

KARAKTERISTIK EKSPRESI BAHASA METAFORIS DALAM TASAWUF WUJUDYAH NUSANTARA

Ahmad Faiq Nur
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
afansiuman@gmail.com

Kata kunci:

Ekspresi Bahasa,
Tasawuf,
Nusantara

Abstrak

Artikel ini mencoba melacak dan memetakan karakter tasawuf wujudiyahdi nusantara dengan mengkaji dinamika historis perkembangannya dan mengkajibeberapa ungkapan-ungkapan sufistik dari dua tokoh besar Nusantara yang dianggap paling berpengaruh, yaitu Hamzah al Fansuri dan Syekh Siti Jenar. Dari Penelitian ini didapati bahwa ungkapan-ungkapan bahasa metaforis tasawuf wujudiyah Nusantara terkarakterisasi oleh ke-Nusantaraan-nya. Hal ini, baik secara sosio historis, Sosio kultural ataupun geografis. Perbedaan pemahaman terhadapEkspresi kebahasaan metaforis ini pulalah yang kadangkalamenjadi salah satu penyebab terjadinya kesalahpahamanterhadap ajarannya sehingga menyebabkan konflik antar paham keagamaan di Nusantara.

Abstract

Keywords:

Language
Expression,
Sufism,
Archipelago

This article tries to trace and map the character of WujudiyahSufism in Nusantara archipelago by examining the historical development and examining the methaphorical language expressions used in the narration of the two sufis who's considered to be the most influential figures in Wujudiyahsufismin Nusantara Archipelagos, namely Hamzah al Fansuri and Syekh Siti Jenar. In this research, it was found that the metaphorical language expressions used by this two sufisto describe relation between God and Its creation was characterized, socially, geographically and culturally by Nusantara characters. And the differences in the way of understanding this metaphorical language expression became one of the factors that led to the occurrence of conflicts between religious notions in the Nusantara archipelagos.

A. Pendahuluan

Indonesia adalah bagian dari bingkai geografis dan kultural Nusantara, dimana dalam gambarannya ada berbagai macam warna, pertentangan, dualisme dan paradok. Lukisan nusantara ini masih terus hidup mengubah warnanya menyesuaikan diri dengan debu, angin dan embun yang menempel dan mempengaruhinya namundengan tanpa mengubah gambar aslinya. Islam hadir sebagai embun pada lukisan tersebut, meresap, menyatu kemudian menjelma menjadi warna baru yang unik. Islam datang dari sumber yang sama, dari langit, namun ibarat embun, ia datang membawa kadar kandungan unsur-unsur yang berbeda didalamnya, sehingga ketika menyatu dalam warna nusantara menghasilkan corak baru yang berbeda pula.

Demikian analogi perkembangan islam di Nusantara, islam datang dari sumber yang sama, al Quran dan hadits, namun sejak awal sudah bersentuhan dengan kultur angin yang berbeda untuk sampai ke Nusantara. Mulai dari Hijaz yang keras bak angin gurunnya hingga India yang multikultural, lentur bak sungai Hindus yang mengalir di daerahnya, kemudian sampai dan menyatu dengan masing-masing corak kultur yang juga beragam di Nusantara dengan membawa partikel masing-masing.

Sehingga wajar apabila ada pertentangan dalam memaknai islam dan sub-subnya sendiri di Nusantara, termasuk dalam hal ini, yaitu tentang bagaimana mengolah jiwa dan memaknai hakikat tuhan, yang dalam kajian Islam disebut dengan bertasawuf.

Dalam perkembangan tasawuf yang menyatu dalam unsur-unsur nusantara ini, ada beberapa corak yang kadangkala dianggap menyimpang oleh yang lain, meskipun cara beberapa orang memahami dan menyikapinya juga berbeda-beda. Seperti tasawuf falsafi-irfani corak wujudiyah yang bersumber dari alHallaj, yang dikembangkan oleh Ibnu Arabi, kemudian sampai di Nusantara dikembangkan lagi oleh Hamza al Fansuri dan pengikutnya di Sumatera serta di Jawa dengan tokoh kontroversialnya, Syekh Siti Jenar.

Dalam sejarah pemikiran tasawuf Nusantara, paham wujudiyah ini banyak ditentang dalam berbagai kasus, seperti misalnya pertentangan antara Walisongo dan Syekh Siti Jenar di Jawa, antara Haji Abd Hamid Abulung dengan Syekh Muhammad Arsyad di Kalimantan, bahkan terjadi pemburuan dan pembunuhan oleh pengikut Nuruddin Ar-raniri terhadap pengikut paham wujudiyah Hamzah al Fansuri di Sumatera.

Mengungkapkan pemahaman tentang Tuhan yang maha tak terbatas dengan menggunakan bahasa manusia yang terbatas memanglah tidak mudah. Kerap kali para sufi menggambarkan hubungan antara Tuhan dengan makhluk dengan ungkapan-ungkapan yang kadangkala disalahpahami oleh sebagian orang.

