

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kontroversi seputar tokoh Sèh Siti Jenar pada awal penyebaran Islam di pulau Jawa masih menyisakan sejumlah pertanyaan. Bukan saja tentang kebenaran cerita kehidupan serta ajarannya, akan tetapi juga keberadaan diri tokoh yang bernama Siti Jenar itu sendiri. Bratakesawa, penulis *Falsafah Siti Jenar*, pun tidak bisa memberikan penjelasan pasti seputar tokoh Sèh Siti Jenar ini. Dia malah mengatakan, "*Awit tiyangipun ing babad nami Sèh Siti Jenar punika kémawon wontenipun sayektos utawi botenipun taksih dèrèng katetepaken*,"¹ sebab tokoh yang bernama Sèh Siti Jenar dalam babad itu apakah sungguh-sungguh ada atau tidak masih belum dipastikan. Padahal karya pemilik penerbit Bratakesawa ini menjadi rujukan hampir sebagian besar penulis dan atau pemerhati Sèh Siti Jenar dan ajarannya di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini.

Abdul Munir Mulkhan,² salah seorang penulis yang mempopulerkan kembali nama tokoh Sèh Siti Jenar pada akhir abad ke-20 pun meragui apakah tokoh yang mempunyai asal-usul nenek moyang lebih dari dua versi ini betul-betul sebagai tokoh yang hadir dalam sejarah atau sekedar tokoh rekaan (fiktif). Meskipun demikian, bahwa fakta adanya paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn yang masih hidup di sebagian masyarakat Indonesia, terutama di

¹Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, cet. ke-4 (Surabaya: Jajasan Penerbitan „Djojobojo“, 1954), hlm. 14. Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Latin.

²Abdul Munir Mulkhan, *Syèh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawai*, cet. ke-5 (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), hlm. 49-50.

kalangan masyarakat Jawa lapisan bawah³ tidak bisa dipungkiri adanya. Bahkan mereka lebih mudah mengenal paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn daripada ajaran lain yang berkembang.

Dalam konteks sejarah Indonesia modern, awal abad ke-20, nama Sèh Siti Jenar dikait-kaitkan dengan gerakan politik yang berhaluan ateis komunis, yaitu Sarikat Islam (SI) Merah (Jawa: *abang*). Paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn dicurigai menginspirasi sebagian masyarakat Indonesia untuk tidak mempercayai adanya Tuhan⁴ dan menginspirasi masyarakat untuk melakukan perlawanan terhadap ketidakadilan kebijakan pemerintah serta dianggap merongrong Serikat Islam pimpinan HOS Cokroaminoto.⁵ Klaim sebagai kaum *abangan*⁶ melekat pada kelompok ini. Hal itu seperti terungkap dalam kutipan berikut:

*Sarékat Abangan punika sajektosipun namaning paham utawi gegebengan babagan ngèlmu ke-Allah-an. Kacarijos anggènipun migunakakèn tembung 'abangan' punika djalaran inggang dipun rungkebi punika pahamipun Sèh Lemah Abang inggih Sèh Siti Djénar.*⁷

³ *Ibid.*, hlm. 50.

⁴ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, hlm. 8-9.

⁵ Moeh. Hari Soewarno, *Sèh Siti Jenar* (t.k.: P.T. Antar Surya Jaya, 1985), hlm. 21.

⁶ Abangan dalam hal ini merupakan suatu paham keagamaan masyarakat yang dekat dengan filsafat dan mistisisme Jawa. Sebutan *abangan* ini konon mengadopsi dari nama lain Sèh Siti Jenar, yaitu Sèh Lemah Abang. Oleh Clifford Geertz istilah itu digunakan untuk membedakan trikotomi masyarakat Jawa, yaitu santri, priyayi, dan *abangan*. Namun demikian, *abangan* yang dilekatkan pada ajaran Sèh Siti Jenar sangat berbeda dengan *abangan* dalam pandangan Geertz. *Abangan* dalam pengertian ini lebih dekat dengan ideologi keagamaan, sedangkan *abangan* menurut Geertz secara antropologis. *Abangan* ala Geertz dicirikan sebagai berikut: *pertama*, tinggal di pedesaan; *kedua*, melakukan pesta ritual yang berkaitan dengan usaha-usaha menghalau berbagai makhluk halus jahat yang dianggap sebagai penyebab dari ketidakaturan dan kesengsaraan dalam masyarakat, agar ekuilibrium dalam masyarakat dapat dicapai kembali menekankan aspek-aspek animistik; *ketiga* bersikap kasar. Lihat Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar," dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. vii-viii.

⁷ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, hlm. 7. Secara historis, uraian yang dikemukakan oleh Bratakesawa lebih bersifat subyektif, yakni berhubungan dengan pengalamannya bertemu dengan seorang tokoh yang menganut ajaran Sèh Lemah Abang. Tokoh yang tidak disebutkan namanya ini adalah seorang Lurah di Desa Polanharjo, Dlanggu, Klaten. Lurah ini selama bertemu dengan

Artinya:

Sarekat Merah itu sesungguhnya nama paham atau keyakinan tentang ilmu ketuhanan. Diceritakan digunakannya istilah *abangan* karena yang diyakininya merupakan paham Syekh Lemah Abang yaitu Sèh Siti Jenar.

Apa yang dituliskan oleh Bratakesawa seiring dengan tulisan Geertz tentang kiprah kaum abangan di pentas publik. Geertz menegaskan bahwa kaum abangan mengidentikkan diri mereka sebagai “rakyat jelata”, marhaen lebih dekat dengan ajaran komunis yang berkembang di Indonesia dewasa itu. Selain itu, mereka memegang komitmen kuat ajaran kejawen, ajaran nenek moyang, yang mereka terima secara turun temurun. Bahkan mereka berusaha untuk memurnikan ajaran abangan dari pengaruh Islam, serta menghadirkan politik bernuansa religius.

Hal itu sebagaimana dinyatakan oleh Geertz berikut ini:

...di kalangan abangan menyebabkan timbulnya salah satu manifestasi yang paling menarik – suatu sekte politik-religius di mana kepercayaan keagamaan Jawa “asli” melebur dengan suatu Marxisme yang nasionalis yang memungkinkan para pemeluknya sekaligus mendukung politik komunis di Indonesia sambil memurnikan upacara-upacara abangan dari sisa-sisa Islam yang terdapat di dalamnya.⁸

Disebutnya ajaran ini sebagai Sarekat Abangan, untuk membedakan dengan sarekat (perkumpulan) lainnya yang sudah ada, yaitu: PSII, dll.

Bratakesawa lebih banyak berdiskusi tentang urusan politik daripada membahas tentang *ngèlmu*. Ketika terjadi pemogokan para buruh di wilayah Surakarta, Lurah ini termasuk orang yang ditahan oleh pemerintah Belanda. Tokoh terkenal lainnya yang turut ditahan adalah H.M. Misbach.

⁸Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 152-153. Dalam uraian lanjut Geertz menjelaskan bahwa kaum Abangan ini aktif di Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia (Permai). Para penganut Permai meyakini bahwa Permai didasarkan atas “ilmu asli murni” kepercayaan Jawa “asli” seperti sebelum dikorup oleh tambahan anasir-anasir Hindu dan, lebih khusus, anasir-anasir Islam... Sulitnya orang Indonesia selalu mencoba jadi Hindu, Arab, atau Belanda daripada menjadi orang Indonesia. ... Sikap anti Hindu (pen: oleh) Permai hanyalah *pro forma* saja, dan banyak gagasan maupun praktek yang oleh orang-orang ini dianggap “asli” sebenarnya berasal dari India juga, tetapi oposisi kepada Islam benar-benar sangat keras dan dilaksanakan dengan baik sekali. *Ibid.*, hlm. 154.

Di antara ajaran yang dikemukakan Sarekat Abangan sebagai berikut:⁹

- a. *Gusti Allah punika: embuh. Nanging embuhipun punika botèn ateges ora weruh, kathah lèrègipun dhateng ora ana.*
- b. *Kitab Suci punika naming isi apus-apusan, supados tijang gampil dipun préntah lan dipun tindhes.*
- c. *Tijang punika samangsa sampun pedjah, inggih sampun botèn wontèn lalampahan malih: nabi, wali, bajingan sami mawon.*
- d. *Pangadilan gaib punika botèn wontèn. Inggih mastani dosa lan ingkang ngadili dosa wau samining tiyang. Amila pandamel ingkang botèn kasumerepan ingkang tiyang sanès inggih botèn wontèn ingkang badhé ngadili.*

Artinya:

- a. Gusti Allah itu, masa bodoh. Namun masah bodoh itu tidak berarti tidak tahu, banyak condongnya pada tidak ada.
- b. Kitab Suci itu hanya berisi bohong-bohongan, supaya manusia mudah diperintah dan ditindas.
- c. Manusia itu ketika sudah mati, yaitu sudah tidak ada perjalanan lagi: nabi, wali, penjahat sama saja.
- d. Pengadilan gaib itu tidak ada. Yang disebut dengan dosa dan yang mengadili dosa itu sesama manusia. Karenanya perbuatan yang tidak diketahui orang lain sungguh tidak akan diadili.

Ajaran di atas senada dengan pengertian sebagaimana tertulis pada pupuh II tembang Asmarandana berikut ini:

(9) *Allah dudu djohar manik, dudu djisim dudu rahsa, sahadat punika palson, marma Kyageng arsa nrima, wawarah para siswa, kathah wong manca sumungsum, kusung-kusung jun satmata.*¹⁰

Artinya:

Allah bukan johar manik, bukan jasad bukan rahasia, syahadat itu palsu, dengan mantap Kyageng (Pengging) mau menerima, mengajar para siswa, banyak yang datang dari manca menjemput, berbondong-bondong ingin melihat.

(10) *Sadaja kadjarwa jakin, widjang ngeblak blaka suta, sirna wadi tanpa tèdhèng, nora slametan rasulan, ules susuci boja, sing amara sinung kawruh, ngèlmu wadining bawana.*¹¹

⁹ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, hlm. 10.

¹⁰Raden Sasrawijaya, *Serat Sitidjenar (Tembang)* (Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958), hlm. 6.

¹¹*Ibid.*

Artinya:

Semua diuraikan secara yakin, uraian jelas terbuka, hilang rahasia tanpa halangan, tanpa ada ritual slametan dan rasulan, kain suci juga tidak ada, yang datang karena mendapat pengetahuan, ilmu rahasia alam.

(11) *Nora sadat nora dikir, angadjar njataning pedjah, urip nèng dunja kanthané, lakuné kasedul sadat, pinalsu napi isbat, dikir mjang sembahjang apus, kadjarwakken mring pra sabat.*¹²

Artinya:

Tanpa syahadat tanpa dzikir, mengajar hakikat mati, hidup di dunia wujudnya, melalui syahadat, palsu nafi isbat, dzikir dan sembahyang adalah bohong, dijelaskan kepada para sahabat.

(22) *Widji saking Sèh Sitibrit, murtad tékad kadarijah, tan nganggep Allah kwané, mrodjol saking kitab Kuran, malah ngaku Pangéran, wong kang tebih-tebih kèrup, samja amurang agama.*¹³

Artinya:

Bibit dari Sèh Siti Abrit, murtad keyakinan qadariyah, tidak menganggap Allah Yang Kuasa, keluar dari al-Qur'an, malah mengaku Tuhan, orang dari jauh, beramai-ramai tidak mengikuti agama.

(23) *Mangrusak gumlaring dini, mustapa najaka ningrat, kang jun kanggo salaminé, praptaning ari kijamat, durung tekan mèh rusak, anjanjampah mbuka sintru, mijak wadining bawana.*¹⁴

Artinya:

Merusak menyebarnya agama, musthafa yang mulia, yang akan terpakai selamanya, tepatnya pada hari kiyamat, belum tiba saatnya kiyamat (agama) nyaris rusak, mengacaukan membuka sekat, menyingkap rahasia semesta.

(24) *Wus gumlar nembah Hjang Widi, saréngat nabi Muchammad, dadya ling aling kéwawon, mangkja Ki Kebokenanga, migena gama Islam, maido sarak kang maksus, kangjeng Sultan langkung duka.*¹⁵

Artinya:

Sudah menggelar menyembah Tuhan, syariat Nabi Muhammad, menjadi penghalang saja, karenanya Ki Kebokenanga, merintang agama Islam, meremehkan syarak yang sudah jelas, kangjeng Sultan sangat marah.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, hlm.7.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Pupuh IV: Sinom

(12) *Ingsun murid Pangran Djenar, kang gunardika rèh ngèlmi, putus duga lan watara, tétéla ing dunja mati, djlèh bosen sun umèksi, glumaring bangké ting blulung, majit sapirang-pirang, ratu pangulu papatih, djaksa kabèh susawa temah guthika.*¹⁶

Artinya:

Aku murid Pangeran Siti Jenar, yang gunardika perkara ngelmu, tanpa perkiraan masa, sungguh di dunia mati, bosan aku menjalani, berserakan bangkai di mana-mana, banyak mayat, ratu penghulu patih, jaksa semua bangkai termasuk sang ratu.

(13) *Pra olija wali sanga, santri-santri kjai-kjai, bathang kabèh nora wikan, prandéné meksa ambeg dir, kumawa wong mati, pinardi nembah Hjang Agung, wudjud kang asma Allah, sadjatiné dunja iki, nora bisa wruh sipatira Hjang Suksma.*¹⁷

Artinya:

Para walisanga, para santri dan kyai, semua bangkai tanpa kecuali, namun demikian sombong sekali, padahal hanya orang mati, dipaksa menyembah Hyang Agung, wujud yang bernama Allah, sesungguhnya di dunia ini, tidak ada satupun yang bisa mengetahui sifat Hyang Suksma.

