

# SYEKH YUSUF DAN (HASRAT) PERJALANAN HAJI KE PUNCAK BAWA KARAENG

## SYEKH YUSUF AND (DESIRE) PILGRIMAGE TO PUNCAK BAWA KARAENG

---

Irfan Palippui

Dosen di Fakultas Ekonomi dan Ilmu-ilmu Sosial  
Universitas Fajar, Makassar  
irfanpalippui@gmail.com

### Abstract

*This work employs Lacanian psychoanalysis to investigate the symptom of pilgrimage to Puncak Bawa Karaeng. The intention of pilgrimage to Puncak Bawa Karaeng is inspired by the spiritual stories of Syekh Yusuf to experience the journey of knowledge (allungi panggisengang) to Puncak Bawa Karaeng then to Mecca. This is then translated by the Yusuf's followers as their pilgrimage. This paper underlines that the pilgrimage to Puncak Bawa Karaeng is congregation's articulation following the tarekat of Syekh Yusuf as a salik way toward the real pilgrimage – pilgrimage as way home to return to our God.*

**Keywords:** Haji Bawa Karaeng, Symptom, Desire, and Islam-Sang-Yusuf.

### Abstrak

Tulisan ini menggunakan psikoanalisis Lacanian untuk menggeledah gejala (*symptom*) perhajian ke Puncak Bawa Karaeng. Hasrat yang mendorong subjek berhaji ke Puncak Bawa Karaeng berasal dari kisah pengalaman spiritual yang dialami oleh Syekh Yusuf saat melangsungkan perjalanan pengetahuan (*allungi panggisengang*) ke Puncak Bawa Karaeng, lalu ke Mekah. Kisah inilah yang diterjemahkan ulang oleh pengikut Yusuf, sebagai penanda dalam mengidentifikasi diri – yang sedang melakukan fase perjalanan haji. Oleh karena itu, dalam penelitian ini disimpulkan bahwa, perjalanan haji ke Puncak Bawa Karaeng adalah bentuk artikulasi dari jemaat Haji Bawa Karaeng, yang sedang menjalankan tarekat Syekh Yusuf sebagai jalan *salik* dalam menuju haji yang sesungguhnya – haji sebagai jalan pulang ke hadirat Ilahi.

**Kata kunci:** Haji Bawa Karaeng, gejala (*symptom*), Hasrat dan Islam-Sang-Yusuf.

### Pendahuluan

Mula-mula, ide tulisan ini berangkat dari kegelisahan penulis melihat daftar panjang perjalanan haji di Indonesia, dengan segala permasalahannya, serta mimpi besar para muslim di kampung penulis, yang mendambakan kakinya menggapai “Rumah Tuhan”. Mimpi berhaji adalah niatan mulia bagi muslim, apalagi merupakan rukun wajib bagi mereka yang mampu melakukannya. Hanya saja, banyak diantaranya memilih jalan tersebut dengan “menerbangkan” (menjual) beberapa hektar sawahnya, karena biaya “terbang” yang cukup mahal. Bahkan, ada juga warga yang harus rela kembali berkubang tanpa kebun dan sawah, menggigit jari seraya merayakan kostum dan merasakan religiusitas tanpa tanah, karena telah tergantikan oleh level sosial dan pakaian baru. Terkhusus di kampung penulis, keinginan berhaji tidak sekadar untuk mereposisi situasi spiritual, tetapi lebih dari itu, ada keinginan untuk mereposisi kelas sosial.

Di samping perhajian dengan segala permasalahan itu, penulis kemudian menemukan jenis haji berbeda – selanjutnya akan dibahas dalam tulisan ini, yakni: *Haji Bawa Karaeng* – berhaji ke puncak Gunung Bawa Karaeng. Perjalanan haji tersebut tidaklah butuh puluhan tahun bekerja di sawah, mengumpulkan receh demi receh hasil panen sebagai uang pangkal dan tidak perlu puluhan tahun menanti (daftar tunggu) pemberangkatan. Lalu, apa yang mendorong orang melangsungkan tradisi tersebut?

Syahdan, *Haji Bawa Karaeng* muncul dari dua pokok tradisi, yakni: pertama, Gunung Bawa Karaeng yang berarti “Mulut atau Sabda Tuhan” diyakini sebagai tempat suci. Tempat bersemayamnya *Tu Rie Arana* atau *To Kammayya Kananna* (Yang Maha Berkehendak) yang memelihara kehidupan manusia di bumi. Dialah pemberi kebajikan sekaligus keburukan. Cara pandang itu telah membekas secara turun-temurun dari moyang manusia di sana. Kedua, perjalanan haji ke puncak Bawa Karaeng

disebabkan oleh cerita seorang ulama yang bernama Yusuf, bergelar Syekh Yusuf Tuanta Salamaka. Diceritakan bahwa Yusuf yang juga seorang keturunan istana (dibesarkan oleh keluarga kerajaan) di Gowa-Tallo telah bertemu dengan para wali di Puncak Bawa Karaeng. Yusuf kemudian berguru dan mendapatkan Ilmu dari para Wali di sana, selanjutnya diperintahkanlah padanya untuk melakukan perjalanan haji ke Mekah. Atas dasar itu, perjalanan haji melalui perintah wali ke Yusuf diyakini menjadi keterwakilan ibadah, sehingga banyak orang yang mengasumsikan bahwa untuk berhaji cukup ke Bawa Karaeng saja.

Melalui momen perayaan Iduladha, komunitas yang meyakini jalan tersebut, adakalanya mereka mengurbankan/melepaskan binatang di Puncak Bawa Karaeng. Selain itu, mereka juga menamai tempat-tempat ritus, seperti nama Madinah, Makkayya (Mekah), Titian Anjajya (jembatan siratالمustakim). Nama-nama itu kemudian menjadi penanda lokasi ritus yang ketika muslim di seluruh dunia menjalankan perjalanan haji ke Mekah, pada bulan yang sama, mereka juga melakukan perjalanan ke Puncak Bawa Karaeng.

Artikel ini bertujuan memberikan informasi kepada pembaca mengenai pentingnya melacak atau membaca teks masyarakat yang selama ini terpinggirkan oleh wacana arus utama, khususnya di tanah Makassar-Bugis, yakni wacana ritus “Haji Bawa Karaeng” dan wacana religiusitas lewat psikoanalisis. Mengapa psikoanalisis penting? Ia dapat menjadi cara memeriksa hubungan antara bahasa ketidaksadaran dan hasrat spiritualitas yang dihadirkan oleh subjek. Menurut Lacan (dalam Morgan, 2009), psikoanalisis mencoba mengidentifikasi dan memeriksa wacana asing – di dalam spiritualitas ketidaksadaran seseorang – lewat gejala (*symptom*). Dengan memahami wacana asing – lewat gejala (*symptom*) – kita dapat melacak dan membaca sistem pemaknaan yang ingin diutarakan oleh subjek (dalam tatanan bahasa simbolik). Singkatnya, psikoanalisis dapat menjadi cara untuk memahami kita tentang posisi (diri) subjek. Lewat wacana, ia membuat kita memahami pembentukan diri, hubungan diri dengan sosial, pembentukan pengetahuan lewat Liyan, sekaligus dapat menjadi terapi analitik.

Disinilah penulis melihat pentingnya *religious studies* didudukkan dalam kajian budaya yang melihat kebudayaan sebagai a

*whole way of life*. Seperti disiplin lainnya, *religious studies* juga terus mengalami perkembangan dan kebaruan, baik secara tematis maupun metodologis. Studi agama (*religious studies*), kalau selama ini dikatakan banyak bergelut dalam persoalan teologis, sosiologis, sejarah, antropologi maupun *comparative religion*, secara mutakhir telah jauh meninggalkan kajian agama tradisional dan modern. *Religious studies* telah jauh meninggalkan perdebatan mengenai esensialisme, universalisme, dan pengabaian pada (partikularitas) yang lain. Dengan kata lain, *religious studies* juga sangat menekankan pendekatan interdisiplin, yang saat ini banyak dipakai lewat para pemikir strukturalis (kalau tidak mau menyebutnya penganut pascastrukturalis) dan dianggap bisa mengatasi kelemahan studi agama sebelumnya. Kajian ini telah mengantarkan peneliti agama untuk dapat lebih partikular melihat pengalaman subjektivitas orang beragama, misalnya, melihat agama lewat pengalaman sehari-hari, waktu atau momen perjalanan, perjumpaan antara tradisi agama-agama besar dengan kelokalan, -dengan menggunakan teori wacana, narasi, hasrat-dalam perspektif antropologi, semiotika, dan psikoanalisis.