Memetakan konstruksi bahasa ini, Lakoff (1980) dalam bukunya *“metaphors we live by”* mengutip pendapat Reddy bahwa:

*“Ideas (or meanings) are objects. Linguistic expressions are containers. Communication is sending.”*¹
(ide (atau arti) adalah objek, ekspresi bahasa adalah wadahnya dan komunikasi adalah proses transfernya).

Jika isi (*Ideas*), lebih besar dari wadah (*containers*) atau jika ide lebih besar dari ekspresi bahasa sehingga bahasa tak mampu lagi mengungkapkan suatu ide untuk dipahami penerima secara menyeluruh, maka bahasa penggantinya yang digunakannya. Disinilah ungkapan-

ungkapan metaforis mengambil peranannya.

Namun demikian, Lakoff mengklaim bahwa penggunaan kata-kata metaforis bukan hanya tentang bahasa melainkan suatu proses berfikir. Ia juga berpendapat bahwa penggunaan metafora dalam bahasa dimungkinkan karena adanya metafora dalam sistem konseptual manusia².

Namun demikian, pemilihan kata metaforis ini juga mempunyai faktor kultural dan aktifitas yang melandasinya. Hal ini apa yang dinamakan oleh Lakoff sebagai *“orientational metaphors”*³, dimana makna dan pemilihan kata-kata metaforis tak selalu sama di tiap-tiap tempat atau kultur yang berbeda. Ungkapan-ungkapan metaforis sufistik tasawuf wujudiyah inilah yang kemudian menjadi salah satu penyebab terjadinya kesalahpahaman hingga mengakibatkan konflik antar pemahaman.

Karenanya, penelitian ini memandang bahwa pemilihan kata-kata metaforis ulama tasawuf di Nusantara, sebagai suatu sistem konseptual mereka dalam menyampaikan makna atau idenya, telah terkarakterisasi oleh ruang dan waktu yang bersifat Nusantara.

¹George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). 10

²*Ibid.* 6
³*Ibid.* 15

B. Hasil dan Pembahasan

Sebelum kita membahas tentang pengertian wujudiyah sebagai sebuah aliran pemikiran tasawwuf, terlebih dahulu baiknya kita memahami apa sebenarnya sufi dan tasawuf itu sendiri.

Mengenai definisi tasawuf ini, Suhrawardi mengungkapkan bahwa setidaknya ada lebih dari seribu ungkapan ulama tentang pengertian tasawwuf⁴, namun dari banyaknya pengertian tentang tasawuf tersebut, setidaknya ada beberapa keterkaitan, yaitu tentang kedekatan kepada Allah dan proses dalam meraih kedekatan tersebut. Jadi bisa dikatakan secara sederhana bahwa tasawwuf adalah proses pendidikan/penataan diri, hati dan sikap dalam mendekatkan diri kepada Allah. Dalam dimensi kedekatan inilah wujudiyah dianggap beda dengan yang lain bahkan dianggap menyimpang dari ajaran islam sebenarnya (*heretis*).

Dalam aliran wujudiyah terdapat beberapa tokoh yang dianggap paling banyak berpengaruh, diantaranya Al-Hallaj, Ibnu 'Arabi, Suhrawardi dan lain-lain, pada makalah ini penulis hanya akan memaparkan pemikiran wujudiyah Ibnu

'Arabi saja mengingat, bahwa istilah *wahdatul wujud* ini pertama kali disandarkan padanya dan besarnya pengaruh pemikirannya terhadap perkembangan wujudiyah masa selanjutnya.

Asal-Usul Istilah tasawuf Wujudiyah

Istilah wujudiyah ini diambil dari penamaan *wahdatah-wujud* Ibnu Taimiyah (w. 1328) terhadap ajaran ajaran sentral Ibnu Arabi (w. 1240). Sedangkan Ibnu Taimiyah adalah ulama yang sangat getol menolak ajaran tasawuf Ibnu Arabi yang dianggapnya mempersamakan Tuhan dengan alam. Meskipun demikian, para ulama sepakat untuk memakai istilah tersebut untuk menyebut ajaran sentral Ibnu Arabi walaupun cara mereka memformulasikan ajaran tersebut berbeda-beda⁵.

Ada yang mengidentifikasikannya sebagai *pantheisme*, *natural mysticism*, dan *existentialmonism*, namun menurut Sayyed Hosen Sahr, pemikiran tasawuf Ibnu Arabi ini tidaklah tepat untuk dimasukkan dalam salah satu kategori tersebut diatas. Menurutnya, memang benar bahwa Tuhan berada (*dwell*) pada tiap makhluk, namun makhluk tidaklah mengandung (*contain*) unsur Tuhan seperti

⁴Ehsan Elahi Zaheer, *At-tasawwuf: Al-Mansya' wa Al-Mashdar*, Edisi 1 edition (Lahore, Pakistan: Idara Tarjuman As-Sunnah, 1986).