Secara ideologis, baik ajaran Sarekat Abangan, paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn, maupun ideologi komunis yang ateis ketiganya mempunyai kemiripan. Tampaknya, hal inilah yang menjadi alasan pemerintah Orde Baru (Orba) bahwa Sèh Siti Jenar dianggap membahayakan. Apalagi Orba “dibangun” atas nama penumpasan organisasi politik Partai Komunis Indonesia (PKI) dan *underbow*-nya. Akibatnya hal-hal yang berhubungan dengan Sèh Siti Jenar jarang dibicarakan di ruang publik. Konsekuensinya, sejumlah masyarakat kebanyakan mendiskusikan paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn di ruang-ruang privat dan terbatas. Hal itu terjadi karena doktrin dan kebijakan ketat Orde Baru terhadap PKI. Bahkan sejarah Orba mengesankan bahwa PKI dan

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

¹⁷ *Ibid.*

Sèh Siti Jenar adalah dua hal yang saling berhubungan, baik secara ideologis maupun aksi sosial politik keagamaannya.

Sesungguhnya, sesuai dengan penuturan dalam *Babad*¹⁸ tokoh Sèh Siti Jenar, diperkirakan hadir pada masa kerajaan Demak (sekitar abad ke-16), sedangkan gerakan SI Merah (sekitar awal abad ke-20). Artinya jarak antara Sèh Siti Jenar dengan gerakan Serikat Merah sekitar empat abad. Namun, hubungan keduanya digambarkan begitu sangat erat, Sehingga mengesankan tokoh Sèh Siti Jenar menjadi inspirasi ideologi dan gerakan komunisme di Indonesia.

Seiring dengan runtuhnya rezim Orde Baru pada Mei 1998 kebijakan ketat Orba terhadap PKI digugat oleh masyarakat. Gugatan tersebut sekaligus menjadi momentum bagi masyarakat untuk 'diperbolehkannya' mendiskusikan kembali paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn secara terbuka. Dan kenyataannya antusiasme masyarakat Indonesia terhadap paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn begitu luar biasa. Setidaknya sepanjang rentang waktu 12 tahun telah terbit lebih dari 30 buku¹⁹ yang membahas seputar paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Inggang Tulèn dengan penulis yang berbeda.

¹⁸ *Babad* adalah cerita sejarah, kisah berbahasa Jawa, Sunda, Bali, Sasak, dan Madura berisi peristiwa sejarah. Riwayat, sejarah, tambo. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, cet. ke-4 (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 71. Lihat juga *KBBI vol 1: 1, 1 Sas* kisah berbahasa Jawa, Sunda, Bali, Sasak, dan Madura yang berisi peristiwa sejarah; cerita sejarah; 2 riwayat; sejarah; tambo; hikayat: -- *Tanah Jawa*.

¹⁹ Di antara buku tersebut adalah: pertama, karya Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Sèh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001); *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Sèh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002); *Makrifat Siti Jenar: Teologi Pinggiran dalam Kehidupan Wong Cilik* (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2004); *kedua*, Achmad Chodjim, *Sèh Siti Jenar: Makna Kematian* (Jakarta: Serambi, 2002); *ketiga*, Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula-Gusti: Belajar Makrifat dari Sèh Siti Jenar, al-Hallaj, dan Jalalluddin Rumi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004); Ashad Kusuma Djaya, *Pewaris Ajaran Sèh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006); Hasanu Simon, *Misteri Sèh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007). Jauh sebelum para penulis di atas telah terbit lebih dari

Tulisan tersebut ada yang berbentuk buku populer, novel, karya ilmiah, maupun investigasi seperti yang dilakukan oleh Majalah Gatra.

Dalam penelusuran penulis, sebagian besar karya tersebut secara eksplisit berisi 'pembelaan' terhadap Sèh Siti Jenar. Para penulis karya tersebut berusaha meluruskan tentang berbagai hal yang berhubungan dengan penilaian negatif terhadap Sèh Siti Jenar. Bahkan ada pula tulisan yang berupaya menempatkan Sèh Siti Jenar secara terhormat sebagai guru spiritual (tasawuf) yang membebaskan (*liberating spiritual Master*). Dalam hal ini Sèh Siti Jenar dipersandingkan dengan tokoh-tokoh sufi dunia Islam, seperti al-Hallāj dan Ibn al-'Arabi.²⁰ Nama Sèh Siti Jenar itu pun mengalahkan popularitas sufi Nusantara seperti Abdusshamad al-Falimbani, Abdurrauf al-Sinkili, Syamsuddin al-Sumatrani, Syekh Yusuf al-Makassari, dan Syekh Abdul Muhyi. Hanya saja, dalam jajaran tokoh-tokoh sufi Nusantara²¹ tersebut nama Sèh Siti Jenar tidak termasuk di dalamnya.

Fenomena dinamis tanggapan masyarakat Indonesia kepada Sèh Siti Jenar dan maraknya penulisan ajaran yang disandarkan padanya, terutama pada tahun 1999 sampai dengan tahun 2010 di atas, menjadi daya tarik penulis untuk mengungkap lebih jauh tentang ajaran dan paham Sèh Siti Jenar. Apalagi dalam

sepuluh tulisan yang mengangkat ajaran Sèh Siti Jenar. Lihat Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Sèh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta, 2006), hlm. 7.

²⁰Lihat Moeh. Hari Soewarno, *Sèh Siti Jenar*, hlm. 18.

²¹Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlās, 1980). Tokoh-tokoh sufi yang disebut dalam buku ini adalah Syekh Hamzah al-Fansuri, Syekh Syamsuddin al-Sumatrani, Syekh Abdurrauf bin Ali al-Fansuri, Syekh Burhanuddin Ulakkan, Syekh Yusuf Tajul Khalwati Makasar, Syekh Abdusshamad al-Falimbani, Syekh Muhammad Nafis al-Banjari, Syekh Daud bin Abdullah al-Fathani, Syekh Ismail al-Khalidi al-Minkabawi, Syekh Abdusshamad Pulau Condong al-Kalantani, dan Syekh Ahmad Khatib al-Sambasi. Lihat juga Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983). Hamka menguraikan tentang perkembangan tasawuf sejak awal hingga tersebar dan masuk ke bumi Nusantara. Di tanah Jawa, tasawuf – demikian tulis Hamka – dikembangkan oleh para sunan yang tergabung dalam walisongo. Hamka tidak menyebut nama Sèh Siti Jenar.

pemahaman penulis, sebagian besar para penulis buku tersebut seperti larut dalam alur bahwa Siti Jenar adalah tokoh yang betul-betul hadir dalam sejarah yang telah mengalami kezaliman secara tragis dalam waktu yang sangat panjang. Seakan mereka hadir untuk melakukan pledoi dan advokasi sekaligus atas diri Sèh Siti Jenar serta meluruskan paham yang diajarkannya.

Di antara rujukan tulisan yang mereka gunakan untuk menulis sebagai pembelaan dan advokasi atas Sèh Siti Jenar adalah teks cetak *Serat Sitidjenar*. Teks tersebut masing-masing ditulis oleh Raden Sasrawijaya dan Raden Mas Harjawijaya. Dari dua serat tersebut, *Serat Sitidjenar* tulisan Sasrawijaya lah yang paling banyak dijadikan rujukan oleh para penulis, bahkan Sasrawijaya dianggap sebagai penulis yang paling tua. Serat ini paling mudah ditemukan, karena selain telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia juga ditulis dalam huruf Latin. Hal ini memberi kemudahan bagi banyak kalangan yang belum atau tidak menguasai cara membaca huruf Jawa.

Selama ini sebagian besar kalangan masyarakat, menganggap bahwa Sèh Siti Jenar sebagai tokoh yang telah mengaku sebagai Tuhan, telah membuka rahasia penciptaan alam semesta, dan telah meninggalkan shalat lima waktu dan juga shalat Jumat.²² Tentang upayanya menyingkap rahasia penciptaan, hal itu seperti yang terungkap dalam kalimat berikut: *Siti Bang maling madjenun, menawa ngambra-ambra, buka rusijaning bumi,*²³ "Siti Jenar pencuri gila

²² Pada awal penyebaran Islam di Jawa, masjid menjadi lembaga yang mempertemukan unsur: (1) masyarakat umum yang merangkap sebagai jamaah dan rakyat; (2) walisongo yang menjadi rujukan keagamaan masyarakat dan penguasa; dan (3), penguasa, kelompok elit masyarakat yang dipercaya melaksanakan keputusan-keputusan agama dan kehidupan bersama dalam konteks kekuasaan.

²³*Sèh Siti Jenar*, Nomor Katalog 366, hlm. 7.

(*majnun*), jika semakin melebar, membuka rahasia alam." *Mangkja Siti Reta jun buka wewadi, babar wadining djagad*,²⁴ "Sekarang Jenar membuka tabir, menguraikan ilmu merusak syara' (ketentuan hukum Islam), *mangké Djenar mijak aling-aling, miridaken ngèlmu ngrusak sarak*. "Sekarang Jenar membuka tabir, menguraikan ilmu merusak syara' (ketentuan hukum Islam).²⁵

Puncak "pembangangan" tokoh Sèh Siti Jenar ini ketika terucap dari mulutnya "*Iya Ingsun iki Allah*,²⁶ Ya Aku ini Allah." Karena pernyataannya itulah, dia mendapat sebutan al-Hallāj-nya orang Jawa,²⁷ atau sejajar dengan seorang *sufi martir* al-Hallāj (w. 301 H)²⁸ di Baghdad, Iraq. Konsekuensi dari pernyataannya itu memicu reaksi keras dari kalangan para anggota Dewan Wali (Wali Sangha). Mereka menuduh Sèh Siti Jenar secara gegabah telah membuka tabir (*miyak warana*),²⁹ dan merusak agama Islam.³⁰ Dalam konteks tradisi

²⁴ *Ibid.*, hlm. 8.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Sunan Giri Kadhaton, *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn*, cet. ke-1 (Kediri dan Solo: Tan Khoen Swie, 1922), hlm. 15; *Suluk Sèh Siti Jenar*, terj. Sutarti (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan), hlm. 9-11 dan 91-93; *Serat Babad Tembayat*, terj. Mulyono Sastranaryatmo (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), hlm. 63-64; *Babad Jaka Tingkir (Babad Pajang)*, terj. Moelyono Sastranaryatmo (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981), 80-85 dan 273-282; Sasrawijaya, *Serat Situdjenar* (Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958), hlm. 12-14; R Tanojo, *Suluk Walisongo* (Surakarta: t.p., 1954), hlm. 33-36, dan D.A. Rinkes, *De Heeligen van Java II: Sjh Siti Djenar voor de Inquititie*, terj. M. Soenjarta Kartadarmadja (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), hlm. 9.

²⁷ Mohammad Sobary, "Pengantar: Kewibawaan 'Subversif' Sèh Siti Jenar", dalam Abdul Munir Mul Khan, *Sèh Siti Jenar*, hlm. vi. Tidak berlebihan kiranya kesimpulan bahwa ada hubungan antara kisah Siti Jenar dengan al-Hallāj. Hal itu bisa dilihat pada uraian R. Michael Freener, "A Re-Examination of the Place al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam," dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (1998), no: 4, Leiden, 571-592. Downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>.

²⁸ Nama lengkap sufi martir tersebut adalah Abu al-Mugits al-Husain ibn Manshur ibn Muhammad al-Baidhawi. Al-Hallāj, demikian panggilan akrab *sufi martir* ini, pernah menyatakan *Anā al-Haqq* (Akulah Sang Kebenaran). Karena pernyataannya itu, dia mengalami nasib tragis, yakni tubuhnya disalib dan dipotong-potong oleh penguasanya. Kemudian setelah mati, tubuhnya dibakar, dan abunya dilarutkan ke tengah sungai.

²⁹ Sunan Giri Kadhaton, *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn*, hlm. 15; P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti Kawula Gusti: Pantheïsme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 359; D.A. Rinkes, *De Heeligen van Java II*, hlm. 11.

³⁰ Sunan Giri Kadhaton, *Serat Siti Jenar*, hlm. 23.

tasawuf, ungkapan *Iya Ingsun iki Allah* itu sama makna dan artinya dengan ungkapan al-Hallāj, “*Anā al-Ḥaqq*”. Dalam sejarah dan tradisi tasawuf Islam baik Sèh Siti Jenar maupun al-Hallāj memicu polemik kalangan umat Islam. Mereka menjadikan martir. Dan cerita pengrusakan agama Islam ala Siti Jenar ini pun disampaikan secara turun temurun oleh masyarakat Jawa. Sampai saat ini, penolakan terhadap ajaran dan paham Sèh Siti Jenar masih mudah di jumpai pada sebagian Muslim Jawa khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Sementara itu, perbedaan ungkapan al-Hallāj dengan kalimat yang dengan pernyataan Sèh Siti Jenar, “*Iya Ingsun iki Allah*,” terletak pada bahasa yang digunakan, al-Hallāj menggunakan bahasa Arab sedangkan Sèh Siti Jenar menggunakan bahasa Jawa. Ungkapan Sèh Siti Jenar tersebut, dalam konteks budaya masyarakat Jawa masih terus mendapat perhatian para peneliti. Apalagi dalam perbendaharaan kata dalam bahasa Jawa yang searti dengan *ingsun* lebih dari satu kata. Seperti *abdi, kawula, kula, ngong, ingong, nyong, mami, kita, manira*, dan lain-lain.

Dalam penelusuran penulis, berdasarkan pembacaan terhadap *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn* melahirkan sejumlah kegelisahan akademik, di antaranya: apa kaitan antara rahasia kosmik (alam semesta) dengan *ingsun*? Rahasia macam apa saja yang diajarkan oleh Siti Jenar kepada para muridnya? Apa kaitan antara *syara'* (hukum Islam) dengan pengabdian *ingsun*? Mengapa penggunaan kata *ingsun* membuat marah kalangan Wali Sanga dan penguasa Kerajaan Demak? Siapakah yang berhak menggunakan kata *ingsun* dan dalam konteks apa *ingsun* itu sebaiknya digunakan?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, penulis mengangkat tema disertasi ini dengan judul *KONSEP INGSUN DALAM PAHAM TASAWUF SITI JENAR (Telaah terhadap Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn Salinan Mas Harjawijaya).*” Pertanyaan-pertanyaan di atas mengisik penulis yang kemudian penulis rumuskan pada bagian berikutnya dalam bab ini.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini berusaha mengungkap konsep *ingsun* dalam paham tasawuf Siti Jenar yang terkandung dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn Salinan Mas Harjawijaya* dengan pertanyaan penelitian berikut ini:

1. Apa makna *ingsun* dalam konteks Budaya dan Bahasa Jawa?
2. Apa makna *ingsun* dalam teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn Salinan Mas Harjawijaya* hubungannya dengan paham tasawuf Siti Jenar?
3. Bagaimana implikasi paham tasawuf Siti Jenar terhadap dinamika keagamaan dan sosial kalangan masyarakat Islam di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Menemukan makna *ingsun* dalam tasawuf Sèh Siti Jenar sebagai bentuk pembangunan pengertian yang komprehensif tentang paham tasawuf Siti Jenar, sehingga bisa mengungkap misteri di balik kontroversi seputar paham tasawuf Siti Jenar.