Luke Thurston (2004), menggunakan teori psikoanalisis dalam menggeledah karya-karya James Joyce, membuktikan bagaimana psikoanalisis dan estetika adalah satu domain, khususnya sebagai pengembaraan gejala (*symptom*) dan sublimasi hasrat. Ia menemukan dalam karya-karya Joyce mengenai sesuatu yang tidak dapat dikatakan atau *unspeakable* ketika mengalami penerjemahan. Ia menyebut itu *Thing/das Ding*, atau Tuhan yang tidak bisa terwakilkan oleh kata-kata. Lebih lanjut, Joyce memperlihatkan aspek teologis, sehingga sangat bersinggungan dengan *problem of psychoanalysis* dalam praktik kita membacanya, khususnya menemukan kebaruan di dalamnya.

Tulisan tentang *Haji Bawa Karaeng* telah banyak, baik mereka yang mengunggahnya di media daring maupun terbitan media luring, dan juga penelitian ilmiah tentangnya. Safri (2002) menguraikan pendapat masyarakat lokal, alim ulama, munculnya tradisi dan landasan berhaji, serta proses pelaksanaann Haji Bawa Karaeng. Tulisan ini menunjukkan adanya perwujudan dua aliran kepercayaan yang telah saling terhubung. Pertama, kepercayaan lama yang bersumber dari nenek moyang. Kedua, kehadiran Islam yang sukses menyesuaikan diri ke dalam kepercayaan

leluhur tersebut. Safri mengungkap bahwa kebiasaan ini barulah muncul di tahun 1987, dan tidak hanya diikuti oleh masyarakat yang bermukim di Kabupaten Gowa saja.

Selain itu, Mustaqim Pabbajah (2010) menyimpulkan tentang kegigihan Komunitas *Haji Bawa Karaeng* dalam mempertahankan kebiasaannya, meskipun mendapati banyak rintangan dalam menjalaninya. Munculnya cibiran dan stigma, misalnya, justru itu yang diadopsi menjadi identitasnya. Menurut Pabbajah, di sinilah terjadinya medan pertarungan makna, di mana *stereotype* yang dilekatkan pada komunitas ini malah berbalik menjadi resistensi, menjadi alat untuk terus melanjutkan keyakinan yang dianutnya.

Baik Safri maupun Pabbajah belumlah menyoal dorongan maupun hasrat subjek melakukan ritus haji di Puncak Bawa Karaeng. Kedua tulisan tersebut, untuk mengatakannya, cukup memberi informasi dalam penyelesaian topik ini – khususnya dalam penggunaan konsep psikoanalisis dalam membaca jejak dan pembentukan hasrat subjek melahirkan perjalanan haji ke Puncak Bawa Karaeng. Fokus inilah yang akan diangkat dalam tulisan ini, sebagaimana telah dilakukan oleh Luke Thurston. Hanya saja tulisan ini lebih mengutamakan pengalaman empirik, sedangkan dalam penelitian yang dilakukan Thurston lebih fokus pada karya sastra; khususnya teks yang dibangun oleh Joyce lewat dialog dan tokoh-tokohnya.

Penggambaran di atas menandai pertanyaan yang akan dijawab dalam tulisan ini. Tulisan ini akan fokus menelaah bagaimana peran riwayat Syekh Yusuf terhadap terciptanya hasrat yang mendorong subjek berhaji ke Puncak Bawa Karaeng. Untuk menjawab masalah tersebut, penulis menggunakan konsep fantasi sebagai penyebab hasrat subjek. Konsep hasrat ini sendiri di dalamnya menguraikan tentang tiga konsep utama dari Lacan yang disebut: tatanan nyata, imajiner, dan simbolik. Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah pendekatan kualitatif dengan desain etnografi eksperimen. Disebut etnografi eksperimen karena data yang diolah berbentuk narasi fiksi, lalu diperlakukan sebagai gejala bahasa ketidaksadaran dalam memeriksa penyebab hasrat subjek berhaji ke Puncak Bawa Karaeng.

Konsep fantasi digunakan untuk mengamati hasrat yang mendorong Haji Bawa Karaeng melangsungkan perhajian di Puncak Bawa

Karaeng. Untuk sampai pada persoalan tersebut, pertama-pertama penulis mengurai perjalanan *subject of need* (yang imajiner)<sup>1</sup> ke *subject of demand* (yang simbolik) Islam Makassar-Bugis. Jalan tersebut memberitahukan pada kita fase yang dialami subjek menangkap makna (memahami diri) lewat pertemuan antara yang imajiner dan yang simbolik.

Menurut Lacan, dalam Deal dan Beal (2005: 90), *Man speaks, then, but it is because the symbol had made him man*. Jadi setelah terlokasikannya ‘aku’ ke dalam tatanan simbolik, bahasa di sanalah yang melahirkan subjektivitas ‘aku’, mengambil alih ‘aku’ dan mengontrol segala bentuk kehidupan ‘aku’. Pendek kata, *birth into language is birth into subjectivity*, kata Lacan. Lebih lanjut, jalan itu juga telah menentukan posisi subjek yang dilahirkan dari persoalan tersebut. Subjek yang gagal mengeluarkan dirinya dari *infernal circle* (neraka *demand*), ia akan diduduki oleh bahasa, menjadi psikosis. Ketika subjek *demand* sukses mengidentifikasi bahwa Liyan simbolik rupanya juga *lack* (tidak mampu memenuhi permintaan subjek), maka pengembaraan pemenuhan kenikmatan segera dilakukan olehnya. Di tahap ini, subjek telah mengetahui bahwa Liyan juga *lack*, dan segera mengembara mencari sumber kenikmatan pada objek yang lain. Di sinilah objek *a* kecil itu dihadirkan subjek sebagai fantasi dalam rangka mengelola dan menyangga hasrat dalam pencarian kenikmatan itu.

### **Berhaji ke Bawa Karaeng**

Penjabaran singkat berikut merupakan gejala (*symptom*) yang dipakai untuk mendiagnosis bahasa ketidaksadaran *Haji Bawa Karaeng*.

---

<sup>1</sup>Pembentukan subjek Lacanian; dari fase pengenalan ego melihat *i(o)* atau pengalaman anak melihat ibunya sebagai ‘aku’. Faktanya pengenalan itu adalah kekeliruan (*misrecognition*) ego atau anak mengenali dirinya. Ego atau sang anak mengira bahwa ibunya atau liyan adalah dirinya. Fase ini, oleh Lacan disebut juga *mirror stage* atau fase cermin dalam tatanan imajiner. Tahap selanjutnya, ego atau anak akan tahu bahwa liyan atau ibunya bukanlah dirinya. Peristiwa itulah membuat ego atau anak mengalami alienasi, dan membawa dirinya untuk mencari tahu cara mengatasi alienasi yang sedang dialaminya itu. Dari fase inilah, secara bertahap sang ego belajar mengenai dirinya dan belajar memahami apa yang dimau liyan padanya. Lebih lanjut, proses ini akan membawa ego atau ‘aku’ melokasikan dirinya ke dalam tatanan simbolik (Lacan, 2005).

Menurut cerita yang berkembang dalam masyarakat, bahwa orang yang melakukan perjalanan ini didasari oleh beberapa hal penting. Pertama, mengisahkan kembali perjalanan Yusuf dari Bawa Karaeng menuju Mekah. Kedua, pada malam Isra Mikraj, pintu langit terbuka mengeluarkan cahaya ke bumi, dan salah satu lubang cahaya tersebut tepat turun di Bawa Karaeng. Ketiga, Bawa Karaeng sebagai bagian dari Mekah membuat tempat itu sepadan pahalanya, dengan berhaji ke Mekah. Lagi pula, kematian yang melanda jemaatnya bisa diibaratkan mati syahid. Keempat, adanya petunjuk hidayah atau ilham yang sering didapatkan oleh seseorang untuk melakukan perjalanan dan ritual ke Bawa Karaeng, baik melalui mimpi atau zikir. Kelima, diyakini bahwa di tempat ketinggian dapat mendekatkan diri dengan sang pencipta. Hal tersebut didasari oleh keyakinan atas keberadaan para wali di Bawa Karaeng. Keenam, di Bawa Karaeng terdapat kesamaan nama-nama tempat, termasuk *Makkaya*, jejak kaki Nabi Ibrahim, tempat lahir Nabi Musa, dan Padang Arafah.

