

Ketandaan Syariat dan Hakikat dalam Ma'ul-Chayat li Ahlil-Mamat: Analisis Semiotik

Sangidu

1. Pendahuluan

Ma'ul-Chayat li Ahlil-Mamat (selanjutnya disingkat *Ma'ul-Chayat*) adalah salah satu karya di antara karya-karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri (selanjutnya disebut Nuruddin) yang kurang lebih berjumlah 33 (tiga puluh tiga) karya (Chamamah-Soeratno, dkk., 1982:30-62; Daudy, 1978:13; 1983:48). Karya ini merupakan salah satu khazanah sastra Melayu klasik yang tinggi nilainya (Djamaris, 1984:142). Di dalamnya berisi ajaran-ajaran yang dapat dijadikan pedoman bagi masyarakat maupun raja pada waktu itu dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Chamamah-Soeratno, dkk., 1982:2).

Hasil sastra Melayu klasik, dalam hal ini *Ma'ul-Chayat* itu tidak lain berupa naskah yang sekarang tersimpan di berbagai perpustakaan dan museum. Naskah di sini yang dimaksudkan adalah hasil sastra yang ditulis dengan tangan pada kertas dengan tulisan Jawi (Arab-Melayu).

Walaupun *Ma'ul-Chayat* ditulis dengan tulisan Jawi (Arab-Melayu), karya ini diberi judul oleh pengarangnya dengan bahasa Arab, yaitu *Ma'ul-Chayat li Ahlil-Mamat* yang artinya "Air yang menghidupkan segala yang mati hati" (*Ma'ul-Chayat* A, hlm. 10). Hal tersebut disebabkan oleh Nuruddin yang banyak membaca buku-buku berbahasa Arab dan ia ingin memberikan nilai pada karyanya itu untuk disampaikan kepada masyarakat Melayu. Selain itu, masyarakat Melayu dipandang masih menyakralkan bahasa Arab karena bahasa itu mempunyai sanksi keagamaan (Junus, 1988:175).

Sebagai karya sastra, *Ma'ul-Chayat* menggunakan bahasa sebagai bahannya (Wellek dan Warren, 1990:15). Bahasa

yang digunakan di dalam karya sastra merupakan sarana komunikasi (Teeuw, 1984:43) antara pembaca dan pengarangnya. Karena itu, *Ma'ul-Chayat* dapat dipandang sebagai "tanda" atau sebagai gejala semiotik (Teeuw, 1984:43; Chamamah-Soeratno, 1990:9). Dengan demikian, untuk memahami dan mengungkapkan makna yang terdapat di dalamnya diperlukan perhatian terhadap aspek komunikatifnya, seperti gagasan utama (tema) yang dipandang merupakan salah satu unsur ketandaan dalam teks *Ma'ul-Chayat*. Karena itu, dalam tulisan ini dicobaungkapkan tema hubungan Khalik dengan makhluk dari teks *Ma'ul-Chayat* lewat aspek semiotisnya, yaitu ketandaan syariat dan hakikat serta keterkaitan ketandaan kesatuan wujud, jiwa manusia, dan syariat dengan hakikat.

2. Kerangka Teori dan Metode

2.1 Teori Semiotik

Manusia sebagai *homo significans*, dengan karyanya akan memberikan makna kepada dunia nyata atas dasar pengetahuannya. Pemberian makna dilakukan dengan cara mereka dan hasil karyanya berupa tanda (Chamamah-Soeratno, 1991:18).

Sebagai tanda, karya sastra merupakan dunia dalam kata yang dapat dipandang sebagai sarana komunikasi (Teeuw, 1984:43) antara pembaca dan pengarangnya. Karya sastra bukan merupakan sarana komunikasi biasa (Teeuw, 1984:43). Karena itu, karya sastra dapat dipandang sebagai gejala semiotik (Teeuw, 1984:43).

Semiotik merupakan suatu disiplin yang meneliti semua bentuk komunikasi selama komunikasi itu dilaksanakan dengan menggunakan tanda yang didasarkan pada sistem-sistem tanda (kode-

kode) (Segers, 1978:14). Oleh karena semiotik dipandang sebagai ilmu tentang tanda atau sebagai ilmu yang mempelajari sistem-sistem, aturan-aturan, dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai arti, dalam pengertian ini ada dua prinsip yang perlu diperhatikan. Kedua prinsip itu adalah "penanda" (Ing. *Signifier*; Pr. *Signifiant*), yakni yang menandai dan "petanda" (Ing. *Signified*; Pr. *Signifié*), yakni yang ditandai (Chamamah-Soeratno, 1991:18; Pradopo, 1990:121).