- b. Mengungkap inti paham tasawuf Siti Jenar dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* Salinan Mas Harjawijaya, sehingga mengurangi kesimpangsiuran pemahaman masyarakat dalam menentukan paham tasawuf Siti Jenar.
- c. Mengungkap implikasi langsung maupun tidak langsung paham tasawuf Siti Jenar bagi masyarakat Islam Jawa khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya dalam kehidupan keagamaan dan respon mereka terhadap agama-agama yang ada.

2. Kegunaan Penelitian

- a. Diungkapkannya makna *ingsun* dalam paham tasawuf Siti Jenar sehingga memberi pengertian yang komprehensif tentang paham tasawuf Siti Jenar, dan terungkapnya misteri di balik kontroversi seputar paham tasawuf Siti Jenar dan posisinya sebagai salah satu paham tasawuf.
- b. Terungkapnya inti paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, sehingga kontroversi seputar ajaran tersebut semakin mencerdaskan kehidupan beragama masyarakat dalam rangka mendamaikan perbedaan (*diversity*) dan pertentangan (*conflict*).
- c. Terungkapnya implikasi langsung maupun tidak langsung paham tasawuf Siti Jenar bagi masyarakat Islam Jawa dalam kehidupan keagamaan dan respon mereka terhadap agama-agama yang ada.
- d. Dijadikannya pijakan para peneliti berikutnya untuk mengungkap dinamika pemikiran keagamaan secara lebih komprehensif di tingkat lokal, nasional maupun internasional.

D. Kajian Pustaka

Kajian terhadap paham tasawuf dalam Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn sudah banyak, baik dalam bentuk karya ilmiah maupun buku populer.

1. Karya Ilmiah

- a. R. Kusharyono Arief Wibowo (1999) menulis paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar* dengan judul '*Manunggaling Kawula Gusti* sebagai Puncak Tauhid dalam Serat Siti Jenar karya Raden Pandji Natarata'. Karya berupa skripsi ini sepenuhnya disandarkan pada *Serat Siti Jenar* karya Raden Panjinatarata atau Raden Mas Sasrawijaya. Dalam karya akhir untuk menyelesaikan jenjang pendidikan S1 di Fak. Filsafat UGM Yogyakarta ini, Arief Wibowo menggunakan pendekatan tasawuf-falsafinya Ibn al-'Arabi. Dalam penelitian tersebut Arif Wibowo menemukan bahwa ajaran *manunggaling kawula Gusti* dalam *Serat Siti Jenar* karya Panji Natarata berpijak dan mengacu kepada konsep peniadaan diri dan penyatuan mistis yang terpengaruhi oleh konsep ontologis *wahdah al-wujūd*.
- b. Imam Budi Utama (2003) dengan judul '*Analisis Struktural Serat Siti Jenar*'. Karya yang merupakan penelitian mandiri ini secara khusus meneliti *Serat Siti Jenar* karya Raden Pandji Natarata terbitan Kulawarga Bratakesawa, 1958. Utomo menggunakan pendekatan teori strukturalisme menurut Lévi-Strauss dengan memunculkan berbagai oposisi biner, segitiga tegak yang merupakan oposisi antara struktur dan anti struktur. Utomo dalam hal ini mengungkapkan bahwa pertentangan Sèh Siti Jenar dan Ki Ageng Pengging di satu pihak dengan Walisanga dan Kanjeng Sultan Bintara di lain pihak

selain masalah akidah (teologi Islam) juga masalah hegemoni atas nama agama dan politik. Hal itu dimenangkan oleh pihak Sèh Siti Jenar dan Ki Ageng Pengging melalui tangan Mas Karebet (Jaka Tingkir).

- c. Aris Fauzan (2004) menulis 'Ajaran Tasawuf dalam *Serat Siti Jenar: Telaah Kritis atas Boekoe Siti Jenar Inggang Tulèn* Karya Sunan Giri Kadhaton.' Dalam karya yang diperuntukkan sebagai tesis pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, Aris Fauzan menggunakan pendekatan deskriptif dan kritis. Penulis mengungkapkan bahwa corak tasawuf yang terdapat dalam *Boekoe Siti Jenar Inggang Tulèn* Karya Sunan Giri Kadhaton cenderung pada paham tasawuf falsafinya yang dikembangkan Ibn al-'Arabi. *Nungkat gaib, sahing tékad kang premati, dan asmapepitu*, merupakan tiga pilar penting yang menjadi soko guru bangunan tasawuf falsafi dalam serat tersebut. Untuk menyebut Insan Kamil, *Boekoe Siti Jenar Inggang Tulèn* Karya Sunan Giri Kadhaton menyebutnya Allah Muhammad.
- d. Imam Budi Utomo (2004) dengan judul *Teks Kisah Sèh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*. Karya yang merupakan hasil penelitian ini berusaha mengungkap 16 teks yang membahas tentang Sèh Siti Jenar. Masing-masing teks dideskripsikan mulai ukuran kertas, jenis dan bentuk huruf, serta nomor katalognya. Kemudian Utomo melakukan perbandingan teks dengan meletakkan titik berat pada persamaan dan perbedaan *pupuh* tembang, bait, dan isi teks pada masing-masing naskah atau terbitan. Dari penelitian³¹ tersebut Utomo berhasil mengungkap, bahwa: 1) kisah Sèh Siti Jenar

³¹ Hasil penelitian ini telah diterbitkan di Yogyakarta oleh Balai Bahasa Yogyakarta pada tahun 2006 dengan judul *Teks Kisah Sèh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*.

bukanlah kisah tunggal, melainkan sebuah kisah dengan berbagai versi dan variasi; 2) berbagai versi itu menunjukkan pula adanya tanggapan yang berbeda oleh masing-masing kelompok masyarakat dan zamannya; dan 3) masing-masing tanggapan yang membentuk berbagai versi dan variasi tersebut keberadaannya sah-sah saja.

- e. Sugiyarto (2005) dengan judul, “Mitos Sèh Siti Jenar dalam Sistem Keberagaman Masyarakat Jawa: Analisa Hermeunetik atas Paham Ketuhanan Sèh Siti Jenar.” Dalam karya tesisnya di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tersebut, Sugiyarto berhasil mengungkap bahwa penggunaan dan penyebutan kembali istilah-istilah seperti *Hyang Widhi*, *Hyang Suksma*, *budhi-eling*, *Ingsun*, *Gusti*, *Pangeran*, dan lainnya sebagai bentuk ijtihad yang kreatif-transformatif Sèh Siti Jenar dalam menerjemahkan Islam universal ke dalam bentuk modifikasi lokal.³² Artinya dalam tesis ini Sugiyarto ingin menyampaikan bahwa kesadaran keagamaan dan pembentukan kesalehan sosial mudah diterima dengan menggunakan instrumen bahasa dan kebudayaan suatu masyarakat setempat.
- f. Aris Fauzan (2009) dengan judul Eksistensialisme Manusia Jawa: *Ingsun vs Kawula* (Telaah Kritis *Ingsun* dan Kawula dalam *Boekoe Siti Jenar Inkgang Toelèn*). Dalam tulisan ini Aris Fauzan secara khusus hanya menjadikan *Boekoe Siti Jenar Inkgang Toelèn* sebagai obyek material (obyek penelitiannya). Dalam tulisan yang dimuat di *Hermēneia: Jurnal Kajian Interdisipliner*, Vol. 8 No. 1 Juni 2009 Program Pascasarjana UIN

Sunan Kalijaga tersebut Aris menyebutkan bahwa *ingsun* pada mulanya digunakan untuk menjelaskan hakikat Tuhan. Dan secara sosial *ingsun* hanya pantas digunakan sebagai kata pronomina tunggal bagi kalangan terbatas, terutama guru dan kalangan kerajaan. Sedangkan seseorang yang berada di luar tingkatan sosial seperti menyebut dirinya dengan *kawula*.

- g. Aris Fauzan (2011) dengan judul Konsep *Ingsun* dalam Sastra Sufi Jawa: Analisis terhadap *Ingsun* Siti Jenar. Melalui karyanya yang diterbitkan dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 10 No. 1 Januari 2011 oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari ini, Aris menggunakan sejumlah rujukan teks Jawa di antaranya *Serat Siti Jenar* karya Sasrawijaya, *Boekoe Siti Jenar Inggang Toelèn* karya Sunan Giri Kedhaton, *Serat Siti Jenar* karya Mas Ngabei Mangunwijaya, *Serat Suluk Acih* karya Ronggasasmita, *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ronggawarsita, dan *Serat Suluk Walisana* karya Sunan Giri Kedhaton. Dalam tulisannya ini Aris Fauzan menjelaskan seputar *ingsun* secara lebih detail. *Pertama*, *ingsun* sebagai asal *sangkan paraning dumadi*; *kedua*, *ingsun* sebagai puncak pengalaman rohani; *ketiga*, *ingsun* sebagai perwujudan manusia sempurna; *keempat*, *ingsun* sebagai ungkapan egaliter.

2. Tulisan Populer

Tulisan populer tentang *Sèh Siti Jenar* adalah: *Syekh Siti Jenar*, karya Moeh. Hari Soewarno (1985); *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, karya Abdul Munir Mul Khan (2000); *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite Dan Lahirnya Mas Karebet*, karya Abdul Munir Mul Khan

³² Sugiyarto, "Mitos Sèh Siti Jenar dalam Sistem Keberagamaan Masyarakat Jawa: Analisa Hermeunetik atas Paham Ketuhanan Sèh Siti Jenar," *Tesis* (Yogyakarta: Program Pascasarjana

(2001); dan *Syekh Siti Jenar: Makna “Kematian,”* karya Achmad Chodjim (2002); *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat*, karya Ashad Kusuma Djaya (2003); dan *Makrifat Siti Jenar: Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, karya Abdul Munir Mulkhan (2004).

Berdasarkan pada isi kandungan karya-karya tersebut, selanjutnya penulis mengelompoknya ke dalam beberapa model berikut ini, yaitu: *pertama*, model intepretatif-kontekstual; kedua model deskriptif-eksplanatif; *ketiga*, dan model konfirmatif-respektif.

Pertama, model interpretatif-kontekstual. Pada model yang pertama ini diwakili oleh seluruh karya Abdul Munir Mulkhan dan karya Ashad Kusuma Djaya. Karya Munir Mulkhan di antaranya; *Sèh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa; Ajaran dan Jalan Kematian Sèh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet; Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Sèh Siti Jenar*;³³ dan *Makrifat Siti Jenar: Teologi Pinggiran Kehidupan Wong Cilik*. Melalui karyanya tersebut Munir Mulkhan berupaya melakukan penafsiran kembali ajaran dan paham Siti Jenar dalam konteks zamannya. Hal itu terlihat pada penyajiannya yang lebih sistematis serta menggunakan bahasa ilmiah dan populer. Pada bagian awal buku tersebut Munir Mulkhan memaparkan tentang Dimensi Politik Tasawuf dan Syekh Siti Jenar. Selain itu Munir Mulkhan ingin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), hlm. viii.

³³ Berbeda dengan buku-buku tentang ajaran Sèh Siti Jenar yang lain, dalam karyanya kali ini Munir Mulkhan menggunakan rujukan buku utama yang berjudul *Serat Bayan Budiman*. Munir Mulkhan merefleksikan perenungannya terhadap buku yang konon merupakan pemberian dari salah seorang kawannya itu. Sepanjang pembacaan penulis terhadap buku tersebut, penulis tidak menemukan hubungan langsung antara Sèh Siti Jenar dengan *Serat Bayan Budiman*. Penulis hanya menduga bahwa hubungan antara keduanya – meskipun tidak terdapat hubungan timbal balik secara eksplisit – berkaitan dengan ajaran Sèh Siti Jenar dengan kandungan makna dalam *Serat Bayan Budiman*.

memotret dinamika kehidupan yang disaksikannya melalui konflik paham yang terkandung di dalam *Serat Siti Jenar* karya Raden Sasrawijaya. Munir Mulkan juga mendiskusikan konflik antara institusi agama versus kesadaran beragama, yang populer dengan syari'ah versus tasawuf. Munir Mulkan juga memberi uraian tentang humanisasi Islam untuk semua melalui tasawuf.

Ashad Kusuma Djaya – pimpinan Langgar Padepokan Syekh Siti Jenar Kadipaten Kulon Yogyakarta – dalam karyanya, *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat* berusaha menjelaskan ajaran Siti Jenar dalam konteks kekinian. Dalam melengkapi tulisannya itu Kusuma Djaya mengambil rujukan *Babad Julasutra*,³⁴ *Suluk Malang Sumirang*,³⁵ *Babad Jaka Tingkir*,³⁶ dan *Serat Sitidjenar*.³⁷ Dalam karyanya ini penulis tidak menemukan sesuatu yang baru bila dibandingkan dengan tulisan Siti Jenar yang ada. Penulis memahami Kusuma Djaya berusaha mempertemukan paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar* Ingkang Tulèn dengan pengetahuan modern. Tetapi tidak menyinggung sedikitpun tentang konsep *ingsun* yang menjadi salah satu ajaran dan paham Siti Jenar.

Kedua, model deskriptif-eksplanatif. Model ini diwakili oleh Achmad Chodjim dalam bukunya *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian*. Dalam hal ini Chodjim menjelaskan kembali apa yang telah ditulis oleh penulis sebelumnya,

³⁴Menurut Kusuma Djaya *Babad Julasutra* ini diterbitkan oleh penerbit Sumodidjojo Mahadewa. *Babad* ini menceritakan perjalanan Pangeran Pangung sejak masa kerajaan Demak sampai berdirinya kerajaan Mataram yang akhirnya dipimpin Sultan Agung Hanyakrakusuma.