⁵Rosihon Anwar, *Akhlaq Tasawuf* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010).

phanteism, dan berbeda pula dengan paham *existensialmonism* yang bertujuan untuk melawan *dualism*, penyatuan dalam tasawuf adalah penyatuan berbagai macam kualitas yang mengkarakterisasi keteraturan dalam keberagaman tersebut, demikian pula tak bisa dikatakan pemikirannya sebagai *natural mysticism* karena walaupun Tuhan terpisah dari alam namun secara misterius alam tetaplah “menenggelam” dalam Tuhan, ia memformulasikan wahdatul wujud dengan pernyataan bahwa semua yang ada di dunia dan isinya bukanlah Tuhan akan tetapi realitas mereka tidak lain adalah realitasNya, karena jika tidak demikian maka akan ada realitas selain realitasNya, sehingga dapat menjadikan realitas lain tersebut tuhan-tuhan selain Allah⁶.

Untuk memahami Pemikiran Ibnu Arabi tentang keesaan Tuhan ini, alangkah baiknya kita merujuk pada apa yang diungkapkannya dalam *kitab alif wahuwa kitab al-ahadiyah* dalam *kitab majmu'atal-rasailmuhyiddin Ibnu 'arabi* yang terjemahannya kurang lebih sebagaimana berikut:

⁶Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, vol. 3 (Caravan Books, 1976), <http://globalloveins.com/book11/50171.pdf>, accessed 13 Mar 2017.

“ketahuilah, bahwa manusia sebagai *copy* dan ciptaan sempurna yang diciptakan dari kesatuanNya (*Wahdaniyat*) bukan dari keesaanNya (*ahadiyah*), karena keesaan mempunyai nilai yang lebih tinggi, karenanya Yang Esa tak bisa disandangkan pada manusia, dan manusia adalah satu (*wahid*) dan kesatuan tak sekuat keesaan, serta tak dapat pula membangkitkan keesaan, karena keesaan adalah esensi dari DzatidentitasNya, sementara kesatuan adalah nama baginya, dinamakan demikian oleh adanya keduaan, oleh karena itu yang Esa ada dalam nasab (sesuatu yang disandarkan bersumber padaNya) Tuhan, bukan yang satu, dan ada bersamanya sifat tanzih (transenden/ “menyendiri” dan tak terbandingkan), maka berkata orang yahudi kepada Muhammad SAW, jelaskan pada kami Tuhanmu, kemudian turunlah ayat “*qulHuwa Allahu ahad..*”, Ia menjawab dengan nasab dan bahwa mereka tidak

berkata shof (sifatilah) atau In'at (berilah atribut). Kemudian sesungguhnya keesaan telah terpisah dari semua yang ada (Maujud) dari manusia dan yang lainnya, dengan tujuan agar manusia tidak tamak terhadapnya, maka berfirman Allah SWT "*falya'mal 'amalan sholihanwalayusyrikbi'ibadatira bbihihahadan*", dan telah bersekutu semua yang bersekutu bersamanya diantara malaikat, bintang, manusia, syaitan, hewan, tumbuhan dan barang-barang, kemudian keEsaan menjadi penyangga dari yang ada, dan hilang keinginan manusia pada kekhususan, dan keesaan telah merasuki semua makhluk karena kuasa ketuhanan yang hanya dapat dirasakan oleh yang dikehendakiNya..."⁷

Dari ungkapan Ibnu Arabi diatas, dapat dipahami bahwa ia membedakan antara kesatuan (wahdaniyat) dan keesaan (ahadiyah), wahdaniyat adalah nama dari dzat Ahadiyah Tuhan, dan Ahadiyah tersebut

bersifat *tanzih* yaitu berbeda dan tak terbandingkan dengan yang lain, tapi keesaan ini juga ibarat tiang penyangga semua realita yang ada (*maujud*), maka ketika manusia dapat merasakan hal tersebut, tersadar akan adanya realita suci tentang kesatuan antara yang ahad dan wahid disanalah terjadi "wahdatul wujud".

Kerangka pemahaman wahdatul Wujud Ibnu Arabi ini dibangun berlandaskan pada keyakinan teologisnya bahwa wujud itu pada hakikatnya adalah satu, dan semua yang terkesan berjumlah selain yang satu itu bukanlah hakikat. Karena hakikat itu satu maka makhluk yang berjumlah ini bukanlah hakikat, untuk itu ia memakai term "Al Haq" untuk Dzat Tunggal Tuhan dan "alKhalq" untuk selainNya.⁸

Namun, masih banyak terdapat perbedaan pemahaman tentang pemikiran Ibn 'Arabi ini sendiri. Dan itu sebenarnya adalah konsekuensi wajar, karena corak pemikiran Ibnu Arabi atau wujudiyah pada umumnya, menurut Prof. Rosihan Anwar, termasuk dalam golongan tasawuf falsafi, dan tasawuf falsafi menurut at-Taftazani mempunyai ciri umum ajaran yang samar-

⁷Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Rasail Ibn Arabi*, Cetakan Pertama edition (Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiah, 2001).