Informasi di atas menjadi pegangan penulis, yang akhirnya pada tanggal 29 Oktober 2011, mengagendakan perjalanan ke Puncak Bawa Karaeng. Ditemani kelompok mahasiswa pecinta alam di Universitas Negeri Makassar, perjalanan pun dimulai.

Lembanna merupakan tempat persinggahan yang selalu ramai oleh kedatangan Komunitas Pecinta Alam (KPA), dan lainnya. Bukan hanya itu, sebagian rumah milik warga sejak dahulu memang telah secara sukarela ditempati para pengunjung. Salah satunya, rumah Tata Rasyid. Rumah yang telah bertahun-tahun digunakan oleh para pendaki berdiam sejenak sebelum melanjutkan perjalanan ke puncak. Lembanna merupakan salah satu titik start paling ramai dibandingkan dengan beberapa titik yang menjadi landasan untuk sampai ke Puncak Bawa Karaeng. Ia juga merupakan tempat berbenah, persiapan fisik, juga mental dalam rangka menghadapi perjalanan. Jarak Lembanna dengan Puncak Bawa Karaeng terhitung satu hari perjalanan, berangkat pukul 6 pagi, sangat mungkin tiba pada pukul 18 sore.

Cerita tentang Haji Bawa Karaeng bermula dengan pertemuan penulis dengan Tata

Rasyid di Lembanna.<sup>2</sup> Menurut Tata, Penamaan *Haji Bawa Karaeng* mencuat, konon, setelah terjadinya badai yang pernah melanda puncak Bawa Karaeng. Bersamaan dengan itu pemerintah melarang pelaksanaan tradisi tersebut di atas puncak Bawa Karaeng. Bermula pada tahun 1987, waktu itu sekitar 14 orang pelaku tradisi meninggal dunia dan puluhan lainnya mengalami luka-luka. Saat itulah pemerintah melekatkan nama itu pada mereka: Haji Bawa Karaeng.

Sejak tahun 1987, kejadian demi kejadian yang memakan korban terus berlanjut. Lima orang meninggal dunia pada tahun 1995 dan 1999. Selanjutnya, pada tahun 2001 sebanyak dua orang. Ini menjadi alasan kuat pada pemerintah maupun otoritas Islam untuk melakukan intervensi, baik melalui dakwah langsung atau tidak langsung di tempat itu.

Bagi Tata, memang ada pengakuan dari orang-orang yang pernah ke sana (pernah ke Mekah dan Bawa Karaeng) bahwasanya, berhaji di sini sama rasanya dengan Mekah. Bahkan, di Bawa Karaeng juga sering ditemukan coretan nama (nama depan mereka diberi kata haji), dan ini bisa saja doa (keinginan) para jemaat untuk dapat juga memiliki dan merasakan gelar haji. Juga, bisa jadi itu merupakan penobatan gelar haji pada mereka.

Selain itu, perjalan ke Puncak Bawa Karaeng sebagian besar karena nazar. Mereka lebih banyak bernazar atau meminta sesuatu kepada Yang Kuasa. Sangat mungkin tulisan haji di depan nama itu menjadi bagian dari permohonan mereka. Sewaktu keinginannya terpenuhi, mereka akan kembali ke atas, bahkan kadang membawa kambing atau sapi. Mereka memotongnya di sana atau biasa juga di lepas begitu saja.

Tata sendiri mengakui bahwa, “Dulu, sewaktu belum punya anak laki-laki, aku bernazar. Pertama-tama meminta di atas Bawa Karaeng, kemudian meminta kepada Tuhan. Kita melaksanakan itu di Bawa Karaeng, karena adat kebiasaan. Kebanyakan orang melepas ayam. Ada juga, pernah melepas kerbau yang diberi cincin. Ini diyakini tidak akan membuat longsor Bawa Karaeng. Aku bawa *bajek* (beras ketan dicampur gula aren), pisang. Intinya, kita meminta kepada yang Atas dengan bernazar tapi dilakukan di puncak Bawa Karaeng”.

---

<sup>2</sup>Wawancara dilakukan di Lembanna, rumah Tata Rasyid, pada tanggal 3 September 2011.

Bagi Tata, Perjalanan ke puncak itu lainnya memasuki pintu berlapis. Misalnya, Pos I dianggap pintu gerbang. Di Pos I, setiap orang atau kelompok diwajibkan bakar lilin dan sebatang rokok, lalu diletakkan di *Saukang* (sejenis sesajen). Sewaktu perjalanan ke atas, didahulukan kaki kanan dan ke luar dengan kaki kiri, seperti saat masuk ke Masjid. Bahkan, di sana kita tidak boleh menggunakan sepatu.

Orang-orang yang melakukan perjalanan ke Bawa Karaeng meyakini bahwa tempat tersebut merupakan pusat segalanya, sehingga bisa menghubungkan banyak tempat, termasuk menghubungkan Siratal Mustakim. Di Puncak Bawa Karaeng terdapat masjid yang secara mata kasar tidak terlihat – hanya mata yang terilhami saja yang dapat menembusnya. Selain itu, Bawa Karaeng merupakan muasal awal manusia, bahkan di sinilah awal para nabi muncul dan menjadi titik tolak datangnya Adam di muka bumi.

Di samping itu, keyakinan lainnya adalah jumlah 41 Nabi yang semuanya turun di Bawa Karaeng, 25 diantaranya berwujud manusia dan 16 yang menjadi rambut, jadi darah, jadi kulit, jadi daging, dan seterusnya – yang juga termaktub dalam diri manusia. Kepercayaan semacam itu, bagi mereka hanya “ilmu hakiki” yang dapat menangkapnya, dan itu tidak dapat ditemukan atau dibaca dalam Quran. Selain Nabi, mereka juga meyakini bahwa Quran itu lahir di atas (Puncak Bawa Karaeng), hanya saja Syekh Yusuf membawa 30 juz saja ke Mekah dan 10 juz itu tinggal dalam tubuh manusia. Lebih lanjut, data yang ditemukan di lapangan menunjukkan bahwa perhajian ini erat kaitannya dengan Syekh Yusuf yang sebagian pengikut ajarannya menganggap kewaliannya telah menembus ruang dan waktu.

Bagi mereka yang menganggap diri sebagai pengikut Syekh Yusuf menyatakan bahwa Syekh Yusuf adalah anak dari Nabi Hillere (Haidir). Karaeng Kila,<sup>3</sup> seorang pemimpin ritual komunitas tersebut menjelaskan, mulanya seorang lelaki tua (yang sesungguhnya Nabi Haidir) turun di Ko'mara. Lelaki tua tersebut kemudian menikahi anak Gallarang Moncong Lohe, yang selanjutnya melahirkan

---

<sup>3</sup>Wawancara dilakukan pada tanggal 4 September 2011, tepat pada puncak perayaan Idul Adha, di Puncak Bawa Karaeng. Karaeng Kila adalah pemimpin jemaat yang beribadah di Puncak Bawa Karaeng.

Syekh Yusuf di Tallo. Setelah Syekh Yusuf dewasa, ia melakukan perjalanan ke Bawa Karaeng bersama Datu ri Panggentungang dan Lokmok ri Antang. Bagi Karaeng Kila, rangkaian perjalanan mereka ke Puncak Bawa Karaeng adalah menyejajarkan kembali perjalanan Yusuf dan dua orang tersebut. Mereka naik ke Puncak Bawa Karaeng untuk bertemu dengan Raja Wali dan Guru Wali.

Karaeng Kila menegaskan bahwa di Puncak Bawa Karaeng tersebutlah Syekh Yusuf mendapat perintah dari para wali untuk membawa gagasan agamanya ke Mekah. Dengan kata lain, bukan untuk belajar, tetapi menyampaikan apa yang telah menjadi gagasan dan pemahamannya. Menurut Karaeng Kila, bahkan, konon sebelum Syekh Yusuf tiba di Mekah, Nabi Muhammad sudah berpesan kepada para Imam dan sahabat nabi bahwa nanti akan datang haji dari *toddang* (Timur jauh). Ia tidak mengatakan bahwa akan naik haji, tetapi telah haji sebelum ke Mekah.