³⁵Kusuma Djaya mengungkapkan bahwa *Suluk Malang Sumirang* merupakan kutipan dari *Serat Walisana* (bukan *Suluk Walisongo*) karya Sunan Giri Kadhaton.

³⁶*Babad Jaka Tingkir* ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Moelyono Sastronaryatmo dan diterbitkan dalam versi terjemahan oleh Departemen pendidikan dan Kebudayaan Jakarta tahun 1981.

terutama Abdul Munir Mul Khan. Bisa dikatakan Chodjim adalah penafsir (*mufassir*) dari pemahaman Munir Mul Khan terhadap ajaran Syekh Siti Jenar. Karena dari hasil pembacaan yang penulis lakukan terhadap karya Chodjim, penulis tidak menjumpai karya lain yang membahas secara khusus ajaran Syekh Siti Jenar kecuali karya Abdul Munir Mul Khan yang berjudul *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa dan Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite Dan Lahirnya Mas Karebet*. Namun demikian, bila dibandingkan dengan tulisan Munir Mul Khan, Chodjim telah menyajikan gagasan ajaran Syekh Siti Jenar lebih detail dengan menggunakan bahasa relatif lebih populer dan istilah-istilah yang lebih filosofis. Buku setebal 292 itu tidak lebih bisa penulis pahami sebagai refleksi perenungan serta pembacaan Chodjim terhadap karya penafsir ajaran Syekh Siti Jenar.

Ketiga, model konfirmatif-respektif. Pada model ketiga ini diwakili oleh Moh. Hari Soewarno. Dalam karyanya yang berjudul *Syekh Siti Jenar* (1985),³⁸ penulis tidak menemukan secara kritis analisa ilmiah yang terdapat dalam tulisan Soewarno, kecuali pengakuannya bahwa Syekh Siti Jenar sebagai figur yang hadir dalam sejarah nyata dengan berbagai ajaran yang dibawanya. Bahkan Soewarno terkesan berlebihan dalam memberi sanjungan kepada Sèh Siti Jenar.

Pada beberapa bagian dari karyanya itu Soewarno menyadur tulisan Bratakesawa (1954) dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia, terutama dalam bab Mengungkap Nama Siti Jenar, Isi Ajaran Siti Jenar,

³⁷Serat ini merupakan rujukan utama bagi sebagian besar para penulis yang mengungkap tentang ajaran Sèh Siti Jenar.

³⁸ Buku tersebut diterbitkan oleh penerbit PT Antar Surya Jaya, tetapi tidak menyebutkan pula tempat dan kota mana penerbitan tersebut berada.

Ditanggung Oleh S.I. Merah, Karangan R.P. Natarata, serta Sèh Lemah Abang. Lebih khusus Soewarno melakukan penerjemahan secara bebas terhadap sebagian tulisan Mas Harjawijaya ke dalam bahasa Indonesia.

Berdasarkan pada tiga model yang penulis kemukakan di atas, penulis berasumsi bahwa tulisan yang penulis ungkap dalam disertasi ini berada di luar ketiga model tersebut. Dalam hal ini penulis menggunakan model penggalian makna ungkapan kontroversial yaitu *Iya ingsun iki Allah*. Untuk lebih jelasnya pendekatan dalam penelitian ini, akan penulis jelaskan pada bagian berikut dalam bab ini.

E. Landasan Teori

Pembahasan dalam disertasi ini penulis menggunakan landasan teori yang penulis bedakan dalam dua hal. Pertama, teori *ingsun*. Pada teori ini penulis menjelaskan tentang makna kata aku dalam tiga perspektif, yaitu aku dalam perspektif filsafat (aku filosofis), aku dalam perspektif psikologi (aku psikologis) dan aku dalam perspektif mistis (aku spiritual). Kedua teori sastra. Dalam teori yang kedua ini penulis menggunakan filologi, intertekstualitas dan semantik. Teori sastra ini penulis gunakan untuk membahas tentang teks makna *ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* serta hubungan *ingsun* dengan teks-teks lain.

1. Teori *Ingsun* (Aku)

Secara harfiah *ingsun* dalam bahasa Jawa artinya aku. Selain kata *ingsun* Bahasa Jawa memiliki lebih dari satu kata orang pertama tunggal. Masing-masing dari kata tersebut memiliki implikasi yang tidak sama antara

satu dengan yang lainnya. Namun dalam bagian ini penulis ingin menjelaskan secara umum *ingsun* dalam pengertian aku sebagai kajian.

Adapun dalam kajian tentang aku, secara umum ‘aku’ bisa dipahami dengan tiga perspektif, yaitu perspektif filsafat, perspektif psikologi, dan perspektif mistis (spiritual). Secara harfiah *ingsun* berasal dari bahasa Jawa yang artinya aku atau saya (Indonesia); *I* (Inggris); *Anā* (Arab).

Kata *ingsun* biasa digunakan sebagai pronomina tunggal atau ganti orang pertama tunggal. Dalam bahasa Jawa kata pronomina tunggal selain *ingsun* cukup banyak bila dibandingkan dengan bahasa lainnya. Swastikanthi menuliskan bahwa penggunaan kata pronomina tunggal dalam bahasa Jawa dibagi dalam tiga masa (diakronis), yaitu: bahasa Jawa Kuno, bahasa Jawa Pertengahan, dan bahasa Jawa Baru.³⁹ Kata pronomina tunggal yang digunakan dalam bahasa Jawa Kuno, yaitu: *aku, kami, nghulun, sanghulun, pinakanghulun, ngwang, patik aji, bhujangga*. Kata pronomina tunggal yang digunakan dalam bahasa Jawa Pertengahan, yaitu: *aku, kami, mami, nghulun, ingwang, ingong, ingsun, manira, kawula*. Dan kata pronomina tunggal yang digunakan dalam bahasa Jawa Baru, yaitu: *aku, kula, kawula, adalem (baku), ingsun, sun, ingwang, ulun, amba, (puisi), isun, kita, inyong, kula* (dialek Bahasa Jawa), *isun dan kula* (dialek Banyuwangi).

Berdasarkan kamus, ragam kata pronomina tunggal di atas mempunyai arti sebagai berikut: *pertama, hamba* artinya adalah hamba sahaya, budak,

³⁹ Agatha Trisari Swastikanthi, "Kata Ganti Orang Pertama Bahasa Jawa: Suatu Tinjauan Diakronis," *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1988), hlm. 17-70.

abdi, pembantu, aku,⁴⁰ pelayan, serdadu biasa, kawan.⁴¹ Kata *amba* (*hamba*) ini dikelompokkan sebagai pronomina tunggal Bahasa Jawa Baru. Kata *hamba* ini jarang dipakai.⁴² Kata ini hampir sama maknanya dengan *ambo* (saya) dalam bahasa Minang. Sampai saat ini kata *ambo* masih menjadi bahasa baku dalam tulisan maupun percakapan di kalangan masyarakat berbahasa Minang.

Kedua, ulun atau *nghulun*. Artinya pembantu, pesuruh, aku (Dewa),⁴³ budak, orang jaminan, hamba, abdi, pelayan.⁴⁴ Kata *ulun* dipergunakan untuk menyatakan rasa hormat, merendahkan diri, sehingga dapat juga berarti hamba.⁴⁵

Ketiga, kawula atau *kula*. Artinya abdi, pembantu, aku, hamba sahaya, rakyat jelata,⁴⁶ rakyat dari suatu negara, orang-orang yang di bawah perintah suatu negara,⁴⁷ hamba, pengikut anak buah.⁴⁸ Kata *kula* dipergunakan oleh pembicara untuk merendahkan diri dari lawan bicarannya.⁴⁹ Kata *kula* sampai saat ini menjadi bahasa baku di kalangan masyarakat berbahasa Jawa baik dalam bahasa tulis maupun bahasa lisan.

⁴⁰Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 120.

⁴¹P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, cet. ke-4 (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 331.

⁴²Agatha Trisari Swastikanthi, "Kata Ganti Orang Pertama Bahasa Jawa" hlm. 76. Menurut Swastikanthi ketika melakukan penelitian terhadap kitab *Arjuna Sasrabau* dari 89 kata ganti orang pertama tunggal hanya ada satu *hamba*. *Ibid.*

⁴³Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 480.

⁴⁴P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 367. Lihat juga *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, cet. ke-4 (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 1101.

⁴⁵L. Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno-Indonesia* (Ende-Flores: Percetakan Arnoldus, 1981), hlm. 382; lihat dalam Agatha Trisari Swastikanthi, "Kata Ganti Orang Pertama Bahasa Jawa", hlm. 23. Kata *ulun* merupakan bentuk dari *Nghulun*. *Ulun* ini digunakan dalam Bahasa Jawa Baru.

⁴⁶Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 157.

⁴⁷*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 457.

⁴⁸P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 477.

⁴⁹Agatha Trisari Swastikanthi, "Kata Ganti Orang Pertama Bahasa Jawa", hlm. 66. mengutip dari E.M. Uhlenbeck, "Personal Pronouns and Pronominal Suffixes in Old Javanese," dalam *Majalah Lingua*, No. 24, (1968). Amsterdam: North-Holland Publishing & Co. hlm. 467-482.

Keempat, patik artinya hamba, sahaya, abdi,⁵⁰ abdi, pembantu, saya, aku, noda,⁵¹ budak belian, hamba tebusan, dipakai ketika berkata-kata dengan raja,⁵² atau sebagai sebutan untuk merendahkan diri.⁵³ Dalam sejumlah buku kata *patik* ditambah di belakangnya dengan kata *haji*, sehingga menjadi *patik haji*. Haji berarti tuan yang merupakan bentuk kata ganti orang kedua tunggal.⁵⁴

Kelima, manira artinya aku (dari pembesar/raja kepada yang lebih rendah derajatnya,⁵⁵ pronomina pertama tunggal, saya, aku (yang digunakan untuk menyebut diri ketika berbicara dengan bawahan).⁵⁶ Tetapi ada pula yang menggunakan kata *manira* ini untuk merendahkan diri,⁵⁷ karena berasal dari *manehira* yang artinya hamba. Kata *manira* (saya) masih tetap eksis terutama dalam bahasa pewayangan. Di kalangan masyarakat berbahasa Jawa, kata *manira* sudah sulit dijumpai penerapannya.

Keenam, mami artinya *ingsun*,⁵⁸ ku, aku, saya⁵⁹ kata ganti orang pertama, biasanya posisi mensifatkan (= *-ku*), tetapi juga sama dengan *kami*.⁶⁰

⁵⁰ P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 796. Dalam hal ini Zoetmulder menyebutkan sejumlah arti dari kata *patik*, di antaranya *patik iwen ternak*, peternakan; *patik gundhala*, peraturan; *patik, pinatik*, menatah sesuatu (dengan batu mulia); menyentuh dengan lembut, terus menerus. *Ibid.*

⁵¹ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 364. Varian lain dari kata *patik* adalah *patikbra* artinya aku, saya, hamba; dan *patikaji* artinya abdi raja, saya hamba. *Ibid.*

⁵² *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 736. Contoh penggunaan kata *patik*, "*Patik berdatang sembah ke hadapan Baginda.*" Arti lain dari *patik* adalah menyentuh dengan jari. *Ibid.*

⁵³ L. Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno-Indonesia*, hlm. 413.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 206.

⁵⁵ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 231. Bandingkan dengan P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 645. Dalam hal ini *manira* diartikan dengan kata ganti orang pertama dalam menyapa orang-orang yang berderajat tinggi. Sedangkan *pakanira* dipakai untuk orang kedua. *Ibid.*

⁵⁶ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 627.

⁵⁷ Agatha Trisari Swastikanthi, "Kata Ganti Orang Pertama Bahasa Jawa", hlm. 59 mengutip J.E.C. Gericke & Roorda, *Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek*, deel 1 (Amsterdam-Leiden: Johannes Muller-E.J. Brill, 1901), hlm. 501.

⁵⁸ C.F. Winter, Sr. dan R. Ng. Ranggawarsita, *Kamus Kawi-Jawa*, terj. Asia Padmospusito dan A. Saman Am, cet. ke-4 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), hlm. 118.

⁵⁹ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 228.

Ketujuh, ingwang/ngwang/wang, ngong/ingong artinya *tiyang*,⁶¹ kata ganti orang pertama,⁶² aku, saya, ku.⁶³ Kata ini dipergunakan untuk menyatakan hormat atau merendahkan diri, sehingga kedua kata tersebut berarti 'hamba, sahaya'.⁶⁴

Kedelapan, ingsun (isun, sun, ningsun, nisun) artinya saya, aku,⁶⁵ aku, saya (raja).⁶⁶ Berdasarkan pada penelitian Swastikanthi *ingsun* baru muncul dalam bahasa Jawa pada periode bahasa Jawa Pertengahan. Dan pada periode bahasa Jawa Baru *ingsun* terus digunakan, meskipun di kalangan masyarakat yang elitis dan terbatas.

Tujuh dari delapan kata pronomina tunggal di atas semuanya digunakan untuk menyatakan merendahkan diri sebagai bentuk penghormatan seseorang pada lawan bicaranya. Adapun untuk pembicara yang menggunakan kata pronomina tunggal *ingsun* digunakan atau diucapkan oleh orang pertama tunggal yang status sosialnya lebih tinggi dari lawan bicaranya, sebagaimana Horne menuliskan *ingsun used by monarchy*,⁶⁷ biasanya digunakan untuk menyebut diri orang pertama tunggal di kalangan kerajaan.

Bila saja kata *ingsun* dalam kalimat "*Iya ingsun iki Allah*" diganti dengan salah satu dari kata *abdi, kawula, kula, dalem, hamba, mami* di atas

⁶⁰ P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 639. *Mami* di kalangan masyarakat umum digunakan untuk memanggil ibu. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 623.

⁶¹ C.F. Winter, Sr. dan R. Ng. Ranggawarsita, *Kamus Kawi-Jawa*, hlm. 63 dan 294.

⁶² P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 717.

⁶³ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 125.

⁶⁴ L. Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno – Indonesia*, hlm. 383 dan 241.

⁶⁵ *Kamus Jawa Kuno Indonesia*, hlm. 379.

⁶⁶ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, hlm. 125.

