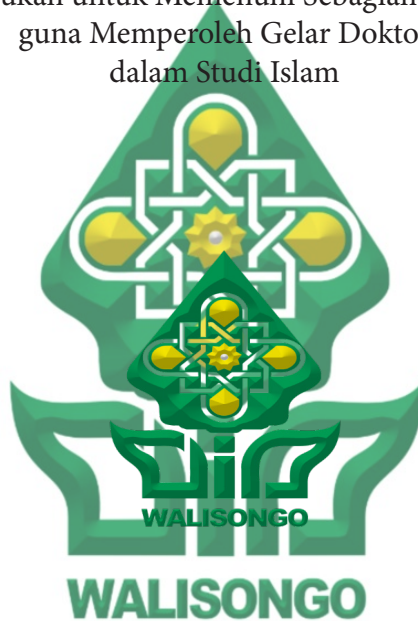


**MANUSKRIP FAID AR-RAḤMAN KARYA
KYAI SHALIH DARAT (1820–1902):
Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan
Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan Abad XX**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

HABIB

NIM: 1700029037

Konsentrasi: Filologi (*Tahqīq an-Nuṣūṣ*)

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG**

2023



PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Habib**

NIM : 1700029037

Judul Penelitian : **Manuskrip *Faiḍ Ar-Rahmān* Karya Kyai Shalih Darat (1820–1902):
Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan
Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan Abad XX**

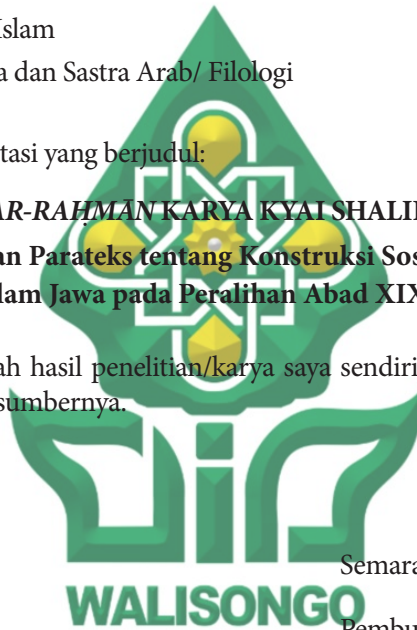
Program Studi : Studi Islam

Konsentrasi : Bahasa dan Sastra Arab/ Filologi

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

**MANUSKRIP FAID AR-RAHMĀN KARYA KYAI SHALIH DARAT (1820–1902):
Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan
Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan Abad XX**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang kutip dan dirujuk sumbernya.



Semarang, 2 September 2023

Pembuat Pernyataan,

materai

tempel

Habib

NIM: 1700029037

LEMBAR PENGECEKAN PLAGIARISM

MANUSKRIP *FAID} AL-RAHMA>N* KARYA 23 **KYAI SHALIH DARAT (1820–1903):** **Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan** **Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan Abad XX**

Disertasi_untuk_ujian_terbuka_Turnitin.rtf

ORIGINALITY REPORT

15%	14%	3%	4%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	core.ac.uk Internet Source	1 %
2	doc-pak.undip.ac.id Internet Source	1 %
3	repository.uinib.ac.id Internet Source	1 %
4	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1 %
5	www.researchgate.net Internet Source	1 %
6	eprints.iain-surakarta.ac.id Internet Source	<1 %
7	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	<1 %
8	repository.radenfatah.ac.id Internet Source	<1 %



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp /Fax 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : HABIB

NIM : 1700029037

Judul : Manuskrip Faid ar-Rahman Karya Kyai Shalih Darat (1820-1903): Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan XX
telah diujikan pada 23 November 2023 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	23/11/2023	
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag</u> Sekretaris/Penguji		
<u>Prof. Dr. H. Muslich, MA</u> Promotor/Penguji	23/11/2023	
<u>Prof. Dr. H. Sangidu, M. Hum</u> Kopromotor/Penguji	23/11/2023	
<u>Prof. Dr. H. Sugeng Sugiyono, M.A.</u> Penguji	23/11/2023	
<u>Prof. Dr. H. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.</u> Penguji		
<u>Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Penguji		
<u>Dr. H. Musthofa, M.Ag.</u> Penguji		



ABSTRAK

Nama : Habib
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Filologi (*Tahqīq an-Nuṣūṣ*)
Judul : Manuskrip *Faiḍ Ar-Rahmān* Karya Kyai Shalih Darat (1902–1820):
Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Sosial Keagamaan
Masyarakat Islam Jawa pada Peralihan Abad XIX dan Abad XX

Penelitian ini menganalisis manuskrip berjudul “*Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāti Tafṣīr Kalām Malik ad-Dayyān* (MSFR I)” yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat dari perspektif teks dan parateks dalam konteks konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam di Jawa pada pergantian abad ke-19 dan awal abad ke-20. Manuskrip ini dipilih sebagai subjek penelitian karena keunikannya yang dimilikinya. Secara fisik, MSFR I adalah naskah yang langka dan terancam punah dalam masyarakat Muslim, sementara dari segi kontennya, ia mencerminkan konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada zamannya. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan tidak hanya untuk melestarikan manuskrip tersebut secara filologis, tetapi juga untuk memahami dinamika keagamaan Islam di Jawa, khususnya di daerah Semarang dan sekitarnya. Selain itu, penelitian ini berupaya menempatkan manuskrip-manuskrip Nusantara sebagai bagian yang signifikan dalam perkembangan studi Islam secara global, bukan sebagai bidang penelitian yang terpinggirkan.

Penelitian ini menggabungkan metode penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan. Sumber primer penelitian berasal dari manuskrip sebagai bagian dari sumber kepustakaan, sedangkan data lapangan diambil dari sumber sekunder. Metode penelitian ini bersifat kualitatif, karena pengumpulan dan analisis data menggunakan pendekatan kualitatif. Dalam hal perspektif disiplin ilmu, penelitian ini menerapkan pendekatan lintas disiplin, yaitu menggabungkan ilmu filologi, sejarah, dan sosiologi pengetahuan. Kedua pendekatan ini saling melengkapi dalam penelitian ini, karena mereka memungkinkan analisis teks kritis (filologi) dan pemahaman konteks sosial (sosiologi pengetahuan).

Hasil penelitian ini mengungkapkan dua hal penting. **Pertama**, dalam hal analisis teks, disertasi ini berhasil menemukan dua manuskrip MSFR I dan menyajikannya dalam bentuk edisi kritis (*Tahqīq*) secara filologis dengan menggunakan metode landasan (*Legger*). Selain itu, melalui analisis kodikologi, penelitian ini memastikan bahwa MSFR I adalah karya orisinal Kyai Shalih Darat dan bukan sekadar terjemahan dari sebuah kitab.

Kedua, dalam analisis parateks, penelitian ini menyoroti konstruksi identitas sosial keagamaan masyarakat Jawa pada periode transisi antara abad ke-19 dan awal abad ke-20, terutama dalam konteks pemahaman mereka terhadap Islam. Hasil penelitian mengidentifikasi empat kelompok pemahaman Islam yang

berbeda: mistik Islam Kejawen, Islam Salafi, Islam ortodoks, dan umat Islam yang lebih terpengaruh oleh pemikiran Barat. Polarisasi ini dalam pemahaman Islam dipengaruhi oleh faktor globalisasi, seperti gerakan pemurnian Islam di tingkat internasional, dan modernisasi, seperti kolonialisme Eropa. Dalam kerangka pendekatan sejarah sosiologi pengetahuan, penelitian ini juga menunjukkan bahwa MSFR I memiliki hubungan erat dengan konteks sosial keagamaan pada periode tersebut. Naskah ini dapat dilihat sebagai respon Kyai Shalih Darat terhadap perbedaan dalam pemahaman Islam pada masa itu dan sebagai kritik terhadap pendekatan parsial dalam pemahaman agama. MSFR I menekankan pentingnya pemahaman Islam yang moderat dan seimbang antara praktik lahir dan batin. Dalam kerangka objektivasi yang diajukan oleh Berger dan Luckmann, MSFR I mewakili tindakan Kyai Shalih Darat dalam menolak praktik keagamaan yang bersifat ekstremis dan eksklusif, dan mengusulkan pandangan yang lebih moderat dalam pemahaman agama.

Temuan dari penelitian ini mengkonfirmasi peran penting manuskrip Islam di Nusantara dalam perkembangan studi Islam secara global. Manuskrip seperti MSFR I tidak hanya menjadi bagian dari warisan intelektual lokal, tetapi juga memberikan wawasan berharga tentang perkembangan pemikiran Islam di dunia. Penelitian ini juga memberikan kontribusi dalam pemahaman tentang pentingnya moderasi dalam konteks agama.

Kata-kata Kunci: Manuskrip *Faid ar-Rahman*, Polarisasi, Objektivasi dan Moderasi



ABSTRACT

Name : Habib
Study Program : Islamic Studies
Concentration : Filology (*Tahqiq*)
Title : The *Faiḍ Ar-Rahmān Manuscript* By Kyai Shalih Darat (1902–1820):
A Study of Texts and Paratexts on the Religious Social Construction
of the Javanese Muslim Community in the Transition from the 19th
to the 20th Century

This research analyzes the manuscript titled «Faid al-Rahman fi Tarjamati Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan (MSFR I),» authored by Kyai Shalih Darat, from the perspective of text and paratext in the context of the social construction of religious beliefs within the Islamic community in Java during the transition from the 19th to the early 20th century. This manuscript was chosen as the subject of study due to its uniqueness. Physically, MSFR I is a rare manuscript that is at risk of extinction within the Muslim community. Content-wise, it reflects the social construction of religious beliefs among the Islamic community in Java during its era. Therefore, this research aims not only to preserve the manuscript from a philological standpoint but also to understand the dynamics of Islamic religious beliefs in Java, particularly in the Semarang region and its surroundings. Additionally, this research seeks to position Nusantara manuscripts as a significant part of the global development of Islamic studies, rather than being marginalized in the field of research.

This study combines library research and field research methods. Primary sources of research are derived from the manuscript, which is part of the literary sources, while field data is obtained from secondary sources. The research methodology is qualitative since data collection and analysis are carried out using a qualitative approach. In terms of interdisciplinary perspectives, this study adopts a cross-disciplinary approach, combining philology, history, and the sociology of knowledge. These two approaches complement each other in this research as they allow for critical text analysis (philology) and the understanding of social context (sociology of knowledge).

The results of this research reveal two significant findings. First, in terms of text analysis, this dissertation successfully identified two manuscripts of MSFR I and presented them in the form of a critical edition (*Tahqiq*) using philological methods based on Legger's approach. Additionally, through codicological analysis, this research has confirmed that MSFR I is an original work by Kyai Shalih Darat and not merely a translation of another book.

Secondly, in the analysis of paratexts, this study highlights the construction of the social-religious identity of the Javanese society during the transitional

period between the 19th and early 20th centuries, particularly in the context of their understanding of Islam. The research identified four different groups of Islamic understanding: mystic Islam Kejawen, Salafi Islam, orthodox Islam, and a group of Muslims more influenced by Western thought. This polarization in the understanding of Islam is influenced by globalization factors, such as the international purification of Islam, and modernization, including European colonialism. Within the framework of the history of the sociology of knowledge, this research also indicates that MSFR I has a close relationship with the social-religious context of that period. The manuscript can be seen as a response by Kyai Shalih Darat to the differences in the understanding of Islam at that time and as a critique of the partial approach to religious understanding. MSFR I emphasizes the importance of a moderate and balanced understanding of Islam that encompasses both external and internal aspects. Within the framework of objectivation proposed by Berger and Luckmann, MSFR I represents Kyai Shalih Darat's rejection of religious practices that are extremist and exclusive, and proposes a more moderate perspective on religious understanding.

The findings of this research confirm the significant role of Islamic manuscripts in the Nusantara region in the development of global Islamic studies. Manuscripts like MSFR I not only form part of the local intellectual heritage but also provide valuable insights into the development of Islamic thought worldwide. This research also contributes to our understanding of the importance of moderation in the context of religion.

Keywords: Manuscript Faid al-Rahman, Polarization, Objectivation, and Moderation.



مستخلص البحث

الاسم : حبيب

برنامج الدراسة : الدراسة الإسلامية

التخصص : الفيلولوجية (تحقيق النصوص)

موضوع البحث : المخطوطة فيض الرحمن للشيخ صالح الدارات (١٨٢٠-١٩٠٢)

دراسة للنصوص والملحقات حول البنية الاجتماعية الدينية للمجتمع المسلم الجاوي في انتقال القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين

يتناول هذا البحث المخطوطة «فيض الرحمن في ترجمة تفسير كلام ملك الديان المجلد الأول» من منظور النص والملحق المتعلق بالبنية الاجتماعية والدينية للمجتمع المسلم الجاوي في مطلع القرنين التاسع عشر والعشرين. تم اختيار هذه المخطوطة كموضوع للدراسة بسبب الفرد الذي يمتاز بها. بالنظر إلى المادية الجسدية، كانت المخطوطة نادرة تتعرض لخطرة الانقراض ضمن المجتمع المسلم. وأما بالنظر إلى فكانت تعكس بنية المعتقدات الدينية للمجتمع الإسلامي الجاوي التي تطورت في ذلك الوقت. ولذا، يهدف هذا البحث ليس فقط للمحافظة على المخطوطة من وجهة نظر في علم النص أو الفيلولوجية، بل أيضاً لفهم ديناميات المعتقدات الدينية الإسلامية في جاوة، ولا سيما في منطقة سمارانج ومحيطها. بالإضافة إلى ذلك، يسعى هذا البحث إلى تمييز مخطوطات نوسانتارا كجزء مهم من تطور الدراسات الإسلامية على الصعيدين الوطني والعالمي، بدلاً من تهميشها في ميدان البحث. يجمع هذا البحث مزيجاً من تصاميم منهج البحث المكتبي والبحث الميداني. فكانت المصادر الرئيسية للبحث مستمدة من المخطوطة، والتي تعتبر جزءاً من المصادر الأدبية، بينما تتم البيانات الميدانية من مصادر ثانوية. وكان منهجية هذا البحث هي نوعية نظراً لأن جمع البيانات والتحليل يتم باستخدام منهج نوعي. من حيث وجهات النظر متعددة التخصصات، يعتمد هذا البحث على منهج متعدد التخصصات، يجمع بين علم النص أو الفيلولوجية، والتاريخ، وعلم اجتماع المعرفة. تكمل هاتين النهجين بعضهما البعض في هذا البحث حيث يتيحان لنا تحليل النص النقدي (علم النص) وفهم السياق الاجتماعي (علم اجتماع المعرفة). نتائج هذا البحث تكشف عن اكتشافين هامين. أولاً، من حيث تحليل النصوص، نجح هذا البحث في تحديد هويتين لمخطوطتي MSFR I وتقديمهما في شكل إصدار نقدي

(التحقيق) باستخدام منهج الفيلولوجي تعتمد على نهج ليغر (Legger). بالإضافة إلى ذلك، من خلال تحليل الكوديكولوجيا، أكد هذا البحث أن MSFRI هو عمل أصلي للشيخ صالح دارات وليس مجرد ترجمة لكتاب آخر.

ثانياً، في تحليل الملحقات (الباراتكست)، يوجّه هذا البحث الضوء على بناء الهوية الاجتماعية والدينية لمجتمع جاوي خلال الفترة الانتقالية بين القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، خاصة في سياق فهمهم للإسلام. حدد البحث أربع فئات مختلفة من الفهم الإسلامي: الصوفية الإسلامية الجاوية (Kejawen)، السلفية الإسلامية، الإسلام الأرثوذكسي، ومجموعة من المسلمين تأثرت أكثر بالفكر الغربي. يتأثر هذا التقسيم في فهم الإسلام بعوامل العولمة، مثل التنقية الدولية للإسلام، والتحديث، بما في ذلك الاستعمار الأوروبي. في إطار تاريخ سوسولوجيا المعرفة، يشير هذا البحث أيضًا إلى أن MSFRI لديها علاقة وثيقة بالسياق الاجتماعي والديني في تلك الفترة. يمكن رؤية المخطوطة كاستجابة من الشيخ صالح دارات للاختلافات في فهم الإسلام في ذلك الوقت، وكانت نقدًا للنهج الجزئي في فهم الدين. يبرز MSFRI أهمية فهم معتدل ومتوازن للإسلام يشمل الجوانب الخارجية والداخلية. في إطار التوجيه المقترح من قبل بيرجر ولكمان، يمثل MSFRI رفض الشيخ صالح دارات للممارسات الدينية المتطرفة والحصرية، ويقترح منظورًا أكثر اعتدالًا وتوسطًا في فهم الدين.

تائج هذا البحث تؤكد على الدور الهام للمخطوطات الإسلامية في منطقة نوسانتارا في تطوير الدراسات الإسلامية العالمية. المخطوطات مثل MSFRI لا تشكل جزءًا فقط من التراث الفكري المحلي ولكن أيضًا تقدم رؤية قيمة حول تطور الفكر الإسلامي على مستوى العالم. يساهم هذا البحث أيضًا في فهمنا لأهمية الاعتدال أو الوسطية في سياق الدين.

الكلمات المفتاحية: مخطوطة فيض الرحمن، التقسيم، التجسيد، الوسطية.

Persembahan

Dalam rangka penyusunan disertasi ini, dengan penuh rasa hormat dan cinta, saya mengabdikan karya ini untuk:

1. Ayahanda KH. Munrochib (alm) dan Ibunda Hj. Siti Zaenab (Alm):

Mereka berdua adalah sumber utama kehidupan bagi saya. Dari setiap nasihat dan teladan mereka, saya memahami makna sejati hidup.

2. Ayahanda Salamun (alm) dan Ibunda Hj. Mujinah: (alm)

Dari keduanya, saya belajar tentang cinta tulus dan pengorbanan. Mereka telah membimbing saya dalam seni mengasihi.

3. Istri tercinta, Tutik Husniati, dan Anak-anak tercinta, Kamila Nidaunnada, Lubna Adillah Hikmah, dan Salwa Athera Khaolani:

Mereka semua adalah cahaya mata dan kebahagiaan dalam hidup saya. Mereka adalah Qurratu Ainy, sumber kebahagiaan yang sejati.

4. Kakak-kakak dan Adik-adik:

- **Mbak Muniroh dan Kang Mahmudi:**
Terima kasih atas dukungan dan inspirasi yang tak pernah berhenti mengalir.
- **Kang Rofi'i dan Mbak Barokiyatun:**
Kebersamaan kita memberikan warna tersendiri dalam perjalanan ini.
- **Yu Muti'ah dan Kang Bisri Musthofa (alm):**
Yu Mutiah semoga senantiasa tegar. Kang Bisri Musthofa akan selalu dikenang. Semoga amal ibadahnya diterima di sisi-Nya.
- **Adik Abdul Munir dan Titik Husnunnati:**
Terima kasih atas semangat dan dukungan tanpa batas.
- **Adik Siti Istafiyah dan Dik Zulkarnain:**
Semoga perjalanan ilmu kalian penuh berkah.

5. Semua yang Mencintai Ilmu dan Amal:

Terima kasih kepada semua yang turut mencintai ilmu dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Semoga kita semua terus diberikan keberkahan dalam setiap langkah perjalanan hidup kita.

Dengan penuh rasa syukur, persembahan ini menjadi wujud terima kasih dan penghargaan saya kepada mereka yang telah memberikan cahaya dan makna dalam hidup ini. Semoga karya ini bermanfaat bagi ilmu pengetahuan dan kehidupan secara luas.

Motto

**Dalam perjuangan,
Kesulitan adalah ujian, dan dedikasi adalah kunci untuk melewati
ujian tersebut**

Cinta adalah musim semi dalam hidup kita,
Perjuangan adalah musim gugur,
Doa adalah terang dalam kegelapan.

WALISONGO

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin	No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	h	21	ق	q
7	خ	kh	21	ك	k
8	د	d	22	ل	l
9	ذ	ẓ	23	م	m
10	ر	r	24	ن	n
11	ز	z	25	و	w
12	س	s	26	هـ	h
13	ش	sy	27	ء	’
14	ص	ṡ	28	ي	y
15	ض	ḍ			

2. Vokal Pendek		
ا... = a	كَتَبَ	kataba
ي... = i	سُئِلَ	su'ila
و... = u	يَذْهَبُ	yazhabu

3. Vokal Panjang		
ا... = ā	قَالَ	qāla
ي... = ī	قِيلَ	qīla
و... = ū	يَقُولُ	yaqūlu

4. Diftong		
أَيّ = ai	كَيْفَ	kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:
 Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pulau Jawa, sebagai salah satu pusat kebudayaan dan sejarah Indonesia, memiliki karakteristik masyarakat Islam yang unik. Masyarakat Islam di Jawa terdiri dari beragam kelompok etnis, sosial, dan kultural yang menciptakan identitas keagamaan yang beragam dan kompleks. Dalam konteks kajian Islam di Indonesia, pemahaman tentang konstruksi sosial keagamaan masyarakat Jawa menjadi isu penting yang mencerminkan keragaman cara masyarakat memahami dan menjalankan agama dalam konteks budaya dan sejarah yang kaya.