Lebih lanjut, Karaeng Kila, menyatakan bahwa yang mereka lakukan di Puncak Bawa Karaeng adalah mengulangi kisah di atas. Para jemaat menginap di beberapa tempat dan salat seperti orang yang ke Mekah. Jadi, katanya, ritual di Bawa Karaeng tidak ada bedanya dengan di Mekah. Orang ke Mekah adalah melakukan ibadah, seperti salat, dzikir dan berdoa. Di sini mereka juga salat Fardu dan Sunah, di tempat yang telah ditentukan. “Di sini kita memang merasakan bedanya salat. Karena di sini itu mengundang hati kita sedih. Mengingat yang maha kuasa. Membuat kita mengingat perbuatan-perbuatan yang pernah kita lakukan. Bagi saya, itu yang terasa! Entah yang lain,” pungkasnya.

### **Hasrat berhaji ke Puncak Bawa Karaeng**

Bagian ini akan memaparkan munculnya hasrat Haji Bawa Karaeng. Seperti janji penulis di muka, di tahap ini akan digunakan konsep Lacan mengenai kerja fantasi. Artinya, hanya dalam rumusan atau konsep fantasi tersebut kita dapat sampai pada apa yang disebut hasrat.

Lacan menempatkan ide tentang Tuhan sebagai suatu wacana asing yang bersumber dari ketidaksadaran. Ia menyebut Tuhan sebagai fantasi spiritualitas yang menghasilkan ilusi mitis. Mengapa menghasilkan ilusi-mitis? Karena fantasi itu sendiri adalah segudang objek penanda-

penanda (berasal dari jejak purba yang mitis, baik dari imajiner maupun dari simbolik yang telah dibungkus oleh fantasi) belum terbentuk dan belum memiliki nama. Ia adalah objek *a* kecil, penyangga hasrat subjek yang berfungsi memberitahukan apa yang dimau Liyan padanya. Dengan kata lain, tanpa objek *a* yang menopang keberadaan hasrat, subjek selamanya akan berada dalam lingkaran neraka permintaan (*infernal circuit of demand*), diduduki oleh bahasa, menjadi psikosis. Ia terlanjur dimangsa oleh kuasa hasrat sang ibu yang membuatnya tak mampu mereproduksi bahasa.

Objek *a* kecil yang disebut Lacan adalah mula-mula dari hadirnya Yusuf sebagai tokoh yang dilahirkan oleh Islam, dalam hal ini diyakini sebagai anak dari Nabi Haidir. Kisah tersebut ditemukan dalam nukilan Lontara bilang yang memuat riwayat perjalanan Syekh Yusuf<sup>4</sup>, yang menyatakan:

“Di suatu malam Dampang Ko'mara duduk menyepi sembari melihat tanaman di kebunnya. Tiba-tiba ia melihat cahaya turun dari langit. Di depan matanya tampak suatu sosok, sosok lelaki tua. Setelah cahaya itu hilang, sosok orang tua itu mendekati Dampang.”

---

<sup>4</sup>Semua percakapan yang dikutip dari rekaman kisah perjalanan Syekh Yusuf ke Bawa Karaeng, sekarang telah tersedia dalam bentuk Mp3 file, yang dibacakan lewat *Sinrilik Tuanta Salamaka* atau riwayat perjalanan Syekh Yusuf dalam *lontara bilang* versi Gowa. Audio tersebut diambil langsung dari rumah Haris Dg. Naba, setelah wawancara, pada tanggal 7 November 2011. Audio ini terbagi dalam lima bagian kisah. Pertama, berkisah (berdurasi 1 jam) tentang awal mula datangnya orang yang dijanjikan keselamatan oleh Tuhan, Syekh Yusuf Tajul Khalwatiyah Tuanta Salamaka ri Lino ri Ahera. Kedua, kisah (berdurasi 53 menit, 21 detik) perjalanan Syekh Yusuf ke dan di tanah Mekah, hingga ia menemukan jalan tarekat dan kesufiannya. Ketiga, perjumpaan Syekh Yusuf dengan Syekh Muhiddin dan Nabi Musa (berdurasi 7 menit, 06 detik). Keempat, bagian ini (berdurasi 1 jam) berkisah mengenai Nabi Musa berhadapan dengan Firaun, kehadiran Yusuf di Banten, diutusnyanya Abdul Basir Tuan Rappang oleh Syekh Yusuf ke Gowa (untuk mengislamkan masyarakat Gowa). Kelima, kembalinya (berdurasi 33 menit, 50 detik) mayat Syekh Yusuf ke Gowa. Lebih lanjut, kisah ini dapat disimak dan diunduh di <http://rasyajustice.blogspot.com/2012/03/sinrilik-syekh-yusuf-al-makassary.html>.

Lelaki tua yang dimaksudkan dalam riwayat di atas tidak lain adalah Nabi Haidir, dan diyakini sebagai ayah dari Yusuf. Ayah dalam hal ini diartikan secara metonimis. Ia sekaligus penanda utama, Islam (hukum), Liyan, yang menuntun dan menurunkan *kepanrita-an*<sup>5</sup> (kecerdasan) kepada Yusuf.

Kepanrita-an di atas termanifestasi di saat Yusuf menjadi seorang dewasa, lalu berjumpa dengan tokoh Islam lainnya, Datu Ri Panggentungan dan Lomo Ri Antang. Pertemuan tersebut menandakan bahwa kecerdasan yang dimiliki Yusuf dirasakan masih sesuatu yang kurang. Ada sesuatu yang ingin dicarinya, dan itu tidak ada dalam dirinya saat itu. Di sini terjadi drama *Che Voi*<sup>6</sup> “Kamu mau ajaran Islam macam apa? Kamu mau Islam *gimana*?” Kata Liyan. Kegelisahan itulah membuat subjek menyadari bahwa rupanya Liyan juga *lack*. Liyan tidak dapat menggaransi kebutuhan subjek.<sup>7</sup> Drama *Che voui* pada subjek *demand* ini menunjukkan pada kita bagaimana subjek mengalami hasrat (menjadi subjek hasrat) lewat *lack* yang dialami Liyan. Mengutip pernyataan yang sering diulang-ulang oleh Lacan, *Man's desire is the Other's desire*.<sup>8</sup> Hasrat seseorang adalah hasrat Liyan.

Apa yang sesungguhnya diinginkan oleh subjek adalah sesuatu yang tidak tergeletak di dalam bahasa Islam, tetapi berada dalam yang real – dunia yang tidak tersentuh bahasa simbolik. Permintaan itulah yang tidak tersedia pada subjek *demand* (bahasa Islam) yang akan membawanya mengalami *subject as desire* yang lokasinya hanya terkandung dalam objek *a* kecil. Objek *a* kecil menjadi objek hasrat atau penyebab hasrat subjek (*causes desire*). Objek ini pula yang memiliki hubungan dengan bahasa

---

<sup>5</sup>Kata dasar, *panrita* = cerdas. Jadi, *kepanrita-an* berarti kecerdasan tertentu yang dimiliki oleh seseorang.

<sup>6</sup>Untuk memahami *Che Voui*, lihat, Slavoj Žižek, *The Sublime object of ideology*, London: Verso, 2008, hlm.111-112.

<sup>7</sup>Liyan yang dimaksudkan di sini adalah pengetahuan awal yang telah dimiliki Yusuf.

<sup>8</sup>*Man's desire is the same as the Other's desire," and "Man desires what the Other desires," all of which convey part of the meaning. For man not only desires what the Other desires, but he desires it in the same way; in other words, his desire is structured exactly like the Other's. Man learns to desire as an other, as if he were some other person.* Lihat Bruce Fink, 1995, *The Lacanian subject: between language and jouissance*, hlm. 54.

Islam (simbolik) dan yang imajiner. Dalam hubungannya dengan yang simbolik, objek *a* kecil berperan sebagai seperangkat penanda, tetapi tidak dapat terartikulasikan karena hanya berupa sisa, jejak dari penanda itu saja. Lalu, yang imajiner dipakai untuk membungkus objek *a* kecil, sebagaimana dialami oleh ego di fase cermin, dalam meyakinkan subjek hasrat untuk mengalami kembali *jouissance* atas penglihatannya (*gaze*) pada objek Liyan. Lalu, di mana sesungguhnya objek *a* kecil itu? Inilah yang akan menjadi lintasan perjalanan Yusuf, di mana sisa atau jejaknya terdapat di belantara Bawa Karaeng.