⁶⁷ Elinor Clark Horne, *Javanese-English Dictionary* (New Haven & London: Yale University, 1974), hlm. 239.

tentu akan merubah makna ungkapan tersebut. Karena secara praktis kata pronomina tunggal selain kata *ingsun* selalu digunakan oleh orang-orang yang mempunyai derajat dan status sosial yang lebih rendah dari lawan bicaranya.

Ingsun dalam pemahaman penulis merupakan aku manusia Jawa yang penuh misteri. Kemisteriusan *ingsun* ini bukan dari sisi makna tetapi penggunaannya serta penggunaannya dalam konteks manusia Jawa. Apalagi secara umum pembicaraan tentang manusia merupakan obyek menarik yang tidak pernah tuntas, meskipun dipersoalkan oleh manusia secara kolektif. Karena memang manusia itu merupakan suatu problem, suatu persoalan bagi dirinya sendiri.⁶⁸ Apakah itu pada wujudnya yang visibel, tingkah lakunya sehari-hari dan akibat berantainya, maupun hal-hal yang ada dalam dirinya serta gejala-gejala yang dialaminya.⁶⁹ Semuanya serba rahasia. Sebuah rahasia besar dan suci, karena memang tidak mungkin didekati.⁷⁰

Namun dalam kerumitan menembus rahasia hakekat diri manusia, di antara cara untuk memahaminya adalah dengan menyadari 'ada'nya. Dalam istilah Jawa disebut dengan *sangkan paraning dumadi* (asal mula dan arah tujuan semua kejadian).⁷¹ Ada atau wujud atau eksisten dalam filsafat Jawa

⁶⁸ N. Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: P.T. Pembangunan, 1981), hlm. 87.

⁶⁹ Lihat Kasmiran Wurya Sanadji, *Filsafat Manusia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1985), hlm. 4. Lebih lanjut Sanadji menjelaskan bahwa di tengah-tengah perhatiannya (manusia – pen.) kepada hal-hal di luar dirinya yang sebagian besar asing baginya, pada waktu yang sama manusia melihat kepada dirinya sendiri, yang ternyata ditemukan sesuatu yang juga mengandung hal-hal yang tidak dimengertinya. *Ibid.*

⁷⁰ N. Drijarkara, *Percikan Filsafat*, hlm. 7.

⁷¹ Damardjati Supadjar, *Nawangari: Butir-butir Renungan, Agama, Spiritualitas, Budaya*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 58-59. Ungkapan *sangkan paraning dumadi* menggambarkan suatu (filsafat) proses, kesinambungan awal-akhir, bagaimana taua dari mana

dihadirkan dalam *ingsun*, aku. Aku di sini bisa merujuk sebagai diri manusia di satu sisi dan menunjuk hakekat Tuhan di sisi yang lain. Hal itu sebagaimana tertulis dalam Damami dalam ini:

Dalam mistisisme unsur pokoknya adalah: 1. adanya kesadaran bahwa manusia adalah eksistensi di luar Tuhan; 2. adanya kesadaran bahwa di luar eksistensi manusia ada yang disebut Tuhan. Dua eksistensi ini saling berhadapan dengan status yang serba berbeda (hamba dan Tuhan, "kawula" dan "Gusti") yang di situ ada proses, dari pihak hamba, apa yang disebut **kerinduan** kepada Tuhannya. Kesadaran eksistensial manusia di sini tidak "aku" mutlak, melainkan "aku" yang nisbi, dalam arti "aku" di situ tidak merasa utuh (sempurna, tenang, tentram, bahagia dan sebagainya) jika tidak dekat dengan "Aku" yang lain (A huruf besar).⁷²

Untuk lebih mengerucutkan uraian tentang *ingsun*, penulis membagi *ingsun* dalam tiga kateogore, yaitu *ingsun* filosofis, *ingsun* psikologis, dan *ingsun* spiritual.

a. Aku Filosofis

"Who am I?" demikian sebuah pertanyaan filosofis yang selalu muncul di kalangan filosof. Pertanyaan manusia atas "aku"nya menjadi misteri yang mengusik para filosof untuk mengungkap dan mengidentifikasi fenomena aku manusia itu dengan didukung argumentasi logis, filosofis, rasional, dan mistis.

Rene Descartes untuk menyebut keakuannya ia menggunakan kalimat *cogeto ergo sum*, aku berpikir maka aku ada. Maksud Descartes atas ucapannya itu bukan semata-mata karena aktivitas berpikirnya, melainkan kesadaran aktif dirinya yang ada dan berhubungan dengan yang lainnya. *Self-*

permulaannya, demikian kesudahannya. Bandingkan dengan Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 150-215.

⁷² Mohammad Damami, "“Aku” Dalam Budaya Jawa", *Jurnal Al-Jami'ah*, nomor 55 tahun 1994, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, hlm. 127.

consciousness, demikian arti yang tepat untuk kata *cogeto*. Kees Bertens menjelaskan makna tersebut sebagai berikut:

Diterjemahkannya secara harfiah, perkataan Latin “*cogito ergo sum*” berarti “saya berpikir, jadi saya ada.” Tetapi yang sebenarnya dimaksudkan Descartes dengan “berpikir” adalah “menyadari.” Pada waktu itu bahasa-bahasa seperti Latin dan Perancis belum ada kata untuk menunjukkan “menyadari” atau “kesadaran”. Baru kemudian hari kata-kata “*conscientia*” (Latin), “*conscience*” (Perancis) dan “*consciousness*” (Inggris) digunakan untuk menunjukkan kesadaran.⁷³

Ingsun dalam tinjauan filsafat mengungkap kesadaran akan eksistensi atau keberadaan diri manusia sebagaimana adanya ketika ia tidak berhadapan dengan benda-benda baik berupa manusia dan benda bukan manusia yang ada di sekitarnya. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Harun Hadiwijono, jika aku (baca: *ingsun*) adalah sesuatu yang berpikir, suatu substansi yang seluruh tabiat dan hakekatnya terdiri dari pikiran dan yang untuk berada tidak memerlukan suatu tempat atau sesuatu yang bersifat bendawi.⁷⁴ Dari kenyataan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa semua proses yang berlangsung dalam kesadaran bersifat sama sekali immanen.⁷⁵ Immanentisme Descartes ini, demikian tulis Bertens, menjadi lebih kentara jika kita memandang salah satu proses kesadaran, yaitu pengenalan yang dalam prosesnya tidak dibutuhkan adanya benda-benda di luar.⁷⁶ Sehingga dalam konteks ini maka dipahami bahwa

⁷³Kees Bertens, “Masalah ”Dunia” dalam Filsafat Manusia,” dalam Soerjanto Poespowarddojo & K. Bertens, *Sekitar Manusia: Bunga Rampai tentang Filsafat Manusia* (Jakarta: PT. Gramedia Jakarta, 1982), hlm. 17.

⁷⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, cet. ke-18 (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 21.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 18.

⁷⁶ *Ibid.* Lihat juga Toeti Heraty Noerhadi, *Aku dalam Budaya: Suatu Telaah Filsafat Mengenal Hubungan Subyek-Obyek*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 204.

ingsun filosofis ala Descartes adalah aku-tanpa-dunia,⁷⁷ atau meminjam Sudarmanto Jatman *ingsun* adalah manusia tanpa ciri (*tanpa tenger*).⁷⁸

Lebih lanjut Bertens menjelaskan sebagai berikut:

Bahwa semua proses yang berlangsung dalam kesadaran bersifat sama sekali immanen... Kesadaran tidak memerlukan sesuatu yang lain di luar untuk mencapai taraf sadarnya, sebab mungkin di luar kesadaran tidak ada sesuatu pun, mengingat bahwa semuanya itu masih termasuk penyangsaan.⁷⁹

Snijders menuliskan bahwa refleksi filosofis yang bertitik tolak dari aku yang terpisah dari dunia menjadi idealisme, dan refleksi filosofis yang bertolak dari suatu dunia yang terpisah dari aku menjadi materialisme.⁸⁰ Noerhadi menuliskan atas dasar pemisahan tegas yang sekaligus pengambilan jarak dari segala hal lainnya maka aku ini dapat disebutkan benar-benar merupakan aku ontologik.⁸¹ Dengan demikian dipahami bahwa aku filosofis adalah hakikat aku yang terpisah dari segala sesuatu di luar aku itu sendiri, aku yang metafisik.

Sementara itu terkait *ingsun* filosofis, Drijarkara menjelaskan bahwa obyek kajian manusia bisa meliputi tiga hal, yaitu manusia dengan suasana kejasmaniannya, manusia dengan suasana masyarakatnya, maupun manusia dengan suasana hubungannya dengan Tuhan.⁸² Untuk memahami manusia, menurut Drijarkara, bisa dilakukan dengan mengajukan tiga pertanyaan mendasar, yaitu: pertanyaan eksperimental-biasa, eksperimental-ilmiah, dan

⁷⁷ Kees Bertens, "Masalah "Dunia", hlm. 19.

⁷⁸ Sudarmanto Jatman, "Ilmu Jiwa Pribumi," *Pidato Pengukuhan, Disampaikan pada Upacara Peresmian Jabatan Penerimaan Jabatan Guru Besar dalam Psikologi* pada Fakultas Psikologi Universitas Diponegoro Semarang, 2008.

⁷⁹ Kees Bertens, "Masalah "Dunia", hlm. 18.

⁸⁰ Albert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia: Paradoks dan Seruan* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 25.

⁸¹ Toeti Heraty Noerhadi, *Aku dalam Budaya*, hlm. 204.

⁸² N. Drijarkara, *Percikan Filsafat*, hlm. 109-110.

metafisis.⁸³ Dari seluruh suasana dan pertanyaan tersebut tampaknya ‘aku’ merupakan representasi simbolik yang bisa meliputi semuanya. Karena pada ‘aku’nya itu, manusia bisa menyadari keotonomannya, menyadari diadakan oleh yang lain, serta mengadakan yang lain.⁸⁴ Aku filosofis adalah aku yang sadar hadir di tengah-tengah umat manusia. Dan ketidaksadaran diri seseorang akan akunya secara tidak langsung telah menempatkan dirinya sama dan sederajat dengan benda-benda lain yang tidak sadar dan instrumen untuk bersadar.

b. Ingsun Psikologis

Pembicaraan aku dalam perspektif psikologi menjadi salah satu persoalan signifikan yang melahirkan teori kepribadian. Tokoh utama dalam teori kepribadian adalah Sigmund Freud. Dalam hal ini Freud memperkenalkan tiga agen yang terdapat dalam diri setiap manusia, yaitu *id*, *ego*, dan *superego*. *Pertama, id*. Ia merupakan komponen kepribadian yang primitif instinktif (yang berusaha untuk memenuhi kepuasan instink) dan rahim tempat *ego* dan *superego* berkembang.⁸⁵ *Id* berorientasi pada prinsip kesenangan (*pleasure principle*) atau prinsip reduksi ketegangan.⁸⁶ Ia merupakan sumber dari instink kehidupan (*eros*) atau dorongan-dorongan biologis (makan, minum, tidur, bersetubuh, dsb.) dan instink kematian/instink agresif (*tanatos*) yang menggerakkan tingkah laku.⁸⁷

⁸³N. Drijarkara, SJ., *Filsafat Manusia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hlm. 6. Dalam bagian ini Drijarkara menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pertanyaan experimental-biasa, seperti: dari manakah kamu, ke manakah kamu, dan siapakah kamu. Dalam pertanyaan eksperimental-ilmiah meliputi sosiologis, psikologis, juridis, anthropologis, dan lain-lainnya. Sedangkan dalam pertanyaan metafisis Drijarkara menjelaskan tentang hakikat manusia, jawabnya menjadi dasar keterangan semua hal manusiawi. *Ibid.*

⁸⁴ Anton Bakker, *Antropologi Metafisik* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 23, 38, 40.

⁸⁵ Syamsu Yusuf LN & A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian* cet. ke-3 (Bandung: Rosda, 2011), hlm. 36.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

Kedua, ego. Ego adalah “aku” atau “diri” yang tumbuh dari *id* pada masa bayi dan menjadi sumber dari individu untuk berkomunikasi dengan dunia luar.⁸⁸ Ego timbul karena kebutuhan-kebutuhan organisme memerlukan transaksi-transaksi yang sesuai dengan kenyataan obyektif.⁸⁹ Ego dibimbing oleh prinsip realitas yang bertujuan untuk mencegah terjadinya tegangan sampai ditemukan suatu objek yang cocok untuk pemuasan kebutuhan atau dorongan *id*.⁹⁰ Ego senantiasa berupaya mencegah dampak negatif dari masyarakat (seperti hukuman dari orang tua atau guru).⁹¹

Ketiga, superego. Ia merupakan komponen moral kepribadian yang terkait dengan standar atau norma masyarakat mengenai baik dan buruk, benar dan salah.⁹² Superego adalah perwujudan internal dari nilai-nilai dan cita-cita tradisional masyarakat, sebagaimana diterangkan orang tua kepada anak dan dilaksanakan dengan cara memberinya hadiah atau hukuman.⁹³ Superego, demikian tegas Semiun, berfungsi untuk: 1) merintangai dorongan-dorongan *id*, terutama dorongan seksual dan agresif; 2) mendorong ego untuk menggantikan tujuan-tujuan realistik dengan tujuan moralitas; dan 3) mengejar kesempurnaan (*perfection*).⁹⁴

⁸⁸ Yustinus Semiun, *Teori Kepribadian dan Terapi Psikoanalitik Freud*, cet. ke-5 (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 64. Lihat juga Syamsu Yusuf LN & A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, hlm. 36.

⁸⁹ Yustinus Semiun, *Teori Kepribadian dan Terapi Psikoanalitik Freud*, hlm. 64.

⁹⁰ Syamsu Yusuf LN & A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, hlm. 36.

⁹¹ *Ibid.* Menurut Syamsu Yusuf LN & A. Juntika Nurihsan hal yang harus diperhatikan dari ego adalah: 1) ego merupakan bagian dari *id* yang kehadirannya bertugas untuk memuaskan kebutuhan *id*, bukan untuk mengecewakannya; 2) seluruh energi (daya) ego berasal dari *id*, Sehingga ego tidak terpisah dari *id*; 3) peran utamanya menengahi kebutuhan *id* dan kebutuhan lingkungan sekitar; dan 4) ego bertujuan untuk memperhatikan kehidupan individu dan pengembangbiakannya. *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, hlm. 37.