Atas dasar pengertian di atas, maka *Ma'ul-Chayat* dengan sendirinya dapat dipandang sebagai gejala semiotik atau sebagai tanda. Sebagai tanda, karya sastra mengacu kepada sesuatu di luar diri karya sastra itu sendiri (Riffaterre, 1978:1) atau mengacu di dalam dirinya.

2.2 Metode Semiotik

Untuk dapat mengungkapkan makna semiotik di dalam teks *Ma'ul-Chayat* yang berkaitan dengan gagasan tentang kesatuan wujud, jiwa manusia, syariat dan hakikat, serta keterkaitan antara ketiganya, dapat dilakukan dengan penemuan makna di dalam teks *Ma'ul-Chayat* itu sendiri atau di luar teksnya. Penemuan makna semiotik di dalam teksnya dapat dilakukan dengan melihat keterkaitannya dengan unsur-unsur lain di dalam teks itu sendiri dengan menggunakan metode pembacaan heuristik. Adapun penemuan makna semiotik di luar teksnya dapat dilakukan dengan melihat hubungan intertekstual karena prinsip intertekstual merupakan satu fase yang perlu dilewati oleh pembaca dalam menemukan makna semiotik (Chamamah-Soeratno, 1990:10). Penemuan makna semiotik di luar teksnya dilakukan dengan melihat hubungan intertekstual melalui perbandingan salah satu struktur teksnya dengan teks lain atau dengan metode pembacaan retroaktif atau hermeneutik.

Dalam metode pembacaan heuristik, pembaca melakukan interpretasi secara referensial lewat tanda-tanda linguistik (Riffaterre, 1978:5). Pembacaan heuristik juga dapat dilakukan secara struktural (Pradopo, 1991:7). Pada tahap ini, pembaca menemukan arti (*meaning*) secara linguistik (Abdullah, 1991:8). Realisasi dari metode pembacaan heuristik ini dapat berupa penyusunan sinopsis (Riffaterre, 1978:5) bagi karya sastra prosa, pengungkapan gagasan utama (tema),

gaya bahasa yang digunakan, pesan yang disampaikan, maupun pengungkapan unsur-unsur karya sastra yang lain. Proses semiotik sebenarnya terjadi dalam benak pembaca, dan ini merupakan hasil metode pembacaan retroaktif atau hermeneutik. Pembaca bekerja terus dengan pembacaan bolak-balik lewat teks dari awal sampai akhir. Ia mengingat peristiwa-peristiwa atau kejadian-kejadian dalam teks yang baru dibaca dan memodifikasi pemahaman terhadap peristiwa-peristiwa atau kejadian-kejadian yang telah dibacanya (Riffaterre, 1978:4-6). Tahap pembacaan ini merupakan interpretasi tahap kedua yang bersifat retroaktif sampai pembaca dapat membongkar secara struktural untuk menemukan makna (*significance*) dalam sistem tertinggi, yaitu makna keseluruhan teks sebagai sistem tanda (Riffaterre, 1978:2; Culler, 1981:81; Abdullah, 1991:9).

3. Ketandaan dalam Syariat dan Hakikat

Menurut *Wujudiyah*, syariat itu berbeda dengan hakikat. Karena itu, perbedaan Tuhan dengan makhluk hanya terletak dari aspek syariatnya, dan bukan dari aspek hakikatnya. Pandangan yang demikian itu ditolak oleh Nuruddin yang mengatakan bahwa antara syariat dengan hakikat itu merupakan dua-hal hal yang saling berhubungan dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Pandangan tersebut dapat dilihat dalam kaitannya dengan gaya bahasa sastra yang berupa penggunaan frase Arab *Ahlul-Bid'ah*.

Ahlul-Bid'ah terdiri dari dua kata, yaitu *ahlun* dan *al-bid'ah*. Kata *ahlun* artinya keluarga, penduduk, pemilik (Yunus, 1973:52), sedangkan kata *al-bid'ah* berarti "perkara baru yang menyalahi syarak (hukum Islam) (Yunus, 1973:58). *Al-Bid'ah* juga berarti "penambahan hal baru dalam 'ibadah' yang dipandang menyimpang dari tradisi yang telah dilakukan Nabi Muhammad S.A.W. selama hidupnya". Penambahan hal baru dalam 'ibadah' tersebut dipandang telah menyimpang dari ketentuan-ketentuan agama Islam yang murni.

