

Article

Naskah *Sejatiné Manusa* dan Identitas Islam di Pesisir Utara: Sebuah pembacaan Simbol-Symbol Sufistik dan Analisis Sejarah Sosial-Intelektual

Bagus Purnomo

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia; email : baguslajnah@gmail.com

PERADABAN JOURNAL
OF RELIGION AND
SOCIETY
Vol. 2, Issue 2, Juli 2023

ISSN 2962-7958

Page : 196-214

DOI:
<https://doi.org/10.59001/pjrs.v2i2.88>

Copyright
© The Author(s) 2023



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Abstract

*This study explores Islamic identity on the North Coast of Java Island through a socio-intellectual historical approach, with a focus on investigating Sufistic symbols contained in the *Sejatiné Manusa* (SM) manuscript. The discovery of this manuscript in the village of Drajat, Lamongan, East Java, challenges the common view of Islam in the coastal area. In particular, the conception states that Javanese Islam in general has a syncretic style mixed with Hindu-Buddhist teachings and local religions. Instead, this study reveals a distinctive Islamic identity by adopting local elements that are in line with Islamic teachings and continue to experience dynamic transformation. By emphasizing the objectivity and historical authenticity of the manuscripts, this research provides valuable insights into Islamic heritage in coastal areas.*

Keyword

*Coastal Islam, Javanese, coastal, Sufi, *Sejatiné Manusa* manuscript*

Abstrak

Studi ini menggali identitas Islam di Pesisir Utara Pulau Jawa melalui pendekatan sejarah sosial-intelektual, dengan fokus pada penyelidikan simbol-simbol sufistik yang terdapat dalam naskah *Sejatiné Manusa* (SM). Penemuan naskah ini di desa Drajat, Lamongan, Jawa Timur, menantang pandangan umum tentang Islam di wilayah pesisir. Khususnya konsepsi yang menyatakan bahwa Islam Jawa pada umumnya bercorak sinkretik yang bercampur dengan ajaran

Hindu-Budha dan agama lokal. Sebaliknya, studi ini mengungkap identitas Islam yang khas dengan mengadopsi unsur-unsur lokal yang sejalan dengan ajaran Islam dan terus mengalami transformasi dinamis. Dengan menekankan objektivitas dan otentisitas kesejarahan naskah, penelitian ini memberikan wawasan berharga tentang warisan Islam di wilayah pesisir.

Kata Kunci

Islam pesisir, Jawa, pesisir, sufi, naskah *Sejatiné Manusa*

Pendahuluan

Pesisir utara pulau Jawa (berikutnya disebut: pesisir) dianggap sebagai titik awal penyebaran Islam di Jawa. Bukti arkeologis tertua hadirnya Islam di pulau Jawa ditemukan di wilayah pesisir, yang berupa kompleks pemakaman Islam yang terletak di desa Leran, Gresik, Jawa Timur. Di kompleks pemakaman tersebut, terdapat makam Fatimah Binti Maimun bin Hibatallah (w. 1087 M), yang menjadi bukti autentik bahwa Islam telah hadir dan menyebar di Jawa sejak abad ke-11 M (Mustopo, 2021; Purnomo & Dinar, 2023; Syam, 2005).

Perjumpaan pesisir dengan berbagai bangsa dunia bermula dari hubungan dagang. Kemudian, secara alamiah mengarah pada terjadinya proses akulturasi budaya (Manan, 2010, hlm. 14–15). Proses akulturasi melahirkan bentuk-bentuk kebudayaan baru di pesisir; tak terkecuali dengan Islam (Azra, 2002b, hlm. 17–19). Ini terjadi karena keterbukaan dan mobilitas adalah ciri lain masyarakat pesisir sehingga mereka cenderung lebih kondusif terhadap perubahan dari luar maupun dalam (Mas'ud, 2006, hlm. 58). Masuknya Islam di pesisir memperkaya kebudayaan pesisir dengan lahirnya kreatifitas-kreatifitas baru bernuansa Islam, seperti: seni arsitektur, seni macapat, seni pewayangan, dan karya sastra pesisiran; khususnya dari kalangan pesantren. Bukti-bukti kesusastraan pengaruh Islam di pesisir telah banyak ditemukan dalam bentuk naskah. Dalam aspek bentuk penulisan teks naskah pesisiran terdiri dari bentuk: dalam bentuk syair (Jawa: *sloka*) ataupun prosa (Jawa: *gancaran*) (Braginsky, 1998; Sudardi, 2003).

Naskah pesisiran pengaruh Islam umumnya ditulis dalam Bahasa Jawa dengan teks aksara Arab (pegon). Selain berisi ajaran Islam di berbagai bidang keilmuan, dalam naskah juga sering ditemukan beragam informasi terkait masa lalu yang berhubungan dengan sejarah, kehidupan sosial, politik, hukum, adat, dan kebudayaan pada umumnya (Tjandrasasmita, 2006, hlm. 5). Dalam kaitan ini, Oman Fathurahman menyatakan, naskah merupakan salah satu sumber primer paling otentik yang dapat mendekatkan jarak antara masa lalu dan masa kini. Keberadaannya menjadi sangat penting dalam rekonstruksi sejarah sosial dan intelektual Islam Nusantara (Fathurahman, 2022, hlm. 3). Bahkan Azyumardi Azra menegaskan, hampir tidak mungkin mengenali dinamika pemikiran dan

intelektualisme Islam sejak masa awal Islam dan masa kolonial Belanda, tanpa penelitian dan pengkajian terhadap naskah (Azra, 2011). Karena naskah lebih mampu mengungkapkan informasi masa lampau secara lebih jelas (Baried, dkk, 1994).

Di antara karya sastra pengaruh Islam yang ditemukan di pesisir adalah Naskah *Sejatiné Manusa*. Naskah ini ditemukan di desa Drajat, Lamongan Jawa, Timur, beraksara pegon. Penulisnya adalah Raden Danoe Kusumo, keturunan Sunan Drajad generasi ke-12. Secara garis besar, kandungan naskah *Sejatiné Manusa* berupa ajaran-ajaran tasawuf yang disampaikan dalam bentuk prosa. Selain teks, dalam *Sejatiné Manusa* juga ditemukan ilustrasi-ilustrasi berupa gambar hewan, gambar manusia, hati, skema daerah zikir, ilustrasi huruf dan lain-lain. Fungsinya sebagai penjelasan tambahan dan terkadang sebagai ringkasan pembahasan pada teks (Purnomo, 2021; Purnomo & Dinar, 2023).

Menurut Oman Faturahman, ilustrasi dalam sebuah teks bukanlah bagian dari ilmu Kodikologi, karena ilustrasi dan teks adalah satu kesatuan; keduanya saling melengkapi dan menjelaskan, maka keberadannya harus diperhitungkan (Fathurahman, 2005, hlm. 2; Mu'jizah, 2005, hlm. 4-5). Terlebih dalam teks ajaran tasawuf, di mana para sufi seringkali menyimpan makna tertentu yang lebih dalam di balik visual ilustrasi atau simbol. Alasannya, kedalaman makna ide-ide abstrak dapat diungkapkan dengan mudah dan mendalam melalui media simbol-simbol visual, seperti: hewan, tumbuhan, huruf-huruf, bahkan manusia. Selain itu, tindakan simbolis merupakan bagian dari persoalan inti kehidupan *sufisme* (Siregar, 1999, hlm. 18), sehingga, menurut Annemarie Schimmel, ilustrasi-ilustrasi dalam teks tasawuf layak disebut dengan simbolisme mistik, atau dalam tulisan ini disebut dengan simbol sufistik (Schimmel, 2009, hlm. 520).

