

Kajian Kitab Bait Dua Belas Karya Moeh. Noer Waliyullah: Analisis Semiotik

M. Khusna Amal

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember
iza_jbr@yahoo.com

This article adopts a semiotic analysis of the manuscripts of the Temple of the Twelve or 'Twelve Stanzas' by Moeh Noer. This study suggests two important conclusions. First, the author presents symbols of religious messages. The symbols in the form of numbers and Arabic linguistic system Pegon (read: Arabic- Ngoko Java). In this context, the use of symbols not only represent the author wishes to convey a religious message to the reader, but also illustrates the power strategy of the author in making differentiation of self. Secondly, through the symbolic reproduction, the author reflects on the religious discourse of God, humans, and how to know God (ma'rifatullah).

Keywords: *Semiotics, Bait Dua Belas, Pegon Arab, Human, God and Ma'rifatullah.*

Artikel ini menjelaskan analisis semiotik terhadap teks Bait Dua Belas karya Moeh. Noer. Kajian menghasilkan dua temuan penting, *pertama*, pesan-pesan keagamaan dikonstruksi melalui sekumpulan simbol angka dan kebahasaan berupa *Arab Pegon (Arab-Jawa Ngoko)*. Dalam konteks ini, penggunaan simbol tidak hanya merepresentasikan keinginan pengarang dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan kepada audiens, tetapi juga menjadi strategi kuasa pengarang untuk membedakan diri dengan yang lain. *Kedua*, melalui tanda-tanda yang diproduksi, pengarang menciptakan citra tentang Tuhan, manusia dan jalan menuju *ma'rifatullah* secara reflektif.

Kata kunci: Semiotik, Bait Dua Belas, *Arab Pegon*, Manusia, Tuhan dan *Ma'rifatullah*.

Pendahuluan

Studi ini bermaksud melakukan pembacaan semiotik terhadap naskah Bait Dua Belas untuk mengungkap wicara¹ keagamaan yang terkandung di dalamnya. Pembacaan secara semiotik sangat dimungkinkan mengingat Bait Dua Belas sendiri statusnya bukan lagi murni sebagai “wicara *ilhamiyah*” (*ilmu ilham*), melainkan sudah berubah menjadi “wicara *kewalian*” (*parole*), dan ketika bersentuhan dengan dunia tulis menulis dan percetakan, statusnya pun berubah menjadi “wicara tulisan” ataupun teks (*langue*).² Dikarenakan telah lebur di tengah bazar teks dan bahasa keilmuan, maka Bait Dua Belas yang disakralkan itu pun, harus merelakan dirinya untuk diperlakukan sejajar dengan teks-teks kebahasaan lain.³ Kitab yang disakralkan sebagai bentuk visual telah beralih posisi sebagai objek komoditi dan kritik susastra, tanpa disertai pengarangnya yang langsung tampil menjelaskan dan membela

¹ Bahasa dan wicara (*language/speech*) merupakan dua hal yang saling berhubungan dan bahkan sulit untuk dipisahkan. Hubungan antara keduanya ibarat masyarakat (bahasa) dan individu (wicara) atau kesadaran kolektif dan kesadaran perorangan. Bahasa merupakan ciptaan masyarakat secara kolektif, merupakan kontrak sosial (harus diterima seluruhnya atau tidak sama sekali) dan otonom (mempunyai aturannya sendiri). Dalam konteks ini bahasa disebut sebagai pranata sosial dan sistem nilai (karena terdiri dari unsur-unsur yang dapat dibandingkan dan dipertukarkan), dan karenanya bahasa berada di luar jangkauan kekuasaan individu. Dengan bahasa, orang secara individu dapat memakainya sesuai dengan kebutuhan pribadi. Bahasa sebagaimana dipakai inilah yang disebut dengan wicara yang diciptakan lewat pilihan-pilihan (kegiatan paradigmatis) dan penggabungan (sintagmatik). Baca ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, Yogyakarta: Kanak, 2002, h. 76-77.

² *Langue* adalah abstraksi dan artikulasi bahasa pada tingkat sosial-budaya, sedangkan *parole* merupakan ekspresi bahasa pada tingkat individu. Baca Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, h., 23.

³ Johan Hendrik Meuleman, “Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. II, Yogyakarta: LkiS, 1996; Mohammed Arkoun, “Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue”, dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 26, No. 3, Summer, 1989.

akan keberadaan dirinya. Teks yang sudah dibakukan sedemikian itu telah diperlakukan sebagai sebuah *karya*.⁴

Sebagai sebuah ilmu ilham yang telah menjelma menjadi wicara lisan maupun tulisan (baca: teks), pembacaan terhadap Bait Dua Belas pun semakin terbuka lebar. Terlebih, penggunaan bahasa tertentu oleh pengarang ataupun penulis dalam mengonstruksi wicara keagamaan, sulit menafikan adanya fakta campur tangan historisitas kemanusiaan.⁵ Dalam konteks ini, pengarang (sekali pun bergelar *waliyullah*), tetaplah manusia yang memiliki unsur *human interest* untuk menyeleksi kata dan menentukan struktur kalimatnya. Mengikuti pendapat Roger Fowler, pemilihan linguistik tertentu — kata, kalimat, proposisi— membawa muatan ideologis tertentu. Sebab, kata dipandang bukanlah sesuatu yang netral, tetapi membawa implikasi ideologis tertentu.⁶

Pemakaian bahasa *Jawa* dan *Arab Pegon*, dan pemilihan struktur kebahasaan yang dikemas dalam bentuk *tembang*, *syi'ir*, dan *nazam*, dalam Bait Dua Belas misalnya, menegaskan akan pilihan pengarang yang dipengaruhi oleh konteks sosio-kultural masyarakat tempat ia hidup. Penggunaan bahasa seperti itu juga menunjukkan cara tertentu yang dipilih pengarang dalam memandang, mengonstruksi, dan menentukan gambaran (citra) sebuah realitas. Pilihan kata dan cara penyajian suatu realitas turut menentukan makna yang muncul darinya.⁷

⁴ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, h. 23.

⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Naṣṣ*, (Beirut: al-Markaz al-Ṭaqafī al-‘Arabī, 1990).

⁶ Gunther Kress, *Representational Resources and the Production of Subjectivity*, dalam Carmen Rosa Caldas-Coulthard dan Malcom Coulthard (ed.) *Text and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, London and New York, Routledge, 1996, h. 15-16.

⁷ Dalam pandangan Lacan, bahasa menandakan bukan karena mengekspresikan pikiran ataupun menggambar realitas, namun lebih disebabkan mengkonstitusi subjek sebagai makhluk kultural, historis, dan geografis. Penekanan yang diberikan pada peranan bahasa dalam pengkonstitusian subjektivitas ini segera mengemukakan dikum Heidegger bahwa bahasa adalah rumah “sang Ada”, di mana dalam rumahnya ini manusia tinggal. Mereka yang berpikir serta menciptakan dengan kata-kata adalah penjaga rumah tersebut. Alex

Jika bahasa merupakan instrumen untuk mengonstruksi realitas dan menentukan gambaran makna (citra) bagi pembacanya, maka penggunaan bahasa selalu berkelindan dengan soal ideologi dan kekuasaan. Pengetahuan keagamaan yang diungkapkan dengan kata-kata, selalu melibatkan pilihan kata dan kalimat yang dianggap tepat dan di sana selalu terdapat kebenaran yang tersisa. “Memilih” mengandung arti menyisihkan, sehingga sekian banyak perasaan, pengalaman, dan gagasan yang ada dalam benak seseorang tidak semuanya terungkap keluar. Dengan demikian, apa yang tersisa dalam hati dan pikiran sangat mungkin jauh lebih banyak ketimbang apa yang bisa dikemukakan dengan kata-kata ataupun tulisan, karena pengalaman mental jauh lebih bernuansa ketimbang ketika pengalaman itu diucapkan atau dituliskan.⁸

Melalui analisis semiotik model Barthesian, studi fokus menganalisis makna pada tataran mitologis tentang Tuhan, manusia, dan jalan menuju *ma'rifatullah*. Secara metodologis, pembacaan semiotik mengandaikan suatu metode yang bersifat kualitatif-interpretatif (*interpretation*), yaitu sebuah metode yang memfokuskan dirinya pada tanda dan teks sebagai objek kajiannya, serta bagaimana peneliti menafsirkan dan memahami kode (*decoding*) di balik tanda yang terdapat dalam teks. Analisis teks tidak berhenti pada pembacaan tanda (jenis, struktur, dan makna), akan tetapi melingkupi pemilihan tanda-tanda yang dikombinasikan ke dalam kelompok yang lebih besar (teks)⁹, yang di dalamnya

Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003, h. 4-5; Alex Sobur, *Analisis Teks Media...*, h. 90.