Untuk memenuhi kekurangan Yusuf, mereka pun bersepakat melakukan perjalanan dalam rangka memperdalam ilmu yang dimilikinya. Dalam mengidentifikasi dirinya, Datu' Ri Panggantungang mengajak Yusuf datang padanya, lalu mengajaknya "*allungi pangisengang ri mangkasara*" mengelilingi "titik-titik" pengetahuan yang ada di Makassar. Berangkatlah mereka melalui tiga titik semedi; Bulu Saraung, Lattimojong, dan Bawa Karaeng; gunung-gunung sakral dan tertinggi di tanah Makassar-Bugis. Bersama Lomo ri Antang dan Yusuf, ia melewati semedi di tiga buah gunung tersebut. Sampai pada akhirnya ia tiba di puncak gunung terakhir, Puncak Bawa Karaeng. Fantasi macam apa yang menghubungkan subjek dengan objek *a* kecil dari perjalanan ketiga orang ini? Objek *a* kecil macam apa yang ditawarkan oleh gejala (*symptom*) dari perjalanan tersebut?

Dari identifikasi di atas, kita dapat menempatkan objek *kepanritaan* Syekh Yusuf sebagai objek *a* kecil. Suatu objek pemenuhan kenikmatan di dalam yang real-nya Datu' Ri Panggantungang yang selama ini mengalami represi. Kalau kita menarik benang merah atas keberadaan agama Islam di tanah Makassar-Bugis, partisipasi paling signifikan adalah kehadiran para Syekh atau Datu' ini. Datu Ri Panggantungang sendiri adalah keturunan langsung dari Khatib tunggal Syekh Abdul Makmur atau dikenal dengan nama Datu' Ri Bandang yang bertugas menyebarkan dan menegakkan (Syariat) Islam di tanah Makassar.

*Kepanritaan* Yusuf menjadi objek *a* kecil yang menjadi pusat dorongan, tempat dibangunnya fantasi. Menurut Lacan, dalam Bracher (2009: 58) di sanalah tempat yang menghasilkan dan mempengaruhi suatu wacana, meskipun tampil dalam sesuatu yang kabur dan tidak dipahami. Namun, lokasi itu menjadi

sangat penting dalam memahami hubungan subjek di tatanan simbolik. Objek *a* kecil yang selama ini dirasakan hilang dalam imajinernya Datu' Ri Panggantungang kembali hadir di dalam diri Syekh Yusuf. Objek *a* atau objek *kepanritaan* dalam agama (Islam) yang selama ini dikesampingkan oleh penanda utama. Penanda utama di sini, yakni Karaeng (raja), atau segenap penanda-penanda yang menghilangkan eksistensi Islam dalam masyarakat Gowa masa itu. Oleh karena itu, kehadiran Syekh Yusuf menjadi tempat bagi Datu' Ri Panggantungang untuk menemukan kembali objek kenikmatan di dalam *kepanritaan* (yang dirasakan hilang darinya) sekaligus untuk mengatasi kekalutan dalam yang real.

Fantasi yang dihadirkan oleh Datu' Ri Panggantungang dengan menjadikan *kepanritaan* Syekh Yusuf sebagai sumber hasrat memberi harapan padanya untuk menelkung masuk ke dalam apa yang diinginkannya. Fantasi ini disebut fantasi anaklitik aktif. Fantasi yang berupaya memiliki sekaligus mengembalikan kenikmatan yang pernah hilang.

Mengitari "titik-titik" pengetahuan di tanah Makassar atau *allungi pangisengang ri mangkasara* inilah menjadi jalan identifikasi gejala (*symptom*). Gejala (*symptom*) yang dimaksud adalah gejala (*symptom*) ketidaksadaran Datu' Ri Panggantungang ketika mengajak Syekh Yusuf *allungi pangisengang ri mangkasara*. Hal itu merupakan upaya Datu' Ri Panggantungang menawarkan objek *a* kecil (jalan pemuasan) sebagai jalan identifikasi terhadap subjek Syekh Yusuf.

Mengapa Puncak Bawa Karaeng menjadi titik atau puncak dari seluruh *allungang* (perjalanan) mereka? Pertama, Syekh Yusuf adalah manusia Makassar-Bugis – bisa dikata, masa itu Islam belumlah mendapat tempat "nyaman" untuk diterima secara baik, karena masih kental dengan keyakinan agama lokal masyarakatnya. Kedua, dalam keyakinan agama lokal masyarakat Makassar-Bugis (khususnya *Agama Patuntung*) menganggap bahwa Bawa Karaeng merupakan tempat bersemayamnya *Tu Rie Arana* atau Yang Maha Berkehendak. Ketiga, tempat ketinggian, puncak gunung, merupakan tempat paling baik untuk bermustajab atau semedi dan berdzikir bagi kalangan sufi. Pendek kata, puncak Bawa Karaeng menjadi tempat paling representatif untuk mempertemukan ilmu ataupun hasrat dari kedua tokoh di atas.

Bawa Karaeng menjadi *between line* (garis antara) yang diinginkan oleh hasrat pengetahuan Datu' Ri Panggentung dan hasrat pengetahuan yang ada pada Syekh Yusuf. Pada tahap inilah subjek mengalami hasrat Liyan sebagaimana Liyan sebagai hasrat, menjadikan subjek sebagai hasrat.

Bawa Karaeng adalah objek *a* kecil manusia Makasar-Bugis. Bawa Karaeng sebagai belantara benda-benda spiritualitas, tempat bersemayamnya jejak masa lalu agama nenek moyang, *Agama Patuntung*. Objek itulah yang disediakan oleh Datu' Ri Panggentung untuk mengidentifikasi hasrat yang diinginkan oleh Syekh Yusuf.

Lebih lanjut, fantasi mendorong subjek terlibat ke dalam objek *a* kecil orang lain. Ini disebut juga sebagai fantasi narsistik aktif. Suatu upaya melibatkan diri subjek untuk turut serta dalam kegiatan mencintai atau mengagumi objek *a* kecil pada pihak lain. Datu' Ri panggentung berupaya menyatukan apa yang diinginkan itu dengan jalan mengidentifikasikan diri ke dalamnya. Suatu cara agar apa yang dimau subjek, sama-sama dirasakan oleh Liyan. Saling menghasrati. Apa yang kau mau adalah seperti apa yang aku mau.

Seperti yang penulis sebutkan sebelumnya, ada dua poin utama di dalam fantasi. Poin kedua adalah intersubjektivitas (Žižek, 2008a: 8). Intersubjektivitas ini penekanannya terletak pada objek. Objek merupakan suatu yang mendefinisikan subjek. Hubungan intersubjektivitas ini merupakan hubungan yang saling menghadirkan. Objek *kepanrita*an yang dimiliki Syekh Yusuf menghadirkan kekosongan yang selama ini dirasakan oleh Datu' Ri Panggentung. Sebaliknya, objek-objek yang dilalui Syekh Yusuf selama mengitari titik pengetahuan di tanah Makassar juga memberi kenikmatan terhadapnya. Objek *a* kecil dari fantasi merupakan sesuatu dalam diri seseorang (yang melebihi dirinya) dalam rangka memandang dirinya bernilai sebagai hasrat dari Liyan. Inilah yang dimiliki oleh Syekh Yusuf dalam mengantarai hasratnya kepada Liyan, demikian pula saat Datu' Ri Panggentung mengintegrasikan dirinya ke dalam objek *a* kecilnya Syekh Yusuf.

Hasratlah yang mewujudkan ke dalam objek. Hasrat bukanlah apa yang subjek inginkan, tetapi apa yang orang lain inginkan darinya. Apa yang mereka lihat dalam diriku, apa diriku bagi Liyan. Hal semacam inilah yang tertimbun di

dalam diri subjek melihat Liyan padanya. Hasrat Liyan yang menjadi mediator antara Syekh Yusuf (\$) dan objek yang mendefinisikan diri Yusuf, juga sebaliknya. Dari hubungan itu, fantasi memainkan fungsi dalam menempatkan identitas subjek, *subject as desire*.