⁸Suhailah Abdul Ba'its Tarajumani, *Nadzariyat Wahdatil Wujud 'baina Ibn 'Arabi wa Al-Jili* (Beirut, Lebanon: Maktabah Khaz'al, 2002).

samar, dikarenakan pemakaian istilah khusus yang hanya dapat dipahami secara mendalam oleh orang-orang yang memahaminya. Meskipun demikian, tasawuf falsafi juga bukanlah aliran filsafat karena dasar dari ajaran-ajarannya adalah rasa (*dzauf*), dan tak dapat pula dikategorikan kepada tasawuf murni karena ajarannya sering diungkapkan dengan bahasa filsafat dan lebih berorientasi pada *panteisme*⁹.

Dari beberapa proses islamisasi di Nusantara, khususnya di Jawa, selain dengan proses asimilasi dalam pendidikan, dakwah lewat seni dan budaya, pembentukan tatanan muslim Nusantara, juga melalui proses pengajaran sufisme yang bercorak *wahdatul wujud*, dimana paham ini mirip dengan keyakinan panteisme yang dianut oleh mayoritas penduduk Nusantara kala itu. Hal ini, menjadikan ajaran-ajaran islam mudah diterima oleh masyarakat¹⁰. Bahkan lebih jauh menurut Haidar Bagir bahwa ajaran yang bersifat panteisme di nusantara ini tak hanya diajarkan oleh Syekh siti jenar, melainkan juga oleh para anggota wali songo yang lain¹¹.

⁹Anwar, *Akhlaq Tasawuf*.

¹⁰Mohamad Guntur Romli and Tim Ciputat, *Islam Kita, Islam Nusantara : Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*, Edisi 1, cetakan 1 edition (Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016).

¹¹Haidar Bagir, "Islam dan Budaya Lokal", in *Islam Nusantara : Dari*

Dalam konteks dinamika pemahaman wujudiyah di Nusantara ini, setidaknya ada dua peristiwa besar yang tercatat dalam sejarah Nusantara, yaitu pertentangan antara Hamzah al-Fansuri dengan Nuruddin ar-raniri dan pertentangan antara syekh Siti Jenar dengan jajaran anggota wali Songo.

Pemahaman dan Ungkapan Metaforis tasawuf wujudiyah Hamzah Al-fansuri

Tak ada biografi lengkap yang menulis tentang beliau, namun melihat dari *laqob* yang disandangkan padanya, al-Fansuri, dapat diketahui bahwa beliau berasal dari sebuah desa di daerah Barus, Sibolga, Sumatera Utara. Dan dari beberapa sumber diperkirakan bahwa ia hidup pada masa pemerintahan Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Syah al-Mukammil (1571-1607), yang memerintah di Aceh tahun 1586-1604¹². Selain sebagai seorang ahli agama, beliau juga dikenal sebagai seorang pengembara, salah satu pemimpin tariqatqadariyah dan juga sastrawan. Karena keluasan ilmunya ini, beliau juga diangkat sebagai *Syekh al-Islam* dalam kesultanan Aceh kala itu¹³.

UshilFiqhHinggaPahamKebangsaan, Cetakan 1 edition (Bandung: Mizan, 2015).

¹²Muhammad AfifAnshori, "KontestasiTasawuf", in *Teosofi :JurnalFilsafat dan Pemikiran Islam* (Surabaya: FakultasUshuluddin IAIN SunanAmpel Surabaya, 2014).

¹³Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, Edisi 1, cetakan 1 edition (Pekanbaru, Riau: Lembaga

Ia pernah menuntut ilmu ke beberapa tempat di Timur Tengah dan beberapa tempat di Nusantara, seperti yang termaktub dalam salah satu syairnya:

“Hamzah Fansuri didalam Mekkah,
Mencari Tuhan di *baitu'l-ka'bah*, Di
Barus ke Kudus terlalu payah,
akhirnya dapat didalam rumah”.¹⁴

Dari beberapa karyanya dibidang tasawuf yang masih tertinggal, setelah fatwa pemberangusan karya-karyanya oleh para pengikut Nuruddin Ar-Raniri, setidaknya tiga diantaranya yaitu : *Syarab Al-asyiqin* (minuman orang birahi), *Asrar 'Arifin* (Rahasia Ahli Ma'rifat), dan *al-Muntahi* (yang menuju). Disamping 32 syair-syair lainnya¹⁵.

Dalam sebuah ungkapan Hamzah Al-fansuri dalam menggambarkan tentang hubungan antara Tuhan dengan alam, ia berkata:

“Barang kita lihat, Dzahir atau
Bhatin sekaliannya lenyap-Ombak

juga; Yakni laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai pada laut. Demikian lagi Allah Subhanahu waTa'ala tiada bercerai dengan 'alam. Tetapi tiada didalam 'alam dan tiada diluar 'alam, dan tiada di kanan alam dan tiada di kiri alam, dan tiada di hadapan 'alam dan tiada di belakang 'alam, dan tiada bercerai dengan 'alam, dan tiada bertemu dengan alam, dan tiada hampir kepada 'alam dan tiada jauh daripada 'alam”¹⁶.