⁸ Aart van Zoest, *Fiksi dan Non Fiksi dalam Kajian Semiotik*, (Jakarta: Intermedia, 1991), h. 1.

⁹ Teks dalam pengertian yang paling sederhana adalah “kombinasi tanda-tanda” Tipe-tipe teks yang paling jelas adalah kalimat yang ditulis dalam sebuah novel, atau fashionnya yang dikenakan oleh seseorang. Masing-masing teks ini mempunyai aksis paradigmatis dan sintagmatiknya yang khusus. Kata-kata pada novel atau unsur-unsur pakaian pada *fashion* dapat dianggap sebagai sekumpulan tanda-tanda yang secara bersama-sama membentuk *verbal text* dan *fashion text*. Dalam pengertian yang sama, benda-benda desain apa pun dapat dianggap sebagai sebuah teks, oleh karena ia merupakan kombinasi elemen tanda-tanda, dengan kode dan aturan tertentu, sehingga menghasilkan sebuah ekspresi

direpresentasikan sikap, ideologi, atau mitos tertentu yang melatarbelakangi kombinasi tanda-tanda tersebut.¹⁰

Deskripsi Data

Bait Dua Belas: Teks Keagamaan Berstruktur Mitis

Nama lengkap dari kitab ini adalah *Kitāb Fathul ‘Ārifīn, Ilmu Ilham/Ilmu Mukasyafah, “Bait Dua Belas”*. Kitab ini bukanlah naskah sejarah, meski di dalamnya terdapat kisah upaya peminggiran dan pembungkaman terhadap ajaran Suluk Bait Dua Belas. Di luar itu, ia menguraikan gagasan, ajaran, dan pengalaman keruhanian yang harus dijalankan oleh mereka yang ingin mencapai kebenaran tertinggi dan berusaha menyingkap rahasia *Sang Wujud* melalui jalan *ma’rifat*.

Naskah ini ditulis tahun 1963/1383 H. oleh K.H. Shirotol Mustaqim, salah seorang murid sekaligus sahabat dari sosok sentral yang kisah dan ajarannya (Bait Dua Belas) tertuang dalam naskah ini. Naskah *Fathul ‘Ārifīn* ditulis atas permintaan beberapa murid Syekh Kemuning yang menginginkan adanya buku induk tentang hal ihwal riwayat dan ajaran sang guru. K.H. Shirotol Mustaqim dianggap orang yang paling otoritatif untuk menuliskannya. Maklum, pada tahun 1383 H/ 1963, saat penulisan naskah ini, K.H. Shirotol Mustaqim merupakan satu-satunya saksi sejarah hidup Syekh Kemuning.¹¹

bermakna. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), h., 270-271.

¹⁰ Barthes, Roland, *Elements of Semiology*, Paris: Seuil; 1967; _____, *Elements of Semiotics*, London: Cape, 1964; _____, *Mythologies*, New York: Hill and Wang, 1972.

¹¹ Lihat Naskah *Fathul ‘Ārifīn*, Jilid 2, h. 3. Ada kemungkinan terdapat beberapa naskah yang terserak sebelum penulisan naskah ini. Namun, naskah *Fathul ‘Ārifīn* ini saya anggap sebagai naskah terbaik dan menjadi semacam *tahqiqul qiṣṣah* tentang riwayat dan ajaran Syekh Kemuning. Syekh H. Moch. Noer R.A., *Kitāb Fathul ‘Ārifīn Billāh, Ilmu Ilham/Ilmu Mukasyafah “Bait Dua Belas”*. Jember, 1919.

Naskah yang ditulis di kertas bergaris produksi Leces ini beraksara *Jawa Ngoko*¹² dan bercampur bahasa Arab (*Pegon*), dengan ukuran kertas 15x20 cm. Kondisi naskah sendiri cukup memprihatinkan: tidak ada sampul dan banyak lembaran kertas yang terlepas dan tampak lusuh. Meski secara umum naskah ini masih bisa dibaca dengan baik, namun di beberapa tempat terdapat tumpahan tinta yang mengaburkan teks. Kini, naskah tersebut menjadi koleksi pribadi Kiai Supriadi, cucu K.H. Shirotol Mustaqim, yang tinggal di Tanggul, Jember.

Naskah setebal 344 halaman ini terbagi ke dalam dua jilid. Secara umum, jilid pertama memuat kerangka teoritik-normatif bagi muatan naskah jilid kedua. Pembahasan dalam jilid ini di antaranya mencakup konsep keimanan, mukjizat, tentang kaum *'arifin*, hakikat dan ciri-ciri wali, *karomah*, hingga konsep ilham dan *mukasyafah*. Selain itu, dalam jilid ini juga terdapat deskripsi yang cukup detil terkait tahapan laku suluk dan pencapaian *mukasyafah* Syekh Kemuning yang tertuang dalam Bait Dua Belas. Bahasa yang digunakan dalam jilid pertama ini adalah bahasa Arab dengan menyertakan terjemahannya dalam bahasa *Jawa aksara Pegon*.

Jilid kedua memuat riwayat hidup Syekh Kemuning, rincian suluk Bait Dua Belas, dan kontroversi yang melingkupinya. Dalam jilid kedua ini pembahasan tentang pencapaian *mukasyafah* diulas kembali secara lebih elaboratif dan analitis, mencakup misalnya persyaratan menjalankan suluk sebagaimana yang dicontohkan oleh Syekh Kemuning, juga tentang *'aqaid mukasyafah*. Di akhir naskah terdapat *kolofon* yang cukup unik, yakni penggabungan sistem penanggalan Arab, Masehi, dan *hisab al-jumal (chologram)*.¹³

¹² Dalam pengantar jilid kedua, K.H. Shirotol Mustaqim mengemukakan alasan mengapa menulis naskah ini dalam bahasa *Jawa ngoko, Jawa kasar*: “*Dene iki risalah iku tembung Jowo ngoko Jowo kasar coro Jowo Wetan rodo menengah. Perlu kangge nerusne risalah ingkang coro Arab, supoyo gampang olehe ngertine* (risalah ini ditulis dalam bahasa *Jawa ngoko*, bahasa *Jawa kasar*, bahasa yang digunakan di Jawa bagian timur agak ke tengah agar mudah dipahami)”. *Fathul 'Arifin*, Jilid II, hlm. 4.

¹³ Syekh H. Moch. Noer R.A., *Kitab Fathul 'Arifin Billah, Ilmu Ilham/ Ilmu Mukasyafah “Bait Dua Belas”*, Jember. 1919.

“...*Tammāt fī yaum al-jum‘ah al-fahin ṣafar hilāl tis‘ūn. Al-salāmu‘alaikum wa raḥmatu Allāhi wa barakātuhu wa magfīratuhu wa riḍwānuhu.* ۱۳۸۴ : ۹ صفر : ط ا غ ث ف د صفر : 19-6-1964 یونیه .