Di samping itu, Bawa Karaeng merupakan “garis antara” dua pengetahuan subjek. Pertemuan antara Islam Tasawuf dan ilmu kebatinan lokal yang selama ini kosong di tatanan simbolik. Wali (orang suci) dan Puncak Bawa Karaeng (tempat bersemayamnya *Tu Rie Arana*) mengantarai *gap* yang dirasakan Karaeng dan Sang orang tua (pembawa bahasa Islam) di dalam *demand* sebelumnya. Pada kasus ini, Wali dan Puncak Bawa Karaeng sukses mempertemukan kenikmatan baru, hasrat baru, dan tentu saja memperbaharui gejala (*symptom*) yang selama ini tidak mendapat rangkaian penanda (penderitaan subjek mengelola bahasa Islam) di tatanan simbolik. Perjalanan ini dapat dikatakan sebagai jalan memperbarui gejala (*symptom*) subjek yang selama ini sekarat, sehingga perjalanan ke Puncak Bawa Karaeng dan Pertemuan dengan Wali menjadi gejala (*symptom*) baru. Ia menjadi penanda baru yang akan memperbarui kehidupan subjek di bawah restu Sang Ayah, Islam Makassar-Bugis (Komunitas Bawa Karaeng):

“Sang Wali berkata, “wahai Yusuf, ternyata kamu telah mendatangi Bulu Saraung dan Lattimojong. Kenapa baru kesini, padaku?” Sang Wali itu bertanya padanya...Aku telah lama berkeliling, melewati perjalanan panjang, menimba ilmu dalam semediku. Tetapi, aku belum menemukan pengetahuan yang ku cari itu. Barangkali engkau yang dapat memberiku pengetahuan itu. Aku sangat menghendaki berkah dan pengetahuan dari engkau... dan diajarkanlah kepada mereka pengetahuan dari Sang Wali...Ketiganya lantas meminta pamit dan kembali keperaduannya masing-masing. Tetapi, waktu itu Sang Wali berpesan, “untuk terakhir kalinya, ada baiknya, kalian menuju *Butta Parallua* (tanah suci Mekah), sebab di sanalah kesempurnaan pengetahuan sesungguhnya.”<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Kisah Syekh Yusuf ini diunduh dari Sinrilik Tuanta Salamaka yang diunggah Rasya Yudistira di <http://rasyajustice.blogspot.com/2012/03/sinrilik-syekh-yusuf-al-makassary.html>.



Istilah wali<sup>10</sup> memang banyak ditemukan di dalam konsep sufisme, yang dapat berarti bahwa orang-orang yang mendalami ilmu sufi juga dapat sampai pada level Waliullah/Wali Allah. Menurut Rumi dalam Chittick (2011:179) para nabi dan wali (orang-orang suci) merupakan satu substansi. Ketika membicarakan hal pertama berarti menunjuk pada yang kedua. Setelah tidak diturunkannya nabi pada zaman semacam ini, merekalah (wali atau syekh) yang bisa menunjukkan jalan kebenaran pada seseorang untuk sampai pada *salik* (orang yang sedang menempuh perjalanan menuju Tuhan) – mendekap pada Ilmu Ilahi.

Dalam hal ini, apa yang membedakan istilah keimanan dan ketakwaan itu sendiri? Tentu saja, cara manusia mendekati Tuhan dalam mengimplementasikan ilmu dan amalannya. Dalam ajaran Islam, kita seringkali mendengar istilah syariat, tarikat, dan hakikat. Posisi pertama dan kedua menekankan pada ilmu dan substansinya, sementara substansi itu terletak pada praktik-amalam dari ilmu yang didapatkan darinya.

Secara umum, dalam ajaran Islam, ilmu yang dimaksudkan adalah segala sesuatu yang berasal dari al-Quran dan hadis Nabi Muhammad SAW. Kedua ilmu itu adalah hukum yang mengatur hidup manusia di dalam masyarakatnya. Misalnya, penegakan syariat Islam seyogyanya berkesesuaian dengan amalan dan perilaku umatnya. Perilaku tersebut tentu saja mengutamakan sikap sebagai mukmin di dalam kehidupan sehari-harinya. Yakni, kuncinya pada *amar ma'ruf nahi mungkar*. Mukmin yang siap melawan segala bentuk kebatilan dan penindasan. Mukmin yang memerdekakan dan memperjuangkan kebaikan terhadap sesama manusia, tanpa membedakan jenis rambut, warna kulit, kualitas isi dompet, merek pakaian maupun agamanya.

Dalam konsep sufi, (khususnya ilmu dan amal sudah tidak menjadi fokus lagi) unsur ketigalah yang menjadi inti – kesadaran spiritual menuju puncak kenikmatan dalam mendekati kesempurnaan Ilahi – untuk menyatu dengan Tuhan. Hanya saja, dalil mengenai hal itu, secara eksplisit tidak dijelaskan dalam Quran dan Hadis Nabi. Menurut para sufi (Chittick, 2011:14) yang mengutip perkataan Nabi: Syariat adalah kata-

kataku, Tarikat adalah amalanku, dan Hakikat adalah *maqamku* (tujuanku) menuju Tuhan dan bersama Tuhan. Di dalam *Diwan* Rumi dikatakan, “Manakalah seseorang telah melepaskan (*nafs*) diri dari kehidupan dunia ini, terlepaslah ia dari syariat, terlepaslah ia dari Tarikat, dan hanya Hakikat yang dapat mencapai Tuhan (Chittick, 2011:15-16).”

Proses yang dialami Yusuf bersama rekannya adalah jalan *salik*, pintu hakikat menuju jalan *maqamat* – lokus keberadaan ilmu Tuhan – tempat bersemayamnya kesempurnaan-kesempurnaan Ilahia. Untuk sampai pada tahap itu, Yusuf mesti diarahkan oleh orang-orang suci, wali atau syekh untuk sampai pada jalan rohani ini.

Pendakian menuju puncak Bawa Karaeng bersama dua rekannya adalah tahap menuju *maqamat* itu. “*Kenapa baru datang padaku,*” kata wali. *Aku telah lama berkeliling, melewati perjalanan panjang, menimba ilmu dalam semediku. Namun, aku belum menemukan pengetahuan yang ku cari itu. Barangkali engkau yang dapat memberiku pengetahuan itu. Aku sangat menghendaki berkah dan pengetahuan dari engkau...Yusuf* mau mengatakan, aku baru menemukan getaran hasratku di sini. Biarkanlah aku menjadi apa yang kau inginkan, aku sangat ingin menjadi – berkah dari pengetahuan yang ada pada engkau.

Dalam diskursus kebudayaan (khususnya bidang agama), hasrat semacam itu disebut hasrat narsistik pasif (Bracher, 2009: 33). Hasrat itu muncul dari dorongan penanda utama di tatanan simbolik, agar subjek mendapat cinta atau pengakuan Liyan. Dorongan itu muncul dari hakikat (Ilmu Tuhan dan jalan untuk bersama Tuhan) yang sedang dicari Yusuf. Simaklah pesan Wali ke Yusuf dan rekannya, “*Untuk terakhir kalinya, ada baiknya, kalian menuju Butta Parallua (tanah suci Mekah), sebab di sanalah kesempurnaan pengetahuan sesungguhnya.*”<sup>11</sup> Di sini, kita melihat bahwa Yusuf sukses mendapatkan cinta, pengakuan, atau menjadi apa yang diinginkan oleh Wali. Namun, untuk memiliki kesempurnaan pengetahuan yang sesungguhnya – bergeser ke hasrat narsistik aktif (jalan *maqamat*), Yusuf mesti menempuh perjalanan lagi – bertandang ke tanah suci Mekah. Perjalanan itu merupakan langkah untuk menemukan

<sup>10</sup>Siapa Wali itu? Di dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman, “Ketahuilah! Sesungguhnya wali-wali Allah, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan mereka pula tidak bersedih hati. Wali-wali Allah itu ialah orang-orang yang beriman serta mereka pula senantiasa bertaqwa” (Surat Yunus 10: 62-63).