Islam telah memainkan peran sentral dalam membentuk identitas masyarakat Jawa selama berabad-abad. Agama ini memengaruhi berbagai aspek kehidupan, termasuk budaya, adat istiadat, dan tata nilai di pulau Jawa. Clifford Geertz, seorang antropolog terkenal yang mendalami mengenai kepercayaan dan praktik keagamaan di Jawa dalam karyanya "*The Religion of Java*," telah menggambarkan bagaimana kompleksitas dan sinkretisme antara Islam dan tradisi Jawa, serta peran kepercayaan dan simbol dalam kehidupan beragama masyarakat Jawa. Menurutnya bahwa masyarakat Jawa mencerminkan adanya integrasi yang halus antara Islam dan budaya Jawa, di mana tradisi-tradisi lokal dan Islam bersatu dalam kehidupan sehari-hari.¹ Senada dengan Geertz, M.C. Ricklefs dalam karyanya berjudul "*Islamitisation and Its Opponent in Java*" menggarisbawahi bahwa perubahan sosial dan budaya yang terjadi di Jawa akibat penetrasi Islam, terutama dalam konteks politik dan resistensi terhadapnya. Secara spesifik Ricklefs menyatakan bahwa perkembangan Islam di Jawa tidak hanya mengubah tata cara ibadah, tetapi juga mempengaruhi struktur sosial dan politik, menciptakan dinamika konflik dan perubahan dalam masyarakat.²

¹Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (University of Chicago Press, 1976), h. 120-135.

²M.C. Ricklefs, *Islamitisation and Its Opponent in Java*, (1993), hal. 359-381.

Pandangan lain muncul dari Nina Nurmila, seorang aktivis gender, yang mendalami peran dan pengalaman perempuan dalam masyarakat Islam Jawa. Dalam bukunya *Women, Islam and Everyday Life*, Nina mengulas bagaimana peran perempuan dalam mempertahankan tradisi, serta peran perempuan dalam dakwah dan kegiatan keagamaan. Nina menuturkan bahwa “perempuan Jawa memainkan peran penting dalam menjaga keberlanjutan tradisi keagamaan, sekaligus melakukan reinterpretasi dan penyesuaian terhadap perkembangan sosial dan budaya.”³ Pandangan penting lain datang dari Martin van Bruinessen yang meneliti pemahaman Islam tradisional di Jawa, terutama melalui analisis terhadap kitab kuning, pesantren, dan tarekat. Martin dalam hasil penelitian yang dibukukan berjudul “*Kitab Kuning, Pesantren dan tarekat*” menyimpulkan betapa Islam telah diinterpretasikan dan diwariskan melalui pendidikan keagamaan. Ia menegaskan bahwa kitab kuning dan pesantren memiliki peran penting dalam memahami Islam di kalangan masyarakat Jawa, dengan pengajaran yang mengintegrasikan ajaran Islam dengan budaya lokal.⁴

Namun, dampak Islam terhadap masyarakat Jawa, meskipun sangat signifikan, tidak berlangsung secara linear. Sebaliknya, budaya Jawa juga telah membentuk wajah unik Islam di wilayah ini yang dibingkai dalam konsep Islam Jawa. Konsep Islam Jawa muncul sebagai hasil dari interaksi yang panjang dan kompleks antara ajaran Islam dan budaya tradisional Jawa. Di tengah keunikannya itu, maka ada sebagian penganut Islam yang sangat tradisional dan konservatif, sementara lain condong moderat atau bahkan Islam liberal. Diversitas ini mencerminkan pengaruh budaya, sejarah dan perubahan sosial dalam konstruksi identitas keagamaan.

Terjadinya dinamika perkembangan agama dalam suatu masyarakat kultural baik dalam tataran wacana maupun praktiknya mencerminkan proses dinamis dalam konstruksi manusia. Konstruksi identitas Islam Jawa, sebagai pengejawantahan dan ungkapan dari identitas keislaman masyarakat Jawa, seharusnya dapat pahami sebagai bagian integral dari realitas beragam dalam Islam Indonesia, karena ia merupakan hasil dari penafsiran terhadap ajaran

³Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life* (London; New York: Routledge:2006, hal. 88-103

⁴Martin van Bruinessen, “*Kitab Kuning, Pesantren dan tarekat* (Penerbit, Mizan, 1995), hal. 88-103.

agama yang dipahaminya melalui konteks budaya-primordial yang telah melekat pada mereka. Hal ini sejalan dengan pandangan Hodgson yang menyatakan bahwa berbagai wujud agama yang termanifestasikan dalam budaya tertentu (*little tradition*) merupakan bagian dari realitas universal dalam agama (*great tradition*). Konsep ini menjadi penting dipahami karena pola interaksi antara Islam dan budaya lokal dalam Islam Indonesia menunjukkan adanya adaptasi terhadap realitas sosial dan budaya. Oleh karena itu, pemahaman tentang konstruksi sosial keagamaan di masyarakat Jawa memiliki nilai yang sangat penting dalam konteks budaya, sosial, dan agama. Ini membuka jendela ke dalam dinamika kompleks yang membentuk identitas keagamaan masyarakat dan memungkinkan kita memahami faktor-faktor yang memengaruhi cara masyarakat memahami dan mengamalkan agama Islam.

Mengingat pentingnya pemahaman mengenai konstruksi sosial masyarakat Jawa, penelitian ini secara spesifik mengangkat kajian mengenai konstruksi sosial masyarakat Islam Jawa pada penghujung abad XIX dan awal abad XX, meskipun secara umum kajian mengenai konstruksi sosial masyarakat Jawa sudah banyak dilakukan. Akan tetapi, sejauh ini penggalian tentang pemahaman mengenai konstruksi sosial masyarakat Jawa yang sudah banyak dilakukan mendasarkan datanya digali dari hasil penelitian sejarah atau ilmu-ilmu sosial lainnya seperti sosiologi dan antropologi, sementara penggalian dengan memanfaatkan manuskrip lokal sebagai sumber primernya belum ada. Meskipun, tidak dapat disangkal juga bahwa penelitian berbasis manuskrip lokal Jawa sudah banyak dilakukan, tapi belum ada penelitian manuskrip yang secara khusus menghubungkan dengan konstruksi sosial sebagai kontekstualisasinya. Oleh karena itu, penelitian ini dimaksudkan untuk mengisi kekosongan (*gap*) kajian manuskrip dalam studi konstruksi sosial keagamaan, di satu sisi, dan menambah khazanah sumber primer berbasis manuskrip, di satu sisi yang lain.

Menyadari hal tersebut, penelitian ini berusaha untuk menyajikan sebuah studi filologis mengenai manuskrip lokal Jawa berjudul *Faid ar-Rahmān fī Tarjamāti Tafṣīr Kalām Mālik ad-Dayyān*, yang selanjutnya ditulis MSFR, yang merupakan salah satu warisan intelektual Muslim Nusantara terkenal yaitu Kyai Shalih Darat (1820-1903). Kyai Shalih Darat adalah salah seorang ulama-intelektual dan cendekiawan yang disebut-sebut

memiliki peran besar dalam proses Islamisasi dan proyek reformisme Islam di wilayah Semarang dan sekitarnya yang sudah berlangsung sejak abad 17. Di samping itu, ia juga dikenal sebagai tokoh pergerakan Islam dan pejuang melawan penjajahan Belanda. Perjuangan Kyai Shalih Darat ini lebih banyak diaktualisasikan melalui pendidikan pesantren, *majlis ta'lim* (dakwah), dan penerbitan kitab-kitab keagamaan dalam berbagai bidang keilmuan, seperti: ilmu kalam, fikih, akhlak, tawasuf, dan tafsir. Bahkan karena kegigihannya dalam mempertahankan ajaran Islam ortodoks dan kepakarannya dalam bidang tasawuf ia dijuluki dengan al-Ghazali kecil⁵.

Selain studi filologis, penelitian ini juga akan membicarakan tentang konstruksi sosial keagamaan masyarakat Jawa, khususnya wilayah Semarang Jawa Tengah. Dengan begitu, penelitian ini berusaha menghadirkan dua kajian sekaligus, yaitu studi teks dan parateks terhadap manuskrip MSFR sebagai representasi dari konstruksi sosial masyarakat Jawa pada penghujung abad XIX dan awal abad XX. Kajian teks MSFR dilakukan tidak terbatas pada menghadirkan suntingan atau edisi teks, tetapi juga menyingkap muatan isi yang tersimpan di dalamnya sebagaimana umumnya hasil penelitian filologi. Sementara studi parateks dilakukan untuk menyingkap muatan isi yang dikandungnya dengan mengkontekstualisasikan teks MSFR dalam diskursus sosial keagamaan masyarakat Jawa⁶.

Sumber utama penelitian ini adalah manuskrip MSFR jilid I, sebuah

⁵Martin van Bruinessen, *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures Du Monde Musulman Peripherique, Du XIXe Sicle A Nos Jours*, (ed). Marc Gaborieau et al., Vol. 2 (Paris: CNRS-EHESS, 1998: 25-26).

⁶Kajian parateks ini dilakukan dengan cara menggali unsur-unsur yang membentuk dan memunculkan teks, seperti nama penulis/penyalin, judul kitab, kata pengantar, daftar isi, iluminasi atau hiasan lainnya yang dianggap sebagai *threshold* (pintu gerbang) atau posisi yang nyaman (*vantage point*) untuk melihat teks yang dikajinya. Lihat dalam Ronit Ricci, "Threshold of Interpretation on the Thresholds of Change: Paratext in Late 19th Century Javanese Manuscripts," *Journal of Islamic Manuscripts* 3, No. 2 (2012), h. 187. Unsur-unsur kajian parateks tersebut dibedakan menjadi dua, yaitu apa yang disebut dengan periteks dan epiteks. Periteks adalah segala sesuatu yang ada dalam korpus manuskrip tetapi bukan teks intinya. Sebaliknya, epiteks adalah keterangan atau penjelasan tentang teks atau korpus; baik yang berasal dari teks atau korpus lain maupun yang berasal dari hasil pengamatan dan wawancara. Lihat lebih lanjut dalam Oman Fathurahman, "Parateks dalam Studi Naskah Nusantara" (*Handout Power Point Presented at the Seri Diskusi Naskah Nusantara 1 Kerjasama Perpustakaan Nasional (Perpusnas) dan Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa), Jakarta - Theater Lt. 8 Perpusnas RI, January 10, 2018*).

manuskrip klasik tulisan tangan beraksara arab pegon dalam bahasa Jawa. Berdasarkan observasi awal, MSFR ini terdiri dari dua jilid. MSFR Jilid pertama (selanjutnya disingkat MSFR I) memuat tafsir al-Qur'an surah al-Fatihah sampai surah al-Baqarah. Sedang MSFR jilid kedua (MSFR II) memuat tafsir al-Qur'an surah Ali Imran dan surah an-Nisa'. MSFR I memiliki dua varian. Varian pertama merupakan koleksi bapak Sudibyo, sementara manuskrip varian kedua merupakan manuskrip koleksi M. Taufik. Manuskrip koleksi bapak Sudibyo memiliki keterangan pada kolofon selesai ditulis pada 19 Jumadil Awal tahun 1310 atau bertepatan dengan hari Jum'at 9 Desember tahun 1892 M dan dihibahkan ke penerbit H. Muhamad Amin pada tahun 1314 H atau bertepatan tahun 1896 M. Sementara koleksi milik M. Taufik pada kolofon memiliki informasi selesai ditulis tanggal 7 Muharram 1311 H/ atau bertepatan dengan 21 Juli tahun 1893 M, kemudian diterbitkan/dicetak oleh penerbit Singapura Haji Muhamad Amin pada tahun 1311 H atau bertepatan dengan 1893 H. Adapun manuskrip jilid kedua, yang selanjutnya disingkat MSFR II sejauh pengamatan peneliti hanya terdapat satu varian saja, yaitu terbitan oleh penerbit Singapura Haji Muhamad Amin pada tahun 1893 M. Karena beberapa keterbatasan, eksplorasi terhadap MSFR II tidak menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini.

Manuskrip sebagai sumber utama untuk mengkaji konstruksi sosial menjadi penting dilakukan karena manuskrip sebenarnya mencerminkan evolusi peradaban manusia (*human civilization*), terlebih yang dimiliki oleh anak bangsa. Keberadaan manuskrip ini memiliki nilai yang sangat luas, mengingat ia merupakan hasil dari tradisi panjang yang melibatkan berbagai aspek budaya dalam suatu periode tertentu.⁷ Sebagai bagian dari warisan budaya, manuskrip mengandung teks tertulis yang mencakup berbagai pemikiran, pengetahuan, adat istiadat, dan perilaku masyarakat pada masa lalu. Manuskrip yang ditemukan dalam masyarakat seringkali mencakup beragam teks, seperti yang berkaitan dengan agama, etika, sejarah, cerita rakyat, teknologi tradisional, mantra, silsilah, jimat, sastra, politik, pemerintahan, hukum adat, pengobatan tradisional, dan sebagainya.

⁷Oman Fathurahman, "Tarekat Saṭṭariyah di Dunia Melayu-Indonesia: Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya melalui Naskah-naskah di Sumatra Barat", *Disertasi* (Jakarta: Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2003)", h. 1.

Oleh karena itu, manuskrip adalah bukti budaya bersejarah yang harus dilestarikan, diteliti, dan diterbitkan agar dapat memberikan kontribusi dalam bidang ilmiah dan sosial. Di Indonesia, manuskrip keagamaan Islam merupakan salah satu jenis manuskrip yang paling banyak ditemukan dan menarik untuk diteliti. Keberadaan yang melimpah ini disebabkan karena penyebaran agama Islam yang lebih luas, variasi bahasa yang beragam, periode produktivitas yang panjang, dan kelanjutan reproduksi manuskrip hingga abad ke-20 atau awal abad ke-21 di lembaga-lembaga pendidikan pesantren tradisional.⁸ Tjandrasmita secara khusus menyatakan bahwa ribuan manuskrip kuno dan klasik keagamaan Islam dapat memberikan gambaran tentang berbagai aspek kehidupan keagamaan di Indonesia pada masa silam.⁹ Meskipun masyarakat lokal mungkin membaca sumber teks yang sama, namun mereka memberikan artikulasi yang berbeda sesuai dengan bahasa dan budaya mereka masing-masing. Pada gilirannya, hal ini menghasilkan teks-teks yang beragam dan dinamis, sehingga manuskrip lokal memberikan wawasan yang kaya tentang perkembangan Islam di berbagai daerah, terlebih juga Islam di Asia Tenggara.¹⁰

Dalam konteks ini, manuskrip merupakan sumber data otentik yang dapat digunakan untuk menggali pemahaman tentang Islam pada masa lalu dari perspektif lokal, bukan dari sudut pandang luar. Penggunaan manuskrip dalam penelitian dapat memberikan kontribusi ilmiah yang orisinal dan mendorong peradaban untuk mengatasi tantangan zaman. Semakin langka dan unik manuskrip yang dikaji, semakin besar kontribusi orisinalitasnya dalam menciptakan lompatan peradaban. Oleh karena itu, manuskrip adalah sumber utama untuk merevitalisasi pemikiran intelektual muslim Nusantara dan menjaga warisan budaya bersejarah. Bagi yang mampu membaca dan menafsirkan manuskrip, mereka memiliki akses istimewa untuk memahami intelektualitas dan kehidupan masyarakat masa lalu, serta memanfaatkannya dalam konteks masa kini dan masa depan.

⁸Faizal Amin, *Manuskrip Koleksi Abang Ahmad Tahir Kapuas Hulu: Kajian Teks dan Parateks tentang konstruksi Identitas Dayak Islam pada Awal Abad ke-20*, "Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 20220, hal. 13

⁹Uka Tjandrasmita, *Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Balitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 100-2.

¹⁰ Faizal Amin, *Manuskrip Koleksi Abang Ahmad Tahir Kapuas Hulu:....h. 14*

Fokus utama dari penelitian ini bukanlah tentang proses Islamisasi, atau tepatnya sejarah Islamisasi di Jawa, melainkan lebih kepada analisis terhadap konstruksi sosial yang membentuk pemikiran Islam yang terkandung di dalam naskah MSFR I. Hal ini penting dilakukan karena manuskrip MSFR I muncul di dalam situasi pada peralihan abad XIX dan awal abad XX. Ricklefs, seorang ahli sejarah menyatakan bahwa pada masa transisi abad XIX ke abad XX, masyarakat Islam Jawa tengah berada dalam medan perang budaya dan nilai. Modernitas mulai merambah, membawa perubahan sosial yang signifikan termasuk di dalamnya adalah pandangan baru terhadap agama. Nilai-nilai tradisional bertabrakan dengan gagasan modern, menciptakan paradoks budaya yang mendalam. Masyarakat Islam Jawa dihadapkan pada tuntutan untuk mempertahankan identitas agama mereka sambil beradaptasi dengan perkembangan zaman.¹¹ Situasi ini dipicu oleh iklim global yang terjadi di dunia Islam, yang oleh Alber Habib Hourani (1915-1993) –seorang sejarawan Inggris berdarah Lebanon– disebut sebagai masa *renaissance* atau gerakan reformasi Islam¹² seiring juga dengan menguatnya gelombang gagasan modernisme Islam sebagai bentuk perlawanan terhadap kolonialisme Barat. Gerakan modernisme Islam ini berjalinkelindan dengan gagasan reformisme Islam yang sudah muncul pada pertengahan abad XVII dan awal abad XVIII.¹³ Pertalian dari dua

¹¹ Lebih lihat dalam M.C. Ricklefs, "Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present." Singapore: NUS Press, 2008.

¹²Karel A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contact and Conflict, 1596-1950*, trans. Jan Steenbrink and Henry Jansen (Amsterdam-Atlanta, G.A.: Rodopi, 1993), h. 134.

¹³Perlu ditegaskan di sini bahwa modernisme Islam berbeda dengan reformisme Islam. Mengacu pada Yudi Latif, reformisme Islam merupakan proyek historis abad ke-17 dalam usaha untuk menata kembali umat Islam dan memperbaharui perilaku individu. Proyek historis ini didasarkan pada gagasan pemurnian kepercayaan dan praktik Islam dengan kembali kepada sumber yang autentik, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, serta memiliki kecenderungan yang kuat untuk menolak kebudayaan Barat. Modernisme Islam merupakan proyek dari generasi Islam baru yang terpengaruh Barat untuk menyesuaikan diri dengan peradaban modern, tetapi dengan tetap mempertahankan kesetiaan terhadap kebudayaan Islam. Dalam kata lain, modernisme Islam merupakan sebuah titik tengah antara "Islamisme" dan "sekularisme." Reformisme-modernisme merupakan bentuk sintesis antara reformisme Islam dan modernisme Islam sebagaimana terjadi di Mesir. Mereka yang menolak gagasan modernisme Islam disebut sebagai reformisme tradisionalisme. Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung: Mizan

arus pemikiran ini memunculkan varian reformisme Islam dalam bentuk gerakan puritanisme Islam radikal dengan mengusung wacana Salafi sebagai ideologi gerakan. Singkatnya, bahwa situasi sosial keagamaan pada masa itu merupakan medan yang kompleks dan bertentangan, di mana ajaran agama Islam menjadi inti dari identitas masyarakat, namun dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial dan budaya setempat. Masyarakat Jawa pada periode ini hidup dalam transisi sosial yang cepat akibat modernisasi, kolonialisme, dan interaksi dengan budaya-budaya lain.

Dalam konteks ini, mengangkat studi konstruksi sosial keagamaan dan bagaimana memahaminya melalui manuskrip memperoleh signifikansinya, terlebih kajian tentang konstruksi sosial keagamaan merupakan panggung perdebatan yang membingungkan, menggugah, mencengangkan dan diperebutkan. Dengan begitu, dapat diperoleh kejelasan tentang dinamika perkembangan agama Islam baik pada level wacana maupun praktiknya yang menjadi bagian dari realitas Islam di Indonesia. Selain itu, dapat menjelajahi karakteristik Islam dalam masyarakat Jawa sebagai hasil dari interaksi budaya antara Islam dan budaya lokal Jawa yang telah berlangsung selama bertahun-tahun. Bagaimanapun, pertemuan kedua budaya ini, apakah disadari atau tidak, telah memunculkan dinamika budaya unik dalam masyarakat Islam Jawa.

Penelitian ini dilakukan dengan semangat mengintegrasikan studi Islam di Nusantara atau Asia Tenggara ke dalam konteks yang tak terpisahkan dari Dunia Muslim secara keseluruhan. Selama ini, hadirnya Islam di Nusantara atau Asia Tenggara sering kali dianggap sebagai *periferi* (pinggiran) dari Dunia Islam. Sejarah peradaban Islam sering kali terbatas pada wilayah Arab di Asia Barat (Timur Tengah), dengan sedikit perhatian terhadap peradaban Islam yang berkembang di luar wilayah ini. Salah satu alasan utamanya adalah kawasan Asia Tenggara sering dianggap sebagai wilayah yang kurang penting secara doktrinal dan terpinggirkan dalam konteks Islam dan budaya Arab. Pandangan ini muncul karena sedikitnya peneliti

Pustaka, 2005), h. 120. Bandingkan dengan B. J. Boland, yang mengindentikkan istilah “reformisme Islam” dengan “modernisme Islam.” Menurutnya, “reformisme Islam” pertama-tama dikaitkan dengan gerakan pembaharuan yang dipelopori Muhammad ‘Abduh dari Mesir pada permulaan abad ke-20. Lihat Bernard Johan Boland, *Pergumulan Islam di Indoensia*, terj. Saafrodien Bahar (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 221.

yang mampu menggambarkan peradaban Islam di luar wilayah Arab dengan merujuk pada sumber-sumber lokal yang sah dan otoritatif. Oleh karena itu, wajar jika Islam di Indonesia dan Asia Tenggara masih dipersepsikan sebagai entitas peradaban Islam yang terpisah dari Dunia Muslim. Penelitian MSFR I ini adalah langkah untuk mengisi kekosongan dalam studi Islam di Nusantara, terutama yang berkaitan dengan masyarakat Islam di Jawa, dengan memanfaatkan manuskrip sebagai sumber utama.