Moeh. Noer: Sufi Kelana

Dilahirkan dengan nama kecil Abu Bakar, Syekh H. Moch. Noer hidup dalam keluarga yang sederhana dan taat menjalankan ibadah. Ia lahir pada tanggal 12 bulan *Maulūd* tahun 1808 M. di Desa Patalangan, Kecamatan Cilimus, Kabupaten Kuningan Jawa Barat. Ayahnya bernama H. Moch. Ya’kub dan ibunya bernama Biang Zaenal. Selain Biang Zaenal, H. Moch. Ya’kub mempunyai istri kedua yang melahirkan anak perempuan bernama Iroh yang kemudian menetap di Desa Patalangan. Dari Biang Zaenal, H. Moch. Ya’kub mempunyai empat orang anak. Dua orang anak pertamanya, yakni H. Moch. Noer (Kiai Kemuning) dan Nawawi (Mbah. M. Moer) hijrah dan menetap di Desa Kemuningsari Lor Kecamatan Panti Jember. Anaknya yang ketiga, Nyai Si’ah, menetap di Desa Patalangan. Sementara anak terakhir, Nyai Syarifah, menetap di Desa Jatisari, Kecamatan Bangsalsari, Kabupaten Jember.¹⁴

Pada usia 14, Abu Bakar masuk Sekolah Rakyat (VIS) di Petalangan. Selain belajar di Sekolah Rakyat, Abu Bakar juga belajar agama di pesantren. Pada 1829 Abu Bakar melanjutkan pendidikan agamanya di Pesantren Randubawa di Kecamatan Mandiran Kabupaten Kuningan yang diasuh oleh Kiai Damsuki, yang dikenal sebagai pengamal tarekat Syattariyah. Pada 1832 Abu Bakar melanjutkan ke Pesantren Tegal Gubuk, Desa Halimpu, Kecamatan Beber, Kabupaten Cirebon yang diasuh oleh Kiai Abdullah. Ia juga dikenal sebagai pengamal tarekat Naqsyabandiyah. Pendidikan agama selanjutnya diperoleh dari Pesantren Bale Rante, Desa Cikadane, Kecamatan Sumber, Kabupaten Cirebon yang diasuh oleh Kiai Jauhari. Dia dikenal ahli

¹⁴ Disarikan dari wawancara dengan Keluarga Besar Nahdlatul Arifin, 8 Juli – 10 Agustus 2012; M. Ardiansyah, *Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis*, STAIN Jember, 2008.

dalam ilmu Nahwu dan Sharaf. Abu Bakar masuk pesantren ini pada tahun 1935.¹⁵

Pada 1938, setamat dari Pesantren Bale Rante, atas izin gurunya Kiai Jauhari, Abu Bakar berkelana menuju Jawa Timur. Di wilayah timur pulau Jawa ini, Abu Bakar belajar kepada Kiai Langkir Kediri pada tahun 1852. Pada tahun 1855 Abu Bakar tabarukan ke Mbah Yugo Kesamben Wlingi Kabupaten Blitar. Tiga tahun kemudian, tepatnya 1858 melanjutkan belajar di Pesantren Wringin Agung Pare Kediri yang diasuh oleh Kiai Keling atau yang lebih dikenal dengan Kiai Nawawi selama tiga tahun.¹⁶

Pada tahun 1861, Abu Bakar belajar di Pesantren Al-Badar Sidoresmo, Desa Mojosarmo, Wonokromo, Surabaya di bawah bimbingan Kiai Waliyul Ashghor. Setelah tiga tahun belajar di Pesantren Sidoresmo, pada tahun 1864 Abu Bakar menuntut ilmu di bawah bimbingan Kiai Abdullah Faqih di Kebon Agung Kabupaten Pasuruan. Ia berasal dari Cianjur Parahiyangan Jawa Barat yang juga dikenal ahli tarekat. Karena ketekunan dan kejujurannya, Abu Bakar sempat dipercaya menjadi mandor besar diperkebunan kopi milik Kiai Abdullah Faqih di Malang.¹⁷

Pengembaraannya ke arah timur dilanjutkan setelah selama empat tahun belajar dan mengabdikan kepada Kiai Abdullah Faqih. Pada tahun 1968 Abu Bakar berjalan kaki melewati Probolinggo, Klakah, Sumberbaru, Tanggul hingga sampailah di Desa Pecoro-Petung, Kecamatan Bangsalsari, Kabupaten Jember. Di desa ini beliau singgah dan bermalam di rumah Kiai Dul yang berasal dari Cirebon. Melalui Kiai Dul inilah, Abu Bakar mengenal Hasan Muhyi, kepala desa Kemuningsari Lor Kecamatan Panti Jember. Hasan Muhyi sendiri berasal dari Tasikmalaya Jawa Barat.¹⁸

¹⁵ Wawancara dengan keluarga Besar Nahdlatul Arifin, 8 Juli – 10 Agustus 2012.

¹⁶ Wawancara dengan keluarga Besar Nahdlatul Arifin, 8 Juli – 10 Agustus 2012.

¹⁷ Wawancara dengan keluarga Besar Nahdlatul Arifin, 8 Juli – 10 Agustus 2012.

¹⁸ M. Ardiansyah, *Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis*, h.

Dari rumah Hasan Muhyi, Abu Bakar singgah di rumah Sartum di Desa Panti yang berasal dari Banten Jawa Barat. Tak lama di rumah Sartum, Abu Bakar melanjutkan perjalanan ke ujung timur pulau Jawa dan sempat singgah di Pesantren Kedayunan Banyuwangi. Setelah beberapa lama tinggal di Pesantren Kedayunan, Abu Bakar meneruskan perjalanan ke arah barat melewati Situbondo hingga sampai di Desa Gempeng, Pacangaan, Bangil. Di Desa inilah Abu Bakar tabarukan kepada Kiai Imam Sibaweh, Kiai Imampuro, dan Kiai Surgi.¹⁹

Selesai tabarukan kepada kiai-kiai Pacangaan, Abu Bakar melanjutkan perjalanan ke barat melewati Mojokerto, Lamongan, Bojonegoro, Semarang, Ambarawa, Purbalingga, Purwokerto, Kuningan, Majalengka, Sumedang, Bandung, Purwakarta hingga Jakarta. Di kota terakhir ini Abu Bakar singgah di rumah Sayyid Yahya dan tabarukan zikir tarekat Haddadiyah. Selanjutnya Abu Bakar menuju Banten untuk kemudian kembali lagi berjalan ke arah timur melewati Gunung Payung, Bogor, Bandung, Garut, Tasikmalaya, Ciamis, dan tinggal di desa asalnya, Patalangan untuk menjenguk keluarganya.²⁰

Setelah tinggal untuk beberapa waktu di desa Patalangan, Abu Bakar melanjutkan perjalanannya ke arah timur melewati Cilacap, Kebumen, Kroya, Wates, Jogja, Gunung Kidul, Termas, Ponorogo, Tulung Agung, Blitar, Malang, Lumajang, Tanggul, hingga akhirnya tiba kembali di rumah Hasan Muhyi di Kemuningsari Lor Panti. Di Kemuningsari Lor inilah Abu Bakar kemudian menetap hingga akhir hayatnya. Tahun 1870, Abu Bakar dinikahkan dengan Kasmirah, putri angkat Hasan Muhyi, Kepala Desa Kemuningsari Lor. Pernikahannya dengan Kasmirah menghasilkan enam anak perempuan dan satu anak laki-laki. Mereka adalah Nurjasiyah, Mukminah, Maimunah, Mariyah, Mursiti, Ruqoyyah, dan Mathori.²¹

¹⁹ M. Ardiansyah, *Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis*, h.

²⁰ M. Ardiansyah, *Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis*, h.