<sup>11</sup>Kisah Syekh Yusuf ini diunduh dari Sinrilik Tuanta Salamaka yang diunggah Rasya Yudistira di <http://rasyajustice.blogspot.com/2012/03/sinrilik-syekh-yusuf-al-makassary.html>.

kesempurnaan, *jouissance* atau *maqamat* yang disebutkan Sang Wali:

“Berangkatlah, anakku! Temuilah Imam Syafi’i, katakan padanya. Bagaimana “yang ada” mengada (di-ada-kan) dan yang tiada di-mengadakan (diper-ada-kan). Bila ia hanya mengatakan “yang ada” saja bisa di tiadakan. Maka, berkatalah itu pun bisa aku lakukan. Sebab, Kalau yang tiada saja di-mengada-kan. Bagaimana dengan yang ada itu, kalau sebelumnya memang telah tiada.”<sup>12</sup>

Nukilan di atas adalah dialog yang paling urgen dan memberi pengaruh besar terhadap argumentasi sufisme dan subjek “Haji Bawa Karaeng”. Ini menjadi bagian paling transendental pada keduanya. Ini pula yang menentukan, apakah Yusuf hanya akan sampai pada falik<sup>13</sup> *jouissance* atau menerima anjuran di atas. Dengan kata lain, ia dapat dengan senang hati (tidak mengabaikan hukum atau anjuran wali) menerima kastrasi/ mengorbankan (hasrat sang ibu) sebagian ilmu yang diduplikannya di Bawa Karaeng. Lalu, melanjutkan kisahnya ke

---

<sup>12</sup>Kisah Syekh Yusuf ini diunduh dari Sinrilik Tuanta Salamaka yang diunggah Rasya Yudistira di <http://rasyajustice.blogspot.com/2012/03/sinrilik-syekh-yusuf-al-makassary.html>.

<sup>13</sup>Sang subjek gagal menemukan *jouissance* dari Liyan (Sang Ayah) atau pemenuhan kenikmatan melalui komunikasi (ritus) kepada Liyan yang berfungsi sebagai pemilik Hukum atau Penanda Utama. Di bawah komando hukum, penanda utamalah subjek merealisasikan ketersediaan penanda (gejala/*symptom* yang telah dibaluti restu dari sang ayah) kepada Liyan. Atas pengaminan kastrasi oleh subjek dari Sang Ayah membawa subjek ini menduduki posisi subjek neurosis, sehingga meneparasikan dirinya dari objek pemuasan yang selama ini diduduki oleh maternal phallus – sang ibu. Inilah yang membedakannya dengan subjek yang hanya sampai pada *Phallic jouissance*, di mana pemuasan hanya menciptakan subjek perversi. Subjek yang gagal meneparasikan diri dari maternal phallus, sang ibu. Dengan kata lain, mereka mengalami represi, tetapi mengabaikannya, enggan melakukan separasi karena takut pada kastrasi Sang Ayah Subjek perversi menggunakan larangan sebagai hasrat, kenikmatan. Ia menggunakan hukumnya sendiri, penanda yang diciptakannya adalah penanda dari dirinya sendiri, dan tidak berada di bawah pedoman penandaan Sang Ayah. Sederhananya, sebagai contoh, subjek merasa dirinya paling atau sangat *soleh*, namun sesungguhnya tidak menggunakan hukum atau aturan dari Liyan Kudus. Subjek macam ini cenderung masokis, sadis, atau fetis.

Mekah (demi hukum sang ayah) untuk menemukan *maqamat* atau *Other Jouissance*.

Dalam dialog-dialog para sufi, realitas “ada” atau kenikmatan diri menjadi subjek adalah ketika manusia telah bangun dari matinya (mereka menyebut kehidupan saat ini adalah mati). Dunia ini sendiri adalah maya, sementara realitas sesungguhnya adalah kematian yang berarti kehidupan (Chodjim, 2002: 79). Hidup ini mesti dikosongkan untuk sampai pada kepenuhan yang sempurna. Artinya, kosong dari *nafs* atau jiwa yang memuji sifat duniawi. Ketika yang “ada” (sebagai penanda pesan bahasa) saja dapat dikosongkan, kesempurnaan pengetahuan yang dimiliki Yusuf melebihi dari apa yang akan dicarinya di tanah Mekah. Inilah yang paradoks di dalam perjalanan Syekh Yusuf versi *lontara bilang* Gowa – menjadi multitafsir – khususnya, merespon perjalanan haji ke Bawa Karaeng.

Dalam perjalanan Syekh Yusuf nantinya ke Mekah (berdasarkan perintah Wali di Bawa Karaeng padanya) sebagai jalan menemukan kesempurnaan sesungguhnya, menjadi inti tafsiran subjek “Haji Bawa Karaeng”. Di dalam versi *lontara bilang* Gowa ditemukan bahwa hanya kisah kepenuhan dan kesempurnaan yang menyelimuti realitas perjalanan Yusuf. Singkatnya, kita dapat melihat bahwa kesempurnaan ilmu yang didapat Yusuf tidaklah didapatkan dari imam-imam yang bermukim di Mekah atau di dalam realitas simbolik di sana. Tak satu pun imam yang berani mengajarnya karena telah cukup kesempurnaan pengetahuan yang telah dibawanya dari tanah Makassar (Jawi), Puncak Bawa Karaeng. Bahkan, penanda pengetahuan yang dimilikinya dianggap telah melampaui apa yang dimiliki oleh para imam-imam di sana.

Di mana Yusuf menemukan kesempurnaan atau ekstase tertinggi menuju *maqamat* yang ditujunya itu? Apakah di Mekah atau di suatu tempat yang lokasinya di luar eksistensi manusia? Ataukah untuk menegaskan ayat dalam Al-Quran bahwa Tuhan itu ada di mana-mana<sup>14</sup> –

---

<sup>14</sup>Al-Quran, *Op. Cit.*, Dan milik Allah Timur dan Barat. Ke mana pun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Maha Luas, Maha Mengetahui, (Surat Al-Baqarah, 115). Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Maha Hidup, Yang terus menerus mengurus (makhluk-Nya), tidak mengantuk dan tidak tidur. Milik-Nya apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya. Dia mengetahui

sangat mungkin – di sanalah Yusuf menemukan tempat bersama Tuhan. Mengapa tidak kalau Tuhan juga selalu, dan akan selalu ada di Puncak Bawa Karaeng, Tuhan yang sering dikunjungi oleh jemaat “Haji Bawa Karaeng” saat bulan Zulhaji merapat ke Bumi? Akan tetapi, tentu saja, kita harus menyelisikinya lebih mendalam lagi!

## Penutup

Uraian di atas menegaskan bahwa titik awalnya mesti dilihat dari perjumpaan awal antara Islam dan tradisi masyarakat di tanah Makassar-Bugis. Pertama, pada perjalanan masuknya Islam di tanah Makassar-Bugis, subjek menganggap dapat menemukan pemenuhan dengan kedatangan Liyan Islam. Baik subjek dan Liyan bersepakat mengawinkan, mendamaikan dan mengatasi *lack*-nya satu sama lain. Namun, kedamaian itu tidak berlangsung lama. Sebagai penguasa kerajaan Gowa, subjek (Sang Karaeng) merasa tak mendapatkan pemuasan dari Liyan Islam, karena ketaksanggupan pemenuhan tersebut, subjek mengetahui bahwa Liyan Islam juga *lack*.

Kedua, hasrat yang mendorong subjek Yusuf ke Bawa Karaeng disebabkan oleh pertemuannya dengan Datu Ri Panggentungang. Yusuf kemudian diajak olehnya melakukan perjalanan untuk menemukan pengetahuan lewat *alliungi panggisengang* di tanah Makassar-Bugis. Jadi, lewat Yusuf, Datu Ri Panggentungang diberitahukan oleh fantasi, lokasi objek hasratnya. Lebih lanjut, perjalanan tersebut mempertemukan mereka dengan Wali di Puncak Bawa Karaeng. Dari situlah Yusuf dipertemukan dengan objek *a* kecilnya, kemudian mendorong Datu' Ri Panggentungang untuk mengubah fantasi anaklitik pasifnya menjadi fantasi anaklitik aktif, supaya bisa tetap dilihat oleh Liyan sebagai objek hasratnya.