Dalam kajian ini, simbol-simbol sufistik dalam naskah *Sejatiné Manusa* akan diinterpretasikan maknanya dengan pendekatan semiotika untuk mengungkap gagasan-gagasan mendalam di balik bentuk visualnya. Teknis pemaknaannya akan dilakukan dengan mengoprasikan teori semiotika Umberto Eco dalam aplikasi simiosisnya (proses pemungisian suatu simbol). Proses semiosis dapat dilakukan apabila ada tiga komponen yaitu Object (O), dan *Interpretan* (I), dan *Representamen* (R). *Representamen* (R) atau tanda itu sendiri adalah sesuatu yang merepresentasikan sesuatu atau sesuatu yang dapat digunakan untuk memaknai sesuatu yang lain; sesuatu yang direpresentasikan disebut objek (O), dan *Interpretan* (I) adalah adalah pemaknaan atau pemahaman seseorang yang didasarkan pada hubungan antara *Representamen* dan objek (Berger, 2010, hlm. 27). Karena tanda dalam pandangan Eco merupakan bagian dari satuan budaya dan satuan kultural, maka pemaknaannya tetap dibatasi oleh budaya setempat, bukan semiosis tak terbatas (Eco, 2008, hlm. 201). Terkait hal ini ada dua unsur utama yang akan mendapat perhatian dalam memaknai simbol-simbol sufistik

dalam naskah *Sejatiné Manusa*. Pertama, unsur lokalitas teks *Sejatiné Manusa* di mana budaya Jawa menjadi bagian tak terpisahkan dari teks ini, seperti: penyalin, lokasi penyalinan, bahasa yang digunakan dan konteks yang melingkupinya. Kedua, nilai-nilai original dari ajaran Islam, di mana kandungan pokok dari teks *Sejatiné Manusa* adalah ajaran tasawuf yang bersumber dari teks-teks suci agama Islam.

Keberadaan simbol sufistik menjadi kompleks, sebab Islam yang didakwahkan di Jawa adalah Islam dalam bingkai tasawuf (Sunyoto, 2011, hlm. 90–91). Menurut Simuh, Wali Songo sebagai elemen aktif agen-agen sufi di Jawa, dengan berbagai atribut simbol yang dimilikinya, harus memperkenalkan Islam kepada masyarakat Jawa yang juga kaya dengan simbol dalam kultur budayanya (Simuh, 2021, hlm. 130). Dengan demikian, Islam di Jawa, tidak disebarkan pada wilayah vakum budaya, ketika Islam datang ke lokus ini, maka mau tidak mau juga harus bersentuhan dengan budaya lokal yang telah menjadi seperangkat pengetahuan bagi penduduk setempat (Syam, 2010).

Perjumpaan ajaran-ajaran Islam dalam bingkai *sufisme* dengan masyarakat Jawa yang kaya dengan simbol dalam kebudayaannya, pada gilirannya memunculkan berbagai wacana konseptual tentang bagaimana sesungguhnya identitas Islam di pesisir dan Jawa pada umumnya? Beberapa pengkaji Islam di Jawa, seperti: Geertz (1960), Andrew Beatty (1996), dan Niels Mulder (1999) menyimpulkan bahwa perjumpaan Islam dengan budaya Jawa pada akhirnya melahirkan Islam Jawa yang ‘singkretik’ atau Islam campuran yang terkontaminasi (Beatty, 1996; Geertz, 1981; Mulder, 1999). Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Harun Hadiwijono (1967), melalui hasil penelitiannya terhadap *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ronggo Warsito, ia menuturkan, ketika agama Islam memasuki Jawa dalam bentuk kebatinan (*sufisme*), yang juga memiliki sistem yang sama dengan sistem ajaran Hindu dan Budha, kebatinan Islam itu diolah begitu rupa hingga hanya menjadi ‘lapisan atas’ keyakinan Jawa asli yang sudah bercampur keyakinan Hindu dan Budha (Hadiwijono, 1983, hlm. 149–151).

Pendapat di atas disanggah oleh beberapa sarjana, antara lain: Mark R. Woodward, mengatakan bahwa Islam Jawa adalah Islam juga, hanya saja Islam yang berada di dalam konteksnya (Woodward, 1999). Islam sebagaimana di tempat-tempat lain, seperti: Islam di Persia, Mesir, Maroko, dan sebagainya, yang sudah bersentuhan dengan tradisi dan konteksnya masing-masing; Nur Syam (2005) dalam bukunya “Islam Pesisir” menyimpulkan bahwa Islam pesisir adalah “Islam Kolaboratif” bukan Islam Sinkretik (Syam, 2005); Bambang (2009) menyatakan bahwa masyarakat Jawa lebih memandang keagamaan sebagai proses yang dinamis ketimbang statis. Setiap individu muslim di Jawa dianggap sedang berada dalam proses “menjadi” (*becoming*) bukan “mengada” (*being*). Mereka tidak pernah menghakimi keberagaman individu dalam putusan final (Pranowo, 2009).

Karena objek pokok kajian adalah teks yang berasal dari pesisir, maka

penelitian ini akan ditempatkan dalam konteks hubungan Islam dan Jawa, khususnya daerah pesisir, dengan pendekatan sejarah sosial-intelektual. Pendekatan ini Menurut Azumardi Azra adalah sebuah kajian atau analisis terhadap faktor-faktor bahkan ranah-ranah sosial yang mempengaruhi terjadinya peristiwa-peristiwa sejarah itu sendiri (Azra, 2002a, hlm. 4). Pembahasan tersebut akan dilakukan penelusuran dinamika keberadaan simbol-simbol sufistik di Pesisir Jawa dari awal kedatangan Islam hingga periode naskah *Sejatiné Manusa* awal abad XX yang dipetakan ke dalam empat fase, yaitu: masa awal kedatangan Islam di pesisir; masa pertumbuhan dan masa pelembagaan yang disebut zaman *kewalèn*, zaman Mataram dan zaman pembaharuan. Periodisasi ini mengikuti pemetaan yang dilakukan oleh Nur Syam dalam bukunya Islam Pesisir. Yang membedakan adalah Syam memisahkan antara masa Islam pada awal kedatangannya dengan masa penyebarannya, dan memasukkan masa kerajaan Mataram menjadi satu dalam masa pelembagaan Islam.

Melalui pemaknaan simbol-simbol sufistik dalam naskah *Sejatiné Manusa* dengan pendekatan semiotik yang dipadukan dengan penelusuran terhadap keberadaan simbol-simbol sufistik di pantura, dari masa awal kedatangan Islam hingga periode naskah *Sejatiné Manusa* -awal abad XX-, dengan pendekatan sejarah sosial-intelektual, mengindikasikan bahwa Islam di pesisir adalah yang dinamis; yang terus tumbuh dan akomodatif terhadap budaya lokal dengan tetap bersandar pada pokok-pokok ajaran Islam.