²¹ Wawancara dengan keluarga Besar Nahdlatul Arifin, *op.cit.*

Pada tahun 1933 Abu Bakar menikah lagi dengan putri dari Kiai Anompuro di Desa Semboro Kecamatan Tanggul.²² Tak berapa lama kemudian, ia menikah lagi dengan Siti Hatikah (Nyai Soleman) di Dusun Gedungkaji, Desa Sumberejo, Kecamatan Ambulu. Setelah itu, Abu Bakar juga menikah dengan Aisyah dari Desa Grenden Kecamatan Puger. Tak hanya itu, ia juga menikah dengan Syamsiyah dari Glenmore Banyuwangi. Terakhir, Abu Bakar menikah dengan Nyai Sariyah dari Desa Badean dekat Kemuningsari Lor.²³

Konstruksi Simbolik Tuhan dan Manusia

Agak berbeda dari kitab-kitab suluk lainnya, penjelasan mengenai Tuhan, manusia, *ma'rifatullah*, dan ajaran-ajaran Islam lainnya, kitab Bait Dua Belas lebih banyak disampaikan melalui kode angka-angka. Tuhan disimbolisasikan melalui angka 1-7-4 yang secara denotatif melahirkan pemahaman referensial; 1 merepresentasikan zat Tuhan, 7 merepresentasikan sifat (*ma'ānī*) Tuhan, dan 4 merepresentasikan ciptaan-Nya. Tuhan disimbolisasikan pula dalam deretan angka 8-8-3-3-8-11-8-8. Gambaran Tuhan (8 ke 2) tidak lagi dibahas terpisah dengan gambaran makhluk-Nya, antara lain manusia (8 ke 1), malaikat (3 ke 3), syaitan (3 ke 4), nabi (8 ke 5), wali (11 ke 6), ulama (8 ke 7), dan orang awam (8 ke 8).²⁴

Manusia disimbolisasikan ke dalam kode angka-angka 1-15-7-4; 1 merepresentasikan zat manusia, 15 merepresentasikan struktur tubuh manusia, 7 merepresentasikan anggota tubuh manusia berikut rahasianya, dan 4 merepresentasikan kewajiban *ma'rifat* kepada Allah Swt. Sebagai makhluk ciptaan-Nya, tugas utama manusia tidak lain adalah *ma'rifatullah*. Gambaran *ma'rifatullah* itu sendiri disimbolisasikan, salah satunya dalam deretan angka 3-3-7. Angka 3 pertama menjelaskan keharusan untuk mengetahui zat, sifat, dan ciptaan Allah. Angka 3 kedua menandakan keharusan untuk

²² Sekarang Semboro menjadi kecamatan tersendiri.

²³ Wawancara dengan keluarga Besar Nahdlatul Arifin, *op.cit*; M. Ardiansyah, Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis, *op.cit*.

²⁴ Baca *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h. 94-119.

mengetahui hukum adat yang 14 macam, hukum akal yang 3 macam (*wajib aqli*, *mustahil aqli*, dan *jaiz aqli*)²⁵, dan hukum syara' yang 7 macam (*wajib*, *sunnah*, *wenang*, *haram*, *makruh*, *sahih/sah*, dan *batal*).

Dalam Bait Dua Belas, manusia juga digambarkan sebagai makhluk ciptaan Allah yang bertugas melaksanakan tindakan-tindakan yang dapat membawa keselamatan di dunia dan akhirat. Dalam Bait nomor 12-15, dipaparkan kode 6-6-3; angka 6 pertama, agar manusia selamat di dunia, maka diharuskan bekerja keras, wajib mengikuti perintah negara, larangan negara, dan pawetoni negara; 6 kedua agar manusia selamat akhirat, maka ia harus mengikuti perintah Allah, larangan Allah, Pawetoni Allah, memohon agar mati dalam keadaan Islam dan iman, serta diampuni dosa-dosanya; 3 ketiga, agar manusia selamat, maka ia harus mengikuti hukum adat, hukum akal, dan hukum syara'.²⁶

Pembahasan

Makna Tuhan

Secara semiotik, simbolisasi Tuhan dalam deretan angka 1-7-4 tidak dapat dilihat secara individu (paradigmatik), tanpa dikombinasikan dan/atau dihubungkan dengan tanda-tanda lainnya (sintagmatik) di dalam sebuah sistem.²⁷ Ketika berposisi individual,

²⁵ Wajib adalah sesuatu yang tidak ada gambaran/lukisan dalam akal. Tidak adanya sesuatu tersebut, seperti wujudnya Allah ini akal pasti percaya. Tetapi kalau ada orang mengatakan Allah tidak ada, maka akal pasti tidak percaya, itulah yang dimaksud *wajib aqli*. Mustahil adalah sesuatu yang tidak ada gambaran dalam akal, jadi *mustahil aqli* ini lawannya *wajib aqli*. *Jaiz aqli* ialah sesuatu yang akal menerima adanya dan tidak adanya, seperti Allah memberi penyakit, menyembuhkan, memberi derajat, menurunkan derajat, dan lain sebagainya, pasti akal menerima dan percaya. *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h., 229-230.

²⁶ *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h. 227.

²⁷ Dalam strukturalisme bahasa, tanda tidak bisa dilihat hanya secara individu, akan tetapi dalam relasi dan kombinasinya dengan tanda-tanda lainnya di dalam sebuah sistem. Analisis tanda berdasarkan sistem atau kombinasi yang lebih besar (kalimat, buku, dan kitab) melibatkan apa yang disebut dengan aturan pengombinasian (*rule of combination*), yang terdiri dari dua aksis, yaitu aksis paradigmatik (*paradigmatic*), yakni perbendaharaan tanda atau kata (seperti

angka-angka itu tak ubahnya sebuah deretan bilangan belaka tanpa ekspresi makna. Akan tetapi, saat angka-angka itu dikombinasikan dengan tanda-tanda lainnya (berupa kata-kata), barulah menghasilkan ungkapan bermakna. Sebagaimana dikemukakan dalam Bait Pertama, angka 1 itu dikombinasikan dengan tanda zat Tuhan yang tunggal/esa/tidak bisa dibagi-bagi sebagaimana zat manusia ataupun makhluk lainnya yang *fana* (tidak abadi). Angka 7 dikombinasikan dengan tanda-tanda berupa sifat-sifat (*ma'ani*) Tuhan, yakni *qudrat*, *irādat*, 'ilmu, *hayāt*, *samā'*, *baṣār*, dan *kalām*. Sedangkan angka 4 dirangkaikan dengan tanda ciptaan Tuhan, yakni *jism* (roh semua makhluk), *jirim* (segala sesuatu yang berbentuk), *jauhār* (berubah atau rusaknya ciptaan Allah) dan 'arad (bergerak atau diamnya ciptaan Allah).²⁸

Sementara itu, kode 8-8-3-3-8-11-8-8 digunakan pengarang untuk menjelaskan Tuhan dalam kaitannya dengan makhluk ciptaan-Nya. Citra Tuhan (8 ke 2) tidak lagi dibahas terpisah dengan citra makhluknya, antara lain manusia (8 ke 1), malaikat (3 ke 3), syaitan (3 ke 4), nabi (8 ke 5), wali (11 ke 6), ulama (8 ke 7), dan orang awam (8 ke 8)²⁹. Kode angka yang disusun berderet seolah menandakan posisi setara antara satu dengan lainnya. Bahkan kode angka 8 (*signifier*) yang memiliki *reference* Tuhan, manusia, nabi, ulama dan awam (*signified*), seakan menandakan

kamus) serta aksis sintagmatik (*syntagmatic*), yaitu cara pemilihan dan pengombinasian tanda-tanda berdasarkan aturan (*rule*) atau kode tertentu, sehingga dapat menghasilkan sebuah ekspresi bermakna. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika...*, h., 258.

²⁸ *Jisim* (ruh), maksudnya ruh semua makhluk. *Jisim* tidak bisa dibagi, tidak mengambil tempat, dan tidak rusak. *Jisim* wajib hajat kepada penciptanya yaitu Allah. Adapun jumlah yang tidak rusak yang dikehendaki Allah ada tujuh, yaitu: Allah, *jisim*, *arasy*, *kursi*, *lauh mahfudz*, surga, dan neraka. *Jirim* (bentuk) adalah segala sesuatu yang berbentuk; benda yang kelihatan berupa apa saja, berwarna apa saja, besar atau kecil, wajibnya *jisim* butuh kepada pencipta-Nya yakni Allah, dan *hajat* kepada tempat secukupnya, dan gandeng dengan *A'rad*, serta mempunyai sifat rusak. *Jauhār* adalah rusaknya suatu ciptaan Allah atau berubahnya suatu ciptaan Allah dalam *jisim* seperti warna, rasa, dll. *A'rad* adalah bergerak atau diamnya suatu ciptaan Allah. Baca *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h., 201-202.