Hal di atas disebut gejala (*symptom*) (ketidaksadaran) di mana subjek telah

---

apa yang di hadapan mereka dan apa yang di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun tentang ilmu-Nya melainkan apa yang Dia kehendaki. Kursi-Nya meliputi langit dan bumi. Dan Dia tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Dia Maha Tinggi, Maha Besar, (Surat Al-Baqarah, 255). Lihat juga, Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya, (Surat Qaf, 16).

mengaitkan dirinya bersama Liyan. Dalam hal ini, fantasi selalu berperan serta menyediakan koordinat dan memberitahukan lokasi objek hasratnya subjek pada Liyan. Fantasi selalu terlibat dalam memata-matai dan menjaga hubungan subjek satu sama lain. Jalan itu diperlukan supaya objek hasrat yang dimaui dan yang dimaui Liyan padanya terus dalam kondisi “stabil”. Di sinilah penanda Islam di tanah Makassar-Bugis menemukan rangkaian makna baru dari perjalanan mereka. Perjalanan yang kemudian hari ditafsirkan oleh para pengikut Yusuf dengan melangsungkannya ke Puncak Bawa Karaeng, tepat di saat muslim sedunia berhaji ke Mekah.

## Daftar Pustaka

- Bracher, Mark. (2009). Jacques Lacan, Diskursus, dan Perubahan Sosial: Pengantar Kritik Budaya Psikoanalisis. Jalasutra: Yogyakarta.
- Chodjim, Achmad. (2002). *Syekh Siti Jenar Makna-Kematian*, Jakarta: Serambi.
- Chittick, William C. (2011). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*, terj. M. Sadat Ismail dan Achmad Nidjam. Yogyakarta: Qalam.
- Deal, William E & Beal, Timothy K. (2005). *Theory for Religious Studies*. New York – London: Routledge.
- Fink, Bruce. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lacan, Jacques. (2005). *ÉCRITS*, translated by Bruce Fink in collaboration with H elo ise Fink and Russell Grigg. New York. London: W.W. Norton & Compan.
- Morgan, Silas M. (2009). “Lacan, language and the self: A postmodern vision of spirituality.” *Student Symposium of Science and Spirituality: Zygon Center for Religion and Science, 1<sup>st</sup> Annual Symposium Papers*. Diunduh dari [http://zygoncenter.org/wp-content/uploads/symposium01\\_Morgan.pdf?c19f2d](http://zygoncenter.org/wp-content/uploads/symposium01_Morgan.pdf?c19f2d) pada 24 November 2012.
- Pabbajah, Mustaqim. (2010). *Medan Kontestasi Masyarakat Lokal (Kajian Terhadap Keberadaan Komunitas Haji Bawakaraeng Di Sulawesi Selatan)*, Tesis, Program Studi Agama dan Lintas Budaya Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Safri. (2002). *Tradisi-Naik Haji di Gunung Bawa Karaeng Kec. Tinggimoncong Kab. Gowa 1987-2002*, Skripsi Sarjana, Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial, pada pend. Ilmu Sejarah UNM, Makassar.

Sinrilik Syekh Yusuf Al-Makassary (Tuanta Salamaka) diunduh dari <http://rasyajustice.blogspot.com/2012/03/sinrilik-syekh-yusuf-al-makassary.html> yang diunggah oleh Rasya Yudistira pada 24 November 2012.

Thurston, Luke. (2004). *James Joyce and The Problem of Psychoanalysis*, New York: Cambridge University Press.

Žižek, Slavoj. (2008a). *The Plague of Fantasies*, London: Verso.

Žižek, Slavoj. (2008b). *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.

## GLOSARIUM

**Agama Patuntung:** Agama nenek moyang orang Makassar-Bugis (lebih dikenal di daerah Kajang, Bulukumba) yang meyakini tempat bersemayamnya *Tu Rie Arana* (Yang Maha Berkehendak) di Tompo Tikka atau Bawa Karaeng.

**Alliungi Pangissengang ri Mangkasara:** Perjalanan yang dilakukan oleh Syekh Yusuf bersama Datu' ri Panggentungang dalam rangka mencari dan menemukan titik atau pusat pengetahuan yang ada di tanah Makassar.

**Haji Bawa Karaeng:** Jemaat yang sedang melakukan *salik* lewat perjalanan ke Puncak Bawa Karaeng.

**Islam-Sang-Yusuf:** Menunjuk pada penanda utama, ajaran tarekat khalwatiyah Syekh Yusuf, yang dijadikan sebagai hukum *salik*, tuntunan atau landasan *Haji Bawa Karaeng* dalam melakukan perjalanan ke Puncak Bawa Karaeng.

**Kepanritaan:** Kata dasar, *panrita* = cerdas. Jadi, *ke-panrita-an* berarti kecerdasan tertentu yang dimiliki oleh seseorang.

**Lack:** Diartikan sebagai situasi berkekurangan atau kekosongan pemenuhan kenikmatan. Kekurangan ini pula yang terus menerus mendorong subjek mencari dan mengisi situasi berkekurangannya lewat objek-objek yang ditemuinya.

**Lontara bilang (Syekh Yusuf) versi Gowa:** Riwayat perjalanan Syekh Yusuf yang dituliskan dengan menggunakan huruf lontara bilang-

bilang (untuk membedakannya dengan huruf lontara *jangang-jangang* (burung) dan huruf lontara yang berbentuk *walasuji* atau segi empat belah ketupat).

**Maqam:** Berasal dari bahasa Arab yang berarti tempat. Dalam tarekat *khalwatiyah* Syekh Yusuf, juga berarti sebagai tingkatan laku seseorang dalam melewati *salik*.

**Nama-Sang-Ayah:** Menunjuk pada penanda utama, Islam-Sang-Yusuf, yang dipakai sebagai hukum berbahasa di tatanan simbolik, yang menjadi pedoman (berfungsi sebagai pemberi perintah dan larangan) bagi subjek untuk berhubungan dengan orang lain (Liyan).

**Tu Rie Arana:** Yang Maha Berkehendak, yang mengatur segala tatanan hidup manusia di Bumi.

**To salamaka ri lino na ri ahera:** *To* = orang, *salamaka* = yang selamat, *na* = dan, *ri* = di, *lino* = dunia, dan *ahera* = akhirat. Kalimat ini dapat berarti, orang yang mendapat keselamatan di dunia dan di akhirat.

**Salik:** Orang (murid) yang sedang melakukan perjalanan atau latihan dalam mengamalkan ingkatan (berdasarkan ajaran atau petunjuk tarekatnya) dari setiap *maqam* yang dilewatinya.

**Gejala (Symptom):** Menunjuk pada (gejala) struktur bahasa yang digunakan oleh subjek. Gejala (Symptom) diartikan sebagai pesan yang menggunakan penanda (metafora atau metonimi) yang dipakai subjek berbahasa.

**Yang Imaginer:** Rumusan paling terkenal Lacan, fase cermin, terjadi di tatanan ini. Tatanan ini merupakan tahap paling primordial yang dialami subjek sebelum bertemu bahasa. Tatanan inilah menjadi tahap identifikasi subjek ketika berhadapan liyan (ibunya). Di sini untuk pertama kalinya subjek mengalami ego dan mengetahui bahwa dirinya bukanlah yang ada dalam cermin. Dengan mengetahui hal itu, subjek mengalami frustrasi karena merasakan kekurangan pemenuhan (untuk pertama kalinya mengalami *lack*), selanjutnya membawa subjek bertemu dengan bahasa (belajar *ngomong*) untuk mengatasi hubungannya yang perlahan memudar bersama ibunya.

**Yang Real:** Tatanan ini disebut juga ketidaksadaran. Di tatanan inilah dibangunnya hasrat lewat fantasi. Fantasi menjadi penyangga hasrat yang dibungkus lewat segala sisa-sisa masa lalu, dari yang simbolik dan imajinernya subjek. Di sanalah sisa-sisa (belum menjadi

penanda) mengarahkan subjek melihat objek kenikmatan yang tak terbatas, Nama-Sang-Ayah (sebagai penanda utama). Dengan mengikuti aturan penyedia objek kenikmatan untuk berhadapan dengan Liyan, rela mengalami kastrasi (membatasi hasratnya), lalu sisa penanda yang mendapat restu dari Nama-Sang-Ayah menjadi ungkapan tak-sadar (struktur bahasa) yang

dipakai subjek berhubungan dengan Liyan di tatanan simbolik.

**Yang Simbolik** : Tatanan ini disebut juga yang sadar. Ia meliputi keseluruhan aktivitas keseharian subjek. Di sinilah lokasi di mana subjek membangun interaksi, mengarahkan hasratnya pada segala macam objek di dalamnya, pada Liyan.

