejati,
<i>Waluya kasampurnaan,</i>	Selamat kesempurnaan,
<i>Kaperong bawatna bohong,</i>	Tampak perbawanya bohong,
<i>Disulkan disindiran,</i>	Disuluk disindir,
<i>Bukaeun di pawekasan,</i>	Untuk dibuka di akhir nanti,
<i>Mungguh pasulukan Bandung,</i>	Sungguh pasulukan Bandung,
<i>Kacarita Sangkuriang.</i>	Diceritakan (tentang) Sangkuriang.
...	...
<i>Rarangan tepi ka jangji,</i>	Larangan sampai pada janji,
<i>Sangkuriang kabeurangan,</i>	Sangkuriang kesiangan,
<i>Mun teu kitu lain bohong,</i>	Kalau begitu bukannya bohong,

⁷⁹ Jajang Jahroni, "The Life and Mystical Thought, hlm. 62-63.

*Siloka bagbagan nyawa,
Pakeun urang jatnika,
Gunung Tangkuban Parahu,
Geus aya ti babaheula.*

...

*Palayaranana mukti,
Pasulukan di Pasundan,
Anjing bagong anjing bagong,
Turunan jeung turunan,
Kumaha bujanggana,
Pasulukan di Galunggung,
Gumelar di Pajajaran.*

*Pajajaran Siliwangi,
Pasulukan papantunan,
Basisiran paparahon,
Kakapalan lalautan,
Leuleuweungan gugunungan,
Pasulukan jaman buhun,
Kajawan ku pawayangan.*

*Pawayangan mun ditulis,
Ku kaula béak kertas,
Kalah ka saat kamangsén,
Datang agama drigama,
Babaran para anbiya,
Pangpunjulna Kangjeng Rasul,
Jembar pasulukanana.*

*Pasulukan bumi langit,
Béak Sunda béak Jawa,*

Perlambang tentang nyawa,
Untuk dipakai orang (agar) mulia,
Gunung Tangkuban Parahu,
Sudah ada dari dulunya.

...

Pelayarannya senang,
Pasulukan di Pasundan,
Anjing babi anjing babi,
Turunan dengan turunan,
Bagaimana pujanggana,
Pasulukan di Galunggung,
Muncul di Pajajaran.

Pajajaran Siliwangi,
Pasulukan bermain pantun,
Pesisiran perahu-perahuan,
Kapal-kapalan laut-lautan,
Hutan-hutanan gunung-gunungan,
Pasulukan zaman dahulu,
Terjawakan oleh pewayangan.

Pewayangan kalau ditulis,
Oleh aku (akan) habis kertas,
Malah sampai kering tinta,
Datang agama darigama,
Penjelasan para anbiya,
Paling unggulnya Kangjeng Rasul
(Muhammad),
Kaya pasulukannya.

Pasulukan bumi langit,
Habis Sunda habis Jawa,

<i>Néngténgeun di kajajatén,</i>	Mengeluarkan kemampuan,
<i>Jajatén para anbiya,</i>	Kemampuan para nabi,
<i>Datang para auliya,</i>	Datang para auliya (wali)
<i>Pasulukan beuki dumuk,</i>	Pasulukan semakin ...
<i>Siloka tambah nonggérak.⁸⁰</i>	Lambang bertambah nyata.

Cerita Sangkuriang, Pasulukan (Amanat) Galunggung, Prabu Siliwangi, dan cerita wayang sangat disakralkan oleh orang Sunda. Di tangan Mustapa berbagai cerita itu digambarkannya sebagai simbol episode panjang metamorfosa perjalanan (*pasulukan*) pencarian manusia akan kesempurnaan diri (*siloka bagbagan nyawa*). Puncaknya menurut Mustapa ada pada Islam di mana simbol mistisnya cenderung lebih kaya dan nyata. Mustapa seakan ingin menegaskan bahwa identitas Islam yang dibangunnya tidak bisa lepas dari lokalitas kekayaan batinnya sebagai orang Sunda. Sebuah identitas Islam yang senantiasa menjejakkan kakinya di antara akar budaya etnisnya sendiri yang secara harmonis ia pertemukan dengan kekayaan batin spiritualitas mistik Islam. Ia mengungkapkan hubungan dirinya (*kuring, kaula, aing*) dengan Tuhan (*Gusti, Pangéran*) yang berakar pada alam kehidupan budaya lingkungannya, yaitu alam kesundaan.