Dinamika Dan Perkembangan Hubungan Islam Dan Jawa Di Pesisir

Kajian simbol-simbol sufistik dalam naskah *Sejatiné Manusa* ini dapat dipahami dengan baik dalam kerangka dinamika hubungan sosial-intelektual Islam dan Jawa. Untuk itu, pada bagian ini dinamika tersebut akan dipaparkan sebagai perspektif dalam kajian. Tujuannya, selain untuk mendudukan naskah *Sejatiné Manusa* pada konteks di mana naskah ini ditemukan, juga sebagai upaya menemukan jawaban bagaimana identitas Islam di pesisir. Pembahasannya akan diuraikan dengan memetakan periodisasi hubungan Islam dan Jawa menjadi empat fase: Masa Awal Kedatangan Islam dan Penyebarannya, Masa Pelembagaan Islam, Masa Mataram, dan Masa Pembaruan.

1. Masa Awal Kedatangan Islam dan Penyebarannya

Bukti arkeologis tertua sebagai petunjuk hadirnya Islam di wilayah ini adalah keberadaan makam Fatimah Binti Maimun bin Hibatallah (w. 1087 M) di desa Leran, Gresik, Jawa Timur. Prasasti ini menjadi bukti autentik bahwa Islam telah menyebar di Pesisir Jawa Timur pada abad ke-11 M (Mustopo, 2021; Syam, 2005).

Pada masa ini, meskipun Islam telah hadir di pesisir Jawa namun

kehadirannya belum mewarnai keberadaan budaya dan keagamaan masyarakat lokal. Menurut Nur Syam, kedatangan Islam pada masa Fatimah binti Maimun merupakan awal kedatangan Islam, belum memasuki masa penyebaran agama Islam dan pelembagaan agama Islam. Simbol-simbol yang ditemukan dalam bukti-bukti arkeologis adalah simbol Islam yang belum berbaur dengan kebudayaan lokal. Pernyataan tersebut setidaknya tergambar pada petikan ayat Al-Qur'an surah ar-Rahmān ayat 55 di balik nisan Fatimah binti Maimun yang berangka tahun 475 H. Petikan ayat itu ditulis menggunakan jenis khat kufi. Dan tidak ditemukan ornamen-ornamen lain pengaruh kebudayaan lokal setempat (Syam, 2005).

Selain makam Fatimah binti Maimun, ditemukan juga situs pemakaman muslim lainnya di pesisir utara pulau Jawa yaitu kompleks pemakaman Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H/ 1419 M) di Gresik. Jirat makam ini terbuat dari batu pualam dan dihiasi dengan berbagai ornamen khas Islam. Di bidang terluar dipahatkan dua surah al-Baqarah ayat 255-256. Pada bagian atas jirat dipahatkan dua kalimat shahadat dengan khat Naskhi. Di atas pahatan kalimat syahadat dipahat lagi kutipan Al-Qur'an surah Āli 'Imrān ayat 185.

Karakteristik khas yang melekat pada kedua situs tersebut mencerminkan suatu kecenderungan spiritual kolektif suatu masyarakat yang telah menghasilkannya. Bentuk-bentuk simbol yang belum bercampur dengan kebudayaan setempat menandai peradaban tersebut masih berdiri sendiri dan hanya diwarnai oleh satu ajaran agama yaitu Islam. Dengan demikian, keberadaan dua situs pemakaman tertua di atas, dengan berbagai simbol-simbol Islam di dalamnya, semakin memperkuat identitas kemurnian Islam di masa awal kedatangannya.

2. Masa Pelembagaan Islam

Hingga akhir abad 14 M keberadaan komunitas muslim di pesisir semakin menguat. Hanya saja, mereka belum mampu menembus pusat kerajaan Majapahit yang saat itu berada pada puncak kejayaannya semasa pemerintahan raja Hayam Wuruk (1350-1389 M). Sepeninggal Hayam Wuruk dan mundurnya Mahapati Gajah Mada (w. 1286 Saka/1364 M) dari kancah politik lambang kemegahan Majapahit dan kekuasaannya mulai memudar. Proses surutnya kerajaan Majapahit berlangsung melalui tahapan-tahapan yang cukup panjang, antara tahun 1478 hingga tahun 1525 M. Penyebaran Islam yang dimulai dari pedesaan pesisir untuk beberapa abad belum mampu menembus benteng kerajaan Majapahit. Sementara itu, para penyebar Islam secara bertahap membentuk basis-basis pengajaran Islam dalam bentuk pesantren (Simuh, 2021, hlm. 123). Hingga pada awal abad ke-16 perkembangan Islam semakin meluas bersamaan dengan melemahnya kekuasaan Majapahit.

Pada puncaknya Majapahit tunduk pada kekuasaan sultan Demak Radèn Patah pada tahun Saka 1400 atau 1478 M. Nama Kertabhumi-raja terakhir Majapahit-

dijadikan candrasengkala dalam serat Kanda untuk menyatakan lenyapnya kerajaan Majapahit; "Sirna Ilang Kertaning Bumi" (1400 Saka). Dengan runtuhnya kerajaan Majapahit dan berdirinya kesultanan Islam Demak masa pelebagaan agama Islam di Jawa telah dimulai. pengaruh Demak (Islam) cepat meluas. Agama Islam beserta kebudayaan yang menyertainya perlahan menjadi bagian tak terpisahkan dengan kebudayaan masyarakat Jawa. Interaksi antara priyayi Jawa atau cendikiawan Jawa dengan pendakwah Islam yang digelari dengan sebutan wali tanah Jawa (wali songo) mulai terbina (Mustopo, 2021). Seiring dengan pesatnya perkembangan Islam yang pesat banyak nilai-nilai Jawa-Hindhu yang ditransformasikan ke dalam kultur Islam. Menurut De Graaf dan Pigeaud, masa ini adalah masa peradaban Islam-Jawa. Periode ini menjadi episode penting dalam sejarah kebudayaan Jawa, masa di mana Islam telah menjadi elemen dominan dalam peradaban masyarakat Jawa. Simuh mendefinisikan periode ini sebagai masa peralihan; yakni peralihan dari zaman Kabudan (tradisi Hindu-Budha) menuju masa yang ia sebut sebagai zaman *Kewalèn* (Islam). Meskipun demikian, menurut dia, peralihan ini bukan bermakna sebagai pembuangan dan pergantian tradisi, seni, budaya, keyakinan dan simbol-simbol lain yang melekat pada masyarakat Jawa warisan zaman Kabudan, namun bersifat penyesuaian dengan suasana Islam (Simuh, 2021).

Penyesuaian ini pada beberapa aspek bersifat singkretis dan akulturatif pada bagian yang lain. Dalam hal keyakinan, singkretisme antara Islam dengan keyakinan masyarakat Jawa melahirkan Islam Kejawèn. Namun, hal itu hanya berlaku pada masyarakat Jawa yang belum total kesadarannya kepada ajaran Islam. Mereka hanya melafalkan dua kalimat syahadat sebagai simbol penerimaan Islam namun enggan menjalankan salat lima waktu. Adapun bagi masyarakat yang telah tumbuh kesadarannya terhadap ajaran Islam mereka secara total menjalankan semua ajaran-ajaran Islam. Kelompok pertama menurut Gertz disebut golongan Abangan dan kelompok kedua disebut kaum Santri (Geertz, 1981).