²⁹ *Ibid.*, h., 94-119.

tidak ada bedanya penandaan untuk Tuhan dan ciptaan-Nya. Kode-kode itu baru dimengerti perbedaannya ketika dipahami acuannya, yakni 8 pertama untuk manusia yang memiliki susunan badan berupa *moto, irung, cangkem, kuping, tangan, farji, sikil*, dan *zati satu*. Angka 8 kedua mengacu pada Tuhan dengan sifat-sifat-Nya sebagaimana dijelaskan di atas. Angka 8 kelima sifatnya Nabi yaitu *siddiq, amanah, tablig, faṭanah, żakarun, hurrun, uḥiya ilaihi, basyarin*. Angka 8 ketujuh mengenai sifat ulama *‘ālim naḥwu, ‘ālim fiqh, ‘ālim tafsīr, ‘ālim uṣūl, ‘ālim taṣawuf, enem hadiṣ, pitu qirā’ah*, dan *wolu ma’rifat*. Angka 8 ke delapan mengenai orang awam yang harus mengikuti delapan sifat, yaitu *perintahe negoro, cegahe negoro, pawetone negoro, perintahe gusti Allah, cegahe gusti Allah, pawetone gusti Allah, nyuwun cukup sandang pangan, siji ono akherat nyuwun mati Islam serta iman den sepuro dosane*.³⁰

Hampir sama dengan bait pertama, citra Tuhan dalam kaidah ma’rifat pertama yakni “*wolu ṣānī rabbahu: qudrat, iradat, ilmu hayat, sama’, baṣār, kalām, zāti satu*”. Maksudnya ialah bahwa sifat-sifat *ma’ani* Tuhan yang berjumlah tujuh itu, semuanya terletak, bertempat, dan/atau menyatu dalam zat Allah. Dalam hal ini, zat sebagaimana diterangkan dalam *Insan Kamil* ialah “*al-zātu huwa al-amru al-laẓī tastanidu ilaihi al-asmāu wa al-ṣifātu fī ‘ainiha lā fī wujūdiha*” (zat itu sesuatu yang dijadikan sandaran bagi asma dan sifat di dalam kenyataannya bukan dalam wujudnya).³¹

Secara lebih lengkap, pengarang menggambarkan Tuhan tidak sebatas zat yang memiliki sifat (*ma’ānī*) yang tujuh, melainkan memiliki 41 sifat. Dalam satu kaidahnya, pengarang menulis “*al-awwalu lima puluh wa al-ṣānī tiga puluh wa al-ṣālīṣu tiga wa al-rābi’u empat wa al-khāmīsu delapan wa al-sādīsu empat*”. Sifat Allah yang 41 ini dibagi ke dalam tiga kategori, yaitu sifat wajib dua puluh, sifat *muḥal* dua puluh, dan sifat *jaiṣ* satu.³²

³⁰ *Ibid.*, h., 94-119.

³¹ *Ibid.*, h., 96-98.

³² Sifat wajib yang dua puluh meliputi *wujūd, qidām, baqā’, qiyāmuhu binafsihi, waḥdaniyah, qudrat, iradat, ilmu, samā’, baṣār, kalām, qādiran, murīdan, ‘alīman, ḥayyan, samī’an, baṣīran*, dan *mutakalliman*. Sifat *muḥal*

Tidak dapat dipungkiri bahwa citraan Tuhan sebagaimana digambarkan dalam teks Bait Dua Belas itu, merupakan hasil pengalaman esoteris *nan* subjektif seorang wali yang diperolehnya melalui pancaran *ilahiyyah* (ketuhanan). Akan tetapi, ketika pengalaman batin itu memasuki dunia kultural yang empiris-historis, maka keragaman simbol pun tidak dapat dimegerti sepenuhnya sebagai tanda, simbol, dan representasi keragaman pengalaman batin setiap wali yang berasal dari pancaran ketuhanan. Dalam konteks sosial, keragaman citra tentang Tuhan itu –yang di dalamnya mengandung perbedaan— tidak bisa dilepaskan relasinya dengan dunia sosial yang sarat dengan *human interest*.

Pemilihan kode-kode semiotik ketuhanan 1-7-4 dan 8-8-3-3-8-11-8-8, tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-kulturalnya. Penting diingat bahwa pemilihan kode dipastikan berimplikasi pada pemprioritasan satu kode dan sekaligus peminggiran kode-kode lainnya. Ketika pengarang berhasrat agar pengalaman batinnya bisa dikomunikasikan, maka ia pun akan berupaya sedemikian rupa untuk mengabstraksikannya ke dalam kode-kode kultural masyarakatnya. Jika kode-kode angka beserta penjelasannya yang diartikulasikan dengan bahasa *Jawa ngoko* merupakan hasil abstraksi pengarang, maka sesungguhnya pengarang sedang mencitrakan Tuhan sesuai dengan kesadaran kulturalnya, yakni budaya Jawa.

Belum lagi, ketika dikaitkan dengan posisi pengarang sebagai *waliyullah* di tengah-tengah muslim *mainstream* yang resisten

terdiri dari *adam* (mustahil Allah tidak ada), *hudus* (mustahil Allah baru), *fanā'* (mustahil Allah rusak) *mumaṣṣalatul liḥawādiṣi* (mustahil Allah sama dengan yang baru-baru), *ikhtiyaju bimujidin* (mustahil Allah hajat pada yang mengadakan), *'adadun* (mustahil Allah terbilang/banyak), *'ajzun* (mustahil Allah lemah), *karāhun* (mustahil Allah dipaksa), *jahlun* (mustahil Allah bodoh), *mautun* (mustahil Allah mati), *ṣamamun* (mustahil Allah tuli), *'umyun* (mustahil Allah buta), *bukmun* (mustahil Allah bisu), *'ajizun* (mustahil Allah yang lemah), *karihun* (mustahil Allah yang terpaksa), *jāhilun* (mustahil Allah yang bodoh), *mayyitun* (mustahil Allah yang mati), *aṣāmun* (mustahil Allah yang tuli), *a'ma* (mustahil Allah yang buta), *abkamun* (mustahil Allah yang bisu). Sifat jainnya adalah Allah menciptakan sesuatu atau tidak (*fi'lu kulli syaiin au takuhu*). *Ibid.*, h., 147-156.

terhadap ajaran dan status kewaliyannya. Tidak sebatas berhadapan dengan Islam syari'ah, pengarang berikut Bait Dua Belasnya terlibat pula dalam konstelasi dengan ajaran *tariqah* dan sufisme lainnya. Banyak ajaran *tariqah* yang dinilai keliru, dan Bait Dua Belas mengandung ajaran yang diklaim benar, dapat dipahami sebagai bentuk pertarungan kekuasaan, yang gilirannya merambah pula pada apa yang disebut *konstelasi semiotik/tanda*. Dalam tembang sinom yang dianggit pengarang diperoleh gambaran jelas betapa ajaran Bait Dua Belas itu banyak dipandang miring, keliru, sesat, dan diibaratkan sebagai anak menantu yang dihina. Secara tersurat tembang sinom dimaksud dapat ditampilkan di bawah ini.

*Anak mantu den siyo-siyo
Kalung dadung den singseti
Westo tole dang ngakuho
Omleng ilang kok dhoko' endi
Anak mantu nyahuri
Aduh romo kulo mboten weruh
Wingi sonten Bedutan kulo gojaki
Wis menengo
Ono pitik turu njobo*

Dalam konstelasi semacam itu, cukup bisa dimaklumi jika masing-masing pihak, termasuk pengarang Bait Dua Belas terlibat dalam proses pembedaan diri dengan lainnya (*difference*).³³ Penggunaan bahasa *Arab pegon* dan *Jawa ngoko*, kode angka-angka, dan struktur kata, dapat dimengerti sebagai bentuk *difference* dari teks-teks keagamaan dengan bahasa Arab terstandar. Pun, penggunaan bahasa *Jawa ngoko* jika dikaitkan dengan teks-teks suluk lainnya, yang kebanyakan berasal dan/atau memiliki

³³ Di mata Wittgenstein, makna itu diciptakan dan dipertahankan melalui permainan perbedaan (*difference*) yang sedang digunakan. Bahasa bagi Wittgenstein adalah sebuah sistem perbedaan, dalam pengertian bahwa makna kata tidak dimunculkan melalui sifat tuturan (*utterance*) atau tanda isyarat (*mark*) sebagai hal terpisah, namun hanya melalui cara-cara perolehan identitasnya melalui pembedaannya dengan unsur-unsur permainan bahasa. Baca Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial: Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h., 46-47.

kedekatan dengan budaya keraton, seperti Syekh Siti Jenar, apa yang dilakukan pengarang Bait Dua Belas dapat dimengerti sebagai bentuk *differance*-nya yang *nota bene* berasal dari lingkungan sosial yang jauh dari keraton.