Orang yang dipandang telah melakukan penyimpangan dalam hal 'ibadah' adalah kaum *Wujudiyah*. Mereka adalah Hamzah, Syamsuddin, dan para pengikutnya. Penyimpangan yang dilakukan adalah dalam hal pemikiran tentang konsep Khalik dan makhluk yang direalisasikan dalam bentuk pendapat; iktikad;

dan pengakuan serta gagasan tentang kesatuan wujud, gagasan tentang jiwa manusia, dan gagasan tentang syariat dan hakikat. Karena konsep tasawuf mereka dipandang telah menyimpang dari ketentuan-ketentuan agama Islam, mereka dinamakan sebagai *Ahlul-Bid'ah*. Asumsi itu dapat dibuktikan secara tekstual di dalam teks *Ma'ul-Chayat*.

Di dalam *Ma'ul-Chayat* dikemukakan bahwa kaum *Wujudiyah* mengulas sabda Nabi yang berbunyi *man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* yang artinya "barang siapa mengenal dirinya, maka sesungguhnya ia mengenal Tuhannya". Mereka menetapkan Hadis itu sebagai keesaan wujud diri dengan wujud Tuhan sehingga antara Tuhan dengan alam semesta itu hanya mempunyai perbedaan pada syariat, tarekat, dan makrifatnya, sedangkan pada hakikatnya Tuhan dengan alam semesta itu tidak ada perbedaannya (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 10).

Menurut *Ahlu'sh-Shufi* yang taat pada perintah agama Islam, pandangan di atas merupakan pandangan yang tidak sesuai dengan perintah agama Islam. Mereka berpendapat bahwa antara syariat dengan hakikat itu tidak dapat dipisah-pisahkan sehingga keduanya saling berhubungan. Abu Qasim berkata bahwa hakikat yang tidak berhubungan dengan syariat itu tidak ada hasilnya (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 11).

Karena pandangan kaum *Wujudiyah* tentang syariat dan hakikat itu merupakan dua hal yang berbeda, mereka disebut oleh *Ahlu's-Sunnah* sebagai *Ahlul-Bid'ah* (*Ma'ul-Chayat*, hlm.11). Pengertian *Ahlul-Bid'ah* itu sebenarnya juga dapat ditemukan di luar teks *Ma'ul-Chayat*, yaitu di dalam teks *Tibyan*. Kata Syekh Ahmad Muhaimi *qaddasal-Lahu sirrahu* di dalam kitabnya yang berjudul *Muchadhu'n-Nashichah* dikemukakan oleh Imam Nawawi dari Syekh 'Izzuddin bin 'Abdissalam bahwa *bid'ah* itu ada lima macam. Pertama, *bid'ah* yang wajib adalah seperti menafsirkan Al-Qur'an, mensyarahkan Hadis, mengarang ilmu alat yang mendukung bahasa Arab, seperti *'ilmul-lughah*, *nachwu*, *'ilmul-ma'ani*, *'ilmul-bayan*, *'ilmul-arudh*, *'ilmul-fara'id*, mengarang kitab ushuluddin, dan mengarang kitab yang mengemukakan Hadis sahih. Kedua, *bid'ah* yang sunah adalah seperti membuat madrasah dan menguraikan masalah-masalah yang sifatnya seni. Ketiga, *bid'ah* yang mubah adalah seperti makan makanan-makanan yang lezat-lezat, minum minuman yang lezat-

lezat, memakai pakaian yang baik-baik, dan mendiami tempat yang baik-baik. Keempat, *bid'ah* yang makruh adalah seperti menghiasi masjid dan *mushchaf*. Kelima, *bid'ah* yang haram adalah seperti madzhab *Qadariyyah*, *Murji'ah*, *Mujassimah*, dan *Wujudiyah* (*Tibyan* dalam Voorhoeve, 1955:121-122).

Kata Syekh Abu Syakur Salimi *qaddasal-Lahu sirrahu* di dalam kitab tauhid dikemukakan bahwa *bid'ah* yang kelima di atas terbagi lagi menjadi lima macam, yaitu *bid'ah* pada *Dzat Allah*, *bid'ah* pada *kalam* dan sifat Allah, *bid'ah* pada *af'al* Allah, *bid'ah* pada segala perbuatan hamba Allah, dan *bid'ah* pada sahabat *Rasulullah* (*Tibyan* dalam Voorhoeve, 1955:122-123).