Dari kutipan metaforis diatas, Hamzah Al-fansuri mengibaratkan Tuhan sebagai laut, dan alam sebagai ombak, walaupun ombak itu pada hakikatnya berada dan menyatu dengan laut, tapi dimanakah laut diantara ombak-ombak itu. banyak yang kemudian mengartikan bahwa air itulah laut, dan air juga bersama ombak. Namun tidak demikian yang dimaksud oleh Hamzah af-fansuri, karena ia juga mengatakan bahwa Dia tiada didalam, disisi dan tidak pula bertemu dan menjauh.

Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2014).

¹⁴Sayyid Muhammad Naguib Al-Attas, “Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh : a critical study of Nuru'l-Din al-Raniri's refutation of Hamzah Fansuri's mystical philosophy, based on Raniri's Hujjatu'l-Siddiq li daf'i'L-Zindiq and Tibyan fi Ma'rifatui'L-Adyan and other Malay sources.”, Thesis (Canada: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1962).

¹⁵Helmiati, 2014, hal. 47

¹⁶Al-Attas, “Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh : a critical study of Nuru'l-Din al-Raniri's refutation of Hamzah Fansuri's mystical philosophy, based on Raniri's Hujjatu'l-Siddiq li daf'i'L-Zindiq and Tibyan fi Ma'rifatui'L-Adyan and other Malay sources.”

Pemilihan kata laut dan ombak oleh Hamzah al-Fansuri untuk menggambarkan hubungan antara Tuhan dan alam tak lepas dari faktor geografis dimana beliau tinggal. Daerah barus secara historis dikenal sebagai pusat perdagangan yang memiliki pelabuhan besar sejak abad ke-7 hingga abad ke-17¹⁷. Karenanya, apabila kita kembali kepada klaim Lakoff tentang metafor bahwa terdapat pengaruh kultural dalam pemilihan bahasa metaforis, maka wajar jika kita berkesimpulan bahwa karakteristik Nusantara yang bersifat maritim juga memberikan pengaruh terhadap pemilihan kata-kata metaforis beliau.

Memang kata-kata tak sanggup untuk menggambarkan apa yang dirasakan olehnya dan Hamzah Al-Fansuri pun mengakui bahwa kata-kata tak akan pernah mampu untuk menggambarkan dzat Tuhan tersebut. Sebagaimana ucapannya :

“adapun Dzat itu, sungguhpun dibawa kepada ibarat, kepada kunhinya tiada siapa tahu, kerana Ia tiada dapat diibaratkan. Sungguhpun Esa, tiada dengan dengan esanya; sungguhpun tunggal, tiada dengan tunggalnya. Barang Sifat, Dhat,

¹⁷Jane Drakard, “An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus”, *Archipel*, vol. 37, no. 1 (1989), pp. 53–82.

Asma’, kita nisbatkan kepadaNya ‘ibarat juga.”¹⁸

Perlu diingat bahwa hamzah alfansuri adalah seorang sastrawan, ahli bahasa dan menguasai bahasa Arab, Persia dan bahkan beberapa bahasa daerah di Nusantara, namunpun demikian dalam menggambarkan tentang Tuhan dia menganggap tiada bahasa yang sanggup.

Karena keterbatasan bahasa inilah, kemudian banyak yang kurang tepat mengartikan pesan apa yang dimaksud oleh sang pengibarat. Hal inilah yang ingin disampaikan oleh Muhammad Naguib Al-attas dalam thesisnya yang berjudul “*Raniri and the Wujudiah of 17th Century Aceh*”.¹⁹, bahwa sebenarnya pertentangan yang terjadi antara Ar-Raniri dan Hamzah Al-Fansuri dikarenakan kesalahan Ar-raniri dalam mengartikan ibarat-ibarat yang disampaikan oleh Hamzah al-fansuri.

Pemahaman dan Ungkapan Metaforistasawuf wujudiyah Syeikh Siti Jenar

¹⁸Al-Attas, “Raniri and the Wujudiah of 17th Century Aceh : a critical study of Nuru’l-Din al-Raniri’s refutation of Hamzah Fansuri’s mystical philosophy, based on Raniri’s *Hujjatu’l-Siddiq li daf’i’L-Zindiq* and *Tibyan fi Ma’rifatui’L-Adyan* and other Malay sources.”

¹⁹*Ibid.*

Sebagaimana Hamza Al-fansuri, Syekh Siti Jenar juga merupakan sosok yang penuh misteri dan kontroversial, tak ada sumber sejarah yang secara pasti menyebutkan tentang tahun kelahirannya, Namun dari hasil penelitian mendalam dengan mencocokkan peristiwa-peristiwa yang disebutkan dalam manuskrip klasik dengan peristiwa tentang Syekh Siti Jenar, Mohammad Sholikhin menyimpulkan bahwa Syekh Siti Jenar kemungkinan lahir pada tahun 1426 M di daerah Astana Japura, Cirebon²⁰.