Penelitian MSFR I adalah sebuah kajian filologis lintas disiplin yang bertujuan untuk mengeksplorasi sumber-sumber primer berupa manuskrip keagamaan Islam yang sangat langka dan unik yang berasal dari masyarakat Islam Jawa. Manuskrip ini menjadi penting karena peran kuncinya dalam proses transmisi ilmu keagamaan di tengah-tengah masyarakat Islam Jawa pada peralihan abad ke-19 dan ke-20, serta karena kelangkaan serta keunikan teksnya. Kehadiran MSFR I di dalam komunitas Islam Jawa merupakan sebuah bukti yang otentik dan dianggap *mu'tamad* (dapat dipercaya) yang dapat membantu kita memahami konstruksi sosial keagamaan masyarakat tersebut pada masa yang bersangkutan. Selain itu, manuskrip ini juga dapat dianggap sebagai jalan pintas yang istimewa untuk meresapi khazanah intelektual Islam serta sejarah sosial masyarakat Islam Jawa pada zaman itu. Oleh karena itu, mengabaikan penelitian terhadap manuskrip semacam ini dapat mengakibatkan pemahaman dan pengetahuan kita terhadap dinamika dan keragaman Islam di Jawa menjadi terbatas.

Secara metodologis, penelitian filologis adalah usaha yang khusus ditujukan untuk pelestarian, penyelamatan, dan penggalian informasi. Sebagai upaya pelestarian teks, penelitian filologi bertujuan untuk menghadirkan teks yang setia dengan tulisan aslinya. Sebagai upaya penyelamatan teks, penelitian filologis bertujuan untuk menyajikan edisi teks terbaik agar isi kandungan manuskrip dapat selamat dari kerusakan atau bahkan kemusnahan, terutama karena manuskrip cenderung mudah rusak. Sebagai upaya penggalian informasi, penelitian filologi bertujuan untuk menjelajahi data dari sumber primer yang dianggap otentik dan dapat dipercaya mengenai realitas pada zamannya, sehingga kita bisa memahaminya lebih baik.

Mengacu pada latar belakang yang diuraikan di atas, penelitian MSFR I ini bisa disebut sebagai studi filologis yang mengadopsi pendekatan antardisiplin. Penelitian ini tidak hanya berkutat pada upaya pelestarian

dan konservasi manuskrip atau teks, yang merupakan ciri khas penelitian filologis, tetapi juga bertujuan untuk mengungkap konteks substansi isinya dalam kerangka wacana etnoreligi masyarakat Islam di Jawa. Melalui kontekstualisasi MSFR I terhadap tema konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa, penelitian ini bertujuan untuk memperkaya “pengetahuan lokal” dan mengungkap dinamika serta perkembangan Islam di Jawa dalam aspek ortodoksi dan ortopraksi Islam setempat. Upaya ini sejalan dengan pandangan Foucault yang menekankan peran penting konteks dalam membentuk dan memberi makna pada sebuah karya. Oleh karena itu, penelitian ini berusaha mengungkap bagaimana perbedaan konteks dalam penulisan MSFR I akan menghasilkan interpretasi dan fungsi yang berbeda.

Selanjutnya, tidak kalah pentingnya, penelitian naskah atau MSFR I ini juga bertujuan untuk mengisi kekosongan dalam penelitian berbasis manuskrip mengenai konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa. Penelitian MSFR I ini mempertimbangkan bahwa MSFR I dapat dianggap sebagai representasi dari konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada periode peralihan abad ke-19 dan awal abad ke-20. Manuskrip MSFR I menyimpan fakta-fakta filosofis dan historis yang mewakili bukti otentik dan otoritatif, merekam perpaduan fenomena keislaman dan kejawaan pada masa itu. Masyarakat Islam Jawa, sebagai realitas sosio-kultural, muncul melalui perubahan sejarah yang transformatif. Meskipun, keberlangsungan sejarah melibatkan putus-nyambung (*aspects of discontinuity*), paling tidak ada alur pemahaman tentang konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa yang terus dipertanyakan dan dibangun sesuai dengan minat dan kepentingan yang berbeda.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Dalam konteks latar belakang yang telah diuraikan, penelitian ini berfokus pada pertanyaan utama “bagaimana konstruksi sosial keagamaan masyarakat Jawa memengaruhi munculnya MSFR I dan apa peranannya?”. Dalam upaya untuk memberikan jawaban terhadap pertanyaan tersebut, penelitian ini merumuskannya dalam beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana situasi realitas sosial keagamaan masyarakat Islam di Kota Semarang pada masa peralihan abad XIX dan abad XX yang memengaruhi kemunculan MSFR I?

2. Bagaimana teks MSFR I dapat disajikan secara accessible untuk pemahaman yang lebih luas dalam masyarakat saat ini.
3. Bagaimana MSFR I terkait dengan konteks sosial dan keagamaan masyarakat Jawa pada masa itu, serta apa relevansinya dan peranannya dalam kehidupan masyarakat Muslim pada masa itu?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang telah diungkapkan sebelumnya, penelitian ini memiliki tujuan yang diuraikan sebagai berikut:

1. Menggambarkan realitas sosial keagamaan masyarakat Jawa pada peralihan abad XIX dan XX, dengan tujuan untuk mengungkap latar belakang dan perkembangan teks tersebut.
2. Menyajikan teks MSFR I karya Kyai Shalih Darat dalam format yang dapat dibaca dan dipahami oleh masyarakat saat ini yang memiliki minat terhadap naskah-naskah Jawa Arab Pegon. Dengan menyajikan teks ini, diharapkan dapat membentuk pemahaman di kalangan masyarakat bahwa naskah-naskah lama karya ulama dapat diakses dan dimengerti oleh pembaca umum.
3. Menganalisis konteks MS FR I dan relevansinya dengan situasi sosial keagamaan khususnya di kalangan umat Islam Jawa pada zamannya.

Manfaat yang diharapkan dari penelitian ini antara lain:

1. Memperkaya pengetahuan tentang konstruksi sosial keagamaan Islam Jawa sebagai bagian dari diskursus Islam Indonesia/Nusantara, dan sekaligus mendokumentasikan penemuan-penemuan dasar terkait konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada peralihan Abad XIX dan awal abad XX.
2. Dengan menyajikan teks MSFR I dalam bentuk yang dapat dibaca, diharapkan penelitian ini akan membantu dalam melestarikan warisan budaya bersejarah, khususnya melalui penyelamatan manuskrip sebagai artefak budaya bersejarah yang memiliki nilai. Ini dapat bermanfaat dalam kehidupan sosial dan keagamaan masyarakat masa kini.
3. Memahami makna dan fungsi teks bagi masyarakat Islam Jawa pada saat MS FR I pertama kali muncul.

Selain manfaat-manfaat tersebut, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi yang lebih luas, seperti:

1. Mendukung pengembangan ilmu pengetahuan yang terkait dengan penelitian filologis dengan pendekatan interdisipliner.
2. Berpotensi untuk mengembangkan nilai-nilai spiritual dan mental dalam kehidupan masyarakat Indonesia, karena penelitian ini mengandung nilai-nilai yang dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat.

D. Tinjauan Pustaka

Kajian tentang MSFR I sudah banyak dilakukan sebelumnya, baik berupa disertasi, tesis, artikel jurnal ilmiah maupun kepentingan lainnya. Kajian-kajian itu pun memiliki objek kajian yang beragam, baik aspek intelektualitas pengarangnya maupun aktivitasnya dalam komunitas muslim pada masanya. Di antara penelitian terdahulu yang dimaksud dapat dipaparkan sebagai berikut:

Pertama, Muhammad Muchoyyar HS. telah menulis disertasi yang diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga dengan judul “K.H. Muhammad Sholeh as-Samarani: Studi Tafsir Faidl a-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayan (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Metodologis).¹⁴ Fokus penelitian Muchoyyar terbatas pada manuskrip Faiḍ ar-Rahman jilid II dan mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum keluarga, hukum waris, dan hukum perkawinan dalam surah an-Nisa’ [4], terutama ayat: 1, 7, dan 22. Ayat-ayat Al-Qur’an yang terkait dengan ketiga masalah hukum ini kemudian dianalisis secara filologis dan *content analysis* dalam konteks interpretasi Isyari. Disertasi ini juga berupaya untuk menyorot pemikiran Kyai Shalih Darat sebagai tanggapan terhadap tantangan agama dan konsep agama yang dihadapi oleh masyarakat Muslim Jawa pada zamannya, terutama dalam isu hukum keluarga, perkawinan, dan waris. Muchoyyar menyimpulkan bahwa Kyai Shalih Darat bukanlah seorang penafsir orisinal, karena karyanya banyak merujuk pada kitab-kitab ulama terdahulu, termasuk syarh, hasiyah, dan terjemahan dari tafsir *Jalālayn* karya al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsīr Anwār al-Ta’wīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Bayḍawī, *Lubāb al-Ta’wīl fi Ma’āni Tanzīl* karya al-Khāzin, Tafsīr

¹⁴H.M. Muchoyyar, “Tafsīr Faidl al-Raḥmān fi Tarjamah Tafsīr Kalām Malik Adyān Karya K.H.M. Shalih Darat al-Samarani (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Metodologi)”, *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

al-Kabīr karya al-Rāzi, *Jawāhir al-Tafsīr*, *Miskāt al-Anwār*, dan *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, serta Tafsir *al-Qur'an al-Adhīm* karya Ibn Katsir. Selain itu, Muchoyyar menganggap MSFR I karya Kyai Shalih Darat sebagai tafsir tahfili dengan nuansa sufi amali atau sufi Isyari. Walaupun disertasi Muchoyyar juga memanfaatkan analisis filologi dalam bentuk suntingan dan terjemahan, analisisnya lebih terfokus pada ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum keluarga, hukum perkawinan, dan hukum waris di dalam surah an-Nisa' dengan menggunakan metode naskah tunggal, akan tetapi penelitian filologi Muchoyyar tidak bertujuan untuk menyajikan MSFR I dalam bentuk yang dapat dibaca dan dipahami oleh masyarakat umum secara utuh. Selain, berbeda jilid MSFR yang diteliti secara filologi, penelitian ini tidak menggunakan analisis sosiologi pengetahuan seperti yang diterapkan dalam penelitian ini. Dengan demikian, penelitian yang sedang dilakukan oleh peneliti berbeda dari penelitian Muchoyyar, baik dalam hal objek formal maupun objek materialnya.

Kedua, disertasi Saiful Umam yang berjudul “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in The Late 19th And Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts”. Disertasi ini ditulis untuk memenuhi salah satu persyaratan guna memperoleh derajat “*Doctor of Philosophy in History* di *The Graduate Division of The University of Hawai'i*, Amerika Serikat.¹⁵ Ringkasan disertasi ini juga pernah dimuat dalam jurnal *Studia Islamika*, Vol. 20, No. 2, 2013.¹⁶ Fokus kajian disertasi ini membahas intelektualitas Kyai Shalih Darat. Hasil kajian Umam menunjukkan bahwa Kyai Shalih Darat sangat peduli dengan tingkat pengetahuan keislaman masyarakat Islam Jawa. Dengan menulis teks-teks Islam, Kyai Shalih Darat berharap dapat membantu meningkatkan pemahaman keagamaan di kalangan mereka sehingga mereka akan menyadari akan hukum-hukum dalam agama itu, bagaimana mematuhi kewajiban tersebut, dan menginternalisasi maknanya, sehingga pada gilirannya mereka akan menjadi Muslim yang lebih saleh. Mengingat mayoritas orang Jawa tidak mengerti bahasa Arab, maka

¹⁵Saiful Umam, “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: a Study of Pegon Islamic Texts”, *Ph.D. Dissertation* (University of Hawai'i, 2011).

¹⁶Saiful Umam, “God’s Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts”, *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 20, No. 2, 2013.

Kyai Shalih memutuskan untuk menulis teks agama dalam bahasa Jawa dengan menggunakan aksara Arab. Meskipun, Kyai Shalih Darat menyadari sepenuhnya bahwa menulis teks Islam dengan aksara *Pegon* tidak umum di kalangan ulama Jawa dan bahwa beberapa dari mereka mungkin menganggap karya-karyanya kurang berwibawa daripada yang ditulis dalam bahasa Arab, namun, Kyai Shalih Darat meyakini keputusannya dengan mengacu pada perbedaan antara universalitas Islam dan lokalitas Arab. Selain itu, dia mengacu pada konsep *al-‘ilm al-nāfi’* (ilmu yang bermanfaat). Menurutnya, bahwa nilai keislaman teks tidak bertumpu pada bahasa yang digunakan tetapi pada efektivitas penyampaian ilmu keislaman kepada pembaca yang dituju. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa disertasi yang disusun Umam ini lebih memfokuskan pada kontribusi Kyai Shalih Darat dan peran tulisan-tulisannya yang ditulis dengan menggunakan Arab pegon, bukan pada kajian filologi maupun sosiologi pengetahuan.

Ketiga, tesis yang ditulis oleh Lilik Faiqoh yang berjudul “Vernakularisasi dalam *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani”.¹⁷ Penelitian ini menyoroti pembahasalokalan (vernakularisasi) dari kitab tafsir tersebut yang semula dari bahasa Arab (al-Qur’an) kemudian dialihkan dan ditulis dalam aksara dan bahasa lokal (Jawa). Kajian ini menyimpulkan bahwa vernakularisasi dalam naskah MSFR meliputi serapan dari bahasa Arab dan tata krama bahasa khas. Dari serapan bahasa Arab dapat dilihat dari kata-kata, seperti: *‘ulama, tafsir, fiqih, Qur’an, nabi, shalat, ba’da*, dan lain sebagainya. Sementara itu, vernakularisasi tata krama khas dapat dilihat dari kata-kata, seperti *ngertos, angen-angen, nuduhaken, pungkasane, nalikane, kados pundi*, dan lain sebagainya. Proses vernakular dalam aspek bahasa pada *Faiḍ al-Rahmān*, secara umum, menggambarkan bahasa khas lokal yang sudah umum digunakan oleh masyarakat setempat. Meskipun tesis tersebut menganalisis *Faiḍ al-Rahmān* dan kaitannya dengan kebudayaan (bahasa) lokal, tetapi kajian ini tidak menganalisis kajian-kajian yang berkaitan dengan sosiologi, sejarah dan filologi, sebagaimana yang akan dilakukan dalam penelitian ini.

¹⁷Lilik Faiqoh, “Vernakularisasi dalam *Tafsir Faidl al-Rahmān* karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani”, *Tesis* (Yogyakarta: Program Studi Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2017).

Keempat, buku berjudul *Pemikiran Tasawuf K.H. Saleh Darat Al-Samarani: Maha Guru Para Ulama Nusantara* karya Ali Mas'ud Kholqillah.¹⁸ Sesuai judulnya, buku ini menganalisis pemikiran tasawuf Kyai Shalih Darat. Menurut Kholqillah, pemikiran tasawuf Kyai Shalih Darat berangkat dari proposisi bahwa keseluruhan praktik tasawuf yang dikembangkan oleh para *sālik* (pelaku jalan tasawuf) harus berujung pada ketercapaian moralitas paripurna, yaitu semakin dekatnya kepada Allah serta kecintaannya yang mendalam kepada Allah. Pemikiran tasawuf Kyai Shalih Darat seperti ini diadopsi dari para gurunya yang pada umumnya dari ulama-ulama Sunni. Kiranya perlu ditegaskan di sini bahwa buku tersebut merupakan hasil penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu menghimpun data dari berbagai literatur, baik di perpustakaan maupun di tempat-tempat lain. Dokumen-dokumen atau data yang terkumpul selanjutnya dilakukan analisis historis, khususnya sejarah sosial. Dengan demikian, kajian dalam buku ini hampir ada kesamaan dalam disertasi ini. Perbedaannya pada fokus kajian. Objek kajian atau buku yang ditulis Kholqillah adalah tasawuf yang berbasis pada karya Kyai Shalih Darat berjudul *Minhaj al-Atqiya'*, sedangkan kajian kali ini berkaitan pernaskahan MSFR dan kontekstualisasinya terhadap konstruksi realitas sosial keagamaan masyarakat Jawa. Dengan demikian, kajian dalam penelitian ini sangat jauh berbeda dengan kajian yang dilakukan Ali Mas'ud Kholqillah.

Kelima, disertasi berjudul "Hermeneutika Sosio-Sufistik dalam tafsir *Faiḍ ar-Rahmān fi Tarjumāni Tafsīr Kalāmī al-Maliki ad-Dayyān* Karya Kyai Shaleh Darat" oleh Abdul Wahab.¹⁹ Disertasi ini menelaah hermeneutika sosio-sufistik Kyai Shalih Darat dalam *Faiḍ al-Rahmān*. Hasilnya, hermeneutika Kyai Shalih Darat cenderung berpihak kepada masyarakat awam sekaligus simpatik terhadap kelompok *mustadl'afin*. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Kyai Shalih Darat menyesuaikan realitas kehidupan masyarakat Islam Jawa pada masanya.

Selain kajian-kajian di atas, dijumpai juga beberapa artikel relevan

¹⁸Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran Tasawuf K.H. Saleh Darat Al-Samarani: Maha Guru Para Ulama Nusantara* (Wonocolo, Surabaya: Pustaka Idea, 2018).

¹⁹Abdul Wahab, "Hermeneutika Sosio-Sufistik dalam tafsir *Faiḍ al-Rahman fi Tarjumani Tafsir Kalami al-Maliki al-Dayyan* Karya Kiai Sholeh Darat", *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021).

yang menyinggung pemikiran Kyai Shalih Darat, di antaranya artikel yang ditulis oleh Muslich Shabir dengan judul “Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian atas Kitab *Minhāj al-Atqiyā*”.²⁰ Hasil kajian Shabir dapat disimpulkan bahwa tasawuf yang dikembangkan oleh Kyai Shalih Darat adalah tasawuf Sunni yang sangat menekankan pengamalan syari’at. Muslich juga menegaskan bahwa Kyai Shalih Darat adalah pengagum berat al-Ghazali karena kitab-kitab yang ditulisnya banyak mengacu pada pendapat Imam Ghazali ini. Karena itu, Kyai Shalih Darat disebut sebagai “al-Ghazali Kecil” sebagaimana tokoh-tokoh lain Nusantara yang menganut pemikiran al-Ghazali. Sementara itu, Imam Ghazali sendiri merupakan ulama yang paling berjasa dalam mendamaikan antara tasawuf dan syari’at sehingga tasawuf dapat diterima oleh ahli syari’ah. Karena terpusat pada kajian tasawuf dalam kitab *Minhāj al-Atqiyā*, maka kajian Shabir tidak menyinggung MSFR.

Abdul Mustaqim juga menulis artikel yang berkaitan dengan *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān* karya Kyai Shalih Darat ini. Judul artikelnya “*The Epistemology of Javanese Qur’anic Exegesis: A Study of Ṣālih Darat’s Fayḍ al-Rahmān*”.²¹ Di dalam artikel ini Mustakim mendiskusikan tentang struktur epistemologi *Faiḍ al-Rahmān*. Menurutnya, sampai saat ini, kitab ini merupakan satu-satunya kitab tafsir berbahasa Jawa dengan corak tafsir *Isyari*. Dengan pendekatan historis filosofis. Mustakim berpendapat bahwa epistemologi *Faiḍ al-Rahmān* mencerminkan epistemologi iluminasi (*Irfāni*) dengan corak tafsir *Isyari*. Ketika menafsirkan al-Qur’an, Kyai Shalih Darat tidak hanya menjelaskan dimensi lahir, tetapi juga makna batinnya. Walaupun mengkaji *Faiḍ al-Rahmān*, tetapi Mustaqim membahasnya dari sudut pandang filsafat dengan pendekatan sejarah. Sementara itu, disertasi ini lebih banyak menggunakan pendekatan filologi dan sosiologi pengetahuan serta teori konstruksi sosial.

Dari tinjauan pustaka yang telah disampaikan, dapat disimpulkan bahwa penelitian mengenai MSFR I yang terkait dengan pernikahan, penyuntingan, penerjemahan, dan konstruksi sosial keagamaan masyarakat

²⁰Muslich Shabir, “Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian atas Kitab *Minhāj al-Atqiyā*”, dalam *International Journal Ihyā’ ‘Ulum al-Din*, Vol. 19, No. 1, 2017.

²¹ Lihat *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2, 2017, h. 357 – 390.

Jawa pada awal abad XIX dan awal abad XX belum pernah dilakukan sebelumnya. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lebih lanjut dalam bidang ini. Meskipun penelitian sebelumnya memiliki kelebihan dan kekurangan, beberapa buku dan tulisan yang telah ditinjau tetap menjadi referensi berharga untuk penelitian selanjutnya.

Oleh karena itu, fokus penelitian ini adalah untuk melestarikan MSFR I dalam bentuk edisi teks terbaik agar isinya dapat dijaga dari risiko kerusakan dan kepunahan karena kerapuhan materi manuskripnya. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk mengisi kekosongan (gap) penelitian tentang konstruksi sosial keagamaan yang berakar pada manuskrip lokal. Terakhir, penelitian ini akan menganalisis relevansi dan peran yang dimainkan oleh MSFR I dalam konteks diskursus sosial keagamaan di Jawa pada peralihan abad XIX dan XX.

E. Kerangka Teori

Kajian dalam disertasi ini merupakan kajian multidisiplin yang melibatkan analisis naskah atau teks dan parateks serta konteks sekaligus. Fokus penelitian terhadap MSFR I secara praktis ditujukan untuk mengungkapkan pernaskahan dan konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada masa peralihan abad XIX dan awal abad XX. Dalam konteks ini, penelitian ini memanfaatkan beberapa kerangka teori berbeda, yaitu teori filologi, teori terjemah, teori parateks dan teori konstruksi sosial Lukman dan Peter Berger. Berikut adalah uraian singkat tentang prinsip-prinsip inti dan kerangka dasar dari teori-teori tersebut.