Bid'ah pada *Dzat Allah*, *bid'ah* pada *kalam* dan sifat Allah, *bid'ah* pada *af'al* Allah dipandang oleh Nuruddin sebagai *bid'ah* yang kufur. Adapun *bid'ah* pada segala hamba Allah dan *bid'ah* pada sahabat *Rasulullah* juga dipandang kufur apabila kedua *bid'ah* itu bertentangan dengan firman Allah dan sabda Nabi. Apabila kedua *bid'ah* itu hanya bertentangan dengan *qiyas*, dipandang tidak kufur; tetapi dipandang sebagai *bid'ah masyi'ah*.

Semua *Ahlul-Bid'ah* di atas dipandang oleh Nuruddin harus dibunuh, kecuali mereka bertaubat dan masuk Islam. Sebagian ulama mengatakan bahwa taubat semua *Ahlul-Bid'ah* itu diterima, kecuali kaum *Zanadiqah Wujudiyah* dan *Falasi-fah* karena keduanya dipandang telah merubah agamanya (*Tibyan* dalam Voorhoeve, 1955:123-124). Semuanya itu menuju kepada hasil semiotik yang berupa perbedaan pandangan antara syariat dengan hakikat.

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa menurut *Wujudiyah*, perbedaan Tuhan dengan alam semesta itu hanya terletak pada syariat, tarekat, dan makrifatnya, sedangkan pada hakikatnya Tuhan dan alam semesta itu adalah satu wujud (*Ma'ul-Chayat*, hal. 10). Dengan demikian, menurut mereka syariat dan hakikat itu merupakan dua hal yang berbeda. Adapun Nuruddin yang pandangnya berdasarkan ucapan para tokoh sufi mengatakan bahwa antara syariat dan hakikat itu merupakan dua hal yang berhubungan dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Syariat merupakan bentuk lahiriah dari hakikat dan hakikat itu merupakan bentuk ba-tiniyah dari syariat (*Ma'ul-Chayat*, hal. 13). Dengan demikian, an-

tara keduanya saling berkaitan dan saling memperkokoh.

4. Keterkaitan Ketandaan dalam Kesatuan Wujud, Jiwa Manusia, dan Syariat dengan Hakikat

Ketandaan dalam kesatuan wujud, jiwa manusia, dan syariat dengan hakikat merupakan tiga ketandaan yang saling berkaitan antara yang satu dengan lainnya. Semuanya itu mempunyai fungsi untuk memperkuat perkataan, iktikad, dan pengakuan kaum *Wujudiyah* yang mengatakan bahwa *Innal-Laha nafsuna wa wujuduna wa nachnu nafsuha wa wujuduhu*, yang artinya "sesungguhnya Allah itu adalah diri kami dan wujud kami dan kami adalah diri-Nya dan wujud-Nya" (*Ma'ul-Chayat*, hal. 2-3).

Ketiga ketandaan di atas juga mempunyai fungsi yang dapat mendorong Nuruddin untuk meluruskan perkataan, iktikad, dan pengakuan mereka yang berkaitan dengan tiga gagasan utama sebagaimana yang telah diungkapkan dari teks *Ma'ul-Chayat*.

Karena ada tiga gagasan utama yang terkandung di dalam teks *Ma'ul-Chayat* yang dikemukakan oleh kaum *Wujudiyah*, tiga gagasan utama itu dipandang dapat menimbulkan penyimpangan dari ketentuan-ketentuan agama Islam sehingga *Ahlu's-Sunnah* perlu meluruskannya. Dengan demikian, ada dua pandangan dalam mengemukakan tiga gagasan utama di atas, yaitu kaum *Wujudiyah* dan *Ahlu's-Sunnah*. Karena itu, berikut ini dikemukakan frase "tentara sufi" yang dipandang dapat memperjelas kedua pandangan di atas.

Frase "tentara sufi" merupakan frase yang tidak dapat dipahami secara referensial menurut kode bahasanya saja, tetapi juga perlu dipahami secara semiotik sastra. Tentara merupakan simbol kekuatan. Dengan demikian, tentara sufi yang terdapat di dalam teks *Ma'ul-Chayat* (hal. 1) juga berkaitan dengan kekuatan, yaitu orang-orang yang kuat akidahnya. Akidah yang dimaksudkan adalah akidah yang dipandang tidak menyimpang dari ajaran Islam.