⁹³ Yustinus Semiun, *Teori Kepribadian dan Terapi Psikoanalitik Freud*, 66.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 37.

Tiga komponen di atas *id*, *ego*, dan *superego* merupakan tawaran dari Freud ketika melakukan pembacaan terhadap kepribadian seseorang. Namun Erikson memberi tekanan pada *ego* yang ia sebut dengan *ego kreatif*. *Ego* dalam gambaran Erikson mempunyai sejumlah kualitas, yakni kepercayaan, penghargaan, otonomi, keakuan, kerajinan, kompetensi, identitas dan kesetiaan, keakraban dan cinta, generativitas dan pemeliharaan, serta integritas.⁹⁵ *Ego* bukan budak tetapi justru menjadi pengatur *id*, *superego*, dan dunia luar. Artinya dalam pandangan psikologi *ego*, *aku*, *diri*, di samping sebagai proses faktor genetik, fisiologik, dan anatomis, juga dibentuk oleh konteks kultural dan historis.⁹⁶ Dari sini bisa dipahami bahwa *aku* dalam psikologi adalah *aku* yang menjadi obyek pasif oleh orang lain dan lingkungan sosial kebudayaan suatu masyarakat. Atau bisa dikatakan *aku* dalam hal ini mencerminkan potret suatu dinamika aktif dari proses kebudayaan.

c. *Ingsun Spiritual*

Kesadaran seseorang akan '*ingsun*'nya tersebut melahirkan suatu konsep tentang *ingsun*. Dan konsep *ingsun* inilah terutama di kalangan filosof dan sufi menjadi identitas melekat diri mereka dan sebagai rujukan umat manusia di dunia. Sebut saja Sir Muhammad Iqbal (w. 1938) '*khudi*'nya; Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H) dan Abu al-Mugisy al-Husayn ibn Manshur ibn Muhammad al-Baidhawi (w. 301 H) atau al-Hallāj dengan '*Anā al-Haqq*'nya. Dua tokoh tersebut terakhir dalam dunia sufi dianggap telah mengalami pengalaman ke-*ingsun*-annya pada saat *fanā*. Dalam keadaan *fanā* inilah

⁹⁵ Syamsu Yusuf LN & A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, hlm. 115.

⁹⁶ *Ibid.*

melalui ungkapan lisan mereka mengatakan bahwa *ingsun* mereka adalah Tuhan. Hal itu seperti terungkap dalam pernyataan, berikut:

Abu Yazid: "Aku ini Allah, tidak ada Tuhan kecuali aku, maka sembahlah aku" "Betapa sucinya Aku, betapa besarnya Aku".... "Aku keluar dari Abu Yazidku, seperti halnya ular keluar dari kulitnya, dan pandanganku pun terbuka, dan ternyata sang pecinta, Yang dicintai, dan cinta, adalah satu. Sebab manusia itu dalam alam penyatuan adalah satu."⁹⁷

Pada pengalaman *fananya* itu Abu Yazid menyatakan 'aku' adalah Tuhan, aku puncak, yang disembah, yang mencintai dan yang dicintai. Menurut ath-Thusi, apa yang dialami oleh Abu Yazid, sebagai perbuatan *syathahat*⁹⁸ atau *trance*. Pada saat *trance* seorang sufi tidak mampu mengendalikan dirinya.⁹⁹ Sama seperti halnya limpahan air laut yang masuk ke aliran sungai. Sungai pun jebol dan meluapkan air yang memenuhi hingga melimpah dan membanjiri daratan.

Sementara itu contoh ungkapan al-Hallāj sebagai berikut:

Duh, penganugerah bagi si pemegang karunia. Terhadap Diri-Mu dan diriku begitu aku terpana. Kau buat begitu dekat diriku dengan-Mu, sehingga Kau adalah aku, begitu kukira. Kini dalam wujud diriku menjadi sirna. Dengan-Mu aku kau buat menjadi fana.¹⁰⁰

Pada ucapan yang lain al-Hallāj (w. 301) mengatakan, "Aku inilah Yang Maha Benar, *Anā al-Haqq*". Bagi semua tradisi Muslim akhir, ungkapan tersebut adalah milik al-Hallāj; menjadi label munajat spiritualnya, penyebab

⁹⁷ Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm. 116.

⁹⁸ Kata *syathaha* berasal dari *syathaha yastahu* artinya bergerak; dan *al-syathh* artinya ucapan ganjil atau *trance*. *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.* al-Thusi – dalam Taftazani – mencontohkan seperti air. Air banyak yang mengalir dalam sungai sempit, maka air itu niscaya melimpah ruah dari kedua tepi sungainya. Dalam keadaan begini, dikatakan bahwa air itu gemericik di sungai. Seorang murid sufi yang dominan intuisinya, akan demikian juga halnya pada saat intuisinya sedang kuat-kuatnya. Dalam keadaan begini, dia begitu sulit untuk bisa menanggung apa yang bergejolak dalam kalbunya, yang membuatnya mengucapkan ungkapan-ungkapan yang sulit dipahami pendengarnya... *Ibid.*, hlm. 117.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 123.

kutukan atasnya, kejayaan kesyahidannya.¹⁰¹ Legenda mengisahkan al-Hallāj mengatakan hal itu berkali-kali, hampir secara terus-menerus, dalam setiap khutbah; dan tampak bagaimana ia menyatakan itu dengan kesungguhan dari atas tiang gantungan, "Aku adalah Kebenaran."¹⁰² Dalam peristiwa itu al-Hallāj mengabaikan rasa perih dari sayatan pedang yang menimpa tubuhnya. Yang dirasakan oleh al-Hallāj adalah kehadiran Tuhan yang "membakar" tubuhnya, hingga ia merasai, meminjam kalimat dalam *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn, Iya Ingsun Iki Allah*.

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa aku spiritual mengacu pada tiga keadaan. *Pertama*, aku sebagai hamba yang tunduk dan patuh pada ketentuan Tuhan. Aku dalam konteks ini bisa dipahami sebagai aku yang menyembah (*al-Anā al-'Ābid*). Dengan kata lain, hubungan spiritualnya antara aku yang pertama dengan aku yang mengabdikan kepada Tuhan yang disembah (*al-Ilāh al-Ma'būd*). *Kedua* aku yang sadar dan berusaha ingin mengetahui Tuhan. Aku yang sadar dan ingin mengetahui Tuhan adalah aku yang menjadi partner Tuhan atau dalam bahasa Sir Muhammad Iqbal (*co-creator*). Dalam pemahaman ini konteks antara aku hamba dengan aku Tuhan adalah saling berdialog saling berinteraksi. Tokoh yang ada di balik aku dalam konsep kedua ini, dalam pemahaman penulis adalah adalah Rabi'atul Adawiyah. Ia menyebut

¹⁰¹ Louis Massignon, *al-Hallaj: Sang Sufi Syahid*, terj. Dewi Candraningrum, cet. ke-1 (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 118. Nama lengkap sufi martir tersebut adalah Abu al-Mughits al-Husain ibn Manshur ibn Muhammad al-Baidhawi. Al-Hallaj, demikian panggilan akrab *sufi martir* ini, pernah menyatakan *Anā al-Haqq* (Akulah Sang Kebenaran). Karena pernyataannya itu, dia mengalami nasib tragis, yakni tubuhnya disalib dan dipotong-potong oleh penguasanya. Kemudian setelah mati tubuhnya dibakar, dan abunya dilarutkan ke tengah sungai.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 120. Lebih lanjut Massignon menuliskan bahwa menurut 'Attar dari Persia dan Nesimi dari Turki, "tiang gantungan *Anā al-Haqq*" adalah mi'raj para pahlawan. Ketika

Tuhan sebagai wahai kekasihku *Yā Ḥabībiy (al-Ilāh al-Mahbūb)*. Ketiga, aku yang berdialog memanggil Tuhan dengan Aku. Pada tataran ontologis ketiga ini aku manusia larut dalam Aku Tuhan. Antara aku manusia dengan Aku Tuhan saling menyatu, sehingga ketika seseorang memanggil Tuhan di dalam dirinya maka dia mengatakan, “Hai Aku!”, atau sebagaimana yang diwakili al-Hallāj tatkala mengalami *ḥulūl* dengan berkata, “*Anā al-Ḥaqq*”, atau seperti Abu Yazid al-Busthami saat mengalami *ittihād* dengan mengatakan, “*Innanī Anā Allah Lā ilāha Illā Anā fa’budnī.*”

Pada keadaan seperti itu sulit dibedakan mana Tuhan perkataan dan mana perkataan manusia. Ilustrasi yang biasa digunakan oleh kalangan sufi untuk menggambar keakuan mereka bersatu dalam keAkuan Tuhan adalah dengan menyebut sebatang besi yang terbakar dalam api. Pada besi itu terlihat api yang membara pada satu sisi, tetapi pada saat yang lain dia tetap masih berwujud batangan besi. Siapapun yang menyentuh besi pada saat itu sama dengan menyentuh api, tangannya akan terbakar. Namun ketika api telah padam, maka api pun lenyap dari besi tersebut. Begitulah gambaran umum yang biasa digunakan oleh ulama sufi dalam menjelaskan persatuan antara manusia dengan Tuhan. Suatu persatuan yang tidak lama, kemudian terjadi keterpisahan lagi.

Berpijak pada tiga pemilihan aku filosofis, aku psikologis, dan aku spiritual di atas harus dipahami sebagai tindakan sadar manusia akan akunya sendiri. Fenomena sadar akan aku ini tidak terjadi pada makhluk selain manusia. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Damami bahwa manusialah yang benar-

darahnya mengalir dan abu pembakaran tubuhnya bertebaran, mereka mengulang kembali frase ini, untuk membelanya. *Ibid.*

benar menyadari terhadap 'aku'nya dan yang benar-benar manusia ingin mengetahui total 'aku'nya sendiri itu.¹⁰³ Kesadaran akan 'aku'nya itu terbentuk dan dipengaruhi oleh dinamika yang bersinambungan dengan melibatkan perasaan, pemikiran dan pengalaman yang dihadapi oleh diri manusia itu sendiri baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena memang manusia adalah makhluk yang berhadapan dengan diri sendiri dalam dunianya.¹⁰⁴

Namun demikian, pengetahuan dan kesadaran seseorang tentang 'aku'nya dalam beberapa kasus tidak bisa mutlak dimiliki oleh diri orang itu sendiri. Proses seseorang dalam mengetahui dan menyadari 'aku'nya itu sangat ditentukan pula oleh budaya politik yang terjadi di mana dia berada. Barangkali dalam konteks pribadi 'aku'nya seseorang bisa dikuasai sepenuhnya. Bahkan dalam kaitannya ini ia dapat melakukan penolakan atau penerimaan terhadap segala sesuatu yang melibatkan dirinya.

Namun dalam konteks kehidupan bersama, sebagai konsekuensi makhluk sosial, seseorang harus berhadapan dengan pribadi yang lain yang juga sama-sama tengah mengetahui dan menyadari 'aku' mereka. Dalam keadaan demikian, seseorang dituntut untuk mengindahkan adanya 'aku' orang lain. Bila perlu harus menyembunyikan atau sekurang-kurangnya mendudukkan 'aku'nya demi aku orang lain atau aku kolektif.

Kepiawaian dan kreativitas diri seseorang mengelola dan mengendalikan 'aku'nya di antara 'aku'-'aku' orang lain akan mengantarkannya pada keadaan yang diakui dan diperhitungkan oleh yang lain. Apalagi dalam mengelola dan

¹⁰³Mohammad Damami, "Aku", hlm. 121.

¹⁰⁴ N. Drijarkara, SJ., *Filsafat Manusia*, hlm. 6.

mengendalikan 'aku'nya itu disertai dengan kesadaran yang penuh. Dalam hal ini Damami menegaskan bahwa kesadaran manusia akan 'aku'nya telah mempengaruhi eksistensi manusia, pola pikir, kedalaman rasa, serta kreativitas berkaryanya.¹⁰⁵ Penegasan Damami ini menggambarkan pada kenyataan seperti yang dikelompokkan oleh Damarjati bahwa terdapat tiga kelompok hirarkhis 'aku' manusia, yaitu 'aku' pasif, 'aku' aktif tak langsung, dan aku aktif langsung. Kepasifan dan keaktifan 'aku' seseorang tersebut berkaitan dengan dinamika sosial serta subyek-subyek lain yang melingkupinya.

Berdasarkan pada pemikiran, perasaan, dan pengalaman inilah seseorang akan mampu mengkonsepsikan 'aku'nya di hadapan dirinya sendiri, 'aku'nya di hadapan orang lain, 'aku'nya di hadapan ciptaan Tuhan, dan 'aku'ya di hadapan Tuhan.

2. Teori Sastra

Dalam membahas teks *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* ini penulis menggunakan teori sastra yaitu telaah filologis, telaah semiotik-interktextualitas, dan telaah semantik. Ketiga teori ini penulis gunakan untuk mengungkap makna kata *ingsun* yang terdapat dalam teks tersebut.

a. Telaah Filologis

Teks *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* merupakan salah satu dari ragam tulisan yang membahas tentang tasawuf Siti Jenar Jenar. Dalam penelitian ini penulis menemukan tiga macam teks yang membahas tentang kisah dan ajaran tokoh Siti Jenar. Teks tersebut adalah: *pertama*, teks *Sèh Siti Jenar* tulisan

¹⁰⁵ Mohammad Damami, "Aku," hlm. 121.

Raden Sasrawijaya yang diterbitkan dalam bentuk cetak dalam bahasa Jawa dan huruf Jawa; kedua, teks *Sèh Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya yang diterbitkan dalam bahasa Jawa dan huruf Latin; dan *ketiga* teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* tulisan Mas Harjawijaya yang menjadi bagian dari *Serat Walisana* yang diterbitkan dalam bahasa Jawa dan huruf Latin. Namun dalam disertasi ini penulis secara khusus memfokuskan pada *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* tulisan Mas Harjawijaya. Adapun kehadiran teks *Serat Siti Jenar* lainnya penulis jadikan sebagai pendukung analisa dan pembahasan.