1. Filologi: Pengertian, Teori dan Metode

a. Pengertian Filologi

Filologi adalah disiplin ilmu yang berfokus pada analisis karya tulis dari masa lalu dengan tujuan mengungkap informasi yang terkandung di dalamnya. Asal-usul kata “filologi” berasal dari bahasa Yunani, yaitu “philologia,” yang terdiri dari “philos” (teman) dan “logos” (ilmu). Secara etimologis, filologi awalnya berarti senang berbicara, kemudian berkembang menjadi minat pada ilmu pengetahuan, tulisan, dan khususnya tulisan yang memiliki nilai kesusastraan tinggi. Dalam terminologi, istilah filologi dapat dibedakan menjadi dua, yaitu klasik dan modern. Dalam konteks istilah klasik, filologi mengacu pada

keahlian yang diperlukan untuk memeriksa warisan tulisan dari masa lalu. Di sisi lain, dalam istilah modern atau kontemporer, filologi lebih identik dengan studi teks atau naskah, yang berusaha untuk mengungkap warisan budaya masa lalu yang tersimpan dalam tulisan tangan.²² Dalam bahasa Arab, istilah filologi dikenal sebagai “*tahqiq nusus at-turats*,” yang kemudian disingkat menjadi “*tahqiq*”.²³

Dengan definisi-definisi ini, objek studi filologi adalah naskah dan teks. Naskah di sini merujuk pada karya tulis dalam bentuk tulisan tangan, yang dalam bahasa Inggris disebut “*manuscript (MS)*” atau “*handschrift (HS)*” dalam bahasa Belanda. Sedangkan teks dalam konteks ini mengacu pada isi atau bacaan yang terdapat dalam naskah tersebut. Adalah umum diketahui bahwa naskah-naskah yang menjadi objek studi filologi seringkali berisi variasi teks yang berbeda. Sebagai seorang filolog, tugasnya adalah tidak hanya menganalisis sejumlah naskah, tetapi juga menghadapi variasi teks, termasuk teks yang rusak atau cacat. Oleh karena itu, fokus utama kegiatan filologi adalah untuk menetapkan bentuk teks yang paling mendekati teks asli. Dalam konteks ini, seluruh naskah yang diteliti harus diuji secara teliti

b. Teori dan Metode Filologi

Teori dan metode memiliki peran penting dalam memecahkan persoalan yang dihadapi. Melalui penerapan teori dan metode, segala persoalan yang dihadapi dapat diselesaikan dengan mudah dan cepat, sebab teori merupakan tuntunan kerja, sedang metode adalah cara kerja. Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan manuskrip klasik, seorang filolog perlu memiliki pemahaman yang kuat tentang teori dan metode penyajian teks sebelum melanjutkan dengan analisis menggunakan teori-teori modern dalam interpretasi teks.

Secara praktis, Baried, dkk. membagi teori filologi menjadi dua kategori, yaitu tradisional dan modern. Filologi tradisional berfokus pada pekerjaannya untuk merekonstruksi teks sesuai dengan bentuk aslinya dengan merujuk pada berbagai bacaan, bahkan yang rusak.

²²Siti Baroroh Baried, et.al., *Pengantar Teori Filologi* (Yogyakarta: BPPF UGM, 1994), h. 2-3.

²³Menganai definisi ini lebih lanjut lihat as-Sadiq ‘Abdurrahman al-Guryani, *Tahqiq an-Nusus at-Turas fi al-Qadim wa al-Hadis* (T.k: Majma’ al-Fatih li al-Jami’at, 1989), h. 7-8.

Pendekatan ini menganggap bahwa setiap perbedaan dalam teks adalah kesalahan atau penyimpangan dari bentuk aslinya. Oleh karena itu, filologi modern memandang variasi dalam bacaan dan kerusakan teks sebagai hasil kreativitas dari penyalin teks.²⁴ Dengan demikian, filologi modern berpusat pada bahan tulis dan bertujuan untuk mengungkapkan makna teks dalam konteks budaya, sehingga ide-ide yang terkandung dalam teks tersebut dapat dipahami oleh masyarakat saat ini. Dalam pandangan filologi modern, naskah dianggap sebagai dokumen budaya yang mencerminkan kehidupan masyarakat pada zamannya. Oleh karena itu, penelitian dalam filologi modern tidak hanya berusaha merekonstruksi teks, seperti dalam tradisi filologi tradisional, tetapi lebih berorientasi pada pengungkapan bagaimana teks tersebut diterima dan disalin oleh pembaca dalam berbagai periode waktu.

Sementara itu, dalam konteks metode filologi, terdapat beberapa metode yang terkenal hingga saat ini, antara lain metode intuitif, metode objektif (*stemma*), metode gabungan, metode edisi naskah tunggal (diplomatik dan standar (edisi kritik), dan metode landasan atau disebut juga metode induk atau metode legger. Dalam konteks yang melibatkan lebih dari satu manuskrip (manuskrip jamak), metode landasan menjadi salah satu pilihan yang relevan. Metode landasan mengacu pada penyuntingan teks berdasarkan satu naskah yang dianggap memiliki mutu tertinggi. Metode ini digunakan ketika ada satu atau sekelompok naskah yang dianggap lebih superior dari segi kualitas bacaan dalam beberapa aspek tertentu. Naskah ini dianggap sebagai dasar atau induk untuk edisi teks. Variasi-variasinya dari naskah lain digunakan sebagai pelengkap atau referensi tambahan. Sebagaimana dalam metode yang mengedepankan mayoritas bacaan, dalam metode landasan ini, variasi-variasi yang ada dalam naskah-naskah lain dimasukkan dalam aparat kritik, yaitu bagian yang memberikan perbandingan dan informasi tentang naskah-naskah lain yang relevan. Dengan demikian, naskah yang dianggap memiliki kualitas terbaik digunakan sebagai dasar untuk penyuntingan teks. Perbandingan antara naskah-naskah ini dilakukan dengan mempertimbangkan berbagai aspek seperti bahasa,

²⁴ Baroroh Baried, dkk, *Pengantar Filologi*,h. 4

sastra, sejarah, dan lainnya. Metode landasan atau *legger* digunakan untuk menghasilkan teks yang diterjemahkan.

Metode landasan atau *legger* dapat ditempuh dengan beberapa langkah, antara lain:²⁵

- a. Melacak sejumlah naskah salinan yang berdasarkan beberapa informasi yang diperoleh dari masyarakat.
- b. Membaca sejumlah naskah salinan yang telah diperoleh.
- c. Membandingkan naskah sejenis yang mempunyai lebih dari satu versi dari aspek bahasa, sastra, dan lainnya untuk dicari satu atau sekelompok naskah yang dipandang unggul kualitasnya sebagai dasar penyuntingan.

2. Teori Terjemah

Terjemah memiliki peran krusial dalam penelitian filologi. Peran ini menjadi semakin penting, terutama ketika kita ingin memperkenalkan isi dari naskah-naskah kuno yang banyak ditulis dalam bahasa daerah, seperti halnya naskah MSFR I. MSFR adalah naskah yang umumnya menggunakan bahasa Jawa Semarangan yang bercampur dengan bahasa Arab. Dalam bentuk ini, naskah ini tentunya memiliki potensi (*probabilitas*) kesulitan bagi peminat yang tidak menguasai kedua bahasa tersebut dengan baik. Maka dari itu, perlu dilakukan proses penerjemahan agar pesan yang terkandung dalam teks sumber, yakni naskah yang akan diterjemahkan, dapat disampaikan dengan baik kepada pembaca melalui teks hasil terjemahan.

Secara umum, terjemahan adalah proses mengalihkan pesan dari teks dalam bahasa sumber (*source language*) ke dalam bahasa target (*target language*) dengan padanan yang sesuai. Dalam konteks ini, aktivitas penerjemahan adalah langkah-langkah yang diambil oleh penerjemah untuk menjalankan tugasnya.²⁶ Tujuannya adalah memproduksi padanan yang alami (*natural*) dari pesan dalam bahasa sumber, dengan memperhatikan norma-norma bahasa dalam bahasa target untuk menjadikannya lebih

²⁵ Bandingkan dengan Sangidu, “Penyajian dan Interpretasi Teks Sastra Indonesia Klasik Khususnya Naskah-naskah Jawi dan Naskah Berbahasa Arab”, h. 112.

²⁶J. A. Simpson & Weiner, E. S. C. (Comp.), *The Oxford English dictionary* (2nd ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1989).

sesuai. Terjemahan juga melibatkan interpretasi simbol-simbol verbal ke dalam bahasa lain. Terkadang, penerjemahan juga terkait dengan elemen-elemen paratekstual yang lebih kompleks, seperti maksud penulis dan konteks sosio-kultural, atau apa yang disebut Toury sebagai tradisi budaya (*cultural tradition*).

Dari berbagai definisi di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa penerjemahan pada dasarnya adalah proses menghasilkan kembali atau mengalihkan pesan atau amanat dari bahasa sumber ke bahasa target. Karena itu, penerjemahan pada dasarnya adalah proses komunikasi. Artinya, produk terjemahan harus dapat dimengerti oleh pembaca. Jika pembaca dapat menikmati teks tersebut tanpa melihat bahwa itu adalah hasil terjemahan, maka itu adalah tanda keberhasilan dalam proses komunikasi.²⁷ Oleh karena itu, proses komunikasi melibatkan pengirim penerjemah, penerima pembaca, dan pesan yang disampaikan. Dalam komunikasi ini, penerjemah berperan membangun “jembatan makna” antara penulis teks sumber dan pembaca teks hasil terjemahan. Dalam hal ini Newmark mengatakan:

*Translation is concerned with moral and with factual truth. This truth can be effectively rendered only if it is grasped by the reader, and that is the purpose and the end of translation.*²⁸

Terjemahan berkaitan dengan aspek moral dan kebenaran faktual. Kebenaran ini hanya dapat diungkapkan dengan efektif jika dipahami oleh pembaca, dan itulah tujuan dan akhir dari terjemahan

Seperti yang diungkapkan oleh Newmark di atas, tujuan utama penerjemahan adalah agar teks dapat dimengerti oleh pembaca. Oleh karena itu, penerjemahan harus mempertimbangkan aspek moral dan kebenaran faktual. Keberhasilan ini hanya dapat tercapai jika pembaca memahami pesan tersebut.

Secara umum, ada dua metode terjemahan, yaitu terjemahan formal atau harfiah dan terjemahan dinamis. Terjemahan formal melibatkan penerjemahan kata demi kata, tetapi terkadang dianggap tidak dapat

²⁷E. Nida, & C. Taber, *The theory and Practice of Translation*, (E. J. Brill, 1969), h. 99-112.

²⁸P. Newmark, *About Translation*, (Sidney: Multilingual matter, 1991), h. 1.

mengungkapkan pesan secara akurat. Sebaliknya, terjemahan dinamis berusaha menyampaikan pesan dalam bahasa sumber dengan ekspresi yang lazim digunakan dalam bahasa target. Sangidu dengan mengutip teori Mc Artur menjelaskan bahwa metode terjemah dinamis dapat tempuh dengan tiga langkah, yaitu: (1) pemahaman ide dalam bahasa sumber, (2) mencari persamaan ide yang sesuai dengan bahasa sasaran, dan (3) menghasilkan versi yang sesuai dengan norma atau aturan dalam bahasa sasaran. Metode ini dianggap lebih ideal dalam proses penerjemahan²⁹. Oleh karena itu, dalam konteks penerjemahan naskah MSFR I, digunakan metode terjemah dinamis.

3. Parateks

Selain berlandaskan pada studi filologi, penelitian ini juga mengambil manfaat dari teori parateks. Parateks adalah istilah konseptual dalam sastra yang mengacu pada segala sesuatu yang mengelilingi teks inti, yang ditulis oleh pengarang dan dikelilingi oleh penambahan informasi yang disusun oleh penyunting atau penerbit. Parateks mencakup semua unsur tambahan yang terkait dengan naskah, baik yang terdapat dalam naskah itu sendiri maupun yang berada di luar fisik naskah.

Konsep parateks pertama kali diperkenalkan oleh kritikus sastra Perancis, Gerard Genette. Genette mendefinisikan parateks sebagai elemen-elemen tekstual dan visual yang mendukung konteks penciptaan suatu karya. Parateks digunakan untuk menggambarkan lingkup materi yang melingkupi sebuah teks atau karya sastra, termasuk judul, subjudul, teks tambahan, prakata, kata penutup, penghargaan, kata pengantar, catatan pinggir, catatan kaki, catatan akhir, epigراف, ilustrasi, komentar sampul, sampul, jaket buku, dan unsur sinyal sekunder lainnya.³⁰ Genette juga membagi parateks menjadi dua elemen, yaitu parateks dan epiteks. Parateks adalah unsur dalam teks yang membantu pembaca dalam interpretasi, seperti judul, abstrak, indeks, ilustrasi, sampul, glosari, kata pengantar, ringkasan, dan lainnya. Epiteks adalah unsur di luar teks

²⁹Sangidu, *Tugas Filologi: Teori dan Aplikasinya dalam Naskah-naskah Melayu* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016), h. 4.

³⁰Taufiqurrahman, *Syekh Abdurrauf ibn Ali al-Jawi: Profil dan Kiprahnya dalam Perkembangan Tasawuf* (Agam: Serambi Media, 2022), h. 105.

yang memiliki fungsi serupa, seperti bahan penulisan, tata letak teks, iklan, wawancara penulis, dan katalog.³¹

Awalnya, definisi Genette tentang parateks banyak digunakan dalam studi teks cetak modern. Namun, kemudian kajian parateks mulai diperluas hingga mencakup teks dalam naskah atau manuskrip yang belum mengalami cetak modern. Beberapa peneliti, seperti Sirkku Ruokkeinen dan Aino Liira, menyelidiki naskah-naskah abad pertengahan di Inggris dan San Marino untuk menunjukkan bahwa parateks mencakup gagasan material dan abstrak dalam sebuah teks.³² Ronit Ricci, di sisi lain, memeriksa unsur-unsur paratekstual dalam naskah-naskah Jawa di koleksi Pura Pakualaman Kraton Yogyakarta untuk memahami konteksnya secara keseluruhan.³³ Contohnya, Ricci menyebutkan ilustrasi dalam naskah yang menggambarkan perang Mahabharata, yang menunjukkan pengaruh konteks Eropa dan Belanda pada naskah tersebut.³⁴

Jika filologi lebih menekankan keragaman dalam teks internal dan menggunakan keragaman teks eksternal sebagai tambahan informasi semata, pendekatan parateks justru lebih memusatkan perhatian pada aspek eksternal yang mengelilingi sebuah teks. Pendekatan ini memberi kesempatan yang lebih besar untuk menjelaskan makna yang lebih kompleks dari seluruh teks kepada para pembaca. Parateks menjadi alat penting untuk menjelajahi bidang pernaskahan, terutama karena banyak teks dalam naskah adalah salinan yang ditransmisikan dari teks sebelumnya. Meskipun terdapat variasi, perbedaan tersebut biasanya bersifat mekanis.

Dengan kata lain, teori parateks, dengan periteks dan epiteksnya, memberikan informasi kepada peneliti naskah tentang cakupan kajian yang diterapkan dalam bidang pengetahuan tertentu, siapa yang menggunakan

³¹Taufiqurrahman, *Syekh Abdurrauf ibn Ali al-Jawi:.....*, h. 105.

³² Ruokkeinen, Sirkku, and Aino Liira, "Material Approaches to Exploring the Borders of Paratext." *Textual Cultures* 11(1/2): 2017. h. 106–29)

³³ Ronit Ricci, "Thresholds of Interpretation on the Threshold of Change: Paratexts in Late 19th-Century Javanese Manuscripts." *Journal of Islamic Manuscripts* 3(2) 2021, h. 185–210.

³⁴ Ronit Ricci, "Thresholds of Interpretation on.....h., 195.

teks tersebut, dari kelompok mana pembacanya, cara informasi diserap dan digunakan, serta lingkup diskursus yang berkembang seputar teks dari sebuah naskah. Sama seperti kodikologi yang menekankan identitas sejarah teks, analisis parateks akan membantu mengungkap kompleksitas identitas naskah yang sedang diselidiki oleh para peneliti.

4. Teori Konstruksi Sosial

Dalam penelitian ini, digunakan teori konstruksi sosial yang diperkenalkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann sebagai kerangka teoritisnya. Teori ini digunakan untuk memahami hubungan antara pemikiran individu dengan konteks sosial di mana individu tersebut berada. Penelitian ini mengakui bahwa sebuah diskursus atau wacana hanya bisa dimengerti dengan baik jika kita memahami faktor-faktor sosial yang mempengaruhi pembentukan wacana atau pemikiran tersebut.³⁵

Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Berger dan Luckmann yang mengasumsikan bahwa: 1) realitas adalah hasil konstruksi sosial manusia melalui interaksi dengan dunia sosial di sekitarnya; 2) hubungan antara pemikiran individu dan konteks sosial di mana pemikiran tersebut muncul bersifat dinamis dan terinstitusionalisasi; 3) masyarakat mengalami konstruksi yang berkelanjutan; dan 4) perlu adanya pemisahan antara realitas (relaitas) dan pengetahuan. Relaitas dianggap sebagai kualitas yang ada dalam kenyataan yang berdiri sendiri dan tidak tergantung pada kehendak individu, sedangkan pengetahuan merujuk pada keyakinan bahwa realitas itu sendiri adalah sesuatu yang nyata dan memiliki karakteristik khusus.

Teori konstruksi sosial ini berasal dari paradigma konstruktivis yang melihat realitas sosial sebagai hasil konstruksi sosial yang dilakukan oleh individu yang memiliki kebebasan. Akar teori ini dapat ditelusuri hingga ke pemikiran konstruktivisme dalam filsafat³⁶, yang dimulai sejak Socrates menemukan jiwa dalam diri manusia, Plato mengembangkan konsep akal budi dan id, dan Aristoteles memperkenalkan konsep-konsep seperti informasi, relasi, individu, substansi, materi, dan esensi. Aristoteles juga

³⁵ Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim", h. 78.

³⁶Lihat dalam Suparno, *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h. 24

menegaskan bahwa manusia adalah makhluk sosial dan setiap pernyataan harus dibuktikan kebenarannya.³⁷ Pemikiran ini menjadi dasar kuat bagi perkembangan konstruktivisme hingga saat ini, yang kemudian muncul dengan ungkapan terkenal “*Cogito ergo sum,*” yang berarti “saya berpikir, maka saya ada.” Melalui perjalanan pemikiran ini, konstruktivisme menjadi salah satu pendekatan kunci dalam memahami konstruksi sosial dan pemahaman manusia tentang realitas.

Menurut Berger dan Luckmann, teori konstruksi sosial ini menekankan bahwa tindakan manusia memiliki peran kreatif dalam membentuk realitas sosial. Mereka memandang masyarakat sebagai realitas yang memiliki dua dimensi: realitas obyektif dan realitas subyektif.³⁸ Realitas subyektif mengacu pada bagaimana realitas membentuk individu, sementara manusia berperan sebagai pencipta kenyataan sosial yang obyektif. Kebenaran sosial ini tercermin dalam interaksi sosial, seperti komunikasi melalui bahasa dan kerjasama dalam organisasi sosial.

Proses konstruksi sosial, sesuai dengan teori Berger dan Luckmann, melibatkan tiga bentuk realitas: realitas subyektif, realitas simbolik, dan realitas obyektif. Realitas obyektif mencakup kenyataan yang berada di luar individu, seperti ideologi, keyakinan, rutinitas, dan perilaku yang umum dilakukan. Realitas simbolik mencakup ekspresi simbolik yang dianggap sebagai realitas obyektif. Sementara realitas subyektif adalah realitas yang ada dalam diri individu dan dikonstruksi melalui proses internalisasi. Realitas subyektif ini menjadi dasar bagi individu untuk berpartisipasi dalam proses eksternalisasi dengan individu lain dalam kerangka sosial.

Selain tiga konsep tersebut, konstruksi sosial Berger dan Luckmann juga melibatkan tiga tahap dialektis yang saling terkait, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Dalam eksternalisasi, individu beradaptasi dengan dunia sosio-kultural sebagai hasil konstruksi manusia. Internalisasi melibatkan individu yang mengidentifikasi diri dalam lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial dan menjadi bagian darinya. Objektivasi melibatkan interaksi sosial dalam dunia intersubjektif atau melalui proses

³⁷ Suparno, *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan*h. 2

³⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 66-255.

institusionalisasi.³⁹ Ketiga tahap ini terjadi secara bersamaan, dengan proses eksternalisasi menghasilkan sesuatu yang tampak berada di luar (objektif), lalu diinternalisasi kembali sehingga sesuatu yang awalnya berada di luar menjadi sesuatu yang ada di dalam diri individu.

Masyarakat, menurut pandangan Berger dan Luckmann, adalah hasil produk individu dan juga menjadi realitas objektif melalui proses eksternalisasi dan internalisasi.⁴⁰ Proses ini melibatkan pembiasaan (*habitualization*) yang melibatkan tindakan-tindakan yang terus diulang-ulang dan akhirnya menjadi pola yang diteruskan sebagai tradisi. Bahasa juga berperan penting dalam transmisi pengalaman ini. Selain pelembagaan, legitimasi adalah bagian penting dalam realitas objektif. Legitimasi melibatkan nilai-nilai agama yang memberikan status ontologis yang kuat dan menganggap lembaga-lembaga tersebut sebagai sesuatu yang sakral. Dalam hal ini, Berger menyadari bahwa realitas sosial seringkali dilegitimasi dengan nilai-nilai agama yang memiliki dimensi mutlak.