Adapun tentara sufi yang dimaksudkan di dalam teks *Ma'ul-Chayat* adalah *Ahlu's-Sunnah*, yaitu Nuruddin sebagai pimpinannya dan para pengikutnya sebagai bawahannya. Tentara sufi yang terdiri dari orang-orang yang kuat akidahnya itu membentuk suatu kekuatan untuk me-

merangi musuh. Musuh yang dimaksudkan adalah kaum *Wujudiyah*, yaitu Hamzah, Syamsuddin sebagai pimpinannya, dan para pengikutnya sebagai bawahannya. Peperangan yang dimaksudkan di sini bukanlah peperangan dalam arti fisik saja, tetapi juga peperangan dalam arti nonfisik.

Peperangan nonfisik yang dilakukan adalah berupa penolakan *Ahlu's-Sunnah* terhadap pandangan kaum *Wujudiyah* tentang konsep Khalik dan makhluk. Dengan demikian, ajaran tasawuf Nuruddin dan para pengikutnya yang dipandang sesuai dengan akidah Islam berusaha meluruskan ajaran tasawuf Hamzah, Syamsuddin, dan para pengikutnya yang dipandang telah menyimpang dari akidah Islam.

Lukisan peperangan nonfisik di dalam teks *Ma'ul-Chayat* dinyatakan oleh pengarang setelah pemberian judul karangannya. Peperangan nonfisik itu dapat dibuktikan secara tekstual yang antara lain dapat dikemukakan berikut ini.

Kaum *Wujudiyah* berkata: wujud manusia dan alam semesta itu adalah wujud Allah, wujud Allah itu adalah wujud manusia dan alam semesta (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 4). Atas dasar perkataan tersebut maka mereka beriktikad bahwa insan itu adalah Allah. Mereka menyatakan iktikadnya itu dengan tegas dan tidak ragu-ragu. Ketegasan dan ketidakragu-raguan mereka itu direalisasikan dalam bentuk pengakuan mereka dengan mengatakan demi Allah, *wal-Lah, bil-Lah, tal-Lah*, tidak diragukan lagi bahwa insan itu adalah Allah (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 6).

Adapun ucapan Ibnu Arabi: *Anal-Lah*, yang artinya "aku adalah Allah" (*Ma'ul-Chayat*, hal. 22) dan ucapan Abu Yazid: *subchani ma a'zhamu sya'ni* yang diteruskan dengan bacaan ayat dalam Q.S. Thaha:14 yang berbunyi *la ilaha illa ana fa'budni*, yang artinya "maha suci aku, alangkah besarnya kelakuanku; tidak ada Tuhan kecuali aku, maka sembahlah aku" (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 19) merupakan ucapan-ucapan yang dijadikan dalil keesaan hakikat Tuhan dengan makhluk oleh kaum *Wujudiyah* (Daudy, 1978:37). Karena itu, sebagian kaum *Wujudiyah* mengatakan *Anal-Chaqq*, yang berarti "aku adalah Tuhan yang sebenarnya". Ucapan sebagian dari mereka itu mempunyai makna seperti kata *syair* yang berbunyi *ana man ahwa wa man ahwa ana*, yang artinya "akulah yang kekasih dan yang

kekasih itu adalah aku" (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 19).

Perkataan, iktikad, dan pengakuan kaum *Wujudiyah* di atas ditolak oleh *Ahlu's-Sunnah*, yaitu Nuruddin. Nuruddin mengatakan bahwa jika perkataan, iktikad, dan pengakuan mereka itu demikian, tiap-tiap binatang, tumbuh-tumbuhan, benda-benda beku, dan barang-barang yang najis itu semuanya adalah Allah. Selain itu, barang-barang yang dimakan oleh manusia atau lainnya serta barang yang dibakar ke dalam api itu semuanya adalah juga Allah. Demikian juga, apabila kita membunuh dan mencengcang seseorang atau lainnya, berarti kita membunuh dan mencengcang Allah. Jika insan itu adalah Allah, orang-orang Kafir, Musyrik, Majusi, Nashara, Yahudi, dan Cina itu semuanya adalah Allah karena mereka semua adalah insan juga (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 4-5).