Sehubungan dengan hal tersebut, dalam penelitian disertasi ini penulis menggunakan pendekatan filologi.¹⁰⁶ Tujuan penulis menggunakan telaah filologis ini sebagaimana dinyatakan oleh Nabilah, dengan mengutip Harjati Soebadio (1975: 24) dan Sulastin Sutrisno (1981: 8), adalah: *pertama* untuk mempelajari unsur-unsur “membangun bahasa” seperti: ucapan, cara membuat kalimat dan lain-lain yang tercakup dalam pengertian “tata bahasa” atau gramatika; *kedua* mendapatkan kejelasan bahasa secara menyeluruh dan sesuai kata demi kata, baik yang tertulis maupun yang lisan; dan *ketiga* untuk menilai ungkapan bahasa jika dilihat dari sudut estetika dan menyelidiki kebudayaan melalui bahasa dan karya kesusastraannya.

Namun demikian telaah filologis yang penulis gunakan dalam disertasi ini adalah untuk mengungkap makna kata dan berusaha untuk menemukan penulisan teks yang saling memberikan koreksi antara satu teks dengan teks

¹⁰⁶ Filologi adalah pengetahuan tentang sastra-sastra dalam arti luas mencakup bidang bahasa, sastra dan kebudayaan. Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), hlm. 16. Lihat juga Maharsi, “Babad Kraton:

yang lainnya. Karena memang berdasarkan pada penelitian penulis terhadap teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* dalam penulisan transliterasi terkadang tidak konsisten. Melalui tiga teks tersebut, memungkinkan bagi penulis untuk bisa meluruskan dan mengoreksi antara teks yang ditulis dalam huruf latin maupun dalam huruf Jawa.

b. Telaah Semiotika-Intertekstualitas dan Semantik

Teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* ditulis dalam *tembang macapat*,¹⁰⁷ sesuai dengan tembang yang dipilihnya. Penulisan pada serat *tembang macapat* yang sering tidak mengikuti kaidah Bahasa Jawa, karena harus sesuai aturan yang meliputi: ketentuan jumlah baris (*guru gatra*), ketentuan jumlah suku kata perbaris (*guru wilangan*), dan ketentuan bunyi vokal akhir pada setiap suku kata pada kata terakhir dalam setiap baris (*guru lagu, dhongding*). Kasus umum yang penulis jumpai dalam proses pembacaan terhadap *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* adalah susunan subyek dan predikat yang dibalik, keterangan disusun secara acak; penyebutan sebagian dari suku kata dari sebuah kata; dan penulisan kata serapan dari bahasa asing, seperti bahasa Arab demi untuk menyesuaikan jumlah suku kata aturan *guru lagu*.

Meskipun demikian, tidak berarti teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* tidak bisa dipahami. Teks apapun yang tersusun oleh bahan bahasa selamanya

Analisis Symbolisme Struktural Upaya untuk Memahami Konsep Berfikir Jawa Islam,” *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. 18.

¹⁰⁷ *Tembang macapat* adalah nyanyian berbentuk puisi dalam sastra Jawa tradisional yang menggunakan bahasa Jawa Baru dengan memiliki aturan-aturan atau *pathokan-pathokan* sastra Jawa, berupa *guru gatra*, *guru lagu*, dan *guru wilangan*. *Guru gatra* adalah jumlah baris tiap *tembang macapat*; *guru wilangan* adalah jumlah suku kata dalam tiap baris dalam *tembang macapat*; dan *guru lagu (dhongding)* adalah aturan rima akhir pada *tembang macapat*. Lihat Aris Fauzan, "Ajaran Tasawuf dalam Serat Siti Jenar," *Tesis* (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif

bisa dipahami. Pemakaian bahan materi bahasa dalam seni sastra berbeda dengan pemakaian bahan cat dalam seni lukis atau bahan bunyi dalam seni musik.¹⁰⁸ Bahan bahasa berupa kata sebelum digunakan sudah mempunyai arti sebagai lambang atau tanda sesuai konvensi masyarakat sebagai alat komunikasi antara penutur dengan pendengar.¹⁰⁹ De Saussure – demikian urai Marsono – membagi tanda bahasa dalam dua aspek, yaitu *signifiant* (penanda atau yang menandai, aspek bentuk dalam tanda atau lambang) dan *signifie* (petanda atau yang ditandai, aspek arti).¹¹⁰

Antara bahasa komunikasi yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari dengan bahasa yang ditulis dalam karya sastra atau seni mempunyai perbedaan dalam arti. Tanda bahasa sebagai alat komunikasi disebut sistem tanda tingkat pertama atau disebut "arti" (*meaning*).¹¹¹ Adapun sistem tanda dalam karya sastra, seperti yang digunakan dalam *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn*, merupakan alat penghubung atau komunikasi antara penulis dengan pembaca. Sistem tanda dalam karya sastra demikian disebut dengan sistem tanda tingkat kedua (*secondary modelling system*), atau disebut dengan makna (*significance*).¹¹² Marsono, dengan mengutip Riffaterre, menegaskan bahwa makna (*significance*) merupakan arti dari "arti" (*meaning*).¹¹³ Makna sastra

Hidayatullah Jakarta, 2004), hlm. 5. Lihat juga *Kamus Besar Bahasa Indonesia* cet. ke-4 (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 330.

¹⁰⁸Marsono, "Lokajaya: Suntingan Teks, Terjemahan, Struktur Teks, Analisis Intertekstualitas dan Semiotik," *Disertasi* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1996), hlm. 40.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, hlm. 40-41. Lebih lanjut Marsono menjelaskan bahwa oleh Barthes (Silverman, 1983: 26), arti pada sistem tanda tingkat pertama disebut "denotatif", sedangkan sistem tanda tingkat kedua disebut "konotatif".

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 41.

dibentuk atas dasar arti bahasa dengan ditambah arti yang ditimbulkan oleh tanda-tanda lain dalam konvensi sastra.¹¹⁴ Begitu pula sifat data teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*.

Untuk mengungkap makna dari tampilan teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* penulis melakukan pembacaan heuristik (*heuristic reading*). Pembacaan heuristik adalah membaca kata-kata yang tersusun dan memilahkannya sesuai dengan kata aslinya serta memahaminya secara harfiah berdasarkan struktur bahasanya.¹¹⁵ Menurut Riffaterre, pembacaan seperti ini adalah *the first interpretation takes places, since it is during this reading that meaning is apprehended*,¹¹⁶ penafsiran pertama berlangsung, selama pembacaan arti teks itu tertawan. Karenanya penulis melakukan pembacaan kedua, yaitu pembacaan retroaktif (*retroactive reading*).¹¹⁷ Pada tahap ini penulis membaca teks-teks dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* benar-benar melakukan pembacaan hermeneutik (*hermeneutic reading*). Karena paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* ditulis dalam bentuk tembang, maka dilakukan pembacaan "tata bahasa" ceritanya, yaitu pembacaan dari awal sampai akhir cerita secara berurutan.¹¹⁸

Setelah melakukan pembacaan semiotik terhadap teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, penulis kemudian menggunakan pendekatan, *pertama*:

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm.135.

¹¹⁶Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1978), hlm. 5.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, hlm. 135.

intertekstualitas Julia Kristeva, dalam ragam poros vertikal (*a vertical axis*).¹¹⁹ Karena implementasi poros ini adalah menghubungkan antara satu teks dengan teks yang lain (*it connects the text to other texts*). Melalui ragam poros ini penulis berusaha untuk menggali makna *ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* dengan menemukan hubungan antar teks baik sebagai persamaan, sebagai pertentangan, sebagai parodi, maupun negasi.¹²⁰ Tidak ketinggalan penulis juga menggunakan serat atau teks lain yang membahas paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*. Dalam disertasi ini teks yang penulis gunakan adalah *Serat Suluk Walisana*, *Serat Sitidjenar*, *Serat Sèh Siti Jenar*, dan *Serat Wirid Hidayat Jati*.

Hal tersebut penulis lakukan sebagai konsekuensi logis atas eksistensi sebuah teks yang mustahil menghasilkan makna utuhnya secara mandiri tanpa melibatkan teks-teks lain yang mengiringinya. Karena pada dasarnya tidak ada teks tanpa interteks.¹²¹ Apalagi hakekat dari sebuah karya sastra merupakan mozaik dari sitiran, penyerapan, dan transformasi dari karya-karya yang lain.¹²² Bahkan karya sastra diciptakan berdasarkan konvensi sastra yang ada, yakni meneruskan dan mencontoh konvensi sastra yang sudah ada sebelumnya¹²³

¹¹⁹Daniel Chandler, *Introduction to Semiotic* (t.k.: t.p., t.th). Chandler menjelaskan semiotika intertekstualitas Julia Kristeva terdiri dua poros, poros pertama adalah poros horizontal (*a horizontal axis*). Poros ini menghubungkan pengarang dan pembaca terhadap sebuah teks. Poros kedua poros vertikal (*a vertical axis*). Poros inilah yang menghubungkan antar satu teks dengan teks yang lainnya. *Ibid*.

¹²⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme: Perspektif Wacana Naratif*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 173.

¹²¹ *Ibid*.

¹²² Julia Kristeva dalam Jonathan Culler, *the Pursuit of Sign: Semiotics, Literature, Deconstruction* (London: Routledge and Kegan paul, 1981), hlm. 103-105, lihat Mahdini, "Konsep Raja dan Kerajaan dalam *Tsamarat al-Muhimmah* Karya Raja Ali Haji: Analisis Intertekstulaitas," *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 17.

¹²³ Mahdini, "Konsep Raja dan Kerajaan...", hlm. 17.

atau sebagai gambaran atau cermin keadaan masyarakat bahkan merupakan cermin jiwa dan pribadi sastrawan pencipta karya itu sendiri.¹²⁴

Kedua, penulis membaca teks *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn* dengan menggunakan pendekatan semantik. Semantik secara etimologi merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata. Dalam penjelasan Izutsu bahwa semantik merupakan kajian analitik terhadap istilah kunci dalam suatu teks. Hal itu sebagaimana pernyataan berikut:

...semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi, pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.

Semantik, dalam pengertian ini, adalah semacam *weltanschauung-lehre*, kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau periode sejarahnya yang signifikan, dengan menggunakan alat analisis metoologis terhadap konsep-konsep pokok yang dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkristal ke dalam kata-kata kunci bahasa itu.¹²⁵

Kaitannya dengan hal ini, penulis menempatkan kata *ingsun* sebagai istilah kunci yang menjadi pusat pandangan dunia masyarakat Jawa sebagaimana dalam *Serat Siti Jenar Inggang Tulèn*, sekaligus sebagai pusat konflik antar kelompok kelas di tengah masyarakat. Namun pada saat yang lain *ingsun* justru dipahami sebagai hakikat Yang Ilahi. Dengan bantuan perangkat semantik, penulis berusaha mengungkap makna *ingsun* dan kaitannya dengan peran-peran sosial politik para penggunanya.

¹²⁴Nabilah Lubis, *Naskah, Teks*, hlm. 12.

¹²⁵Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qu'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 3

Ketiga, setelah melakukan pembacaan terhadap teks dengan pendekatan semiotika-intertekstual dan semantik, selanjutnya penulis menyajikan bahan dengan menggunakan analisis konten deskriptif-inferensial ala Carney (1972: 45).¹²⁶ Dalam hal ini penulis menggunakan perspektif tasawuf-falsafi al-Hallāj, Abu Yazid al-Busthami. Perspektif ini penulis gunakan untuk membaca fenomena pengalaman yang dialami oleh tokoh Sèh Siti Jenar dalam *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* tersebut.

F. Metode Penelitian

Metode dalam penelitian ini meliputi penjelasan jenis penelitian, pengumpulan data, klasifikasi data, dan analisis data.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian disertasi ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yakni upaya penelitian untuk membaca, memahami, menganalisis, dan menyimpulkan dari data tertulis.

2. Pengumpulan Data

Data penelitian ini dikumpulkan dari sumber tertulis baik berupa dokumen-dokumen, buku-buku, serta tulisan-tulisan yang ada di jurnal, majalah maupun koran yang tersimpan pada sejumlah perpustakaan yang terdapat di Yogyakarta dan sekitarnya, seperti: Perpustakaan Pusat dan Perpustakaan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Perpustakaan Kolese Ignatius Yogyakarta, Perpustakaan Sekolah Tinggi

¹²⁶ Darmiyati Zuchdi, dkk., *Panduan Penelitian Analisis Konten* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian IKIP Yogyakarta, 1993), hlm. 12.

Teologi di Kentungan Yogyakarta, Perpustakaan Daerah Istimewa Yogyakarta, Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta, Perpustakaan Sonobudaya Yogyakarta, dan Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta.

3. Klasifikasi dan Deskripsi Data

Data yang sudah terkumpul tersebut selanjutnya penulis klasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* karya Raden Harjawijaya.¹²⁷ Penulis menjadikan *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* data primer ini sebagai obyek material dalam disertasi. Langkah ini penulis tempuh untuk memfokuskan penelitian disertasi penulis sehingga secara teoritis maupun praktis bisa dipertanggungjawabkan secara lebih spesifik.

Sebagai gambaran awal *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, dalam catatan Girardet diberi kode 31695 (192). Buku ini ditulis dalam huruf Jawa berupa cetakan (*printed verse*). Buku yang disalin oleh Mas Harjawijaya dan diterbitkan di Surakarta oleh penerbitnya disandarkan sebagai tulisan Kangjeng Sunan Giri Kedhaton, sebagaimana penegasan Girardet bahwa versi asli buku ini ditulis oleh Sunan Giri Kedhaton pada tahun 1538.¹²⁸

¹²⁷ *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya tersebut untuk pertama kalinya diterbitkan dalam bahasa dan huruf Jawa pada tahun 1922, di Kediri dan Solo, oleh penerbit Tan Khoen Swie. Serat ini tidak lain merupakan petikan (kutipan) dari *Serat Suluk Walisana* Sunan Giri Kedhaton terutama pada halaman 75 s.d. 89. Serat ini berisi kisah Sèh Siti Jenar berguru kepada Sunan Giri. Alasan penulis menggunakan serat ini, adalah: 1) isi yang terkandung dalam serat ini berbeda dengan *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya dan Mangunwijaya; 2) perbedaan lain yang terdapat dalam serat ini adalah nama-nama tokoh runtutan ajaran yang dikemukakan; dan 3) serat ini pernah penulis teliti sebagai karya tesis, Sehingga membantu penulis dalam menelaah ajaran Sèh Siti Jenar dan serat ini pernah penulis terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia secara utuh.