Penutup

Uraian di atas menggambarkan bagaimana kesarjanaan tasawuf dipersepsikan dalam nuansa lokal. *Dangding* Mustapa menunjukkan secara jelas kreativitas lokal dalam merespons tradisi intelektual tasawuf yang kontribusi penting dalam proses indigenisasi Islam dan peneguhan identitas Islam lokal di tatar Sunda. Signifikansi *dangding* Mustapa terletak pada bentuknya yang merefleksikan horizon penafsiran sufistik yang disenyawakan dengan suasana alam dan budaya Sunda. Mustapa tidak saja merepresentasikan seorang agamawan dan elit lokal dalam pemerintahan kolonial, tetapi juga sebagai seorang mistikus yang karyanya penting untuk dikaji terutama dalam situasi kontemporer di mana

⁸⁰ Ajip Rosidi, Haji Hasan Mustapa, hlm. 128-130.

Islam cenderung mengarah pada ragam bentuk lain dibanding Islam lokal.

Daftar Pustaka

- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Allen & Unwin, 1950.
- Ardani, Moh. *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV (Studi Serat-Serat Piwulang)*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Arps, Bernard. *Tembang in Two Traditions. Performance and Interpretation of Javanese Literature*. London: School of Oriental and African Studies, 1992.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004.
- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge University Press, 1999.
- Bowen, John R. "Islamic Transformations: from Sufi Poetry to Gayo Ritual." In Kipp, Rita Smith and Rodgers, Susan, eds. *Indonesian Religions in Transition*. Tuscon: University of Arizona Press, 1987.
- Braginsky, V. I. "Some remarks on the structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 131.4 (1975), 407-426.
- Braginsky, V. I. *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Diterjemahkan oleh Hersri Setiawan. Jakarta: INIS, 1998.
- Brouwer, M.A.W. *Perjalanan Spiritual dari Gumujeng Sunda, Eksistensi Tuhan, sampai Siberia*. Jakarta: KPG, 2003.
- Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Indiana: World Wisdom, 2008.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.

- Christomy, Tommy. *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra: ANU E Press, 2008.
- Coolsma, S. *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913.
- Corbyn, Henry. *Creative Imagination in Sufism of Ibn 'Arabi*. Translated by Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press. Bollingen Series XCI, 1969.
- Danasasmita, Ma'mur. *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*. Bandung: STSI Press, 2001.
- Ekadjati, Edi S. "Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents." *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*. 2 (2003), 124-134.
- Ekadjati, Edi S. *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah Jilid 1*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.
- Ekadjati, Edi S. *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran Jilid 2*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.
- Ekadjati, Edi S. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*. Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective*. London: Pluto Press, 1995.
- Fathurahman, Oman. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV, 2008.
- Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*. Leiden: Brill, 2001.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- Jahroni, Jajang. "The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)." Thesis Leiden University. 1999.
- Johns, A.H. "Penerjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan," dalam Henri Chambert-Loir, ed. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG, 2009.
- Johns, A.H. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2. 2 (1961).

- Johns, A.H. "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations." *Journal of Southeast Asian Studies* 26.1 (1995): 169-183.
- Kahmad, Dadang. *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Kartini, Tini, Djualeha, Ningrum, K.M., Saini dan Wibisana, Wahyu. *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985.
- Kunto, Haryoto. *Semberbak Bunga di Bandung Raya*. Bandung: PT. Granesia, 1986.
- Kurnia, Ganjar. "Nuansa Islam dalam Kesenian Sunda." *Pikiran Rakyat*, 23 Oktober 2004.
- Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds*. London-New York: Routledge Curzon, 2003.
- Liem, Maya H.T. *The Turning Wheel of Time. Roda Jaman Berputar. Modernity and Writing Identity in Bali 1900-1970*. Leiden: Copy & Printshop WSD, 2003.
- Lubis, Nina H. *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.
- Millie, Julian Patrick. "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java." Diss. Leiden University, 2006.
- Moriyama, Mikihiro. "Print Technology and Literacy in the Second Half of the 19th Century Sundanese Language Community of the Dutch East Indies." 15th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Canberra (2004).
- Moriyama, Mikihiro. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*. Diterjemahkan oleh Suryadi. Jakarta: KPG, 2005.
- Muhaimin, A. G. *The Islamic Traditions of Cirebon*. Canberra: ANU E Press, 2006.
- Mulder, Niels. *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*. Diterjemahkan oleh Alois A. Nugroho. Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Mustapa, Haji Hasan. *Balé Bandung*. Bandung: Rahmat Cijulang, 1984.
- Mustapa, Haji Hasan. *Dangding Djilid Anu Kaopat*. stensilan diusahakeun ku Ajip Rosidi. Bandung, Oktober 1960.