Pada bidang kesusastraan asimilasi budaya juga terjadi. Karya sastra pujangga-pujangga Jawa diwarnai dan diperkaya dengan hadirnya kesusastraan Islam. Demikian sebaliknya. Para pujangga Islam pesisiran mulai menyadari karya-karya sastra Jawa Kuno dan mentransformasikannya dengan warna-warna yang lebih islami. Seperti Serat Sri Rama yang disadur dalam Babat Demak dan Babad Gresik. Konsep Dewa Brahma dalam kisah Sri Rama yang sempat dikecam keras oleh Syekh Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658 M) pada masa ini digubah menjadi Allah. Namun demikian, pada bagian tertentu mereka tetap mempertahankan berbagai simbol kebudayaan Jawa pengaruh Hindu-Budha dalam karya-karya tersebut, seperti penyebutan Tuhan dengan Pangeran selain Sang Hyang Manon, kata Sembah-Hyang untuk ibadah (salat), danadharma untuk zakat, Pandita untuk pengajar agama selain gelar wali dan sebagainya.

Pengenalan Islam pada masa peralihan ini masih lebih banyak ditekankan

pada pengajaran aspek praksis, bukan pengajaran dalam aspek sistematis teoritis. Sebab itu, penggunaan simbol-simbol kebudayaan lokal sebagai sarana pengenalan ajaran agama yang baru begitu menonjol. Pada fase ini penggunaan simbol-simbol Islam berada pada tataran asimilatif-singkretis. Ada berbagai faktor yang menyebabkan kompromi-kompromi tersebut dilakukan, seperti: strategi penyebaran Islam, perkembangan keilmuan, kontak-kontak keagamaan, serta perubahan sosial politik yang terjadi pada masa-masa itu.

3. Masa Mataram

Pada paruh kedua abad ke-16 Kesultanan Demak berakhir dan dilanjutkan dengan berdirinya Kesultanan Pajang. Raja pertamanya adalah Hadiwijaya (1546-1586). Relokasi Kesultanan Islam Demak ke Pajang oleh Hadiwijaya bisa juga disebut sebagai pemindahan peradaban Islam Jawa Pesisir ke daerah pedalaman. Runtuhnya Pajang dan berpindah ke Mataram menjadi faktor penting terhambatnya proses penyebaran Islam di wilayah pedalaman melalui jalur politik (Koentjaraningrat, 1974, hlm. 315). Terlebih, penguasa Mataram pertama, sebagai tergambar dalam naskah babad, secara terang-terangan mengarahkan orientasi politik dan budayanya kepada masa-pra Islam, tepatnya Hindu-Budha zaman Majapahit. Ideologi keberagaman Mataram bukanlah Islam yang “puritan-ortodoks” sebagaimana dianut masyarakat pesisir (Nasuhi, 2009, hlm. 35–36).

Menjelang masa-masa kemundurannya, kesultanan Mataram dipecah menjadi dua wilayah yaitu Surakarta dan Yogyakarta dalam perjanjian Giyanti pada 13 Februari 1755 M. Akibat Perpecahan tersebut kekuatan sosial politik Mataram semakin diperkecil oleh pemerintah penjajah Belanda. Perhatian istana selanjutnya beralih pada upaya pencapaian keluhuran rohani. Timbullah masa renaisans dalam keputakaan dan budaya Jawa. Berbagai macam kitab berbahasa Jawa kuno yang sudah tak dimengerti oleh masyarakat Jawa digubah, diterjemahkan dan diperbaharui ke dalam bahasa Jawa baru. Para pujangga Mataram mulai mereproduksi karya sastra suluk pesantren ke dalam kesusastraan Jawa. Mereka melahirkan karya sastra suluk mistis yang dikenal dengan Serat Centhini, atau ke dalam karya sastra mistik-moralis yang dikenal dengan Serat Cebolek. Ciri khas karya sastra Jawa yang disusun pada zaman Mataram, khususnya masa Surakarta, lebih bersifat mistis dan istana-sentris. Unsur-unsur tasawuf dari ajaran Islam yang mereka sukai digubah dan dipertemukan dengan tradisi Kejawèn (Simuh, 2021; Sudardi, 2003).

Menurut Koentjaraningrat, singkretisme dalam bidang sastra keagamaan yang dipelopori oleh para pujangga dan cendikiawan Mataram ini sengaja dikembangkan, sebagai bagian strategi kebudayaan keraton untuk menjalin hubungan baik dengan Islam yang semakin lama semakin besar (Koentjaraningrat, 1974). Para priyayi istana pada waktu itu menganggap aspek politik merupakan

nilai yang terpenting dan tertinggi. Tidak mengherankan apabila segala aktivitas pemikiran yang dihasilkan para pujangga keraton diarahkan untuk mendukung kepentingan Istana (raja). Penerapan masalah agama berorientasi pada aspek-aspek yang memperkuat kebesaran kerajaan dan kesucian raja. Sebab itu, aspek tasawuf lebih diutamakan melebihi aspek syariat karena ajaran tasawuf lebih mudah disesuaikan dengan tradisi Kejawèn. Hal ini tampak dalam Serat Wedatama karya Mangkunegara IV. Meski demikian, tidak semua karya sastra Jawa berbaur ajaran Ibn Arabi dan martabat tujuh. Pada karya tertentu juga terdapat pengaruh Ihyā' ulūmuddīn karya Imam al-Ghazali seperti dalam Serat Wulangrèh karya Pakubuwana IV (Salam, 2004, hlm. 44). Di wilayah pesisir, ditemukan manuskrip tasawuf yang juga memuat berbagai simbol masa peralihan, pengaruh zaman Majapahit, yaitu dalam manuskrip Saptoh Barqoh yang ditemukan di Giri, Gresik. Menurut Ahwan Mukarram, sarjana yang telah mengkaji naskah tersebut, ditemukan simbol pallus sebanyak sepuluh kali.

Sastra Jawa dengan demikian mengalami dua arah yang berjalan secara paralel; pertama, sastra suluk Jawa yang berkembang di keraton dengan dominasi kejawaannya (Kejawèn) yang lebih kental dan kedua, sastra suluk Jawa yang berkembang di pesantren dengan nuansa ortodoksi yang semaksimal mungkin dijaga. Terutama setelah abad ke-18 yakni ketika jaringan ulama Indonesia dengan tanah Arab semakin terbuka dan cepat (Salam, 2004, hlm. 40-41).

4. Masa Pembaruan

Surutnya dominasi kesusasteraan Mataram yang ditandai dengan mangkatnya Ronggo Warsito tidak berdampak pada surutnya perkembangan Islam di Jawa. Pengajaran Islam tetap berjalan dengan peran para santri di pesantren-pesantren. Menurut Koentjaraningrat, perkembangan dunia Islam di Jawa, dalam hal ini, yang dipelopori oleh para santri justru mengalami perkembangan pesat (Koentjaraningrat, 1974, hlm. 379).