Selanjutnya, Nuruddin mengatakan bahwa sebagian ucapan kaum *Wujudiyah Anal-Chaqq* yang menirukan ucapan Ibnu Arabi dan Abu Yazid itu merupakan ucapan yang tidak menunjukkan kepada *Wachdatul-Wujud*, tetapi *Wachdatu'sy-Syuhud* karena kata-kata yang diucapkan oleh sebagian kaum *Wujudiyah* itu diucapkan pada waktu mereka tidak sadar, yaitu dalam keadaan *fana'* (Daudy, 1978:37). *Fana'* merupakan konsep tasawuf Abu Yazid yang mengandung pengertian bahwa orang sufi yang dapat bersatu dengan Tuhan itu harus terlebih dahulu menghancurkan dirinya, yaitu menghancurkan perasaan dan kesadarannya. Penghancuran dirinya itu selalu diiringi oleh sesuatu yang terus hidup untuk menuju kepada kehidupan yang tetap yang dikenal dengan istilah *baqa'* (Nasution, 1983:79).

Dalam keadaan seperti itu, sebagian kaum *Wujudiyah* tidak melihat adanya sesuatu selain Tuhan sehingga keluarlah ucapan-ucapan, seperti *Anal-Chaqq*, *Anal-Lah*, dan lain sebagainya. Ucapan-ucapan tersebut merupakan manifestasi atau hikayat daripada Tuhan yang di dalam istilah tasawuf disebut *syath-thiyyah* (Daudy, 1978:37), yaitu ucapan-ucapan orang sufi yang telah mencapai tingkat hilangnya kesadaran diri sendiri karena *fana'* dan *baqa' bil-Lah*. Ucapan-ucapan yang demikian itu tidak boleh dipegang pengertiannya menurut lahiriahnya saja, tetapi harus ditafsirkannya (Daudy, 1978:37).

Nuruddin mengatakan bahwa ucapan-ucapan Ibnu Arabi, Abu Yazid, dan sebagian kaum *Wujudiyah* di atas merupakan ucapan-ucapan pada waktu mereka dalam keadaan mabuk pada Tuhan. Ucapan-ucapan mereka itu disebabkan oleh lisan mereka yang telah tergelincir dan mudah-mudahan apa yang diucapkan oleh Ibnu Arabi dan Abu Yazid itu juga disebabkan oleh lisannya yang tergelincir. Selain itu, ucapan-ucapan kaum *Wujudiyah* itu dipandang oleh Nuruddin seperti ucapan kaum Nashara tat-kala memusyahadahkan wujud *nabiyyul-Lah*, Isa a.s. yang dikatakannya "ia itu adalah Allah". Perkataan kaum Nashara itu disebutnya dengan istilah *ittichad lahut* dengan *nasut* (bersatunya sifat-sifat ketuhanan dengan sifat-sifat kemanusiaan), yakni Haq Ta'ala *tanazzul* (turun) kepada lembaga nabi Isa a.s. sehingga keduanya menjadi satu (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 19).

Pandangan di atas diumpamakan oleh Nuruddin seperti orang melihat rupa yang ada di dalam cermin. Mereka menyangka bahwa rupa itu cermin dan rupa yang kelihatan itu warna cermin juga. Pada diri cermin itu sebenarnya tidak ada warna dan rupa, tetapi yang ada hanya kelakuan cermin dalam menerima rupa dan warna sehingga yang terlihat itu adalah pekerjaan cermin. Anak kecil melihat rupa manusia dalam cermin, ia menyangka bahwa yang ada dalam cermin itu adalah manusia, padahal sebenarnya itu tidak ada (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 18).

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa pada saat hati manusia kosong (*khali*) dari pikiran rupa dan kelakuan *ma siwal-Lah* (apa yang ada di luar Allah), dan pada saat manusia sampai pada tataran hakikat, yaitu tataran dalam memusyahadahkan Haq Ta'ala dengan kalbu; maka tidak ada lagi yang diingat kecuali *Jalal* (ke-Agung-an)-Nya dan *Jamal* (ke-Indah-an)-Nya. Dalam keadaan yang demikian inilah, manusia merasakan dirinya itu "seolah-olah seperti Tuhan", te-tapi bukan Tuhan dalam arti yang sebenarnya (*ka annahu huwa, la annahu huwa tachqiqan*) (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 17-18). Karena itu, pada saat kecintaan manusia kepada Tuhannya memuncak (*taraqqi*) kepada tataran makrifat, maka mereka sering mengucapkan *Anal-Chaqq*, *Anal-Lah*, dan ucapan yang sejenisnya. Ucapan-ucapan yang demikian itu dipandang oleh Nuruddin sebagai ucapan yang sifatnya *syath-thiyyah* (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 19).