Dalam pandangan Berger dan Luckmann, hubungan individu dengan institusinya melibatkan dialektika yang diungkapkan melalui tiga peristiwa penting. Oleh karena itu, “masyarakat adalah produk manusia; masyarakat adalah kenyataan objektif; manusia adalah produk sosial.” Dialektika ini didasarkan pada pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman individu dan peran-peran yang diwakili individu dalam kerangka institusional.

Selain itu, Berger dan Luckmann juga memperkenalkan gagasan penting tentang sosiologi pengetahuan, yang merupakan ilmu yang menjelajahi hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial di mana pemikiran tersebut muncul.⁴¹ Mereka membedakan antara “kenyataan objektif” dan “kenyataan subjektif” dalam menjelaskan bagaimana realitas sosial memengaruhi pembentukan gagasan individu. Dalam konteks ini, “kenyataan objektif” mengacu pada bagaimana struktur lingkungan sosial mempengaruhi individu. Berger dan Luckmann

³⁹ Frans M. Parera, “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber”, pengantar untuk Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, h. xix-xx.

⁴⁰Nur Syam, “Tradisi Islam Lokal Pesisiran...”, h. 46.

⁴¹Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan...*, h. 6.

menggarisbawahi pentingnya melihat bentuk-bentuk pengetahuan yang mengisyaratkan adanya kenyataan sosial dengan menguraikan aspek historisnya dalam konsepsi sosiologi pengetahuan.

Sosiologi pengetahuan harus mampu membedakan antara pengetahuan dan kesadaran, di mana pengetahuan melibatkan aktivitas yang mengkonstruksi realitas sosial menjadi ekspresi tertentu yang diakui oleh masyarakat, sementara kesadaran melibatkan pemahaman diri individu dalam konteks tertentu. Pengetahuan lebih menitikberatkan pada hubungan antara subjek dan objek yang berbeda dari diri individu, sedangkan kesadaran lebih berkaitan dengan kesadaran subjek tentang dirinya sendiri. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa konstruksi sosial tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh berbagai kepentingan yang ada. Jika dengan demikian halnya maka dapat dikatakan bahwa munculnya MSFR I -yang menjadi objek penelitian ini- terkait erat dengan konteks sosio-historis pengarangnya.

Sejalan dengan uraian di atas, dalam pandangan Jack Derrida dan teori dekonstruksinya, ada hubungan antara kepentingan dan interpretasi realitas sosial.⁴² Tindakan interpretasi yang diambil oleh seorang penafsir bersifat arbitrari dan didasarkan pada kepentingan tertentu. Hal ini diperkuat oleh pandangan Habermas tentang hubungan strategis antara pengetahuan manusia dan kepentingan. Berger dan Luckmann melihat pengetahuan sebagai realitas sosial, yang melibatkan konsep, kesadaran umum, dan wacana publik sebagai hasil konstruksi sosial. Realitas sosial dibangun melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi yang dipengaruhi oleh berbagai kepentingan.

Dalam konteks ini, Gramsci mengamati bahwa negara, melalui institusinya seperti birokrasi, administrasi, dan militer, memiliki kemampuan untuk mendominasi nilai-nilai moral dan kuasa intelektual. Hal ini dapat menyebabkan hegemoni dalam kesadaran individu di masyarakat, di mana wacana yang diarahkan oleh negara dapat diterima oleh individu. Intelektual atau ulama yang berada dalam situasi ini menghadapi dua tantangan. Pertama, mereka harus berurusan dengan

⁴²Heru Nugroho, *Konstruksi Sara, Kemajemukan dan Demokrasi*, UNISA, No. 40/XXII/199, h. 123

struktur politik yang mendominasi budaya masyarakat atau yang memegang kendali makna dalam realitas sosial. Kedua, mereka harus menghadapi struktur kesadaran masyarakat di mana rujukan tindakan dan pemikiran telah menjadi bagian dari realitas sehari-hari yang dianggap sebagai hal yang wajar (*taken for granted*).⁴³

Penting untuk dicatat bahwa gagasan Berger dan Luckmann, Derrida, Habermas, dan Gramsci memiliki karakteristik yang berbeda, bahkan bertentangan satu sama lain, sehingga membentuk dua kutub dalam satu kerangka pembahasan realitas sosial. Derrida dan Habermas melihat realitas sosial dari sudut pandang dekonstruksi sosial, sementara Berger dan Luckmann fokus pada konstruksi sosial. Dalam kajian dekonstruksi sosial, konstruksi sosial menjadi objek yang didekonstruksi, sementara dalam pendekatan konstruksi sosial, dekonstruksi berfungsi sebagai bagian dari analisis tentang bagaimana individu memberikan makna pada konstruksi sosial tersebut. Oleh karena itu, dekonstruksi dan konstruksi sosial adalah dua konsep yang muncul dalam wacana mengenai realitas sosial.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan prosedur Penelitian

Penelitian ini merupakan kombinasi dari desain penelitian naturalistik,⁴⁴ penelitian kepustakaan, dan penelitian lapangan (*field research*). Sumber utama penelitian berasal dari naskah yang merupakan bagian dari bahan pustaka, sementara sumber data lapangan adalah sumber sekundernya. Penelitian MSFR I ini bersifat kualitatif karena berfokus pada studi kepustakaan dan dokumen-dokumen, yang melibatkan empat tahap prosedur penelitian yang saling melengkapi.

Tahap pertama adalah penelitian kepustakaan, di mana peneliti melakukan penelusuran manuskrip melalui katalog naskah. Manuskrip

⁴³Dedy Djameluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rahmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1997), h. 39.

⁴⁴Disebut kualitatif karena sifat data yang dikumpulkan bukan kuantitatif dan tidak menggunakan alat-alat statistik. Disebut naturalistik karena situasi lapangan penelitian bersifat wajar, tanpa dimanipulasi dan diatur oleh eksperimen alat tes. Lihat S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Tarsito, 1988), h. 18.

yang ditemukan kemudian dikaji secara kodikologi untuk memastikan keakuratan data manuskrip tersebut. Tahap ini bertujuan untuk mengumpulkan informasi tentang jumlah naskah, variasi naskah, jenis tulisan yang digunakan, tanggal penulisan, pengarang, dan sebagainya. Peneliti juga melakukan studi kepustakaan untuk mengumpulkan berbagai sumber tulisan, seperti buku, surat kabar elektronik dan non-elektronik, serta publikasi mengenai MSFR yang telah tersedia. Bahan-bahan kepustakaan ini dicatat untuk digunakan sebagai referensi dalam tahap analisis dan interpretasi.

Langkah kedua adalah penelitian lapangan, yang mencakup penelusuran data lapangan untuk mencari MSFR yang mungkin masih tersimpan dan menjadi koleksi pribadi. Penelusuran lapangan ini berfokus di wilayah Semarang dan wilayah Pantura, terutama di wilayah-wilayah yang memiliki hubungan kekerabatan, nasab, atau hubungan guru dan murid dengan Kyai Shalih Darat, dan sebagainya. Selama penelitian lapangan, wawancara dilakukan dengan beberapa narasumber yang memiliki pengetahuan, baik terkait dengan naskah MSFR maupun tentang dinamika Islam di wilayah Semarang pada masa tersebut.

Tahap ketiga adalah olah data, di mana data dianalisis dengan menyusun dan menyajikannya sesuai dengan tujuan penelitian. Data, termasuk deskripsi naskah, suntingan teks, hasil wawancara, dan observasi lapangan, diolah, disusun, dan disajikan sesuai dengan pola yang sesuai dengan tujuan penelitian. Analisis deskriptif dilakukan pada semua data yang dikumpulkan, baik yang berasal dari teks maupun parateks. Data-data ini kemudian dibandingkan satu sama lain untuk mengidentifikasi kesinambungan dan interaksi di antara mereka.

Langkah keempat adalah interpretasi data, yang merupakan tahap akhir dalam penelitian. Semua data dari manuskrip, penelitian lapangan, dan studi kepustakaan yang relevan dengan konteks penelitian digabungkan dan diintegrasikan. Tujuannya adalah untuk mencapai interpretasi yang sesuai dengan tujuan penelitian. Semua data kualitatif diinterpretasikan dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait dengan tema konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada akhir abad XIX dan awal abad XX, termasuk kontinuitas di berbagai bidang.

2. Analisis Data

Pada bagian ini, peneliti menguraikan teknik analisis data menjadi dua aspek utama yang berkaitan dengan peran filolog, yakni “*presenting text*” dan “*interpreting text.*” Dalam konteks “*presenting text,*” penelitian mencakup pembahasan pernaskahan, metode analisis teks, penyuntingan, dan teori terjemahan. Sementara itu, dalam aspek “*interpreting text,*” penelitian terfokus pada penjelasan mengenai pendekatan yang digunakan. Penjelasan ini akan diuraikan selanjutnya.

a. Pernaskahan

Pernaskahan, atau lebih umum dikenal sebagai Kodikologi atau paleografi, adalah sebuah disiplin ilmu yang memfokuskan kajiannya pada berbagai aspek naskah, seperti bahan, usia, lokasi penulisan, dan perkiraan penulis naskah⁴⁵. Untuk memberikan deskripsi yang komprehensif mengenai sebuah naskah, sangat penting untuk memiliki daftar naskah dan menggunakan katalogus sebagai referensi bagi para peneliti. Katalogus ini umumnya berisi informasi mengenai ukuran naskah, jumlah halaman atau ketebalan, rata-rata jumlah baris dalam setiap halaman, jenis huruf yang digunakan, tempat serta tanggal penulisan, ringkasan isi naskah, serta literatur sebelumnya yang membahas teks tersebut, termasuk naskah-naskah lain yang memiliki judul serupa dan tersebar di berbagai tempat.

Berdasarkan pembacaan peneliti terhadap beberapa katalogus daftar naskah seperti katalog Juyboll, katalog Van Ronkel, katalog Amir Sutarga dan Jusuf, Katalog Ricklefs dan Voor-hoeve, serta manuskrip-manuskrip Melayu, tampak tidak terdapat konsistensi dalam metode pendeskripsian naskah. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, pendeskripsian naskah akan mengikuti kerangka yang telah disusun oleh Rujati Mulyadi. Model pendeskripsiannya mencakup informasi tentang judul naskah, tempat penyimpanan naskah, nomor identifikasi naskah, ukuran halaman, jumlah halaman, jumlah baris, panjang baris, jumlah kata, jenis huruf, bahasa yang digunakan, bahan kertas, tanda cap kertas, ketebalan garis dan garis tipis, catatan tambahan, informasi

⁴⁵Baroroh Baried, *Pengantar Filologi* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1994) h. 56.

tentang pengarang, penyalin, tempat serta tanggal penulisan naskah, kondisi naskah, pemilik naskah, cara perolehan naskah, serta ada tidaknya gambar atau ilustrasi di dalamnya.

b. Metode Analisis Teks

Dalam penelitian ini, metode analisis teks yang digunakan adalah metode penyuntingan naskah ganda dengan pendekatan metode landasan, yang juga dikenal sebagai metode induk atau legger. Pemilihan metode ini didasari oleh hasil inventarisasi naskah, yang menunjukkan keberadaan lebih dari satu naskah salinan MSFR I, yaitu MSFR I A dari koleksi bapak Sudibyo dan MSFR I B dari koleksi M. Taufik. Dalam perspektif filologi, ketika terdapat beberapa naskah salinan, penting untuk melakukan perbandingan di antara mereka. Tujuan perbandingan naskah MSFR I yang telah diinventarisasi bukanlah untuk menentukan naskah yang asli (arketip), melainkan untuk menentukan naskah yang lebih unggul (superior) dari segi kualitas, termasuk kelengkapan teks dan keterbacaan. Dalam Penelitian ini, naskah yang dipilih sebagai dasar penyuntingan adalah naskah MSFR I A, yang diduga memiliki kualitas lebih baik dari segi bahasa, kesastraan, dan kelengkapannya, dan naskah inilah yang akan menjadi dasar penyusunan teks dalam penelitian ini.

c. Penyuntingan⁴⁶

Penyuntingan naskah merupakan tahap yang sangat penting dalam proses penyajian teks. Biasanya, pada naskah-naskah kuno, kegiatan penyuntingan dilakukan melalui dua tahap: transkripsi dan transliterasi. Dalam beberapa situasi tertentu, penyuntingan dapat dilakukan hanya melalui transkripsi, yaitu dengan menyalin teks tanpa mengubah jenis atau jenis huruf yang digunakan, dengan kata lain, menyalin teks menggunakan huruf yang sama dengan aslinya. Dalam konteks penelitian ini, proses penyuntingan akan dilakukan melalui tahap transkripsi.

⁴⁶Dalam KBBI (2001: 1106) Kata dasar sunting melahirkan bentuk turunan menyunting (kk/v), penyuntingan (kb/n), dan penyuntingan (kb/). Salah satu makna menyunting adalah menyiapkan naskah siap cetak atau siap terbit dengan memperhatikan segi sitematika penyajian, isi, dan bahasa (menyangkut ejaan, diksi, dan struktur kalimat) (KBBI, 2001: 1106).

Sebagaimana diketahui, teks-teks kuno seringkali tidak mematuhi pedoman penulisan yang menjadi syarat penting bagi pemahaman teks seperti yang terjadi pada tulisan modern. Kondisi ini seringkali membuat pembaca modern menghadapi kesulitan dalam menghayati, memahami, dan menikmati teks tersebut, karena upaya yang diperlukan jauh lebih besar. Oleh karena itu, masalah terkait bahasa dan penulisan dalam teks-teks kuno perlu mendapatkan perhatian khusus.

Dalam proses penyuntingan ini, selain menggunakan tahapan transkripsi, peneliti juga melibatkan proses kritik teks (*textual criticism*), yang melibatkan analisis, penilaian, perbandingan, dan perbaikan teks untuk mengatasi segala bentuk kesalahan. Ini merupakan bentuk pertanggungjawaban dalam merevisi teks. Catatan tambahan seperti emendasi, catatan untuk bagian yang rusak, hilang, atau korup, serta penjelasan tentang kata-kata dan istilah yang sulit dimengerti juga dimasukkan.⁴⁷ Semua catatan tersebut biasanya disertakan sebagai catatan kaki, yang dalam tradisi filologi Arab dikenal dengan istilah “*tahqiq an-nusus*.” Istilah ini mengacu pada upaya membenarkan teks, seperti yang tercermin dalam ungkapan “*haqaqa ar-rajul al-qaula: ay saddaḡhu awa qala huwa al-Haq.*”⁴⁸

Dengan demikian, secara terminologis, *tahqiq* merujuk pada usaha yang sangat khusus terkait dengan penanganan manuskrip. Dari pengertian ini, dapat disimpulkan bahwa suatu buku yang ditahkik berarti bahwa judulnya, nama penulis, dan hubungan penulis dengan karyanya sudah dikonfirmasi secara tepat dan benar.

Sebagai bentuk pertanggungjawaban dalam proses transkripsi dan kritik teks, peneliti menetapkan beberapa prinsip yang digunakan dalam proses penyuntingan, yaitu:

1. Menulis kembali teks naskah asli dengan susunan teks sesuai struktur aslinya.
2. Mengubah kesalahan fatal, terkait penulisan ayat al-Qur’an, kesalahan gramatika bahasa (*nahwu*), kesalahan nama kota, nama negara, nama tempat, nama orang, dan lain sebagainya yang sudah dimaklumi.

⁴⁷ Edwar Jamaris, *Metode Penelitian Filologi*. Cet. I (Jakarta: Manasco, 2002), h. 37.

⁴⁸ Abdul Salam Harun, *Tahqiq an-Nusus wa an-Nasyriha* (Qahirah, Maktabah Khanjy, cet. VII, 1997), h.42

3. Ungkapan puji-pujian atau doa yang sudah umum seperti *subhanallah, Sallallahu 'alaihi wasalam, radiyallahu 'anhu* dan lain sebagainya.
4. Membagi paragraf dan memberi tanda baca (pungtuasi) berdasarkan kesatuan ide untuk mempermudah memahami isi kandungan teks.
5. Mengkonsistensikan kata yang sama yang ditulis berbeda dengan diberi penjelasan di aparat kritik.
6. Menggunakan simbol-simbol khusus pada suntingan teks, seperti
 - Kurung bunga ﴿ ﴾ untuk menandai teks ayat al-Qur'an
 - Double kurung kecil ((...)) untuk menandai teks hadis
 - Tanda [...] untuk menandai tambahan dari penyunting
 - Tanda *** di atas untuk menandai teks yang tidak terbaca atau hilang
 - Tanda **** besar datar untuk menandai batas penjelasan ayat dalam surah yang dibahas oleh pengarang.
 - Membubuhi tanda sumber ayat dan surat al-Qur'an yang diletakkan di batang tubuh teks dengan simbol [...]
7. Memberi harokat pada kata dengan susunan huruf yang sama dengan bacaan yang berbeda untuk menghilangkan kerancuan makna.
8. Melakukan takhrij pada ayat al-Qur'an yang diletakkan di dalam body teks dengan diberi tanda [.....].
9. Melakukan takhrij hadis dan pendapat ulama yang diletakkan di dalam catatan kaki.
10. Menyebutkan nama buku dan pengarangnya yang memuat istilah-istilah khusus.
11. Memberi penjelasan dan keterangan pada catatan kaki terkait dengan hal-hal:
 - Kata-kata atau istilah-istilah yang sulit
 - Nama orang atau tempat yang telah dikenal atau belum.
12. Penyuntingan/suntingan teks menggunakan pedoman Jawi/Pegon Romanization yang dibuat oleh *Library of Congress (LoC)*.

d. Analisis Terjemah

Kegiatan penerjemahan dalam penelitian ini menjadi suatu kebutuhan penting, sebab teks MSFR I yang menjadi fokus penelitian

menggunakan dua bahasa pengantar, yaitu bahasa Jawa dan bahasa Arab. Meskipun bahasa Jawa lebih mendominasi, bahasa Arab juga digunakan khususnya dalam konteks penulisan ayat al-Qur'an, hadis, kutipan, dan istilah-istilah tertentu yang terkait dengan tasawuf atau sufistik. Dengan kondisi teks MSFR I yang demikian, diperlukan terjemahan ke dalam bahasa sasaran agar pesan yang terkandung dalam teks sumber dapat dengan mudah dipahami oleh pembaca terjemahan yang tidak memiliki pemahaman mendalam terhadap kedua bahasa sumber tersebut.

Metode terjemahan yang digunakan dalam kegiatan ini adalah metode terjemahan dinamis, yang berusaha menyampaikan pesan dalam bahasa sumber dengan menggunakan ungkapan-ungkapan yang sesuai dengan bahasa sasaran. Proses terjemahan dinamis ini melibatkan tiga langkah. Langkah pertama adalah memahami ide dari bahasa sumber. Langkah kedua adalah mencari padanan ide yang sesuai dalam bahasa sasaran. Langkah ketiga adalah mengekspresikan hasil terjemahan sesuai dengan kaidah-kaidah yang berlaku dalam bahasa sasaran. Sebagai contoh misalnya, teks berikut:

مك أتوي إيكي أنا إيكو دادي فتاغ مرتبة. سويجني، مرتبتي أسما.
 كفنبدو، مرتبتي ذات، لن إي لفظ الله، لن كافيغ تلو، مرتبتي جلال
 تكسي موربا مكسيساني، لن كافيغ فت، مرتبتي جمال، تكسي سمفرنا.
 مكا إيكو إشارة مرغ مرتبة ففت: الأوهية، والروحانية، والجسمانية،
 والحيوانية.

Dengan menggunakan metode terjemahan dinamis, hasil terjemahan teks di atas ke dalam bahasa Indonesia adalah sebagai berikut:

Dalam ayat ini muncul konsep bahwa Allah memiliki empat tingkatan dalam mengenalkan diri-Nya. Pertama, tingkatan nama-Nya (asma'), kedua, tingkatan esensi-Nya (dzat), yaitu melalui kata "Allah," ketiga, tingkatan keperkasaan-Nya (jalal), dan keempat, tingkatan kesempurnaan keindahan-Nya (kamal). Dari sini, muncul pula empat tingkatan lainnya, yaitu tingkatan ketuhanan, *ruhaniah*, *jasmaniah*, dan *khayawaniyah*.

Dari contoh di atas, metode terjemahan dinamis dapat dianggap lebih ideal daripada menggunakan metode terjemahan harfiah. Namun, dalam konteks terjemahan ayat al-Qur'an dalam penelitian MSFR I ini, kami mengacu pada terjemahan resmi yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia.

e. Pendekatan Interpretasi Teks

Interpretasi teks merupakan tahap kedua dalam pekerjaan seorang filolog setelah penyajian teks. Dalam konteks interpretasi teks ini, peneliti menggunakan pendekatan teori konstruksi sosial yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis hubungan yang kompleks antara keberadaan teks MSFR I dan kaitannya dengan konteks sosialnya. Selain itu, pendekatan ini membantu dalam memahami bagaimana pemikiran manusia berhubungan dengan konteks sosial di mana mereka berada. Sebabnya, sebuah diskursus atau wacana hanya dapat dipahami dengan baik jika faktor-faktor sosial yang mempengaruhinya dapat dipahami dengan baik.⁴⁹

Pemilihan pendekatan teori konstruksi sosial dalam penelitian ini didasarkan pada beberapa keunggulan yang dimilikinya. *Pertama*, pendekatan ini memberikan peran sentral bagi bahasa, yang merupakan mekanisme konkret yang memungkinkan budaya memengaruhi pikiran dan perilaku individu. *Kedua*, teori konstruksi sosial mampu mencerminkan kompleksitas dalam suatu budaya tunggal, tanpa menganggap keseragaman. *Ketiga*, pendekatan ini relevan dalam berbagai konteks sosial dan pada berbagai periode waktu.⁵⁰

Dengan mengikuti kerangka teori konstruksi sosial oleh Berger dan Luckmann ini, peneliti berasumsi bahwa realitas sosial keagamaan yang terkandung dalam konstruksi masyarakat Islam Jawa dapat diungkap melalui buku-buku dan manuskrip-manuskrip yang masih ada hingga saat ini. Naskah-naskah ini berperan sebagai penyimpan memori yang dapat memberikan bukti yang dapat dipercaya untuk

⁴⁹ Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim", h. 78.