Paling tidak ada dua fase penting yang menopang perkembangan itu: pertama, ketika keturunan penganut agama Islam yang berhaluan mistik dari angkatan pertama abad ke-16 dan 17 mendapat pengaruh langsung dari agama Islam orthodox di negara asalnya, yaitu sewaktu mereka pergi ke Mekah. Sekembali dari tanah suci, mereka membawa ajaran Islam ortodoks itu ke pulau Jawa (Koentjaraningrat, 1974, hlm. 379). Bersamaan dengan itu, mereka juga membawa literatur-literatur ajaran Islam berbahasa Arab yang mereka pelajari ke Indonesia. Literatur tersebut tidak hanya disebarkan dan diajarkan, bahkan beberapa kitab pada zaman itu sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Jawa dan Melayu (Munip, 2007, hlm. 153). Berdasarkan bukti-bukti filologis, naskah-naskah terjemahan atau pun saduran yang diyakini berasal dari Arab, Persia dan India banyak ditemukan di Indonesia seperti: Hikayat Nabi Muhammad, Hikayat Sahabat

Nabi, Hikayat Nabi-Nabi Allah, Hikayat Pahlawan Islam, Cerita-Cerita Berbingkai dan masih banyak lagi. Selain itu, banyak juga ditemukan penerjemahan literatur yang berisi kajian teologis, seperti: tafsir, fikih, akidah dan tasawuf. Khusus di wilayah pesisir utara Jawa, wilayah sekitar Gresik, Lamongan dan Tuban, Tim Peneliti Lektur Keagamaan LPAM Surabaya, berhasil mendokumentasikan 215 naskah daerah ini.

Fase kedua, terjadi satu abad kemudian, yaitu sekitar abad ke-19. Menurut M. C. Ricklefs, pada abad ke-19 dan ke-20 di mana gelombang reformasi religius islami yang berasal dari Timur Tengah membawa perubahan pada masyarakat Islam Jawa, sebuah proses yang terus berlanjut hingga kini (Ricklefs, 2013, hlm. 736-737). Meskipun pada saat itu masyarakat Jawa di bawah kekuasaan kuasanya pemerintahan kolonial Belanda, namun, hingga kurun waktu akhir abad ke-19 masehi jumlah mahasiswa Indonesia yang menimba ilmu di kawasan Timur Tengah semakin meningkat. Umumnya mereka belajar di kota Mekah dan Madinah. Selain kedua suci itu, para mahasiswa Jawa juga banyak yang menimba ilmu di Mesir. Di negara ini umumnya mereka belajar di Universitas al-Azhar di kota Kairo yang lebih modern dan reformis. Di Mesir, tidak sedikit dari mahasiswa mendapat pengaruh gerakan reformis Wahabiyah dan Muhammad Abduh. Sekembalinya dari Mesir, mereka menggulirkan gerakan pembaharuan di Indonesia. Sebagaimana arus pemikiran di Mesir yang terbagi menjadi dua kelompok besar: modernis dan fundamentalis (salafi). Kelompok modernis menyerukan sikap toleran, doktrin Islam yang tidak kaku, semangat anti kolonialisme sekaligus juga mendorong berkembangnya pandangan yang lebih rasional dan kritis. Sementara itu, kelompok salafi menawarkan penafsiran yang lebih ortodok (Meuleman, 2021).

Terlepas dari tipologi kalangan modern-reformis atau pun konservatif-ortodok, mereka telah berhasil menyemarakkan kembali wacana keagamaan Islam Indonesia. Gerakan pembaruan yang mereka gulirkan melahirkan berbagai gerakan keagamaan di Indonesia. Proses Islamisasi bergerak kembali. Pemahaman umat Islam terhadap ajaran agamanya bertambah. Islam tidak lagi dipandang sebagai agama yang berisi ritual semata, tetapi agama yang juga memperhatikan aspek pendidikan, sosial, ekonomi dan kebudayaan.

Dalam suasana seperti inilah naskah *Sejatiné Manusa* ditulis oleh Radèn Danoe. Namun, apakah perubahan sosial keagamaan tersebut memiliki pengaruh dalam penulisan naskah *Sejatiné Manusa* ataukah tidak, yang pasti visualisasi simbol-simbol yang kurang baik 'dalam pandangan kaum modernis', yang banyak ditemukan dalam naskah-naskah tasawuf di pesisir sebelum naskah *Sejatiné Manusa*, seperti: lingga-yoni, visual hewan babi dan lainnya sudah tidak ditemukan lagi dalam naskah *Sejatiné Manusa*.

Simiosis Simbol Sufistik dalam Naskah *Sejatiné Manusa*: Perspektif Semiotika Umberto Eco

Simbol sufistik dalam naskah *Sejatiné Manusa* dalam kajian ini dimaknai menggunakan teori semiotika Umberto Eco, khususnya melalui aplikasi simiosisnya. Sebelum melakukan proses penggalian makna, simbol tersebut akan disajikan dalam bentuk edisi faksimile atau edisi fotografis, beserta deskripsi singkatnya. Namun, pemaknaan simbol tersebut dalam hal ini tetap dibatasi oleh budaya di mana simbol tersebut dilahirkan. Dalam pemaknaan, akan fokus pada dua unsur utama: pertama, unsur lokalitas teks *Sejatiné Manusa* yang sangat terpengaruh oleh budaya Jawa. Kedua, nilai-nilai asli ajaran Islam, khususnya tasawuf, yang menjadi inti dari teks *Sejatiné Manusa* yang bersumber dari teks-teks suci agama Islam. Dalam kaitan ini teks *Sejatiné Manusa* akan diposisikan sebagai instrument utama yang menjadi acuan dasar dalam menjelaskan makna simbol-simbol tersebut. Seperti penjelasan Oman Fathurahman, Ilustrasi atau gambar sesungguhnya lebih terkait dengan teks ketimbang dengan aspek fisik naskah (Fathurahman, 2005, hlm. 2).

Dalam kajian ini ada 3 simbol yang menjadi fokus pemaknaan, antara lain: *iwak telu sirah manunggal* (tiga ikan berkepala satu), burung merpati dan tiga ikan dan visualisasi tubuh manusia.

1. *Iwak telu sirah manunggal* (tiga ikan berkepala satu); Simbol Keesaan.



Gambar 1.

Ikan berbadan tiga dengan satu kepala yang disatukan pada satu 'poros' titik bola mata

Sumber: Naskah Sejatiné Manusa, 1923.

Dilihat dari aspek visualnya, susunan posisi gambar tiga ikan itu seperti bentuk segi tiga. Satu ikan berada di atas menghadap ke bawah, satu ikan berada di sebelah kanan menghadap ke sisi kiri atas dan satu ikan berada di sebelah kiri menghadap ke arah sisi kanan atas. Ketiga bentuk badan ikan digambarkan serupa,

dengan ukuran yang sama. Setiap ikan memiliki satu ekor yang terbelah menjadi dua helai dengan hiasan ekor kecil di bagian tengahnya. Badannya bersisik dengan kombinasi warna merah dan hitam. Kepalanya berbentuk segi tiga. Tepat di tengah-tengahnya ada satu titik mata yang menjadi poros kebersatuan tiga badan ikan.