Mengenai corak ajaran beliau Agus Sunyoto mengungkapkan adanya pengaruh dari tarekat Akmaliah yang dulu dianut dan diamalkan oleh Al-Hallaj dan Ibnu Arabi. Corak tarekat akmaliah yang sanadnya bersambung kepada Abu Bakar As-Siddiq tersebut beliau dapatkan dalam pengembaraannya menuntut ilmu di Persia dan Bagdad selama 17 tahun, ketika beliau berguru kepada Syekh Ahmad Al-Bagdady. Selain itu, pengaruh pemikirannya juga dipengaruhi oleh Tarikat Syathariya yang didapatkan beliau dari Syekh Datuk Kahfi²¹. Pengaruh corak pemikiran Al Hallaj dari

jalur Suhrawardi juga beliau dapatkan dalam perjalanan pulanginya dari Makkah ketika singgah di Gujarat selama berguru kepada Muhammad Syah 'Alam Al-Gujarati. Setelah beliau kembali ke Cirebon pada tahun 1463 M, beliau meneruskan pesantren Syekh Datuk Kahfi di Amparan Jati dan kemudian secara khusus mendirikan pesantren yang mengajarkan tasawuf/ma'rifat di Lemah Abang²².

Ajaran wujudiyahsyekh siti jenar biasa dikenal dengan *Manunggalingkaula Gusti*. Menurut Agus Sunyoto, istilah tersebut adalah penggambaran bahwa semua makhluk adalah sama dihadapan Tuhan. Pangkat, Jabatan dan Kedudukan adalah hijab Tuhan, oleh karenanya selama orang tersebut tidak mengetahui tentang hakikat sejati kehidupan maka yang dia dapati hanyalah kekosongan rohani, namun apabila dia *waksita* memahami ketunggalan antara *khalq* dengan *Haqq* maka dia akan menemukan keabadian. Adapun hubungan antara *khalq* dan *Haqq* tersebut adalah bahwa dalam setiap ciptaan (*khalq*) yang bersifat batin ini, ada namun tersembunyi anasir Sang Pencipta (*Haqq*) yang bersifat batin. Pada hakikatnya yang ada hanyalah dzat Allah semata dan Allah menciptakan

²⁰Muhammad Sholikhin, *Manunggaling Kawula Gusti : Filsafat Kemanunggalan Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: NARASI, 2014).

²¹Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Bandung: IIMaN, 2016).

²²Sholikhin, *ManunggalingKawulaGusti :FilsafatKemanunggalan Syekh Siti Jenar*.

alam semesta dengan Dzat-Nya sendiri (emanasi) agar dari ciptaanNya itu Allah Menyaksikan diri-Nya²³.

Terkait dengan proses emanasi ini, metafor yang dipakai yaitu ungkapan lenyapnya nama tembaga dan emas yang bersifat padat dan tetapnya kilau atau cahaya, sebagai suatu gelombang energi yang bersifat kompleks. Hal ini, sebagaimana yang diungkapkan dalam naskah pupuh Sinom sebagaimana berikut:

*Wahdattegesira,
kawula tunggal ing Gusti,
tunggale tan pagepoka, epan
kumpul dadi siji, ing dalem
kalimah takbir, munajat
maring Yang Agung, tan
anaGustine kawula, lebur
papan lan tulis, pan
sanepajenelandembaga. Wus
ilang jeneng dembaga,
sumertaaningjene,
anagiggumebyar,
ikucahyanipunjene, denbecik
sira niti, pasemonkang kaya
iku, pan saja kalirutampa,
kang dudu dipunaraniya,
mandar salametaimanira.*

²³Sunyoto, *Atlas Walisongo*.

Wahdat berarti, hamba menyatu dengan Tuhan, bersatunya tanpa bersinggung, meski berkumpul menjadi satu, dalam kalimat takbir ketika bermunajat kepada Tuhan, tiada Tuhannya hamba, bak papan dan tulisan yang lebur, ibarat emas dan tembaga. Hilanglah nama tembaga, begitu juga emas, tapi yang berkilau itu sinar emas, alangkah baiknya bila kau perhatikan ibarat seperti itu, agar tidak salah pengertian, menyebut yang bukan sebenarnya, malah selamat imanmu.²⁴

Ungkapan yang bersifat wujudiyah, juga disebutkan dalam *Serat Walisana Pupuh Asmaradana*, terbitan Tan KhoenSwie, Kediri tahun 1932, sebagaimana berikut:

*...Seh Lemah Abang
ngandika, ajanakakeyan semu,
iya ingsuniku Allah. Nyata
ingsun kang sajati, jujuluk
Prabu Satmata, tan
analiyanjatine, ingkangaran*

²⁴AchmadChodjim, Syekh Siti Jenar, Cet. 1 edition (Jakarta: SerambiIlmuSemesta, 2002).71

*bangsa Allah, Molana Magrib
mujar, iku jisim aranipun,
SehLemahbangangandika.*

*Kawula amedarngèlmi,
angraosikatunggalan, dede
jisim sadangune, mapan jisim
noranana, dene kang
kawicara, mapan sajati ning
ngelmu, sami amiyakwarana.*