¹²⁸ Nikolus Girardet, *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts*, hlm. 527. Namun dalam keterangan yang berbeda Girardet mencatat ada buku lain yang ditulis dengan huruf Latin (cetak) berjudul *Buku Siti Jenar* dengan kode 31525 (274). Girardet mencatat bahwa buku ini berisi cerita Siti Jenar yang mana tulisan aslinya dari Kanjeng Sunan Giri Kedhaton pada tahun 1457. *Ibid.*, hlm. 518.

Pada *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn* akhir kehidupan Sèh Siti Jenar adalah diekskusi oleh Sunan Kalijaga di hadapan para wali. Ajaran yang dikemukakan adalah tentang sistematika filosofi-ontologis hakikat ketuhanan hingga manusia sempurna, pengalaman bersatu dengan Tuhan, serta eksistensi manusia sesuai peran dan fungsinya di tengah masyarakat.

Sementara itu, yang penulis jadikan sebagai rujukan sekunder adalah *Serat Suluk Walisana* karya Sunan Giri Kedhaton yang diterbitkan oleh Tan Khoen Swie Kediri pada tahun 1925,¹²⁹ *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ronggawarsita,¹³⁰ dan *Serat Suluk Acih* karya Ronggasasmita.¹³¹ *Suluk Sèh Siti Jenar*.¹³² Naskah *Suluk Sèh Siti Jenar* ini tersimpan di Museum Radyapustaka Surakarta dengan nomor katalog 366 sm. *Suluk* yang terakhir ini ditulis dalam dua versi huruf, yaitu huruf Jawa dan Latin. Menurut Utomo, naskah *Suluk Sèh Siti Jenar*¹³³ ini merupakan naskah baru dari sebuah teks

¹²⁹ Selanjutnya Harjawijaya mengambil (*methik*) bagian yang berisi kisah Sèh Siti Jenar ketika berguru kepada Sunan Giri hingga akhir hidupnya. Hasil petikan Harjawijaya yang diberi judul *Serat Siti Jenar Ingkang Tulèn*. *Serat ini* terdiri atas dua versi, yaitu versi huruf Jawa dan versi huruf Latin. Versi huruf Jawa diterbitkan oleh Tan Khoen Swie di Solo dan Kediri pada tahun 1922, sedangkan versi huruf latin diterbitkan Tan Khoen Swie di Kediri pada tahun 1931.

¹³⁰ Naskah yang penulis gunakan adalah *Serat Wirid Hidayat Jati* sebagaimana yang dalam karya Simuh yang berjudul *Mistik Islam Kejawen Raden Ronggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988).

¹³¹ Mas Ronggasasmita, *Serat Suluk Acih*, Alih Aksara. Nancy K. Florida (Maret 1985), hlm. 65. Naskah asli dari Sasoso Poestoko Karaton Surakarta, No. 15, Ca KS # Reel: 152/19. Penulis mendapatkan naskah berupa salinan transliterasi *Serat Suluk Acih* tersebut langsung dari Nancy K. Florida, pada bulan Mei 2011.

¹³² *Suluk Sèh Siti Jenar*, terj. Sutarti (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981). Penulis serat tersebut tidak disebutkan. Sèhingga selain mempermudah penulis dalam memahami isinya, jika terdapat hal-hal yang kurang jelas penulis bisa merujuk pada teks yang ditulis dengan huruf jawa.

¹³³ Naskah *Sèh Siti Jenar* mempunyai kesamaan dengan naskah *Serat Sèh Siti Jenar* karya Sasrawijaya yang diterbitkan oleh Kulawarga Bratakesawa, tepatnya mulai pupuh pertama bait pertama hingga pupuh terakhir bait terakhir mempunyai kesamaan tembang maupun redaksionalnya. Di tangan Mangunwijaya, naskah ini diberi judul *Serat Sèh Siti Jenar*, diterbitkan Widya Pustaka di Jakarta pada tahun 1917. Penerbit Kulawarga Bratakesawa menuliskan bahwa "*Sitijenar tembang damelanipun M. Ng. Mangunwijaya, inggih punika Sitijenar ayat 'a' karingkes lan kaiket cara Surakarta, awit saking dhawuhipun R.T. Jayengirawan, kawedalaken dening*

lama,¹³⁴ yang didasarkan pada teks *Suluk Sèh Lemah Bang*¹³⁵ karya Ph.S. van Ronkel (seorang ahli bahasa Jawa dari Belanda) pada tahun 1913. Karya di atas penulis jadikan sebagai rujukan sekunder. Sumber sekunder lainnya adalah buku-buku atau makalah lainnya yang berhubungan langsung atau tidak langsung dengan tema utama disertasi ini.

4. Analisa Data

Berdasarkan sumber yang ada, penulis melakukan analisa dengan dua langkah, yaitu mendeskripsikan ungkapan-ungkapan *ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Ingang Tulèn*, dan menginferensikan maksud atau akibat dari ungkapan-ungkapan tersebut. Secara rinci langkah-langkah tersebut adalah: *pertama*, penulis melakukan klasifikasi pronomina pertama tunggal dalam *Serat Siti Jenar Ingang Tulèn* tersebut serta menjelaskan ragam dan makna harfiahnya. Langkah ini sekaligus penulis maksudkan untuk menjelaskan posisi kata *ingsun* di hadapan kata pronomina pertama tunggal lainnya dalam konteks teks maupun sosial masyarakat Jawa.

Kedua, langkah berikutnya penulis menyebutkan pengguna dan penggunaan *ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Ingang Tulèn*. Dalam hal ini penulis berusaha untuk mengungkap *ingsun* secara praktis yang dalam teori semantik sebagai upaya penggalan makna relasional. Maksud penulis adalah

Penerbit „Widya Pustaka“ ing Jakarta, kala taun 1900 langkung likuran awal. Artinya Siti Jenar tembang karya M. Ng. Mangunwijaya, yaitu Serat Jenar ayat 'a' (maksudnya Serat Siti Jenar karya Sasrawijaya: pen) yang diringkas dan dibahasakan dengan gaya Surakarta, hal itu merupakan perintah dari R.T Jayengirawan, yang dikeluarkan oleh Penerbit „Widya Pustaka“ ing Jakarta pada tahun 1920an awal.

¹³⁴Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Sèh Siti Jenar*, hlm. 15.

¹³⁵Naskah ini tersimpan di Museum Radyapustaka Surakarta dengan nomor katalog 92. Di bawah judul tersebut tertulis latin berbahasa Belanda *Tijdschrift voor Indische Tall Land en*

untuk mengungkap makna *ingsun* dalam kaitannya dengan kepentingan dan posisi para pengguna masih dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*.

Ketiga, langkah berikutnya penulis mengungkap makna *ingsun* kaitannya dengan teks-teks lain selain *Serat Siti Jenar* yaitu *Suluk Acih*, *Falsafah Siti Jenar*, dan *Suluk Walisana*, *Wirid Hidayat Jati*, dan *Serat Wulang Reh*. Pada kedua serat yang terakhir penulis merujuk ada tulisan *Ajaran Tasawuf Mangkunegara IV dalam Serat Wulang Reh* karya Muhammad Ardani dan *Manunggaling Kawula Gusti* karya Simuh.

Keempat, langkah berikutnya penulis mengungkap makna *ingsun* dalam kaitannya dengan konteks filsafat tasawuf yang dalam hal ini menggunakan model pemikiran sufistik al-Hallāj dan Abu Yazid al-Busthami.

Kelima, langkah penulis yang terakhir adalah melakukan analisa kritis tentang *ingsun* dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, serta kemungkinan adanya pengembangan keilmuan dalam konteks pengkajian Islam (*Islamic studies*) di Indonesia dan dunia Islam.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam penelitian ini dilakukan dalam sistematika berikut ini:

Pertama, Bab I. Pada bab ini penulis menjelaskan tentang kegelisahan akademis yang melatarbelakangi penelitian disertasi ini; rumusan masalah yang memuat tentang pertanyaan-pertanyaan penelitian; tujuan dan manfaat penelitian yang memperjelas manfaat makna *ingsun* dalam paham tasawuf Siti Jenar dalam

Volkebkunde, Dr. Ph. S. van Ronkel, Deel L V, 1913, ibid., hlm. 14. Penulis mendapat kiriman dalam bentuk file PDF dari Hilman Latif (Mahasiswa S3 di Leiden Belanda).

mengungkap implikasi paham tasawuf Siti Jenar pada masyarakat Muslim Jawa; kajian pustaka yang menguraikan tentang sejumlah karya yang membahas tentang paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* serta perbedaannya dengan karya yang penulis uraikan dalam disertasi ini; metodologi penelitian yang menjelaskan langkah-langkah penelitian, mulai dari pengumpulan data, pengambilan data, hingga proses analisis; dan terakhir sistematikan pembahasan yang menyebutkan tentang sistematika dan urutan isi disertasi ini mulai dari bab pertama sampai dengan bab penutup.

Kedua, Bab II. Pada bab ini penulis menguraikan tentang asal dan perkembangan tasawuf Siti Jenar dan makna *ingsun* dalam budaya Jawa. Pada bagian ini penulis menguraikan tentang tasawuf dalam Islam yang meliputi definisi tasawuf, sumber tasawuf, dan tingkatan tasawuf. Bagian berikutnya penulis membahas tentang asal-usul paham tasawuf Siti Jenar. Sub bab ini penulis uraikan pembahasan singkat tentang tokoh Sèh Siti Jenar, para guru yang berhubungan dengannya, serta para murid yang konsisten mendukung dan mengembangkan ajarannya. Pada bagian akhir bab ini penulis menguraikan tentang wacana *ingsun* dalam budaya Jawa. Dalam sub bab ini penulis membahas secara khusus makna *ingsun* dalam budaya Jawa. Selanjutnya sebagai perbandingan dalam konteks Islamic Studies penulis menyertakan juga penggunaan kata *ingsun* dalam al-Qur'an.

Ketiga, Bab III. Pada bab ini penulis memaparkan deskripsi tentang teks *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*. Pada bab ini penulis memaparkan atau membentangkan varian teks-teks yang membahas tentang tokoh Sèh Siti Jenar.

Melalui pembahasan pada sub bab ini setidaknya para pembaca bisa melihat posisi *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* di antara teks-teks lain yang tersebar di sejumlah perpustakaan di dalam maupun di luar negeri. Pada sub bab berikutnya penulis menjelaskan tentang *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, yaitu tentang penyalinnya dan susunan tembang yang digunakan dalam menyusun *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*.

Keempat, Bab IV. Pada bab ini penulis memaparkan tentang terjemah *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*, sinopsis dan sebaran kata *ingsun* dan penggunaannya. Sebagaimana judul bab, bab ini sub bab yang berisi tentang terjemah *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* dan *Sinopsisnya* meliputi terjemah *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn* dan sinopsisnya. Sub bab berikutnya memaparkan sebaran kata *ingsun* dan konteks penggunaannya. Dalam sub bab ini penulis memaparkan pengguna kata *ingsun*, yaitu orang pertama sebagai Guru, orang pertama dan kedua mempunyai derajat yang sama, dan orang pertama mengalami pengalaman rohani; *ingsun* sebagai hakekat Zat Tuhan. Bab ini penulis akhiri dengan pengungkapan makna *ingsun*.

Kelima, Bab V. Pada bab ini penulis membahas tentang paham tasawuf dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*. Bab ini terdiri dari tiga sub bab. Pertama membahas tentang pikiran pokok dalam *Serat Siti Jenar Inkgang Tulèn*. Sub bab ini terdiri atas *al-nuqthah al-ghāib* dan penciptaan alam semesta; *asma pepitu*; pengalaman *angraosi katunggalan*; dan ide tentang agama dan penegakan Syariat Islam. Sub bab kedua tentang sumber ajaran dan corak paham tasawuf Siti Jenar. Sub ini terdiri dua anak sub bab yaitu sumber ajaran paham tasawuf Siti Jenar yang

terdiri: sumber lisan; sumber teks tertulis; sumber arkeologis: pengikut dan makam. Dan corak paham tasawuf Siti Jenar. Pada bab ini penulis akhir dengan sub bab yang berisi tentang penilaian terhadap ungkapan *Iya Ingsun iki Allah*.

Keenam, Bab VI. Pada bab ini penulis membahas tentang ingsun dan masa depan tasawuf Siti Jenar. Bab ini penulis bagi dalam dua sub bab, yaitu tentang Keberlanjutan Kontroversi Ajaran Paham Tasawuf Siti Jenar dan Dinamika Paham Tasawuf Siti Jenar di Indonesia. Pada sub bab kedua penulis memaparkan tentang ciri-ciri paham tasawuf Siti Jenar yang meliputi: Egaliter dan Pluralis; Basis Penganut Paham Tasawuf Siti Jenar adalah Petani Pedesaan; Mempertahankan Budaya dan Kearifan Lokal; Pro Demokrasi dan Tidak Fanatik Kekuasaan; Menolak *Organized Religion* sebagai Agama Resmi Penguasa; Nyawa Guru adalah Nyawa Murid; Mengutamakan Syahadah Semesta menuju *Syhadatain*; Menggunakan Bahasa Simbol/Lambang. Pada bab ini penulis akhiri dengan bagian dari sub bab kedua yaitu Masa Depan Paham Tasawuf Siti Jenar.

Keenam, Bab VII. Bab ini tentang penutup, yang berisi kesimpulan dan saran. Pada bagian kesimpulan ini penulis menyimpulkan temuan dari jawaban atas pertanyaan penelitian dalam disertasi ini dan kemungkinan-kemungkinan perkembangan tasawuf Siti Jenar di Indonesia pada masa depan. Pada bagian saran penulis menyatakan keterbatasan penelitian ini, karena diperlukan langkah lanjut untuk penelitian yang lebih dalam lagi.

Demikian sistematika pembahasan ini penulis susun untuk memudahkan pembaca dalam mengikuti alur pemikiran dalam disertasi ini.