Di bagian sisi setiap ikan terdapat tulisan, masing-masing antara lain: Ikan di bagian bawah sebelah kanan (*Aḥadiyah*: Allah). Ikan di bagian atas (*Waḥdah*: Muhammad). Ikan di bagian bawah sebelah kiri (*Waḥidiyah*: Adam). Pada setiap istilah tersebut disisipi penjelasan pelengkap seperti berikut: *Aḥadiyah*; Allah, roh *quddūs*. *Waḥdah*; Muhammad, roh *raḥmānī*. *Waḥidiyah*; Adam, roh nurani.

Aḥadiyah (intisari keesaan) yakni keadaan Zat Tuhan, wujud mutlak Tuhan tanpa batas. Wujud tersebut sesuai dengan dengan sifat dasar-Nya yang merupakan hal yang tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Keadaan yang dianggap sebagai “Gaib yang mutlak”. Wujud mutlak ini merupakan Zat murni yang di dalamnya tidak ada manifestasi, tak bernama, tidak ada yang menyamai, tidak mempunyai hubungan, tidak ada penambahan atau apa pun. Konsep ini selaras dengan firman Allah dalam Al-Qur’an, surah asy- Syūrā: 11. “Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. Asy-Syūrā: 11).

Waḥdah adalah perwujudan pertama atau juga disebut Realitas Muhammad (*al-ḥaqīqat al-Muḥammadiyyah*). Adapun *wāḥidiyyah* adalah kesatuan yang mengandung kejamakan. Pangkat ini disebut juga *ta’yun* kedua, di mana setiap bagian telah nampak terpisah-pisah secara jelas. Secara sederhana, *Aḥadiyah* adalah konsepsi Zat tanpa menghiraukan sifat-sifat-Nya. *Waḥdah* adalah wujud Mutlak dalam hubungannya dengan seluruh sifat-sifat-Nya, maka *wāḥidiyyah* adalah wujud mutlak dalam hubungannya dengan sifat-sifatnya yang terperinci. Istilah *Aḥadiyah*, *Waḥdah* dan *Waḥidiyyah* merupakan tiga tahapan pertama dari 7 tahapan dalam konsep Martabat Tujuh. Fahaman ini berasal dari seorang sufi India yang bernama Muhammad ibnu Fadlillah al-Burhanfuri (1620 M) dalam kitabnya *al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī* (Simuh, 2021, hlm. 215–216).

Secara semiosis, /gambar tiga ikan/ mempunyai objek /ikan/, *Interpretan* pertamanya adalah /ikan berbadan tiga yang manunggal dalam satu kepala/. *Interpretan* dari /ikan berbadan tiga yang manunggal dalam satu kepala/ adalah makna denotasi, yakni /kebersatuan yang jamak pada yang tunggal/. *Interpretan* dari /kebersatuan yang jamak pada yang tunggal/ berupa makna konotasinya, yaitu /bersatunya hamba dengan Tuhannya atau *manunggaling kawula gusti*/. *Interpretan* dari /bersatunya hamba dengan Tuhan atau *manunggaling kawula gusti*/ adalah juga makna konotasinya, yaitu wujud tunggal atau keesaan Tuhan.

Dengan demikian, makna dari tiga ikan berkepala satu mempunyai *Interpretan* akhir yaitu simbol wujud tunggal atau keesaan Tuhan. Pemaknaan ini semakin jelas dengan adanya keterangan dari teks naskah yang menyertai ilustrasi. Penjelasan yang berasal dari kandungan naskah tersebut menjadi pembatas

pemaknaan semiosis. Tiga ikan tersebut menjadi representasi dari semua yang ada dan kesemuanya pada hakikatnya bersatu pada satu wujud tunggal, zat *wājibul wujūd* yaitu Tuhan.

Hasil pemaknaan ini selaras dengan keterangan yang ditemukan dalam teks *Sejatiné Manusa*, di sebelah kiri badan ikan, bagian atas, sebagai berikut: “*Yakni utawi lamun tiningalan saking buntuté iku wujudé tetelu. Lan lamun tiningalan saking endasé iku wujudé suwiji*” (Koesoema, t.t., hlm. 67). Artinya: jika dilihat dari ekornya, wujudnya ada tiga, tetapi kalau dilihat dari kepalanya, wujudnya hanya satu. Wujud yang satu atau tunggal itu adalah Tuhan. Sehingga hakikat dari simbol ini adalah penanaman keyakinan bahwa Tuhan adalah Zat yang Maha Tunggal/Esa.

2. Manuk Ijo dan Tiga Ikan; Simbol Dominasi Nafsu Mutmainnah



Gambar 2.

Manuk ijo dan tiga ikan

Sumber: *Naskah Sejatiné Manusa*, 1923.

Dalam gambar tersebut divisualisasikan sesosok burung besar dengan susunan bulu-bulu yang lebat dan rapi dengan arsiran warna merah dan garis-garis hitam. Posisi badanya agak menunduk dengan paruh yang mengarah ke tiga ikan, seakan siap memakan. Paruhnya terlihat runcing lebih menyerupai paruh burung gagak. Kedua kaiknya tampak kokoh dengan cakar kukunya yang tajam. Secara keseluruhan visualisasi gambar burung itu tampak gagah namun jauh dari kesan menyeramkan. Kesan yang terlihat justru sebaliknya, sosok burung yang kuat namun lembut. Dari bentuk matanya yang bulat seakan tergambar suasana batin yang damai.

Nama burung itu agak aneh, yaitu manuk Wajaha atau burung Inju. Mungkin Inju ucapan korup dan kata Indu(?) kalau dugaan itu betul berarti sinonim dengan

kata India. Berarti burung wajaha itu tempatnya di samudera India (Mustopo, 2021, hlm. 309). Di bagian atas kepala burung tertulis kata: *muṭmainnah*. Di bawah kata *muṭmainnah*. terdapat kalimat, “*iki manuk uniné Allāhu Akbar*”, artinya “Burung ini bunyinya Allāhu Akbar”. Tepat di hadapan paruhnya yang terkatup rapat terdapat tiga ekor ikan yang digambarkan sama ukuran dan bentuknya. Pada tubuh masing-masing ikan yang posisi kepalanya hampir membentuk segi tiga itu tertulis: ikan pertama, *lawwāmah*, ikan kedua, *ammārah*, ikan ketiga, *ṣūfiyah*.

Secara semiotik, dalam kajian tasawuf burung sering kali dijadikan sebagai lambang roh, jiwa atau nafs manusia. Ia menjadi lambang sesuatu yang bisa terbang, keluar masuk dari tubuh manusia. Seperti telah dijelaskan, di bagian atas kepala burung tersebut ditemukan kata *muṭmainnah* sebagai identitas penjelasnya. Sedangkan pada setiap ikan yang tiga, masing-masing di tubuhnya ditemukan kata, *lawwāmah*, *ammārah* dan *ṣūfiyah*. Kata *muṭmainnah*, *ammārah*, *lawwāmah* dan *ṣūfiyah* adalah sebutan yang dikaitkan dengan keempat jenis nafsu dalam diri manusia. Secara semiosis gambar tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Simbol, /gambar burung dan tiga ikan/ mempunyai objek /burung dan tiga ikan/, *Interpretan* pertamanya adalah /unggas yang bisa terbang dan hewan vertebrata yang hidup di air dan bernapas dengan insang/. *Interpretan* kedua /unggas yang salah satu makanannya adalah ikan dan salah satu hewan yang menjadi makanan burung/ adalah makna dènotasi, yakni /antara yang seharusnya mengalahkan dan dikalahkan /. *Interpretan* dari /antara yang seharusnya mengalahkan dan dikalahkan/ berupa makna konotasinya, yaitu /dominasi nafsu *muṭmainnah* atas nafsu *ammārah*, *lawwāmah* dan *lawwāmah*/.