Adapun peperangan dalam arti fisik yang dinyatakan di dalam teks *Ma'ul-Chayat* itu berupa pembakaran kitab-kitab karangan Hamzah dan Syamsuddin serta pembunuhan terhadap para pengikutnya yang dipandang tidak mau bertaubat. Lukisan peperangan fisik itu dapat dibuktikan secara tekstual di dalam teks *Ma'ul-Chayat*.

Atas dasar peperangan nonfisik antara kaum *Wujudiyah* dengan *Ahlu's-Sunnah* yang tidak ada titik temu yang telah dikemukakan di atas, maka Nuruddin mewajibkan kepada raja-raja dan orang-orang besar di tiap-tiap negeri, baik di Nusantara maupun di luar Nusantara untuk membakar kitab-kitab karangan Hamzah dan Syamsuddin. Pembakaran kitab-kitab karangan kedua tokoh *Wujudiyah* itu dilakukan karena ajaran tasawufnya dipandang telah menyimpang dari akidah Islam. Pembakaran kitab-kitab karangan kedua tokoh itu juga pernah dilakukan oleh Sultan Aceh Darussalam, yaitu Sultan Iskandar Tsani (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 7).

Adapun pembunuhan terhadap para pengikut kedua tokoh *Wujudiyah* itu dilakukan dengan cara yang kejam dan mengerikan. Pembunuhannya dilakukan setelah mereka tidak berhasil dibujuk oleh utusan Sultan Iskandar Tsani untuk bertaubat dan kembali kepada ajaran tasawuf yang dipandang tidak menyimpang dari akidah Islam. Selain itu, pembunuhan juga dilakukan karena ada kaitannya dengan kegiatan suatu kelompok yang mengarah kepada perebutan kekuasaan (Daudy, 1978:6-7; 1983:41-42; 1990:28).

Dari uraian di atas, kiranya tindakan yang dilakukan oleh Nuruddin untuk meluruskan ajaran tasawuf Hamzah, Syamsuddin, dan para pengikutnya dipandang tegas dan keras. Tindakan yang dilakukan secara tegas dan keras itu sebenarnya telah didorong oleh keinginan Nuruddin yang sudah lama tidak tersalurkan, yaitu kegagalan Nuruddin datang ke Aceh pertama kali sebelum tahun 1637 M.

Sebagaimana diketahui bahwa tatkala ajaran *Wujudiyah* yang panteistis itu lahir, tumbuh, berkembang, dan menjadi masyhur di Nusantara (*Ma'ul-Chayat*, hlm. 2), maka tampaknya dalam masyarakat Aceh tidak terjadi gejolak atas terjadinya krisis akidah yang dialaminya. Hal tersebut disebabkan oleh perlindungan Sultan Iskandar Muda sehingga masyarakat Aceh tunduk dan

patuh padanya. Berita tentang krisis akidah yang terjadi di Aceh itu sebenarnya telah tersebar luas sampai ke Gujarat karena Gujarat merupakan kota pelabuhan yang banyak didatangi para pedagang dari Nusantara (Chamamah-Soeratno dkk., 1982:231). Karena itulah, Nuruddin datang ke Aceh yang pertama kali mungkin disebabkan mengikuti jejak pamannya, yaitu Syekh Muhammad Jailani bin Hasan bin Muhammad Hamid Ar-Raniri yang tiba di Aceh pada tahun 1588 M., atau mungkin juga disebabkan oleh krisis akidah yang telah terjadi di Aceh. Walaupun bukti-bukti dokumenter kedatangan Nuruddin di Aceh pertama kali tidak ada, dapat diduga bahwa kedatangannya di Aceh pertama kali diperkirakan sebelum tahun 1637 M. atau pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda yang memerintah tahun 1603-1636 M. Hal tersebut didasarkan atas kemahirannya dalam mempergunakan bahasa Melayu sebagaimana yang dapat disaksikan pada berbagai kitab karangannya, seperti kitab *A'sh-shirathal-Mustaqim* (jalan yang lurus) yang mulai ditulis pada tahun 1044 H. atau tahun 1633 M., yaitu sebelum ia menetap di Aceh (Daudy, 1983:38).