⁵⁰ Charles R. Ngangi, "Konstruksi Sosial dalam Realitas Sosial", *Agri-Sosioekonomi*, Volume 7, Nomor 2, Mei 2011, h. 1.

memahami dan menyelidiki masa lalu.

Untuk mencari pemahaman tentang bagaimana kehadiran MSFR I, yang mencerminkan intelektualitas pengarangnya, berkaitan dengan lingkungannya yang membentuknya, peneliti menganalisisnya berdasarkan konsep internalisasi, eksternalisasi, dan objektivasi dalam kerangka teori konstruksi sosial. Dalam tahap internalisasi, peneliti menganalisis situasi dan kondisi lingkungan yang memengaruhi proses sosialisasi intelektual Kyai Shalih Darat, baik dalam konteks sosialisasi primer maupun sekunder. Pada tahap eksternalisasi, peneliti menganalisis kondisi sosial keagamaan yang berkembang di Jawa pada peralihan abad XIX dan awal abad XX, saat Kyai Shalih Darat hidup. Sementara pada tahap objektivasi, peneliti memeriksa tanggapan Kyai Shalih Darat terhadap pemikiran yang berkembang pada masa tersebut, kritiknya terhadap wacana dan praktik keagamaan, serta model atau metode interpretasi yang digunakan dalam MSFR I.

Tahap-tahap analisis mengenai proses terjadinya konstruksi sosial ini sangat penting dilakukan karena peneliti meyakini bahwa dalam kehidupan individu, setiap orang mengalami proses yang terkait dengan realitas sosial, yakni eksternalisasi, internalisasi, dan objektivasi terhadap peristiwa yang mereka alami dan saksikan. Wacana atau diskursus keagamaan yang dibangun dari dasar realitas sosialnya adalah hasil konstruksi sosial yang mencerminkan dinamika relasi kekuasaan dalam masyarakat.

Dalam penelitian ini, eksternalisasi digunakan untuk merujuk pada konkretisasi keyakinan yang telah dipahami secara internal. Sebagai contoh, tafsir Faiḍ ar-Rahmān dengan menggunakan pendekatan corak Isyari muncul setelah keyakinan bahwa pemahaman makna al-Qur'an perlu dipahami dari dua dimensi, yaitu makna lahir dan makna batin, untuk masyarakat Islam Jawa. Selain itu, ada keyakinan dalam diri Kyai Shalih Darat tentang perlunya harmonisasi antara syariat dan tasawuf yang bersumber langsung dari ajaran Islam utama, yakni al-Qur'an.

Sementara itu, objektivasi melibatkan prosedur yang mirip dengan eksternalisasi, namun ada tambahan aspek. Objektivasi juga mencerminkan konkretisasi dari keyakinan internal. Sebuah tindakan

disebut objektif jika dilihat oleh pihak lain sebagai sesuatu yang alami atau wajar. Dalam konteks penelitian ini, objektivasi tercermin dalam bentuk MSFR I dengan corak Isyari. Dengan kehadiran MSFR I, pengetahuan tentang tafsir Isyari ini tidak hanya dimiliki oleh penulisnya, tetapi juga dapat diakses dan dinikmati oleh berbagai kalangan umat Islam Jawa. Melalui objektivasi ini, Kyai Shalih Darat meyakini bahwa MSFR I dimaksudkan untuk mencegah munculnya sikap keagamaan yang ekstremis, eksklusif, dan dominatif yang mungkin berkembang di tengah masyarakat Islam Jawa.

G. Sistematika Pembahasan

Penulisan disertasi ini dirancang dalam enam bab. Sistematika penulisan mengacu pada rumusan masalah yang telah dijelaskan sebelumnya. Rincian lebih lanjut dapat dilihat sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan. Bab ini menguraikan beberapa hal yang berkaitan dengan latar belakang masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan itu sendiri. Struktur Bab I bertujuan untuk memberikan gambaran yang komprehensif mengenai konteks, relevansi, dan rencana penelitian. Tujuannya adalah memastikan pemahaman yang jelas sejak awal sehingga peneliti dapat mengeksplorasi lebih lanjut pada bab-bab berikutnya. Selain itu, struktur ini membantu peneliti dalam menyusun dan merencanakan penelitian dengan rapi dan terfokus

Bab II menguraikan realitas sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa, khususnya daerah Semarang dan sekitarnya, pada peralihan abad ke-19 dan ke-20 dan transformasi intelektual Kyai Shalih Darat. Uraian difokuskan pada kondisi sosial, sistem budaya, dan keberagaman (Islam) masyarakat. Analisis ini menggunakan pendekatan sejarah dengan teori konstruksi sosial Peter Berger dan Thomas Luckmann. Bab ini untuk memberikan gambaran yang mendalam tentang kondisi sosial, sistem budaya, dan keberagaman masyarakat Islam Jawa di daerah tersebut. Ini termasuk aspek-aspek seperti struktur sosial, nilai-nilai budaya, dan praktik keagamaan yang mendasari kehidupan sehari-hari masyarakat yang telah memberi warna atas kemunculan naskah atau MSFR I tersebut. Selain itu, bab ini juga bertujuan untuk melacak perkembangan sejarah, peristiwa penting, dan dinamika yang

terjadi dalam masyarakat tersebut selama periode peralihan abad ke-19 dan ke-20. Dengan cara ini diharapkan dapat dipahami bagaimana faktor-faktor sosial dan budaya di masyarakat tersebut memengaruhi atau memberi warna pada produksi naskah atau MSFR I.

Bab III menganalisis naskah tafsir MSFR I dari sudut pandang kodikologi. Kajian dititikberatkan pada hal-hal yang berkaitan dengan penentuan naskah FR, inventarisasi naskah MSFR, dan deskripsi naskah. Dalam kaitannya dengan inventarisasi naskah, kajian diarahkan pada: (1) hasil penelusuran kepastakaan dan lapangan, (2) latar belakang sejarah penulisan naskah MSFR, dan (3) kepengarangan naskah MSFR I. Di sinilah teks dan parateks MSFR didiskusikan lebih lanjut. Bab IV menganalisis yang berkaitan dengan tekstologi dari naskah MSFR. Bab ini menguraikan gambaran umum teks dan metode penyuntingan. Aspek lain yang diuraikan adalah pertanggungjawaban edisi teks, khususnya yang berhubungan dengan prinsip-prinsip penyuntingan dan edisi kritik teks MSFR I. Setelah itu, di sini juga disertakan terjemahan teks MSFR I. Bab IV memiliki tujuan yang spesifik yaitu untuk memberikan gambaran umum tentang teks MSFR I. Ini mencakup pemahaman tentang isi, struktur, serta karakteristik teks tersebut. Selain itu, bab ini juga untuk menjelaskan metode dan pendekatan yang digunakan dalam proses penyuntingan naskah MSFR I. Ini mencakup prosedur dan prinsip yang digunakan untuk memperbaiki dan memeriksa teks naskah, termasuk pemilihan sumber utama, pemilihan varian teks, dan pengambilan keputusan penyuntingan. Aspek lain yang tuju dalam ini adalah untuk menjelaskan bagaimana pertanggungjawaban edisi teks MSFR I dipenuhi. Ini mencakup pemahaman yang mendalam tentang prinsip-prinsip penyuntingan dan edisi kritik teks yang diterapkan dalam proses penyuntingan. Terakhir adalah terkait tujuan penerjemahan. Dengan dilakukan penerjemahan, diharapkan pembaca yang tidak memiliki pemahaman bahasa asli teks (misalnya bahasa Arab) dapat mengakses dan memahami isi teks tersebut

Bab V mendiskusikan kontekstualisasi MSFR I dan relevansinya dengan realitas sosial keagamaan masyarakat Jawa pada masa itu. Bagian ini memusatkan analisisnya pada peran MSFR I sebagai *counter discourse* terhadap paham keagamaan Islam *Kejawen*. Uraian dilanjutkan respons

MSRF I terhadap Salafisme dan Modernisme Islam yang berkembang kuat pada masa itu. Di sini juga diuraikan peran MSFR I sebagai kritik terhadap penyimpangan tarekat dan munculnya guru-guru tarekat palsu. Terakhir, dibahas mengenai posisi dan arti penting MSFR I dalam intelektualisme Islam dalam masyarakat Jawa pada masa itu. Di antara sumbangan terpenting dari MSFR I adalah upayanya dalam literasi keagamaan dan gagasan pemahaman Islam yang komprehensif (*kaffah*). Bab V memiliki tujuan yang penting dalam mendiskusikan konteks dan relevansi MSFR I dalam realitas sosial keagamaan masyarakat Jawa pada masa itu. Salah satu tujuan utama dari komponen ini adalah untuk meletakkan MSFR I dalam konteks sosial dan keagamaan masyarakat Jawa pada masa itu. Ini mencakup pemahaman tentang bagaimana tafsir ini berinteraksi dengan praktik keagamaan dan pemikiran keagamaan yang ada pada masa itu. Tujuan lain adalah menganalisis peran MSFR I sebagai kontraproduktif terhadap pemahaman keagamaan Islam Kejawa yang mungkin ada pada masa itu. Ini mencakup pemahaman tentang bagaimana MSFR I memberikan sudut pandang yang berbeda dan kritik terhadap pemikiran tersebut. Selain itu, bab ini juga akan mengelaborasi bagaimana MSFR I merespons perkembangan Salafisme dan Modernisme Islam yang kuat pada masa itu. Ini dapat memberikan wawasan tentang sejauh mana MSFR I mengikuti atau menolak pandangan-pandangan tersebut. Bab ini juga mengarah pada uraian tentang peran MSFR I dalam kritik terhadap penyimpangan tarekat dan munculnya guru-guru tarekat palsu. Ini mencakup pemahaman tentang bagaimana MSFR I mencoba menjaga integritas ajaran Islam dalam konteks ini. Terakhir bab ini juga bertujuan untuk membahas posisi dan arti penting MSFR I dalam intelektualisme Islam di masyarakat Jawa pada masa itu. Ini melibatkan pemahaman tentang sumbangan penting MSFR I dalam literasi keagamaan dan gagasan pemahaman Islam yang komprehensif (*kaffah*).

Bab VI adalah penutup yang terdiri atas simpulan dan rekomendasi. Tujuan utama dari bab ini adalah untuk merangkum temuan-temuan dan jawaban atas rumusan masalah yang telah ditetapkan sejak bab pertama. Dengan demikian, dapat diperoleh gambaran yang jelas tentang apa yang telah dipelajari dan dihasilkan dari penelitian ini. Selain itu bab ini bertujuan untuk memberikan rekomendasi kepada pihak-pihak yang relevan

berdasarkan temuan penelitian. Rekomendasi ini dapat berhubungan dengan perbaikan, pengembangan, atau tindakan lebih lanjut yang dapat diambil berdasarkan hasil penelitian.



BAB II

KONSTRUKSI SOSIAL KEAGAMAAN MASYARAKAT ISLAM KOTA SEMARANG PADA PERALIHAN ABAD XIX DAN XX

Bab ini akan menggali elemen-elemen yang membentuk konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam di Kota Semarang pada periode peralihan abad XIX dan awal abad XX. Bab ini berangkat dari satu pandangan bahwa peralihan abad ini menjadi periode krusial yang menyaksikan perubahan dalam pemahaman, praktik, dan peran agama dalam masyarakat. Selama periode ini, banyak peristiwa sejarah yang mempengaruhi cara masyarakat Islam di Semarang memandang dan menjalankan agama mereka. Fokus utamanya adalah menyoroti bagaimana masyarakat Muslim di kota ini menghadapi perubahan-perubahan signifikan dalam sejarah, termasuk kolonialisme Belanda, modernisasi, serta perubahan sosial, ekonomi, dan politik dan pengaruhnya terhadap masyarakat Muslim sangat kuat.¹ Selain itu, Kota Semarang, yang terletak di pesisir utara Pulau Jawa, memiliki kekayaan sejarah yang kaya dan kompleks, juga ikut andil dalam membentuk wajah keagamaan masyarakat Islam dalam kota ini. Dengan kondisinya yang demikian itu, tak pelak menciptakan sebuah lingkungan yang multikultural dan multireligius.

Pada saat yang sama, peralihan abad XIX ke XX juga menyaksikan gerakan sosial dan politik yang signifikan di seluruh Nusantara. Gerakan ini melibatkan masyarakat Islam dalam perjuangan untuk otonomi dan perubahan sosial. Sejarah ini mencakup peristiwa seperti Tatar Pasundan, pergerakan reformasi keagamaan, dan perjuangan melawan penindasan kolonial. Semua ini memiliki dampak besar pada konstruksi sosial keagamaan di Kota Semarang.

Pemahaman konstruksi sosial keagamaan pada periode peralihan abad XIX dan XX di Kota Semarang adalah esensial dalam memahami akar sejarah

¹ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. F.X. Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), h. 52.

dan dinamika sosial yang membentuk masyarakat Indonesia modern. Konstruksi sosial keagamaan bukan hanya mencerminkan pandangan dan praktik keagamaan masyarakat saja, tetapi juga menjadi cerminan dari perubahan sosial, ekonomi, dan politik yang membentuk jati diri dan identitas kota ini.

Pentingnya memahami konstruksi sosial keagamaan pada periode ini, setidaknya karena konstruksi sosial keagamaan mencerminkan nilai-nilai, keyakinan, dan identitas masyarakat. Pemahaman ini memungkinkan kita untuk mengeksplorasi akar budaya dan identitas yang ada pada saat ini. Selain itu, dengan melihat Kota Semarang pada masa itu dengan lingkungan multikultural yang dihuni oleh beragam kelompok etnis dan agama, persoalan melihat bagaimana masyarakat Islam berinteraksi dengan kelompok lain dan bagaimana toleransi dijaga atau terancam adalah pertanyaan yang relevan. Memahami konstruksi sosial keagamaan membantu kita memahami dinamika toleransi dan keragaman di masa lalu.

Dalam konteks ini, dengan memahami konstruksi sosial juga untuk memahami peristiwa-peristiwa yang mengiringi hadirnya sebuah gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikiran Islam Kyai Shalih Darat, khususnya yang tertuang dalam karyanya, MSFR yang berlandaskan pada metode Isyari. Hal ini, dalam teori sosiologi pengetahuan, ditegaskan bahwa terdapat keterkaitan yang kuat antara konteks sosial dan cara individu berpikir. Bahkan Karl Mannheim menekankan bahwa asal-usul sosial seseorang harus diungkap terlebih dahulu agar kita dapat memahami pola pikirnya.² Dengan kata lain, ide atau gagasan perlu dipahami dalam konteks masyarakat yang menciptakan dan mengungkapkannya dalam kehidupan mereka. Intinya, pandangan dunia seseorang sangat dipengaruhi oleh jenis masyarakat di mana mereka tumbuh dan berkembang.

Penting untuk dikemukakan di sini bahwa pembahasan bab ini merupakan bagian dari proses sosialisasi intelektual Kyai Shalih Darat dalam merumuskan gagasan-gagasannya yang terkandung dalam MSFR I. Sebab, konteks budaya dan sosial memiliki peran penting dalam pembentukan individu. Lingkungan tempat seseorang tinggal memiliki pengaruh besar dalam membentuk kepribadian dan karakter individu tersebut. Lingkungan sekitar juga memengaruhi keputusan-

² A.M. Susilo Pradoko, "Teori-teori Realitas Sosial dalam Kajian Musik," *Imaji* Vol. 2, no. 1 (Februari 2004). h. 54.

keputusan yang diambil dalam hidup mereka.³ Karakteristik khusus yang ada dalam suatu masyarakat akan memandu dan membatasi individu dalam mengekspresikan reaksi terhadap berbagai permasalahan yang dihadapi. Oleh karena itu, memahami konteks sosial merupakan hal yang sangat penting.

A. Modernisasi Kota Semarang

Kota Semarang adalah ibu kota Provinsi Jawa Tengah dan merupakan salah satu kota penting di Indonesia, terutama dalam konteks sejarah, ekonomi, dan kultural. Sejarah awal Kota Semarang mencakup periode Hindu-Buddha dan Islam. Pada abad ke-17, Kota Semarang menjadi pusat perdagangan penting yang dikuasai oleh Kesultanan Mataram. Namun, pada abad ke-18, Belanda mulai menancapkan pengaruhnya di kota ini, dan pada tahun 1678, Semarang secara resmi berada di bawah kekuasaan Belanda.

Sebelum menjadi ibu kota Provinsi Jawa Tengah, terdapat tiga konsep utama dalam memahami Semarang sebagai wilayah, yaitu: Semarang sebagai wilayah keresidenan, Semarang sebagai wilayah kabupaten, dan Semarang sebagai kotapraja (*gemeente*), baik dalam konteks kabupaten maupun keresidenan.⁴ Pada masa penjajahan Belanda, Kota Semarang menjadi ibu kota keresidenan, Kabupaten Semarang, dan mulai tahun 1906, menjadi wilayah administratif Gemeente (Kotapraja) Semarang. Kemudian, pada tanggal 1 Januari 1930, Semarang ditetapkan juga sebagai ibu kota Provinsi Jawa Tengah, sebuah penetapan yang dicantumkan dalam *Staatsblad* 1929 No. 227 tentang *Instelling van de Midden Java Provincie*. Status Semarang sebagai Ibukota Provinsi Jawa Tengah ini, setelah Indonesia merdeka, ditegaskan dengan Undang-Undang No. 16 tahun 1950 yang mulai berlaku

³ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, trans. oleh Izza Rohman Nahrowi (Jakarta: Al-Wasat, 2010). h. 49.

⁴Lihat Hartono Kasamadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang (1900 – 1950)* (Jakarta: Tim Penulis Poyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), h. 5-10. Pada masa kolonial Belanda, Kota Semarang merupakan ibukota keresidenan, kabupaten Semarang, dan mulai tahun 1906 menjadi wilayah administratif Gemeente (Kotapraja) Semarang. Selanjutnya, mulai 1 Januari 1930, Semarang ditetapkan juga sebagai ibu kota Provinsi Jawa Tengah. Penetapan ini dimuat dalam *Staatsblad* 1929 No. 227 tentang *Instelling van de Midden Java Provincie*. Status Semarang sebagai Ibukota Provinsi Jawa Tengah ini, setelah Indonesia merdeka, dikukuhkan dengan Undang-undang No. 16 tahun 1950, yang berlaku sejak tanggal 16 Agustus 1950, tentang pembentukan daerah Provinsi Jawa Tengah.

sejak tanggal 16 Agustus 1950, yang mengatur pembentukan Provinsi Jawa Tengah⁵.

Secara geografis, Kota Semarang terletak antara 6° 50' - 7° 10' Lintang Selatan dan garis 109° 35' - 110° 50' Bujur Timur, dengan suhu udara berkisar antara 20-30 Celsius dan suhu rata-rata sekitar 27 Celsius. Di bagian utara, kota ini berbatasan dengan pantai utara Laut Jawa. Selain itu, Kota Semarang juga berbatasan dengan Kabupaten Kendal di sebelah barat, Kabupaten Semarang di sebelah selatan, dan Kabupaten Demak di sebelah timur. Menurut peta tahun 1719 dan 1800, wilayah Kota Semarang memiliki luas sekitar 500 kali 600 meter atau sekitar 30 hektar,⁶ dan terbagi menjadi tiga distrik, yaitu kawasan perkampungan Melayu, pusat kota lama kawasan Kanjengan, dan kawasan Benteng kolonial.

Kota Semarang terletak di pesisir pantai utara Laut Jawa, yang merupakan wilayah perjumpaan antara daratan dan laut. Di sebelah darat, terdapat daratan, baik yang kering maupun terendam air, yang masih dipengaruhi oleh karakteristik laut seperti pasang surut, angin laut, dan perembesan air asin.⁷ Wilayah di bagian utara ini mencakup sekitar 1% dari luas Kota Semarang saat ini, yang meliputi wilayah Kecamatan Semarang Utara, Kecamatan Genuk, dan Kecamatan Tugu.

Kota Semarang juga dilalui oleh beberapa sungai, seperti Kali Ngaran atau Kali Semarang, Kali Garang, Kali Kanal Timur (Banjir Kanal Timur), Sungai Sringin, Sungai Plumbon, Sungai Karanganyar, Sungai Bringin, Sungai Cilandak, dan Sungai Siangker. Mayoritas sungai ini berfungsi, terutama sebagai bagian dari sistem drainase kota saat Kota Semarang mengalami banjir, terutama banjir rob. Pemerintah kolonial Hindia-Belanda

⁵ Dalam kajian ini, akan lebih berfokus pada Semarang sebagai kotapraja (*Gemeente*), meskipun akan membahas wilayah Semarang sebagai kabupaten untuk keperluan penjelasan.

⁶ R. Siti Rukayah dan Muhammad Abdullah, "The Glory of Semarang Coastal City in the Past, Multy Ethnic Merchants, and Dutch Commerce," *Journal of Southwest Jiaotong University* Vol. 54, no. 6 (Desember 2019), h. 2. Menurut catatan Kasmadi dan Wiyono, luas Kota Semarang menurut batas administratif kota adalah 346,55 kilometer persegi. Lihat Hartono Kasamadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang (1900-1950)*, h. 10. Sementara itu, luas wilayah Kota Semarang saat ini mencapai 373,7 kilometer persegi. Lihat "<https://semarangkota.bps.go.id/statictable/2015/04/23/4/luas-wilayah-kota-semarang.html>," 7 November 2022.