Makna Manusia

Hampir sama dengan citraan zat Tuhan yang satu, zat manusia pun dicitrakan tunggal dalam deretan angka 1-15-7-4. Meski satu kesatuan, tetap saja zat Tuhan dan zat manusia tidaklah sama. Zat manusia merupakan replikasi atau pancaran dari zat yang sebenarnya, yakni zat Tuhan. Angka 15 kedua menerangkan bentuk zat manusia yang tunggal itu tersusun dari lima belas unsur; *bagian pertama*, kepala terdiri dari *endas* (kepala), *moto* (mata), *irung* (hidung), *cangkem* (mulut), *kuping* (telinga); *bagian kedua*, badan manusia tersusun dari *endas* (kepala), *gulu* (leher), *awak* (badan), *pukang* (paha), *sikil* (kaki); *bagian ketiga*, berupa hidupnya manusia tersusun dari *kulit*, *daging*, *getih* (darah), *belung* (tulang), dan *nyowo* (nyawa). Angka 7 ketiga berisi *awak*, *moto*, *irung*, *cangkem*, *kuping*, *tangan*, *farji*, dan *sikil*. Keseluruhan unsur itu saling kait mengait membentuk struktur manusia sebagai makhluk yang paling sempurna. Angka 4 keempat berupa *bathine awak zat wājibul wujūd, nūrānīyah, rāqīqah, dan lāṭīfah*. Maksudnya, yang dipastikan wajib *ma'rifatullah* empat macam, yaitu *Allah, malaikat, syaitan* dan *manusia* itu sendiri.³⁴

Secara struktur kebahasaan, manusia dikonsepsikan secara relasional dan sekaligus oposisional. Manusia yang digambarkan sebagai makhluk yang memiliki 15 unsur tubuh berupa *endas, moto, cangkem, tangan, sikil*, dan seterusnya, diwicarakan dalam konteks relasi dan sekaligus oposisinya dengan Tuhan yang memiliki, misalnya, 7 sifat *ma'ānī* berupa *qudrat, irādat, 'ilmu, ḥayāt, samā', baṣār, dan kalām*. Signifikasi manusia dengan ciri-cirinya itu, dapat dimengerti karena pola relasi dan oposisinya (baca: sintagmatik) dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya,

³⁴ *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h. 203-205.

terutama *malaikat* dan *syaitan* sebagaimana penjelasan angka 4 urutan keempat.

Mitos manusia sebagai makhluk ciptaan Allah yang paling sempurna itu, tidak bisa dilepaskan dari apa yang dicitrakan oleh Al-Qu'ran³⁵. Dalam Surat al-Tīn ayat 4, dikatakan “*laqad khalaqnā al-insāna fī aḥsani taqwīm*” (sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya/paling sempurna). Bentuk kesempurnaan manusia ternyata tidak hanya terletak pada struktur *badaniyah*-nya semata yang tersusun dari 15 unsur tersebut. Dalam struktur kepala (*endas*) tidak saja terdiri dari unsur-unsur tubuh yang bersifat fisik, melainkan terdapat pula unsur akal-fikiran yang dapat digunakan menalar Tuhan dan segala ciptaan-Nya. Pun, dalam badan manusia tidak hanya terdapat unsur *ragawi*, tetapi ada pula hati dan rasa yang dapat digunakan manusia untuk mengetahui (*ma'rifat*) dan merasakan keberadaan Tuhan dan makhluk ciptaan-Nya.

Ada satu hal terkait dengan mitos penciptaan manusia sebagai makhluk paling sempurna, yang dapat diidentifikasi mengalami apa yang disebut retak teks. Gambaran tentang Adam, Hawa, dan buah khuldi yang mengiringi asal usul manusia diceritakan pula dalam Bait Dua Belas ini. Adam adalah manusia pertama yang diciptakan Allah dari tanah. Sedangkan Hawa diciptakan Allah dari tulang rusuknya nabi Adam sebelah kiri yang pendek.³⁶ Dalam diskursus gender, citra manusia sebagaimana digambarkan dalam teks ini, dapat dikritik mengalami bias. Sebab, Al-Qu'ran sendiri (misalnya

³⁵ Dalam Al-Qur'an, diskursus manusia menempati posisi cukup penting dibandingkan dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya. Manusia, sifatnya, perbuatannya, psikologinya, kewajibannya, dan tujuannya dijadikan pusat perhatian pemikiran Al-Qur'an, sebagaimana persoalan Tuhan sendiri. Pemikiran Al-Qur'an secara keseluruhan berbicara tentang persoalan keselamatan manusia. Jika bukan karena persoalan ini, maka Kitab tersebut tidak akan diturunkan. Dan dengan pengertian khusus ini, konsep tentang manusia sangat penting pada tingkatan tertentu sehingga membentuk kutub utama yang kedua, yang bertahab-tahab dengan kutub terpenting, yakni konsep tentang Tuhan. Baca, Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, h. 77-78.

³⁶ *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas...* h. 210-211.

surat al-Mukmīn, 12-14; al-Sajdah, 9) menerangkan bahwa reproduksi atau penciptaan manusia (tanpa terkecuali laki-laki atau perempuan) berasal dari saripati tanah. Dalam hal penciptaan manusia, tampaknya pengarang sendiri terpengaruh pula dari cerita-cerita di Hadis, kisah-kisah *Israiliyyat*, dan riwayat-riwayat yang bersumber dari kitab Taurat, dan lain-lain. Dalam Al-kitab, manusia pertama kali diciptakan ialah laki-laki yakni Adam, kemudian daripadanya diciptakan perempuan yakni Hawa. Pernyataan Al-kitab ini mengisyaratkan bahwa perempuan adalah ciptaan kedua (*the second creation*) sesudah laki-laki (Adam) dan secara substansial laki-laki lebih utama daripada perempuan, oleh karena perempuan diciptakan dari unsur laki-laki.³⁷

Selanjutnya, diterangkan bahwa manusia itu bukanlah makhluk yang tunggal. Keragaman manusia digambarkan secara hirarkhis bukan berdasarkan kemampuan masing-masing orang dalam hal kepemilikan modal-kapital sebagaimana pandangan kaum materialis, melainkan lebih didasarkan pada tingkat kesalehan atau derajat keagamaan. Manusia dibagi menjadi empat golongan/tingkatan yaitu *ambiyā'* (para nabi), *aulyā'* (para wali), *'ulamā'* (para ulama), dan para awam. Masing-masing dari mereka harus berperan sesuai *maqam*-nya. Jika ada orang yang berlagak seperti bukan *maqam*-nya sendiri, maka orang itu telah menjerumuskan dirinya. Ia diibaratkan seperti *kethek lutung mendho jalmo* (kera yang bergaya seperti manusia), ia tidak menyadari bahwa kera tetaplah kera. Metafora tentang manusia yang tidak bertindak sesuai *maqam*-nya ini diilustrasikan dalam *tembang pangkur sālis*.

*Sopo biso uro-uro
Gagak ireng kuntul wulune putih
Si ullung wulune kelawu
Si kidang wulune abang
Sri gunting cawang buntut ipun
Kethek lutung mendho jalmo
Si pudang wulune kuning*

³⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 225-227.