- Mustapa, Haji Hasan. *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A*. Bandung: Jajasan Kudjang, 1976.
- Mustapa, Haji Hasan. *Kinanti Kulu-kulu*. Bandung: Kiblat, 2009.
- Mustapa, Haji Hasan. *Kinanti T tutur Teu Kacatur Batur*. *Universiteitsbibliotheek (UB) Leiden*. MS. Or. 7875a. Microfilm.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Indiana: World Wisdom, 2002.
- Noorduyn, J. & A. Teeuw. *Three Old Sundanese Poems*. Leiden: KITLV Press, 2006.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge, 2002.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Alfabeta dan INSEF, 2009.
- Reid, Anthony. *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Rigg, Jonathan. *A Dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia: Lange & Co., 1862.
- Rikin, W. Mintardja. *Peranan Sunat dalam Pola Hidup Masyarakat Sunda*. Bogor: S.N., 1994.
- Rosidi, Ajip, ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2003.
- Rosidi, Ajip. "Ciri-ciri Manusia dan Kebudayaan Sunda." *Masyarakat Sunda dan Kebudayaanannya*. Diedit oleh Edi S. Ekadjati. Bandung: Girisakti Pasaka, 1996.
- Rosidi, Ajip. "Islam dalam Kesenian Sunda." *Sundalana, Jurnal Pusat Studi Sunda* 4 (2005).
- Rosidi, Ajip. "Menjejaki Karya-karya Haji Hasan Mustapa." *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah atas Karya-Karya Klasik*. Diedit oleh Ahmad Rifa'i Hassan. Bandung: Mizan, 1992.
- Rosidi, Ajip. "Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Nampak dalam Peribahasa." *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Diedit oleh Cik Hasan Bisri, dkk. Bandung: Kaki Langit, 2005.
- Rosidi, Ajip. *Guguritan*. Bandung: Kiblat, 2011.

- Rosidi, Ajip. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*. Bandung: Pustaka, 1989.
- Rosidi, Ajip. *Manusia Sunda*. Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009.
- Rosidi, Ajip. *Mencari Sosok Manusia Sunda*. Bandung: Pustaka Jaya, 2010.
- Rosidi, Ajip. *Ngalanglang Kesusastran Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Rosidi, Ajip. *Pancakaki*. Bandung: Girimukti Pasaka, 1996.
- Salahudin, Asep. "Suluk Haji Hasan Mustapa." *Pikiran Rakyat*. 18 Oktober 2009.
- Santrie, Aliefya M. "Martabat Alam Tujuh Karya Syaikh Abdul Muhyi," dalam Hassan, Ahmad Rifa'i, ed. *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan, 1992.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1971.
- Selim, Samah. "Mansur al-Hallaj and the Poetry of Ecstasy." *Journal of Arabic Literature* 21.1 (1990).
- Setiawan, Hawe. "Dangding Mistis Haji Hasan Mustapa." Makalah Seri Kuliah Umum Islam dan Mistisime Nusantara di Teater Salihara, Jakarta, 4 Agustus 2012.
- Shah, Idries. *The Sufis*. London: The Octagon Press, 1977.
- Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: UI-Press, 1988.
- Smith, Margaret. *The Persian Mystic Attar*. New York: E. P. Dutton and Company Inc., 1932.
- Soebardi, S. *The Book of Cebolek*. Leiden: KITLV-The Hague-Martinus Nijhoof, 1975.
- Soejana, Koernia Atje Soejana dkk. "Christianity In Javanese Culture And Society." Aritonang, Jan Sihar and Steenbrink, Karel, ed. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Spiller, Henry. *Gamelan, The Traditional Sound of Sunda*. California: ABC-CLIO, 2004.
- Suryalaga, Hidayat. *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

- van Bruinessen, Martin. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." *Die Welt des Islams*. 38.2 (1998), 192-219.
- van Der Meij, Th.C. *Puspakrema. A Javanese Romance from Lombok*. Leiden: CNSW Publications, 2002.
- van Zanten, Wim. "The Poetry of Tembang Sunda," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140. 2/3 (1984).
- Weintraub, Andrew N. "Tune, Text, and The Function of Lagu in Pantun Sunda, A Sundanese Oral Narrative Tradition." *Asian Music*, 26. 1 (1994).
- Wessing, Robert. "Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement." Diss. the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974.
- Wirakusumah, Momon dan Djajawiguna, Buldan. *Kandaga Tata Basa Sunda*. Bandung: Ganaco, 1957.
- Wiranata Koesoema, R.A.A. *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w*. Bandoeng: Islam Studie Club, 1941.
- Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.
- Yahya, Iip Zulkifli. "Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan" *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Ed. Henri Chambert-Loir. Jakarta: KPG, 2009.
- Yock Fang, Liaw. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta: YOI, 1991.
- Zimmer, Benjamin G. "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java." *Studia Islamika*, 7: 3 (2000), 31-60.
- Zoetmulder, P. J. *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Translated by Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.