⁷ Mohammad Agung Ridlo dan Eppy Yuliani, "Mengembangkan Kawasan Pesisir Kota Semarang Sebagai Ruang Publik", *Jurnal Geografi*, Vol. 15 No. 1, 2018, h.

juga berupaya untuk menggali beberapa sungai ini dan mengubahnya menjadi kanal-kanal untuk mengantisipasi bencana banjir yang semakin parah.⁸ Pengerukan juga dilakukan di Kali Ngaran atau Kali Garang demi kepentingan transportasi perdagangan. Sebab muara sungai ditutup oleh pasir-pasir, sehingga perahu-perahu besar tidak dapat masuk. Pada tahun 1870, digali terusan di sebelah timur muara sungai tersebut yang cukup dalam untuk memberikan akses bagi perahu-perahu besar agar dapat masuk hingga ke pusat kota.⁹

Secara historis, Semarang juga telah mengalami perkembangan dan perubahan, baik dalam hal geografis maupun demografis, sehingga terdapat istilah “Semarang Lama” dan “Semarang Baru.” Kota Semarang yang dikenal sebagai “Semarang Lama,” berdasarkan peta tahun 1847, memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

Sebuah wilayah pemukiman eksklusif bagi warga Belanda, terletak di seberang timur Jembatan Berok, mencakup daerah Tawang, yang dinamai berdasarkan burung-burung, berlokasi di kedua sisi Jalan Raden Fatah, mulai dari seberang Jalan Sayangan hingga Jalan Mpu Tantar, serta wilayah Sleko hingga mencapai perbatasan Boom Lama.¹⁰

Posisi geografis Semarang yang terletak di pesisir pantai telah menjadikannya sebagai pelabuhan penting sepanjang sejarah. Peran signifikan yang dimainkan oleh Semarang sebagai pelabuhan telah dicatat oleh para pedagang Tionghoa, bahkan sejak abad ketiga sebelum Masehi.¹¹ Pada masa Kerajaan Mataram Hindu pada abad kedelapan (abad ke-8), Semarang telah menjadi bandar utama kerajaan tersebut. Pelabuhan Semarang saat itu terletak di pelabuhan Bergota, di dekat Candi. Namun, dengan kemunduran Kerajaan Mataram Hindu pada tahun 1006, pelabuhan Semarang menghilang.¹²

⁸ Nanda Julian Utama dan Junaidi Fery Lusianto, “Jejak Historis dan Peranan Sungai di Kota Semarang pada Awal Abad 20”, *Journal of Indonesian History*, Vol. 8, No. 2, 2019, h. 141.

⁹ Hartono Kasamadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang (1900 – 1950)*, h. 10.

¹⁰ Amen Budiman, “Sekitar Tahun 1750: Masyarakat Semarang,” *Suara Merdeka*, 4 Agustus 1975.

¹¹ Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim Tahun 1800an-1940an* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2019). h. 17.

¹² Ika Dewi Retno Sari, “Kota Lama Semarang, Situs Sejarah yang Terpinggirkan,” *Berkala Arkeologi* Vol. 32, no. 2 (November 2012). h. 197.

Munculnya kembali Semarang sebagai kota pelabuhan tercatat juga dalam catatan Laksamana Cheng Ho,¹³ seorang utusan Kaisar Tionghoa yang melakukan tujuh misi diplomatik ke kerajaan-kerajaan luar Tiongkok antara tahun 1405 hingga 1433. Pada periode ini, Semarang berada dalam kekuasaan Majapahit, kerajaan terbesar di Jawa pada periode 1293 hingga 1525. Setelah keruntuhan Majapahit, Semarang menjadi bagian dari Kerajaan Islam Demak (1475–1568), yang juga memiliki dominasi maritim. Kemudian, Semarang berpindah ke tangan Pajang (1568–1618), Mataram Islam (1586–1755), *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) (1677–1799), dan kolonial Hindia-Belanda (1799–1945).

VOC memperoleh otoritas penuh atas Semarang setelah Raja Mataram, Amangkurat II (1677–1703), menyerahkan kota tersebut kepada VOC di bawah pimpinan Admiral Cornelis Spelman, melalui perjanjian yang dibuat pada 19-20 Oktober 1677 dan 15 Januari 1678.¹⁴ Selanjutnya, pada masa pemerintahan Pakubuwana I (1704–1719), Semarang secara resmi diserahkan kepada VOC melalui perjanjian pada Oktober 1705. Pada 3 Januari 1708, VOC memindahkan markas besar mereka dari Jepara ke Semarang,¹⁵ karena pertimbangan politis, ekonomis, dan sosial.¹⁶

Pada pertengahan abad kedelapan belas, wilayah Kota Semarang mengalami perkembangan pesat yang ditandai oleh pertumbuhan bangunan

¹³Cheng Ho (Zheng He) adalah nama samaran yang diberikan oleh Cheng Tzu (atau Chu The, atau Zhu Di) “Putra Langit” (dikenal sebagai Yung-lo), kaisar ketiga Dinasti Ming Tiongkok yang berkuasa dari 1403 hingga 1424. Lahir dari keluarga miskin Hui di Kunyang, pusat Yunnan pada tahun 1370, nama keluarga Cheng Ho adalah Ma Ho (Ma He). Kata “Ma” ini menunjukkan bahwa dia adalah seorang Muslim, karena “Ma” itu merupakan terjemahan Tionghoa dari nama Nabi Muhammad. Lihat Sumanto Al Qurtuby, “The Tao of Islam: Cheng Ho and the Legacy of Chinese Muslims in pre-Modern Java,” *Studia Islamika* Vol. 16, no. 1 (t.t.): 2009., h. 56.

¹⁴Dalam perjanjian ini VOC juga dijanjikan mendapatkan hasil dari pajak pelabuhan-pelabuhan daerah pesisir sampai hutang Raja Mataram lunas, hak monopoli pembelian beras dan gula, hal monopoli atas impor tekstil dan candu, serta pembebasan dari cukai M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004*, trans. oleh Satrio Wahono, dkk. (Jakarta: Serambi, 2007)., h. 176.

¹⁵M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004*, trans. oleh Satrio Wahono, dkk. (Jakarta: Serambi, 2007)., h. 196.

¹⁶Paling tidak, ada tiga alasan VOC memilih Semarang sebagai markas besarnya, yaitu: lokasi yang strategis, kekayaan alam dan potensi ekonomi yang melimpah, serta karakter pemerintahan dan masyarakatnya yang terbuka. Lihat Dewi Yuliati, dkk., *Riwayat Kota Lama Semarang dan Keunggulannya sebagai Warisan Dunia* (Semarang: Sinar Hidoep, 2020)., h. 9.

perkantoran dan fasilitas sosial. Francois Valentijn melaporkan bahwa pada abad kedelapan belas, Kota Semarang adalah salah satu kota pantai terbesar di Pulau Jawa. Pada akhir abad kesembilan belas, Kota Semarang telah menjadi pusat aktivitas ekonomi di Jawa Tengah.¹⁷ Kota Lama Semarang berkembang menjadi pusat industri jasa komunikasi, termasuk pers, telegraf, pos, dan telepon. Hal ini bertujuan untuk memfasilitasi komunikasi resmi pemerintah dan bisnis. Pada tahun 1856, jaringan telegraf antara Batavia dan Bogor dibuka, dan pada tahun 1857, jaringan telegraf antara Batavia dan Surabaya, dengan cabang Semarang-Ambarawa, juga beroperasi. Pada tahun 1871, jaringan telegraf telah meluas ke semua kota besar di Jawa. Perusahaan pos mulai beroperasi di Semarang pada tahun 1862, dan pada tahun 1894, jaringan telepon antara Batavia, Semarang, dan Surabaya mulai beroperasi. Selanjutnya, jaringan telepon diperluas ke seluruh Hindia Belanda¹⁸

Pada esensinya, Kota Semarang yang berkembang sebagai kota kolonial pada awal abad kedua puluh adalah perluasan dari Kampung Kanjengan, yang awalnya merupakan “Kota Islam.” Namun, seiring berjalannya waktu, Kota Kolonial Semarang yang didirikan oleh VOC menjadi dominan dibandingkan dengan Kampung Kanjengan yang menjadi kawasan semi-perkotaan tradisional. Posisi Kampung Kanjengan ini terletak di sebelah tenggara Pasar Johar dan berbatasan dengan Stasiun Tawang, Semarang.¹⁹

Selanjutnya, Kota Semarang mengalami pertumbuhan yang pesat sebagai pusat bisnis dunia setelah pemerintah kolonial Hindia-Belanda memberlakukan Undang-Undang Agraria pada tahun 1870. Pertumbuhan ekonomi dalam sektor pertanian mendorong perkembangan fasilitas perdagangan dan industri di Semarang, seperti firma-firma, bank, pembangunan jalan, transportasi, pelabuhan, pabrik, serta jaringan kereta api dan trem.

Kota Semarang dilalui oleh “jalan pos besar” yang awalnya dibangun oleh H.W. Daendels (1762-1818). Ruas jalan ini membelah Kota Semarang menjadi dua bagian, yaitu “Bawah” dan “Atas” (Candi Lama dan Candi

¹⁷Dewi Yuliati, “Mengungkap Sejarah Kota Lama Semarang dan Pengembangannya sebagai Aset Pariwisata Budaya.”, h. 162.

¹⁸Mutiah Amini, “Industrialisasi dan Perubahan Gaya Hidup: Semarang pada Awal Abad Keduapuluh,” *Jantra* Vol. IV, no. 8 (Desember 2009)., h. 622.

¹⁹Tim Penyusun, *Semarang sebagai Simpul Ekonomi*, h. 24.

Baru), yang membentang dari barat daya ke timur laut sepanjang pantai utara Jawa. Di Semarang “Bawah,” “jalan pos besar” ini terhubung dengan jalan utama ke selatan melalui Ambarawa, menghubungkan Kedu, Yogyakarta, dan Banyumas. Sementara di Semarang “Atas,” jalan ini membentang dari timur ke barat. Bagian selatan dari jalan ini disebut sebagai “*grote toerweg*,” yang memisahkan antara Kota Semarang “Atas” dan “Bawah.” Antara *grote toerweg* dan Kota Bawah, dibangun sebuah jalan penghubung kedua dari “jalan pos besar” yang menuju ke arah Ungaran, dikenal dengan sebutan Jalan Pieter Sythofflan (Jalan Pandanaran).²⁰

Selain itu, di dalam kota juga ada Jalan Bojong, yang sekarang dikenal sebagai Jalan Pemuda. Konon, pada saat itu, jalan ini dianggap sebagai jalan paling indah di Jawa. Jalan ini berawal dari Jembatan Berok dan berakhir di Gedung Papak atau yang dikenal sebagai “Gedung Papak.” Ujung Jalan Bojong berhubungan dengan Taman Bojong (*Bojongsch plein*) yang menghubungkan beberapa jalur penting, seperti Jalan Pandanaran, Jalan Dr. Soetomo, Jalan Soegijopranoto, Jalan Imam Bonjol, dan Jalan Pemuda.

Pembangunan jaringan kereta api di Semarang merupakan yang pertama di Indonesia. Tujuannya adalah untuk memfasilitasi transportasi hasil-hasil pertanian dari Kota Semarang dan sekitarnya. Pada tahun 1863, perusahaan kereta api bernama *Nederlandsch-Indische Spoorweg Maatschappij* (NISM atau NIS) didirikan. Hanya setahun kemudian, pada tanggal 16 Juli 1864, Gubernur Jenderal Baron Sloet van den Beele datang ke Semarang untuk meresmikan pembangunan jalan kereta api dengan upacara pemancangan tanah.²¹ Perusahaan NIS membagi pembangunan rel kereta api menjadi empat bagian, yaitu trayek Semarang – Kedungjati, Kedungjati – Surakarta, Surakarta – Yogyakarta, dan Kedungjati – Ambarawa.²²

Pembangunan rel kereta api dimulai dengan dua tahap. Tahap pertama melibatkan pembangunan rute Semarang – Tanggung dan Tanggung – Kedungjati. Rute pertama dimulai pada 17 Juni 1864 dan selesai pada Agustus 1867, dengan panjang 24,6 kilometer dan stasiun di Tambaksari,

²⁰ Hartono Kasmadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang*, h. 68.

²¹ Amen Budiman, “Semarang Tanggung Kereta Api Pertama di Indonesia,” *Suara Merdeka*, 17 Oktober 1975.

²² Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang* (Yogyakarta: Pusata Antar Universitas Studi Sosial, Universitas Gadjah Mada, 1989). h. 111.

Semarang. Pada tanggal 10 Agustus 1867, kereta api pertama diluncurkan dari Stasiun Tambaksari, Semarang, menuju Tanggung dengan waktu tempuh satu jam. Sementara itu, tahap kedua selesai dibangun pada tahun 1870 dengan panjang 19,2 kilometer. Sejak tahun 1873, jaringan kereta api ini telah membuka akses ke daerah *Vorstenlanden* (wilayah di sekitar bekas Kerajaan Mataram Islam), digunakan untuk mengangkut hasil perkebunan dan pertanian dari *Vorstenlanden* ke Semarang.²³

Pembangunan transportasi darat ini memberikan dampak positif pada perkembangan Semarang sebagai pusat perdagangan, dibandingkan dengan transportasi laut. Salah satu alasan adalah pendangkalan pelabuhan Semarang sehingga kapal besar tidak bisa bersandar di sana. Dengan adanya jaringan kereta api, transportasi antar-daerah menjadi lebih cepat dan mempermudah aliran perdagangan. Hal ini memungkinkan pengiriman barang dari dan ke Semarang serta daerah *Vorstenlanden* menjadi lebih cepat, lebih murah, dan kurang terdapat kerusakan. Jaringan transportasi ini mendorong pertumbuhan perdagangan yang semakin besar dan pesat antara *Vorstenlanden* dan Semarang.²⁴

Pada awal abad ke-20, Kota Semarang mengalami pertumbuhan yang pesat, baik dari segi lingkungan fisik, penambahan penduduk, maupun infrastruktur perkotaan yang modern, serupa dengan yang terjadi di Jakarta dan Surabaya. Seperti yang diungkapkan oleh Ford, ketiga kota ini, yaitu Jakarta, Semarang, dan Surabaya, direncanakan oleh pemerintah kolonial dengan perencanaan kota yang meniru kota pelabuhan Belanda yang dilengkapi dengan tembok, kanal, dan gereja. Modernisasi Kota Semarang ini mendorong tingginya tingkat urbanisasi di dalam kota Semarang. Tingkat migrasi penduduk dari desa ke kota menjadi kontributor utama dalam perkembangan Kota Semarang, tetapi juga membawa masalah sosial. Pertumbuhan penduduk yang cepat ini sebagian besar disebabkan oleh pendatang dari desa-desa di sekitar Semarang yang mencari pekerjaan di kota. Pada awal abad ke-20, Kota Semarang dikenal sebagai “kota kuli”

²³ Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang* (Yogyakarta: Pusata Antar Universitas Studi Sosial, Universitas Gadjah Mada, 1989). h. 111.

²⁴ Putri Agus Wijayati, “Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat: Kajian pada Ruang Perkotaan Semarang Awal Abad ke-20,” *Paramita: Historical Studies Journal* Vol. 26, no. 2 (2016). h. 190.

oleh pemerintah Belanda karena padatnya pemukiman para pekerja kuli. Permukiman kuli dapat ditemukan di berbagai kampung di sekitar pusat kota, seperti Tegalwarung (Tegalwareng), Sronдол dekat Pecinan, dan di sepanjang jalur kereta api dekat pelabuhan.²⁵ Para pekerja kuli ini sering berkumpul di warung-warung makanan kaki lima untuk berbagi masalah sosial, berkomunikasi, dan berinteraksi budaya satu sama lain.

Kondisi sosial seperti ini membuat tugas pemerintah kolonial Hindia-Belanda semakin rumit dan memerlukan peningkatan aktivitas pemerintahan. Hal ini mendorong pemerintah kolonial Belanda untuk mencari cara agar lebih mudah mengontrol populasi yang terus bertambah. Kendala birokrasi mulai muncul. Pertama, seorang residen, sebagai penguasa tunggal, harus melaporkan setiap permasalahan kepada gubernur jenderal, yang bisa menghambat pembangunan kota. Jumlah penduduk kota yang terlalu besar dapat menjadi hambatan dalam koordinasi. Kedua, mutasi pegawai sering terjadi dalam birokrasi pemerintahan, sehingga mereka kurang familiar dengan kondisi dan kebutuhan daerah setempat. Ketiga, dana bantuan dari pemerintah pusat sering tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan daerah yang terus berkembang.²⁶

Berdasarkan alasan-alasan tersebut, Kota Semarang mengalami perubahan dalam birokrasi pemerintahannya. Kota Semarang ditingkatkan statusnya menjadi “kotapraja” (*Gemeente*) berdasarkan keputusan Gubernur Jenderal Hindia Belanda tertanggal 1 April 1906, sebagaimana tertuang dalam *Staatsblad* 1906 Nomor 120. Hal ini menjadikan Kota Semarang sebagai wilayah administratif kotapraja sebagai tanggapan atas tuntutan desentralisasi yang berkembang sebagai dampak dari pertumbuhan pesat Kota Semarang sejak akhir abad ke-19. Namun, peraturan mengenai pengangkatan Walikota Semarang baru ditetapkan pada tahun 1916 melalui *Staatsblad* 1916 Nomor 507, yang memungkinkan Kota Semarang dipimpin oleh seorang walikota. Selama periode 1906 hingga 1916, pemerintahan *Gemeente* dijalankan oleh *Gemeenteraad* yang dipimpin oleh *Hoofd van Plaatselijk Bestuur* (pimpinan pemerintah daerah atau asisten residen). Pejabat pertama yang menduduki

²⁵ Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim Tahun 1800an-1940an*. h. 113.

²⁶ Dewi Yuliati, dkk., *Riwayat Kota Lama Semarang dan Keunggulannya sebagai Warisan Dunia*. h. 30.

posisi ini adalah Asisten Residen L.R. Priester.²⁷

Kota Semarang, yang menduduki posisi penting sebagai pusat aktivitas ekonomi dan politik, telah menjadi rumah bagi kelompok masyarakat yang beragam secara demografis. Keragaman masyarakat Kota Semarang ini erat terkait dengan lokasinya yang terletak di pesisir pantai dengan pelabuhan yang terbuka. Karena letaknya yang strategis, Semarang telah menjadi tempat transit atau persinggahan bagi berbagai pendatang dari berbagai bangsa selama bertahun-tahun. Ini terlihat dari beragam tata pemukiman yang mencerminkan keberagaman etnis dan suku bangsa yang ada di wilayah Semarang, di luar tata pemukiman yang dibentuk oleh pemerintah VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*). Dengan kata lain, keberadaan kampung-kampung sebagai tempat tinggal bagi berbagai etnis dan suku bangsa bukanlah hal yang baru ketika pemerintah kolonial Hindia-Belanda secara resmi mengatur pemerintahannya.²⁸

Pada masa kolonial Hindia-Belanda, pemerintah melakukan polarisasi sistem permukiman di Semarang, yaitu: kawasan di dalam benteng dan di luar benteng. Kawasan permukiman di dalam benteng dikenal sebagai “Kota Benteng” dan terletak di sebelah timur Kali Semarang. Wilayah ini juga dikenal sebagai “*Vijf Hoek*,” yang secara harfiah berarti sudut lima atau segi lima, mengacu pada bentuk benteng yang memiliki lima sudut dengan pos jaga di setiap pojoknya. Kota Benteng ini berkembang menjadi pemukiman dan kota tersendiri, yang menjadi pusat pemerintahan Semarang. Seiring dengan pertumbuhan ekonomi Belanda, vila-vila mulai dibangun di Bojong dan Randusari pada tahun 1758,²⁹ dan inilah yang menjadi awal mula Kota Semarang modern.

Kota Benteng ini dilengkapi dengan empat pintu masuk, yaitu *de Gouvernementsbrug*, *de Oost Poort*, *de Punt Amsterdam*, dan *de Tawang Punt*. Seperti Batavia, “Kota Benteng VOC” di Semarang mengendalikan enam benteng lain di sekitarnya, termasuk benteng di Tegal, Juwana,

²⁷ Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang: Dari Djamannja Sam Poo Sampe Terhaposnja Kongkoan* (Semarang: Boekhandel Ho Kim Yoe, 1933). h. 184.

²⁸ Putri Agus Wijayati, “Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat: Kajian pada Ruang Perkotaan Semarang Awal Abad ke-20”, h. 192-3.

²⁹ L.M.F. Purwanto, “Kota Kolonial Lama Semarang (Tinjauan Umum Sejarah Perkembangan Arsitektur Kota)”, *Dimensi Teknik Arsitektur*, Vol. 33, No. 1, Juli 2005, h. 29-30.

Rembang, Surabaya, serta pos militer di Pasuruan dan Kartasura. Wilayah kolonial yang diciptakan oleh VOC ini kemudian dikenal sebagai Kampung Eropa (*Europeesche Buurt*) atau *De Oude stad* (Kota Lama). Nama-nama ini merujuk pada kenyataan sejarah bahwa wilayah ini adalah tempat tinggal pertama bagi orang-orang Belanda dan Eropa lainnya di Semarang, yang umumnya terlibat dalam perdagangan atau bisnis.³⁰

“Kota Lama” atau *De Europeesche Buurt* ini memiliki tata ruang dan arsitektur yang mengikuti konsep kota-kota di Eropa. Kawasan ini dilengkapi dengan fasilitas pusat pemerintahan, termasuk gedung *gouvernement* (balai kota), gedung perkantoran, gedung keuangan, sekolah Marine, gereja Protestan (dikenal dengan Gereja Blenduk), pemakaman umat Kristiani, rumah sakit, penjara, tangsi, gudang peluru, dan lainnya. Gedung balai kota terletak di *Oudstadhuis Straat* (Jalan Balai Kota Lama – sekarang: Jalan Branjangan). Pada tahun 1850, gedung balai kota ini mengalami kebakaran, dan sebagai hasilnya, gedung balai kota yang baru dibangun di wilayah Bojong, seperti yang telah disebutkan sebelumnya.