Hasilnya, gambar burung dan tiga ikan dalam naskah *Sejatiné Manusa* mempunyai *Interpretan* akhir atau bermakna dominasi nafsu *muṭmainnah* atas nafsu *ammārah*, *lawwāmah* dan *ṣūfiyah*. Pemaknaan ini selaras dengan aspek visual posisi gambar burung dan tiga ikan tersebut. Susunannya terlihat seperti mangsa dan pemangsanya. Setiap ikan menghadap ke arah paruh burung, seakan hendak dimangsa. Simbol ini seakan menyiratkan sebuah pesan bahwa nafsu *muṭmainnah* harus mengalahkan tiga nafsu yang berenergi negatif yaitu nafsu *ammārah*, *lawwāmah* dan *ṣūfiyah*.

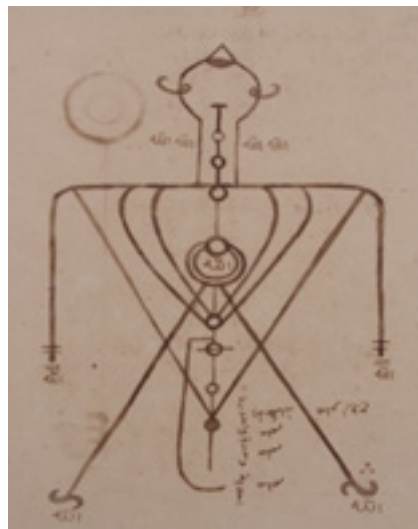
Adapun suaru burung itu adalah kalimat takbir Allāhu Akbar. Kalimat ini selaras dengan pembahasan tauhid yang terdapat dalam teks *Sejatiné Manusa* . Untuk menuju kesempurnaan atau kondisi *muṭmainnah* roh harus melalui tiga fase. Dalam *Sejatiné Manusa* disebutkan:

Maka kang sabeneré kang aran iman iku panerimané roh. Tauhid iku campuré roh. Makripat iku paningalé roh. Ana pun sabeneré panerimané roh iku kang urip iku Allah. Campuré roh iku ora ana kang urip anging Allah kang urip. Paningalé roh iku ora ana kang aningali anging Allah kang aningali (Koesoema, t.t., hlm. 51).

Artinya: Iman yang sebenarnya adalah penerimaannya roh. Tauhid adalah bercampurnya roh. Makrifat adalah penglihatan roh. Adapun penerimaan roh yang sesungguhnya adalah yang Maha Hidup adalah Allah. Bercampurnya roh adalah tidak ada yang hidup kecuali Allah. Penglihatan roh adalah tidak ada yang melihat kecuali penglihatan Allah. Substansi keterangan tersebut selaras dengan Al-Qur'an surat Al-Fajr: 27-28: "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan rida dan diridai."

Nafsu *muṭmainnah* adalah jiwa seorang mukmin, yaitu jiwa yang meyakini Allah adalah Tuhannya yang Maha Agung. Ia menerima segala ketentuan-Nya. Meyakini setiap janji-Nya pasti benar, sebab itu dia pasrah dan rida, sehingga akan menghadap kembali kepada-Nya dalam keadaan tenang.

1. Visualisasi Tubuh Manusia; Simbol Insan Kamil



Gambar 3.

Visualisasi Manusia Sempurna

Sumber: *Naskah Sejatiné Manusa*, 1923.

Dalam gambar tersebut divisualisasikan anasir tubuh manusia. Anasir tersebut berupa garis-garis tipis yang membentuk struktur tubuh manusia dengan visual sederhana. Bentuknya menyerupai kerangka burung, namun dalam penjelasan gambar lainnya, setiap organ pada visual anasir tersebut dinisbatkan untuk manusia. Di sekeliling badan bagian luar ada lafaz Allah berjumlah sembilan; 4 lafaz di sisi leher bagian kanan dan kiri, 2 lafaz berada di ujung tangan, 2 lafaz berada di kaki dan 1 lafaz berada tepat di tengah-tengah bagian dalam tubuh, terbungkus dalam arsiran 5 garis membentuk simbol hati. Dari ujung leher hingga bagian bawah tubuh (kelamin) ada 8 bulatan yang berurutan dari atas ke bawah. 2 bulatan berada di leher, 1 bulatan berada di pertemuan garis pangkal liver dengan garis badan, 4 bulatan berada di badan dan 1 bulatan berada di bawah, di luar

garis badan, tepat di posisi kelamin. Pada bagian bawah gambar, di bagian luar, ditemukan penjelasan; alam *Aḥadiyah*, alam *Wahdah*, alam *wāḥidiyyah*, *alam insān* dan *alam arwāḥ*.

Visualisasi simbol tubuh manusia dalam gambar ini ditemukan penjelasannya lebih lengkap dalam visual lainnya dalam naskah *Sejatiné Manusa*. Garis-garis yang membentuk hati, di dalamnya ada lafaz Allah, menjelaskan lapisan-lapisan hati. Dalam *Sejatiné Manusa*, lapisan hati itu ada tiga: lapisan hati sanubari, lapisan hati maknawi atau jantung manusia yang menjadi simbol wujud Nabi Muhammad dan lapisan hati sirri yaitu lapisan yang terdalam yang menjadi simbol adanya Allah.

Pemaknaan secara semiosisnya sebagai berikut, anasir /visual tubuh manusia/ mempunyai objek /manusia/, *Interpretan* pertamanya adalah /manusia/. *Interpretan* dari /manusia/ adalah makna denotasi, yaitu /makhluk hidup yang berakal/. *Interpretan* dari /makhluk hidup yang berakal/ adalah berupa makna konotasinya, yaitu /makhluk ciptaan Allah yang ditunjuk sebagai khalifah atau pengelola alam/. *Interpretan* dari /makhluk ciptaan Allah yang ditunjuk sebagai khalifah atau pengelola alam/ adalah juga makna konotasinya, yaitu makhluk yang paling sempurna atau *al-insān al-kāmil*.

Dengan demikian, anasir visual tubuh manusia mempunyai *Interpretan* akhir yaitu al-insan al-kamil. Artinya semua anasir visual tubuh manusia yang terdapat dalam naskah *Sejatiné Manusa* adalah simbol dari struktur wujud al-insān al-kāmil.