(Seh Lemah Abang
(Siti Jenar) berkata, “Marilah
kita berbicara dengan terus
terang. Aku ini Allah. Akulah
yang sebenarnya disebut Prabu
Satmata (Hyang Manon, Yang
Maha Tahu), tak ada lain yang
bernama ilahi. Maulana
Maghrib berkata: “Tetapi
(yang kau tunjukkan) itu
disebut badan”. Shaykh Lemah
Abang berkata: “Saya
menyampaikan ilmu
(tertinggi) yang membahas
ketunggalan. Ini bukan badan,
selamanya bukan, karena
badan tidak ada. Yang kita
bicarakan ialah ilmu sejati dan
untuk semua orang kita
membuka tabir (artinya

membuka rahasia yang paling
tersembunyi)”.²⁵

Ekspresi metaforis dari kedua
kutipan diatas, mengindikasikan adanya
pengaruh sosio kultural masyarakat Jawa.
Penggunaan istilah kawula dan gusti dalam
stratifikasi sosial Jawa biasanya digunakan
untuk dalam hubungan antara pekerja dan
pemilik tanah²⁶. Sedangkan Satmata berasal
dari nama dewa syiwa²⁷,

Menurut beberapa pendapat, akibat
ucapannya tersebutlah beberapa pihak yang
kurang memahami maksud dan
pengembaraan rasa yang pernah dilalui oleh
Siti Jenar menganggapnya sesat dan
menyimpang dari ajaran islam yang benar
sehingga berujung pada pengekskusion
dirinya, meskipun mengenai peristiwa
eksekusi inipun terdapat perbedaan
pandangan.

Dalam *Babad Purwardja, Serat Niti
Mani, Babad Tjerbon dan Serat Seh Siti
Jenar* (1917) dikatakan bahwa ajarannyalah
yang sesat sehingga mengantarkannya pada
pengeksekusion, namun dalam *Serat Siti*

²⁵ Afif Anshori, “Kontestasi Tasawuf”.

²⁶ Effendi Wahyono, “Stratifikasi Sosial pada
Masyarakat Pedesaan di Jawa Abad ke-19”,
presented at the Seminar Nasional Riset Inovatif
(Senari) Ke-5 2017 (Universitas Pendidikan Ganesha
(UNDIKSHA), Buleleng, Bali, 18 Nov 2017),
<http://repository.ut.ac.id/7096/>, accessed 28 Feb
2020.

²⁷ Sunyoto, *Atlas Walisongo*.180

Jenar (1922) eksekusi tersebut bukanlah disebabkan karena ajaran *Manunggaling Kawula Gustinya* melainkan cara mengajarkannya kepada masyarakat umum yang dilakukan secara terbuka ²⁸. Pendapat yang lain mengatakan bahwa sebenarnya Syekh Siti Jenar tidaklah dieksekusi melainkan diasingkan oleh Dewan Walisanga yang kebanyakan adalah muridnya, hal tersebut dilakukan karena kondisi kerohaniannya yang sudah terserap dalam ke-Ilahian. Dalam kondisi pengasingan tersebutlah banyak yang menyampaikan ajaran yang mengatas namakan beliau, diantaranya Pangeran Anggaraksa atau Hasan Ali dari Cirebon dan San Ali Anshar al-Isfahani yang berasal dari Persia, dari kedua tokoh tersebut banyak ajaran sesat yang diyakini sebagai ajaran Syekh Siti Jenar ²⁹.

C. Kesimpulan / Penutup

Menurut Muhammad Afif Anshori, penyebab terjadinya pertentangan terhadap paham wujudiyah dalam kasus Hamzah Al-Fansuri dan Syekh Siti Jenar ini disebabkan setidaknya oleh tiga faktor. *Pertama*, Faktor perbedaan kacamata yang dipakai untuk

dalam menginterpretasi ungkapan-ungkapan dalam tasawuf wujudiyah, dimana Hamzah Al-Fansuri dan Syekh Siti Jenar memakai kacamata sufistik yang bersifat filosofis sementara Ar-Raniri dan Wali Songo memakai kacamata Teologis. *Kedua*, Faktor Politis, dimana Ar-Raniri dan Walisongo sama-sama mewakili pemerintah yang menghendaki penyeragaman pemahaman agama, berhadapan dengan Hamzah Al-fansuri dan Syekh Siti Jenar yang mewakili pemahaman dalam pengalaman rohani individu yang bersifat interpretatif dan tak jarang dianggap sebagai pemahaman keagamaan yang tak lazim. *Ketiga*, faktor genealogis, dimana Wali Songo dan Ar-Raniri mempunyai garis genealogis yang sama dari Hadramaut yang berpangkal pada Imam Ahmad Al-Muhajir sementara Hamzah al Fansuri dan Syekh Siti Jenar mewakili masyarakat pribumi ³⁰.

Dalam kasus Syekh Siti Jenar, menurut Agus Sunyoto, bahkan sebenarnya tak ada pertentangan teologis diantara keduanya. Adanya pertentangan diantara keduanya hanyalah pada cara penyampaian ajaran tersebut yang disampaikan secara terbuka kepada masyarakat umum dimana hal tersebut oleh para wali yang lain dikhawatirkan akan mengakibatkan

²⁸ AfifAnshori, "KontestasiTasawuf".

²⁹ Sholikhin,
ManunggalingKawulaGusti :FilsafatKemanunggalan Syekh Siti Jenar.