5. Penutup

Perbedaan pandangan tentang hubungan Tuhan dengan alam semesta yang telah dikemukakan oleh kaum *Wujudiyah* dan Nuruddin di atas tidak hanya dapat dibaca di dalam teks *Ma'ul-Chayat*, tetapi juga dapat dibaca di dalam teks-teks sumber lainnya. Teks-teks sumber bagi teks *Ma'ul-Chayat* yang dimaksud meliputi teks *Tibyan* karya Nuruddin, teks *Mir'atul-Muhasabbah* karya Syamsuddin, teks *Syarabul-'Asiqin* dan *Al-Muntahi* karya Hamzah. Banyaknya teks-teks yang memuat tema hubungan Tuhan dengan alam semesta itu dapat dijadikan objek material untuk penelitian-penelitian selanjutnya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Wamad dan Tgk. M. Dahlan Al-Fairusy. 1980. *Katalog Manuskrip Perpustakaan Pesantren Tanoh Abee Aceh Besar*. Buku I. Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, Banda Aceh.
- Abdullah, Imran Teuku. 1991. *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi*. Penerbit Intermasa, Jakarta.

- (Naskah koleksi M. Junus Djamil Banda Aceh).
- , t.t. Naskah B. *Ma'ul-Chayat li Ahli-Mamat* 28 halaman (Naskah koleksi Perpustakaan Pesantren Tanoh Abee Banda Aceh).
- Braginsky, V.I. 1993. *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks- teks*. Seri Publikasi Bersama Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Universitas Leiden, Jakarta.
- Chamamah-Soerato, Siti, Sulastin-Sutrisno, Teuku Ibrahim Alfian, Siti Baroroh-Baried, Imran Teuku Abdullah, Rachmat Djoko Pradopo, dan Kun Zachrun Istanti. 1982. *Memahami Karya-karya Nuruddin Ar-Raniri*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- , 1990. *Hakikat Penelitian Sastra*. Gatra, nomor: 10/11/12. IKIP Sanata Dharma, Yogyakarta.
- , 1991. *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Analisis Resepsi*. Balai Pustaka, Jakarta.
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Sign: Semiotic, Literature, Deconstruction*. Routledge and Kegan Paul, London and Henly.
- Daudy, Ahmad. 1978. *Syaikh Nuruddin Ar-Raniri (Sejarah, Karya, dan Sanggahan terhadap Wujudiyah di Aceh)*. Penerbit Bulan Bintang, Jakarta.
- , 1983. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Ar-Raniry*. Penerbit CV Rajawali, Jakarta.
- Djamaris, Edwar. 1984. *Mengenal Sastra Melayu Klasik yang Sering Terlupakan dalam Analisis Kebudayaan*. Tahun IV nomor 2 halaman 142-149. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- Haq Ansari, Muhammad Abdul. 1990. *Antara Sufisme dan Syari'ah* diterjemahkan oleh Achmad Nashir Budiman dari judul asli *Sufism and Shari'ah: A Study of Shakh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism*. Penerbit CV. Raja wali, Jakarta.
- Junus, Umar. 1988. *Karya Sebagai Sumber Makna: Pengantar Strukturalisme*. Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur.
- Ma'luf, Luwis. 1908. *Al-Munjid fil-lughah wal-adab wal-'ulum*. Perpustakaan Katholik, Beirut.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 1990. *Pengkajian Puisi*. Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.
- , 1991. *Dewa Telah Mati: Kajian Strukturalisme-Semiotik*. Studi Ilmu-ilmu Sastra Program Pasca Sarjana Universitas Padjadjaran, Bandung.
- Riffaterre, Michael. 1978. *Semiotic of Poetry*. Indiana University Press, Bloomington London.
- Teeuw, Andries. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Penerbit Pustaka Jaya, Jakarta.
- Voorhoeve, P. 1955. *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin Ar-Raniri*. E.J. Brill, Leiden.
- Wellek, Rene dan Austin Warren. 1990. *Teori Kesusastraan* diindonesiakan oleh Melani Budianta dari judul asli *Theory of Literature*. Cetakan ke-2. Penerbit PT Gramedia, Jakarta.
- Yunus, Mahmud. 1973. *Kamus Arab-Indonesia*. Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsiran Al-Qur'an, Jakarta.