Lafaz Allah yang berjumlah 9, yang dicantumkan pada anggota tubuh, seakan menjadi simbol bahwa sosok insan kamil adalah sosok manusia yang diliputi Allah pada setiap anggota tubuhnya. Dalam kepercayaan masyarakat Jawa dikenal istilah Babahan Hawa Sanga (Sembilan tempat masuknya hawa pada tubuh manusia). Sembilan lubang ini diyakini sebagai jalan masuknya hawa nafsu. Sembilan lubang itu adalah dua lubang di mata, dua lubang telinga, dua lubang hidung, satu lubang mulut, satu lubang dubur dan satu lubang kelamin. 9 lubang itu adalah jalan masuk hawa pada manusia. Lafaz Allah pada sembilan tempat adalah simbol agar manusia menjaga sembilan lubang itu, dengan mengikuti petunjuk Allah. Manusia yang sempurna adalah mereka yang mampu mengendalikan fungsi sembilan lubang tetap berada dalam liputan Allah. Karena sebenarnya fitrah dari 9 jalan tadi adalah kesucian dan jalan pengabdian kepada sang *khāliq*.

Dalam *Sejatiné Manusa* dijelaskan sebagai berikut, Allah kang angliputi ing sekehé kang dinadeaken. Ora ana kang kejaba saking qudratullāh dan irādatullāh (Koesoema, t.t., hlm. 76). Artinya: Allah yang meliputi seluruh ciptaan-Nya. Tidak ada (yang tidak diliputi), selain atas ketentuan Allah dan kehendak-Nya. Ketika manusia sudah mampu mengendalikan lubang-lubang nafsu dari tubuhnya sesuai dengan petunjuk Allah, dia akan mencapai derajat al-insān al-kāmil. Sosok manusia yang telah mencapai derajat ini adalah Nabi Muhammad Saw. sehingga beliau

menjadi Nabi penutup para Nabi dan teladan bagi umat manusia (Syajarah, 2004, hlm. 50).

Kesimpulan

Hasil analisis terhadap transformasi simbol-simbol sufistik di pantura, dari awal kedatangan Islam hingga periode naskah *Sejatiné Manusa* abad XX menunjukkan adanya sebuah proses penyerapan nilai-nilai Islam secara dinamis menuju kepada Islam yang lebih baik. Yaitu Islam yang terus tumbuh dan akomodatif terhadap budaya lokal dengan tetap bersandar pada pokok-pokok ajaran Islam. Demikian juga hasil pemaknaan simbol sufistik dalam naskah *Sejatiné Manusa* dengan pendekatan semiotik menunjukkan bahwa makna di balik simbol-simbol naskah *Sejatiné Manusa* tidak terindikasi menyimpang dari ajaran Islam. Dengan menambahkan sedikit bukti-bukti hasil analisis terhadap keberadaan simbol-simbol sufistik dari naskah *Sejatiné Manusa*, kesimpulan kajian ini pada dasarnya memperkuat hasil studi-studi sarjana sebelumnya, yang menyatakan bahwa Islam di pesisir bukanlah Islam singkretik, sekaligus merevisi konsepsi Geertz (1960) yang berpendapat bahwa Islam Jawa adalah Islam campuran antara Islam, Hindu-Budha dan Animisme.

Daftar Pustaka

- Azra, A. (2002a). *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Azra, A. (2002b). *Islam Nusantara; Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.
- Azra, A. (2011, Mei). *Naskah Islam Indonesia. Dipresentasikan pada Kritik Teks Naskah Nusantara*, Jakarta. Jakarta: UIN Sarif Hidayatullah Jakarta.
- Baried, dkk, S. B. (1994). *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada.
- Beatty, A. (1996). Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 271–288. <https://doi.org/10.2307/3034096>
- Berger, A. A. (2010). *Pengantar Semiotika Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Braginsky, V. (1998). *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS.
- Eco, U. (2008). *Teori Semiotika: Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Fathurahman, O. (2005). *Apresiasi dan Catatan atas Buku Martabat Tujuh: Edisi Teks dan Pemaknaan Tanda serta Simbol Karya: Mu'jizah*. Jakarta: Penerbit Djambatan dan Yayasan Naskah Nusantara.
- Fathurahman, O. (2022). *Filologi Indonesia: Teori dan Metode Edisi Revisi*. Prenada Media.
- Geertz, C. (1981). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka

- Jaya.
- Hadiwijono, H. (1983). *Konsepsi Tentang Manusia Dalam Kebatinan Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Koentjaraningrat. (1974). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Koesoema, R. D. (t.t.). *Sejatiné Manusa*. Lamongan: Koleksi Keluarga Sunan Drajad.
- Manan, M. (2010). *Transformasi Budaya Unsur-Unsur Hinduisme dan Islam pada Akhir Majapahit (Abad XV-XVI M) dalam Hubungannya dengan Relief Penciptaan manusia di Candi Sukung Karanganyar Jawa Tengah*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Lektur Keagamaan.
- Mas'ud, A. (2006). *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana.
- Meuleman, J. (2021). *Kecenderungan Modern dalam Penerjemahan Islam*. Dalam H. ChambertLoir (Ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia (Paket 2021)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Mu'jizah. (2005). *Martabat Tujuh: Edisi teks dan pemaknaan tanda serta simbol*. Djambatan.
- Mulder, N. (1999). *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Munip, A. (2007). *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004 (Disertasi)*. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Mustopo, M. H. (2021). *Kebudayaan Islam di Jawa Timur ; kajian beberapa unsur budaya masa peralihan*. Yogyakarta: Jendela.
- Nasuhi, H. (2009). *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I*. Jakarta: Kerjasama Penerbit Ushul Press, Lembaga Peningkatan dan Jaminan Mutu (CeQDA), dan UIN Jakarta Press.
- Pranowo, M. B. (2009). *Memahami Islam Jawa*. Tangerang: Pustaka Alvabet.
- Purnomo, B. (2021). *Sejatiné Manusa: Studi atas Makna Simblo SUfistik di Pesisir Utara Pulau Jawa*. Jakarta: Omah Aksoro Indonesia.
- Purnomo, B., & Dinar, A. (2023). *Islam at The Northern Coast Of Java In The Sufistic Symbols Sejatine Manusa Manuscript*. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 21(1), 157-188. <https://doi.org/10.31291/jlka.v21i1.1080>
- Ricklefs, M. C. (2013). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Salam, A. (2004). *Oposisi sastra sufi*. Yogyakarta: LKiS.
- Schimmel, A. (2009). *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Simuh. (2021). *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Siregar, A. R. (1999). *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sudardi, B. (2003). *Sastra Sufistik: Internalisasi Ajaran-Ajaran Sufi dalam Sastra Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Mandiri.
- Sunyoto, A. (2011). *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta: Transpusaka.

- Syajaroh, W. S. (2004). Melacak Akar Teori Martabat Tujuh. *Jurnal Refleksi*, VI(1).
- Syam, N. (2005). *Islam pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Syam, N. (2010, Januari 10). *Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman*. Diambil 3 Agustus 2023, dari Biar sejarah yang bicara website: <https://serbasejarah.wordpress.com/2010/01/10/islam-pesisiran-dan-islam-pedalaman/>
- Tjandrasasmita, U. (2006). *Kajian naskah-naskah klasik dan penerapannya bagi kajian sejarah Islam di Indonesia*. Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI.
- Woodward, M. (1999). *Islam Jawa: Kesalehan Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.