³⁰ AfifAnshori, "KontestasiTasawuf".

kesalahpahaman dari murid-muridnya yang belum matang pengetahuannya untuk menerima ajaran tersebut³¹.

Terlepas dari pendapat tersebut, faktor metaforis dalam ekspresi bahasa yang terbatas untuk menggambarkan yang tak terbatas inilah yang kemudian menjadi salah satu penyebab adanya perbedaan pemahaman dan bahkan sampai menyebabkan terjadinya konflik kekerasan antar pemahaman.

Meskipun *idea* atau inti pemikiran ke-wujudiyah-an yang ada di Nusantara dengan yang lain relatif sama, namun dalam penggunaan istilah, analogi dan metafor(*Linguisticexpressions*) yang menjadi ciri tasawuf falsafi dalam penggambaran yang dipakainya berbeda,bersesuaian dengan lingkungan dan budaya ke-Nusantara-annya. Hal ini bisa dilihat dari penggunaan metafor laut dan ombak dalam menggambarkan hubungan antara *Al-Haq* dan *Al-khalq*oleh Hamzah Al-Fansuri, yang mana mengindikasikan adanya pengaruh geografis dan kultural tempat asalnya yang bercorak maritim. Demikian pula penggunaan istilah-istilah sosio historis, sosio kultural hindu-jawa dalam ungkapan-ungkapan yang dipakai

oleh Syekh Siti Jenar, seperti istilah *kawula* dan *Gusti*, atau *Prabu Satmata*.Hal ini, selain mengindikasikan kondisi kultural wilayah dakwahnya, juga menunjukkan adanya proses ekstraksi terhadap ajaran Hindu-Jawa oleh Syekh Siti Jenar yang kemudian digantinya dengan nilai-nilai islam.

Akhirnya, bahwa lukisan Islam Nusantara ini bukan hanya kanvas putih yang begitu saja menerima warna yang digoreskan padanya, tapi merupakan lukisan antik yang menerima angin, debu dan air seiring berjalannya masa sehingga menjadikannya unik dan istimewa. Demikian, seiring berjalannya waktu, proses tersebut masih dan akan terus berlangsung bahkan mungkin hingga kelak nanti.

D. Daftar Pustaka

- Afif Anshori, Muhammad. 2014, "KontestasiTasawuf", in *Teosofi : Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN SunanAmpel Surabaya.
- Al-Attas, Sayyid Muhammad Naguib. 1962, "Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh: a critical study of Nuru'l-Din al-Raniri's refutation of Hamzah Fansuri's mystical philosophy, based on Raniri'sHujjatu'l-Siddiq li daf'i'L-Zindiq and Tibyan fi Ma'rifatui'L-Adyan and other Malay sources.",

³¹Sunyoto, *Atlas Walisongo*.

- Thesis, Canada: Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Anwar, Rosihon. 2010, *Akhlak Tasawuf*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Bagir, Haidar. Cetakan 1 edition. 2015, "Islam dan Budaya Lokal", in *Islam Nusantara : Dari Ushil Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan.
- Chodjim, Achmad. Cet. 1 edition. 2002, *Syekh Siti Jenar*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Drakard, Jane. vol. 37, no. 1. 1989, "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus", *Archipel*. pp. 53–82 [https://doi.org/10.3406/arch.1989.2562].
- Guntur Romli, Mohamad and Tim Ciputat. Edisi 1, cetakan 1 edition. 2016, *Islam Kita, Islam Nusantara : Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*, Tangerang Selatan: Ciputat School.
- Helmiati. Edisi 1, cetakan 1 edition. 2014, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, Pekanbaru, Riau: Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Cetakan Pertama edition. 2001, *Rasail Ibn Arabi*, Beirut: Dar Al-Kotob Al-ilmiyah.
- Lakoff, George and Mark Johnson. 2003, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. vol. 3. 1976, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Caravan Books. <http://globalloveins.com/book11/50171.pdf>, accessed 13 Mar 2017.
- Sholikhin, Muhammad. 2014, *Manunggaling Kawula Gusti : Filsafat Kemanunggalan Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta: NARASI.
- Sunyoto, Agus. 2016, *Atlas Walisongo*, Bandung: IIMaN.
- Tarajumani, Suhailah Abdul Ba'its. 2002, *Nadzariyat Wahdatil Wujud 'baina Ibn 'Arabi wa Al-Jili*, Beirut, Lebanon: Maktabah Khaz'al.
- Wahyono, Effendi. 18 Nov 2017, "Stratifikasi Sosial pada Masyarakat Pedesaan di Jawa Abad ke-19", presented at the Seminar Nasional Riset Inovatif (Senari) Ke-5 2017, Universitas Pendidikan Ganesha (UNDIKSHA), Buleleng, Bali. <http://repository.ut.ac.id/7096/>, accessed 28 Feb 2020.
- Zaheer, Ehsan Elahi. Edisi 1 edition. 1986, *At-tasawwuf : Al-Mansya' wa Al-Mashdar*, Lahore, Pakistan: Idara Tarjuman As-Sunnah.