Di samping berkewajiban *ma'rifatullah*, tugas manusia sebagai makhluk ciptaan-Nya adalah melakukan tindakan-tindakan yang dapat membawa keselamatan di dunia dan akhirat. Sebab, kehidupan manusia di alam *fana* ini untuk mendapatkan keselamatan dan kebahagiaan di dunia dan sekaligus akhirat. Keselamatan di dunia, dapat diperoleh manusia dengan cara mengikuti, --tidak saja aturan agama--, aturan negara, aturan *syarā'*, aturan adat, dan tidak melupakan bekerja. Dalam Bait nomor 12-15, dipaparkan kode 6-6-3; angka 6 pertama, agar manusia selamat di dunia, maka diharuskan bekerja keras, wajib mengikuti perintah negara, larangan negara, dan *pawetoni* negara; 6 kedua agar manusia selamat akhirat, maka ia harus mengikuti perintahnya Allah, larangannya Allah, *Pawetoni* Allah, memohon agar mati dalam keadaan Islam dan iman, serta diampuni dosa-dosanya; 3 ketiga, agar manusia selamat, maka ia harus mengikuti hukum adat, hukum akal, dan hukum syarak.³⁸

Dari uraian di atas dapatlah dimengerti bahwa citraan manusia tidak direduksi menjadi sebatas citra tentang *seonggok* tubuh, baik dalam pengertian biologis maupun komodifikasif sebagaimana citra tubuh manusia modern. Mitos tentang manusia bukanlah mitos tentang dogmatisme keagamaan, maupun mitos tentang tubuh yang dikomodifikasi. Mitos teologi dogmatis, sebatas mensubordinasikan tubuh sebagai objek ciptaan yang diharuskan tunduk dan patuh di bawah bayang-bayang dogmatisme agama. Pun, mitos modern telah mendefinisikan manusia sebagai tubuh yang memiliki relasi dengan akumulasi modal kapital.

Makna Ma'rifatullah

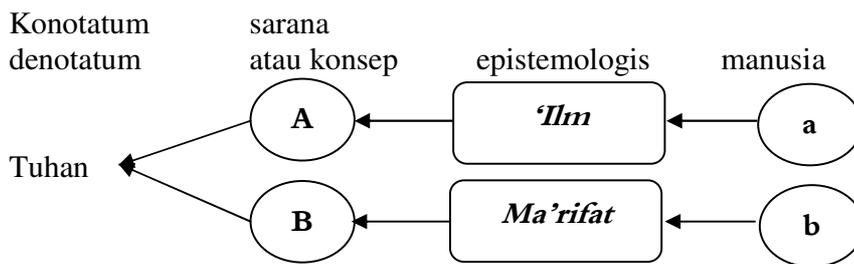
Citra *ma'rifat* dalam teks Bait Dua Belas tidak memperlihatkan pertentangannya dengan penggambaran Tuhan dalam sistem pengetahuan non-mistik maupun dalam Al-Qur'an di mana Allah secara epistemologis diposisikan sebagai objek ilmu (*'ilm*).³⁹ Dalam

³⁸ *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h. 227.

³⁹ *Kita mengetahui tentang Tuhan, tapi kita tidak mengetahui Tuhan.* Menurut terminologi Bertrand Russel, '*ilm*' adalah '*pengetahuan berdasarkan*

tradisi pemikiran non-mistik, Tuhan hanyalah dapat dikenal sebagai objek tidak langsung. Manusia tidak diperkenankan untuk mendekati Tuhan terlalu dekat. Tuhan tidak bisa dilihat tanpa tirai (*hijab*), terutama di dunia ini. Di sini tidak dapat terjadi keakraban, dalam pengertian hubungan personal langsung. Sudah barang tentu, Tuhan menampakkan diri-Nya sendiri melalui ayat tanda-tanda-Nya. Manusia diperkenankan mengetahui Tuhan hanya melalui ayat, yakni objek-objek dan peristiwa alamiah yang dapat dipahami sebagai tanda-tanda yang sangat banyak yang menjadi petunjuk akan kebaikan, keagungan, dan kekuasaan Allah.⁴⁰

Diagram di bawah ini menunjukkan perbedaan jalan menuju *ma'rifatullah*. Seorang manusia (a) sebagai Muslim ortodoks membentuk bagi dirinya konsep Tuhan melalui '*ilm*'; sedangkan (b) seorang mistikus, melakukan hal yang sama melalui *ma'rifat*. Konsep yang dihasilkan A dan B, sebagai konsep-konsep, secara esensial berbeda satu sama lain, sekalipun denotatumnya, dalam pengertian Tuhan objektif itu yang berada di luar konsep ini sesungguhnya sama.



Jadi, *ma'rifatullah* bukan sekadar tuntutan Tuhan atas manusia sebagai *makhluk*-Nya secara *taken for granted*. Melalui 15 unsur pemberian Tuhan, manusia memiliki kemampuan baik '*ilm* maupun intuitif untuk mengetahui Tuhannya. Pengenalan terhadap eksistensi diri merupakan salah satu pintu untuk mengenal eksistensi Tuhan. Melalui sistem tanda yang dibangunnya, baik

kesimpulan' yang bertentangan dan berbeda dengan '*pengetahuan berdasarkan pengenalan*'. Baca Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia...*, h. 47.

⁴⁰ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia...* h. 46-47.

secara metafora maupun metonimi,⁴¹ pengarang mampu menghadirkan citraan yang dinamis dan refleksif tentang *ma'rifatullah*. Artinya, citraan yang muncul tidak terlampau mistikus atau sebaliknya terlampau condong ortodoks-teologis.

Secara oposisional, konsep *ma'rifat* atau mengetahui dilawankan dengan konsep buta (*a'ma*), yang digambarkan sebagai sifat orang yang tidak mau mendayagunakan segenap potensi yang telah diberikan Allah kepada manusia seperti *endas, moto, cangkem, kuping, tangan, sikil, nyowo*, dan seterusnya. Ancaman terhadap orang yang *buta* (tidak *ma'rifat*) terhadap Allah dan ciptaan-Nya, tegas disampaikan oleh Al-Qur'an surat al-Isrā': 72 yang berbunyi "*Wa man kāna fī hāzihi a'ma fahuwa fī al-ākhirati a'ma wa adallu sabīla*" (dan barang siapa yang buta/hatinya di dunia ini niscaya di akhirat/nanti, ia akan buta (pula) dan lebih tersesat dari jalan/yang benar).⁴²

Penting dicatat bahwa citraan *ma'rifatullah* digambarkan secara luas. Dalam nomor 4-3, *ma'rifat* kepada Allah disimbolisasikan pula dalam angka-angka 5-3-5, di mana angka 5 pertama menjelaskan kewajiban mengetahui Allah (*weruh gusti Allah*), Nabi Muhammad, Malaikat Jibril, dan Al-Qur'an. Angka 3 kedua, mengetahui zat Allah, sifat Allah, dan ciptaan Allah. Dan angka 5 ketiga, mengetahui Nabi Adam, Ibu Hawa, syaitan, syahwat, dan buah kuldi. Pesan dari angka 5 ketiga ini, tampaknya lebih ditekankan pada pengetahuan tentang jenis-jenis makhluk ciptaan Allah dan asal usulnya.⁴³

⁴¹ Metafora adalah sebuah model interaksi tanda, yang di dalamnya sebuah tanda dari sebuah sistem digunakan untuk menjelaskan makna untuk sebuah sistem yang lainnya. Sedangkan metonimi adalah interaksi tanda yang di dalamnya sebuah tanda diasosiasikan dengan tanda lain, yang di dalamnya terdapat hubungan bagian (*part*) dengan keseluruhan (*whole*). Yasraf Amir Piliang, *Hipерsemiotika....*, h. 262.

⁴² *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas*, h. 207.

⁴³ Nabi Adam merupakan mitos penciptaan manusia yang berasal dari tanah, dikembalikan ke dalam tanah, dan akan dibangkitkan lagi dari tanah. Hawa merupakan mitos perempuan sebagai pendamping Adam yang diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri dan pendek. Syaitan merupakan makhluk yang diciptakan dari api yang diberi nama malaikat, ia menjadi pemimpin dari para

Pengarang Bait Dua Belas menjelaskan pula bahwa konsep *ma'rifatullah* oleh manusia itu berbeda-beda berdasarkan tingkatannya. Ada 8 (delapan) tingkatan *ma'rifatullah*, yaitu (1) *zātiyun*, *ma'rifat*-nya Allah (Allah wajib *ma'rifat* kepada zat Allah itu sendiri); (2) *maṭbu'un*, *ma'rifat*-nya para malaikat (para malaikat wajib *ma'rifat* kepada Allah); (3) *maṭbu'un*, *ma'rifat*-nya *syaitan* (*syaitan* pun wajib *ma'rifat* kepada Allah); (4) *ma'ṣumun*, *ma'rifat*-nya para nabi; (5) *maḥfuzun*, *ma'rifat*-nya para wali; (6) *dalīlun*, *ma'rifat*-nya para ulama; dan (7) *taqlidun*, *ma'rifat*-nya orang awam.⁴⁴

Dengan ber-*ma'rifat* kepada Allah, manusia diharapkan tidak menjadi seorang Muslim yang cenderung eksklusif dan fatalistik dalam keberagamaannya. Menjadi *ma'rifatullah* tidak lantas membuat manusia lebih mementingkan kehidupan akhirat, mementingkan penyatuan dirinya dengan Tuhan (*wahdatul wujūd*), dan melalaikan kehidupan dunia. Karena itu, manusia tetap dituntut untuk bekerja keras, mengikuti perintah Allah, Al-Qur'an, *itbā'* rasul, para ulama, dan mentaati perintah negara. Dalam bait nomor 5-13 diterangkan dengan cukup jelas.

Penutup

Pembacaan semiotik terhadap Naskah Bait Dua Belas tidak harus mereduksi statusnya sebagai teks agama yang memiliki dua dimensi sekaligus, yaitu kewahyuan (pengetahuan ilham yang diperoleh pengarang dari *laku* spiritualnya) dan kemanusiaan. Pesan-pesan ketuhanan yang sudah ditangkap pengarang kitab yang kemudian dikomunikasikan kepada jama'ahnya, hampir pasti, melibatkan kode-kode linguistik yang berasal dari kebudayaan masyarakat setempat. Penggunaan kode dalam bentuk angka-angka

malaikat yang lain, akan tetapi karena melakukan kesombongan (tidak mau bersujud kepada Adam), maka Allah merubahnya menjadi iblis. Syahwat, dimaksudkan agar manusia mengetahui bahwa Allah menciptakan syahwat untuk laki-laki (9 syahwat) dan perempuan (10 syahwat). Buah khuldi merupakan mitos tentang buah surga yang telah mentaqdirkan Adam dan Hawa dihukum Allah turun dan hidup di bumi. *Ibid.*, h. 211-213.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 129-133.

1-7-4 misalnya, dan aksara *Arab pegon* dan *Jawa ngoko* merupakan fakta historis-kultural yang terdapat dalam teks tersebut.

Pembacaan semiotik sendiri telah berhasil menemukan signifikansi mitologis tentang Tuhan, manusia dan jalan mengetahui Allah. Tuhan dikonstruksi sebagai zat yang maha pencipta dengan 7 sifat dan 4 macam ciptaan-Nya itu, di samping merepresentasikan keesaan, keagungan, dan kemuliaan-Nya, sekaligus pula menegaskan citraan Al-Qur'an tentang Tuhan yang monoteistik. Citra tentang Tuhan ini juga dapat dimengerti sebagai kritik terhadap gambaran Tuhan politeistik sebagaimana keyakinan masyarakat jahiliyah dan masyarakat modern yang memiliki kepercayaan terhadap banyak Tuhan. Secara sufistik, pengarang juga mencitrakan Tuhan, pertama-tama dan yang paling utama, sebagai zat yang wajib diketahui (*di-ma'rifat-i*) oleh segenap makhluknya.

Manusia digambarkan sebagai makhluk yang terdiri dari unsur-unsur material dan non-material, dalam hal ini akal-fikiran/budi, jiwa dan ruh. Dengan kelengkapan potensinya itu manusia bisa mengenali dirinya, mengenai Tuhannya, dan mengenali makhluk ciptaan-Nya. Muaranya, manusia bisa bertransendensi kepada Sang Penciptanya, sekaligus membawa nilai-nilai ketuhanan dengan mentransformasikan ke dalam kehidupan sehari-hari untuk mendapatkan keselamatan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Gambarkan manusia semacam ini dapat digunakan sebagai kritik ideologi terhadap pandangan modernisme, yang memandang manusia tak ubahnya tubuh-tubuh material yang bernilai ekonomis (komodifikasi). Hanya saja, mitos manusia (laki-laki dan perempuan) yang digambarkan pengarang sedikit *biased*. Terutama yang memahami laki-laki (Adam) lebih utama dibandingkan perempuan (Hawa) dilihat dari penciptaannya.

Sedangkan, citra *ma'rifatullah* tidak merepresentasikan pandangan yang cenderung mistik atau sebaliknya ortodoks. Kalangan mistikus lebih mengonsepsikan *ma'rifat* sebagai kedekatan atau kesatuan manusia dengan Tuhannya. Konsepsi *ma'rifat* para sufi seperti al-Hallaj, Ibn Arabi dan Syekh Siti Jenar lebih mengarah pada *wahdatul wujud* yang diperoleh seseorang

melalui laku spiritual. Sedangkan konsepsi ma'rifat kalangan Muslim syari'ah lebih berkonotasi pada mengetahui tentang Allah melalui cara *'ilm* (ilmu). Bait Dua Belas mencitrakan ma'rifat sebagai perpaduan antara citra mistik dan citra teologis. Orang yang *ma'rifatullah*, digambarkan sebagai orang yang tidak lantas elitis, eksklusif, dan mementingkan keberagamaan yang bersifat esoteris, melainkan manusia yang harus tetap membumi dengan tanggung jawab bekerja, mengikuti perintah negara, dan membangun hubungan kemanusiaan secara baik.

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed. 1989. "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 26, No. 3.
- Ardiansyah, M. 2008. *Bait Dua Belas: Kajian Historis-Filologis*. STAIN Jember.
- Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. Paris: Seuil.
- _____, 1964. *Elements of Semiotics*. London: Cape.
- _____, 1972. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin van. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung, Mizan.
- Eco, Umberto. 1979. *The Role of the Reader, Exploration in the Semiotics of Text*. Hutchinson.
- Fillmore, C.J. 1977. *Topics in Lexical Semantics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Funk, Robert W. 1966. *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*. New York and London: Harper & Row.
- Giddens, Anthony. 2009. *Problematika Utama dalam Teori Sosial: Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Hidayat, Komarudin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kress, Gunther. 1996. "Representational Resources and the Production of Subjectivity", dalam Carmen Rosa Caldas-Coulthard dan Malcom Coulthard (ed.) *Tex and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*. London and New York: Routledge.
- Meuleman, Johan Hendrik. 1996. "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. II. Yogyakarta: LKiS.
- Mulkhan, Abdul Munir. 1999. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yogyakarta: Bentang.
- Noer R.A, Syekh H. Moch. 1919. *Kitāb Fathul 'Ārifin Billāh, Ilmu Ilham/ Ilmu Mukasyafah "Bait Dua Belas"*. Jember.
- Piliang, Yasraf Air. 2003. *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricour, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University.
- Sobur, Alex. 2003. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Sobur, Alex. 2002. *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*. Bandung: Rosdakarya.
- Sunardi, ST. 2002. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanal.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Tim Penyusun Keluarga Besar Nahdlatul Arifin. 2010. *Penjelasan Kitab Bait Dua Belas: Ilmu Ilham dan Mukasyafah*. Jember.
- Williamsons, Judith. 1978. *Decoding Advertisement: Ideology and Meaning an Advertising*. Marion Boyars.

- Zoest, Aart van. 1991. *Fiksi dan Non Fiksi dalam Kajian Semiotik*. Jakarta: I
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 1990. *Maḥmūm al-Naṣṣ*. Beirut: al-Markāz al-Ṣāqafī al-‘Arabī.