Seiring dengan peningkatan jumlah penduduk Belanda, Kota Semarang mengalami perluasan wilayahnya. Pada dasawarsa kedua abad ke-19, pemukiman baru mulai muncul di luar benteng *Vijf Hoek*. Awalnya, Kota Semarang hanya terletak di “Kota Benteng” di daerah Tawang hingga *Heerenstraat*. Namun, seiring berjalannya waktu, wilayahnya berkembang dari Randusari hingga Kaligawe. Ini berarti bahwa rumah-rumah baru mulai dibangun di sebelah selatan benteng, menggantikan pemukiman Tionghoa yang telah ada sebelumnya. Akibatnya, pemukiman Tionghoa terpaksa harus bergeser lebih ke selatan dan berada di sepanjang tepian Sungai Semarang. Seiring perkembangan lebih lanjut, “Kampung Eropa” yang semakin luas ini secara bertahap berubah dari “Kota Benteng” yang memiliki karakter militer menjadi sebuah kota perdagangan.³¹

Di sisi lain, pemukiman di luar benteng merupakan wilayah lama yang telah terbentuk secara tradisional. Pada masa pra-kolonial, daerah muara sungai Semarang merupakan contoh dari kota perniagaan yang multietnis di Asia Tenggara. Kawasan ini terbentuk melalui aktivitas perdagangan

³⁰Dewi Yuliati, “Mengungkap Sejarah Kota Lama Semarang...”, h. 165.

³¹Tim Penyusun, *Semarang sebagai Simpul Ekonomi*, h. 25.

antara berbagai etnis seperti Jawa, Melayu, Tionghoa, dan Arab. Mereka adalah para pedagang yang berdagang sebelum kedatangan Belanda pada awal abad ke-17. Hal ini tercermin dalam berbagai warisan arsitektur yang tersebar di sepanjang tepi sungai, termasuk gaya arsitektur Banjar, Jawa, Arab, Tionghoa, Indis, dan Melayu. Meskipun beragam etnis terlibat dalam perdagangan ini, etnis Arab dan Tionghoa memiliki peran dominan, yang tercermin dalam arsitektur bangunan mereka di koridor utama Kampung Melayu. Oleh karena itu, daerah muara sungai Semarang memiliki karakter pedagang multietnis.³²

Selain itu, nama-nama kampung di luar “Kota Benteng” menunjukkan adanya keragaman etnis yang pernah tinggal di wilayah ini, seperti Kampung Melayu (di tepi Kali Semarang) dan Kampung Pecinan yang berseberangan dengan perkampungan Jawa di tepi timur Kali Semarang. Di wilayah Kota Lama,³³ terdapat pemukiman orang Eropa atau Belanda, seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Salah satu pemukiman tua lainnya adalah Kampung Kauman. Keempat perkampungan tua ini dianggap sebagai pusat peradaban dan kebudayaan Semarang.

Di Kampung Melayu, berdasarkan toponimi, terdapat beberapa kawasan pemukiman yang didasarkan pada suku atau etnis tertentu. Secara historis, Kampung Melayu di Semarang merupakan perkampungan yang terbentuk dari perjumpaan pedagang dari berbagai etnis. Nama Kampung Melayu dipilih karena bahasa Melayu digunakan sebagai bahasa transaksi antar-etnis.³⁴ Di antara nama-nama kampung sempit di Jalan Layur terdapat Kampung Darat, Kampung Ngilir atau Ngeli, Kampung Kali Cilik, Kampung Pencikan, Kampung Geni, Kampung Cerbonan, Kampung Banjar, Kampung Peranakan, dan Kampung Baru. Pada awal abad ke-19, Kampung Melayu tidak hanya dihuni oleh pedagang dari Semenanjung Melayu, tetapi juga oleh pedagang dari Kalimantan, Sumatra, dan bahkan Arab.

Meskipun tidak ada perkampungan Arab di Semarang, komunitas Arab dengan mudah ditemukan di Kampung Melayu, terutama di Jalan Petek dan

³² R. Siti Rukayah dan Muhammad Abdullah, “The Glory of Semarang Coastal City in the Past, Multy Ethnic Merchants, and Dutch Commerce”, h. 4-5.

³³ Tim Penyusun, *Semarang sebagai Simpul Ekonomi*, h. 35.

³⁴ <https://www.solopos.com/berkunjung-ke-kampung-melayu-kota-semarang-kampung-kuno-milik-beragam-etnis-1475172>. Diakses pada Ahad, 20 November 22 pukul 16.35 wib.

Jalan Layur. Salah satu peninggalan penting dari komunitas Arab ini adalah Masjid Layur atau Masjid Menara Layur yang dibangun pada abad ke-18. Arsitektur menara masjid ini memiliki kesamaan dengan menara-menara masjid di Hadhramaut, Yaman Selatan. Yang menarik, masjid ini berdekatan dengan Kelenteng “Dewa Bumi,” menunjukkan bahwa keragaman etnis tidak menghambat praktik keagamaan sesuai dengan keyakinan masing-masing. Hal ini memperkuat interaksi mereka dalam aktivitas sosial, ekonomi, dan budaya.

Komunitas Arab juga dapat ditemukan di Kampung Kauman. Nama “Kauman” berasal dari kata “pekauman,” yang merujuk pada tempat di mana penduduknya mempraktikkan Islam dengan tekun. Asal usul kata ini dapat ditelusuri hingga bahasa Arab “*qaum al-di>n*,” yang berarti “perkampungan beragama [Islam].” Secara morfologis, keberadaan Kampung Kauman tidak dapat dipisahkan dari Masjid Agung Kauman, seperti halnya kampung serupa di Pekalongan dan Surabaya.

Masjid Agung Kauman, yang dibangun oleh Kanjeng Adipati Soerahadimenggala II, menggantikan masjid lama yang rusak akibat Perang Cina. Kanjeng Adipati Soerahadimenggala II dikenal sebagai “*de stichter van de eerste missigit van Semarang*” (pendiri masjid besar pertama di Kota Semarang) dalam lembaran sejarah kota ini.³⁵ Berdasarkan peta perkiraan tahun 1750, Masjid Agung Kauman yang diresmikan pada 1756 menghadap *Stadhuis Plein* (alun-alun) dengan pola diagonal. Pada tahun 1883, masjid ini mengalami kebakaran, tetapi sekitar enam tahun kemudian, pembangunan kembali masjid selesai pada tahun 1890. Inskripsi di gapura masjid menunjukkan bahwa pembangunan ulang Masjid Agung Kauman didukung oleh G.I. Blume, Asisten Residen Semarang, dan Kanjeng Raden Tumenggung Tjokrodipoera, Bupati Semarang.

Kampung Kauman Semarang terletak di sebelah barat Masjid Agung Kauman. Kampung Kauman terdiri dari beberapa perkampungan kecil, termasuk Bangunharjo, Patehan, Kepatihan, Book, Jonegaran, Getekan, Mustaram, Glondong, Butulan, Pompo, Krendo, Masjid, Kemplongan, Pungkuran, dan Suromenggalan. Diresmikan pada 1756, Kampung Kauman juga memiliki alun-alun dan pasar Johar yang menunjukkan aktivitas

³⁵ Ashadi, *Alun-alun Kota Jawa* (Jakarta: Arsitektur UMJ Press, 2017), h. 92.

perdagangan yang telah meramaikan kota ini pada abad ke-18.³⁶

Kampung Pecinan adalah kawasan tua lainnya di Semarang yang dapat kita temukan. Awalnya, orang Tionghoa tinggal di sejumlah lokasi seperti Simongan (dekat Kuil Sam Po Kong), Journatan, Kampung Welahan, Petolongan, dan Bustaman dengan pasar utama di antara Jalan Raden Fatah dan Pasar Manuk. Pada pertengahan abad ke-18, komunitas Tionghoa mengalami perubahan ekologis signifikan. Setelah peristiwa Geger Pacinan yang berlangsung antara tahun 1741 hingga 1743, mereka dipindahkan ke sebuah kamp atau wijk yang disebut Pecinan.³⁷ Lokasinya berada antara Benteng hingga tepi Kali Semarang, termasuk daerah Gang Lombok, Gang Pinggi, dan Menyanan. Jumlah penduduk Tionghoa di Kota Semarang relatif besar, mencapai 13.636 orang atau 14.11% dari total penduduk kota menurut Regerings Almanak tahun 1906-1910. Perbandingan ini menunjukkan bahwa Semarang memiliki komunitas Tionghoa yang lebih besar dibandingkan dengan beberapa kota lain di Jawa, seperti Jakarta, Surakarta, Yogyakarta, Surabaya, dan Bandung.

Pemusatan pemukiman orang Tionghoa di Kampung Pecinan dimaksudkan untuk mengawasi aktivitas mereka di Semarang dan kota-kota besar lainnya di Jawa. Mereka hanya boleh tinggal dan berdagang di wilayah Chinese Wijk ini dan harus memiliki surat izin, yang dikenal sebagai *passenstelsel*, jika ingin keluar dari kampung. Kampung Pecinan di Semarang dikelilingi oleh benteng kayu untuk melindungi pemukiman yang terbuka di sisi barat dan utara yang dikenal sebagai *Pangshia* atau “Beteng.”³⁸

Setelah pemusatan pemukiman orang Tionghoa di Kampung Pecinan pada tahun 1742, Kota Semarang mengalami perkembangan yang signifikan. Wilayah Kota Semarang yang semula hanya terletak di “Kota Benteng” di

³⁶Eko Punto Hendro, “Pelestarian Kawasan Konservasi di Kota Semarang”, dalam *Jurnal Konservasi Cagar Budaya Borobudur*, Volume 9, Nomor 1, Juni 2015, h. 20-1.

³⁷Peristiwa ini rentetan perlawanan orang-orang Tionghoa terhadap V.O.C. di Batavia pada 07 Oktober 1740 berbuntut panjang. Peristiwa berdarah yang menewaskan sekira 10.000 orang Tionghoa tersebut mengundang rasa simpati orang-orang Tionghoa di Semarang. Pada November 1741, pos V.O.C. di Semarang dikepung oleh sekitar 20.000 orang Jawa dan 3.500 orang Tionghoa dengan 30 pucuk meriam. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004*, h. 211.

³⁸Lihat Johannes Widodo, “Chinese Settlement in a Changing City: an Architectural Study of the Urban Chinese Settlement in Semarang, Indonesia”, *Thesis Master in Architectural Engineering* (Leuven: Katholieke Universiteit, 1988), h.7.

daerah Tawang hingga Jalan Raden Fatah berkembang menjadi wilayah yang lebih luas, dari Randusari hingga Kaligawe. Pemukiman penduduk tidak lagi berkelompok berdasarkan etnis, melainkan menjadi lebih tersebar dan homogen. Masyarakat Jawa juga mendiami perkampungan dengan pola yang lebih teratur, dan infrastruktur perkotaan mulai berkembang. Pada tanggal 1 Januari 1906, *Gemeente van Semarang* resmi dibentuk, menandai langkah penting dalam perkembangan Kota Semarang.³⁹

Demikianlah, saat memasuki abad ke-20, Kota Semarang mengalami pertumbuhan yang cepat, baik dalam pembangunan fisik kota, pengembangan infrastruktur perkotaan modern, maupun peningkatan jumlah penduduk. Banyak bangunan dengan arsitektur bergaya Eropa (Belanda) yang telah memperindah Kota Semarang. Bahkan, menurut H.P. Berlage, Semarang dianggap sebagai “Kota paling indah di Jawa,” sebuah pemukiman kota baru yang diciptakan oleh Thomas Karsten (1884 – 1945).⁴⁰ Keindahan Kota Semarang ini juga diakui oleh media lokal sebagai berikut:⁴¹

“Ibu kota Semarang pada masa ini semakin menjadi lebih indah, sementara rumah-rumahnya diperbaharui. Bahkan, sebagian besar jalannya telah diberi lapisan batu dan aliran air yang lancar, sehingga meningkatkan kenyamanan dan kesenangan bagi yang melihatnya. Dapat dikatakan bahwa kota Semarang tidak lagi seperti dulu yang kering dan kumuh. Banyak orang tinggal di berbagai perkampungan di dalam kota, kecuali di daerah bukit yang masih jarang dihuni. Namun, yang membuat ibu kota ini khusus, adalah jumlah kereta dokar dan kereta yang masih sedikit jika dibandingkan dengan besarnya Kota Semarang.

Hingga awal abad ke-20, terjadi perubahan signifikan dalam kehidupan

³⁹ Hartono Kasmadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang (1900 – 1950)*, h. 27.

⁴⁰ Dalam sejarah kolonial Indonesia, Herman Thomas Karten (1884-1945) -yang dikenal memiliki sumbangan besar dalam arsitektur kolonial- adalah seorang yang selalau dikaitkan dengan sejarah perencanaan kota. Joost Kote, “Thomas Karsten’s Indonesia: Modernity and the End of Europe, 1914-1945”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 170, 2014, h. 67. Dia mengawali karirnya sebagai arsitek di Hindia-Belanda bekerja sama dengan Henri Maclaime Pont -teman semas kuliah di Delft Technishe Hoogeschool, Belanda- yang lebih dahulu membuka firma asitektur di Semarang. Karsten menetap di Semarang sejak 1914 sampai 1930. Pada 1931, dia memindahkan kantor dan kediamannya ke Bandung. Lihat Vera D. Damayanti, “Semarang -the City of Thomas Karsten”, *Persepsi Lanskap*, dalam <http://veradd.staff.ipb.ac.id/2018/03/15/>. Diakses pada Sabtu, 26 November 2022.

⁴¹ “Kemadajocan dan Kemoendoeran Semarang,” *Selompret Melajoe*, 21-Jan-1908.

masyarakat Semarang yang mengarah pada proses transformasi kebudayaan sebagai bagian dari modernisasi. Beberapa faktor yang memicu proses transformasi ini, antara lain.

1. **Pertumbuhan Penduduk yang Cepat:** Jumlah penduduk yang bertumbuh dengan cepat menjadi faktor penting dalam perubahan ini. Semakin banyak penduduk berarti peningkatan dalam berbagai sektor kehidupan kota.
2. **Perkembangan Pendidikan Model Barat:** Perkembangan sistem pendidikan yang mengadopsi model Barat membawa perubahan dalam pola pikir dan pengetahuan masyarakat, membuka jalan bagi pemikiran modern.
3. **Liberalisasi Ekonomi:** Kebijakan liberalisasi ekonomi mendorong arus migrasi penduduk dan investasi modal asing. Ini mengubah lanskap ekonomi dan sosial Semarang.
4. **Pesatnya Industrialisasi:** Pertumbuhan industri membuka peluang pekerjaan dan mengubah struktur pekerjaan masyarakat, mengarah pada profesi-profesi modern.
5. **Pembangunan Infrastruktur dan Sistem Komunikasi Modern:** Pembangunan infrastruktur dan sistem komunikasi modern, seperti jalan raya dan telekomunikasi, menghubungkan Semarang dengan wilayah lain dan membuka peluang bisnis dan perdagangan yang lebih luas.
6. **Pembaharuan Sistem Administrasi dan Birokrasi:** Modernisasi sistem administrasi dan birokrasi pemerintahan kolonial Belanda mempengaruhi cara berpemerintahan dan penyelenggaraan layanan publik.
7. **Modernisasi Kehidupan Masyarakat:** Perubahan dalam gaya hidup dan budaya masyarakat Semarang, termasuk penggunaan teknologi baru dan adopsi nilai-nilai modern.
8. **Diferensiasi dan Spesialisasi Lapangan Pekerjaan:** Perkembangan ekonomi dan industri menghasilkan beragam peluang kerja dengan spesialisasi yang lebih tinggi, mengubah cara masyarakat mencari nafkah.

Dalam rangka mencapai masa depan yang lebih modern dan maju, Semarang mengalami proses transisi yang signifikan, dengan perubahan dalam berbagai aspek kehidupan kota dan budaya masyarakatnya. Hal ini mencerminkan adaptasi dan perkembangan kota yang progresif menuju zaman modern

B. Kondisi Sosial

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, penduduk kota cenderung tinggal di perkampungan yang didasarkan pada pengelompokan tertentu. Pengelompokan ini biasanya didasarkan pada etnisitas dan jenis komoditas yang diperdagangkan. Selain itu, ada juga perkampungan di mana penghuninya terdiri dari beberapa suku, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Pada tahun 1767, jumlah penduduk Semarang mencapai 2.011 orang dengan beragam agama, suku, dan kelompok sosial. Di antara mereka, terdapat beragam golongan, termasuk budak, baik budak Jawa maupun non-Jawa. Ada juga beberapa individu bebas yang bekerja untuk keluarga tuan tanah non-Jawa. Jumlah budak non-Jawa mencapai 725 orang, sementara budak Jawa berjumlah 293, dan individu bebas, terutama perempuan yang bekerja sebagai pelayan rumah tangga, berjumlah 137 orang. Menurut laporan W.H. van Ossenbergh, Gubernur Pantai Timur Laut Jawa, pada periode 1783-1804, jumlah penduduk Semarang golongan *Inlanders* (bumiputra) sekitar 2.500 jiwa. Golongan ini terdiri dari petani, budak, serta pekerja kasar seperti pekathik (tukang yang mengurus kuda), buruh (kuli angkut), dan tukang rumput.⁴²

Pada abad ke-19, Kota Semarang memiliki jumlah penduduk terpadat ketiga di Pulau Jawa, setelah Kota Surabaya dan Batavia (Jakarta). Menurut P.J. Veth, pada tahun 1880, jumlah penduduk Surabaya sekitar 122.234 jiwa, penduduk Batavia berjumlah 92.957 jiwa, sementara penduduk Kota Semarang berjumlah 68.551 jiwa. Jumlah penduduk Kota Semarang ini terus meningkat setiap lima tahun. Pada tahun 1885, jumlah penduduk Semarang meningkat menjadi 69.894 jiwa, kemudian pada 1890, jumlahnya mencapai 71.186 jiwa. Selanjutnya, pada 1895, jumlah penduduk Semarang menjadi 82.962 jiwa, dan pada tahun 1900, jumlahnya meningkat lagi menjadi 89.286 jiwa. Rincian jumlah penduduk adalah sebagai berikut: Bangsa pribumi berjumlah sekitar 70.426 jiwa, bangsa Tionghoa sekitar 12.372 jiwa, bangsa Eropa sekitar 4.800 jiwa, bangsa Arab sekitar 724 jiwa, dan sejumlah 964 jiwa terdiri dari mereka yang dimasukkan ke dalam golongan orang Timur

⁴²Arief Achyat, "Komunitas Pertanian di Kota Semarang, 1880-an-1940-an", *Disertasi* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 2020), h. 63.

Asing, selain bangsa Arab dan Tionghoa, terutama orang-orang Koja.⁴³

Di sisi lain, sumber lain menyebutkan bahwa pada pertengahan abad ke-19, jumlah keseluruhan penduduk Kota Semarang adalah sekitar 29.000 jiwa, dengan 20.000 orang di antaranya adalah penduduk pribumi. Jumlah penduduk pribumi ini mengalami peningkatan menjadi 53.974 jiwa atau naik sebanyak 33.974 jiwa (41,13%) pada tahun 1890 dari total penduduk Kota Semarang yang berjumlah 71.186 jiwa. Rincian jumlahnya adalah bangsa Eropa sekitar 3.565 jiwa, Tionghoa 12.104 jiwa, dan Timur Asing lainnya berjumlah 1.543 jiwa. Sepuluh tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1900, jumlah keseluruhan penduduk Kota Semarang mencapai 89.286 jiwa dengan rincian sebagai berikut: 70.426 penduduk pribumi, 4.800 penduduk Eropa, 12.372 penduduk Tionghoa, dan 1.688 penduduk Timur Asing lainnya.⁴⁴

Perkembangan ini mencerminkan pertumbuhan signifikan penduduk Semarang selama abad ke-19, dengan perubahan struktur penduduk yang semakin majemuk dan heterogen dari segi etnis dan sosial.

Dalam konteks keberagaman etnis penduduk Semarang pada masa kolonial, terdapat klasifikasi hirarkis yang didasarkan pada hukum kolonial yang berlaku. Pada saat itu, masyarakat dibagi menjadi tiga kelompok sosial berdasarkan tingkat prestise sosial yang mereka miliki. Kriteria prestise sosial ini didasarkan pada ras, bukan lagi agama.⁴⁵ Berbagai kelompok etnis dan suku bangsa hidup dalam struktur masyarakat yang segregatif pada masa kolonial. Stratifikasi sosial berdasarkan ras ini hanya berlaku untuk kelas penduduk pribumi Indonesia⁴⁶

Ada tiga tingkatan stratifikasi sosial dalam masyarakat kolonial Belanda pada masa tersebut.

1. **Golongan Eropa:** Golongan Eropa, terutama orang Belanda, menduduki strata tertinggi. Mereka adalah kelompok penguasa yang mendominasi kekuasaan politik dan ekonomi. Mereka merupakan kasta pemerintah yang mengendalikan berbagai aspek kehidupan di koloni, termasuk

⁴³Amen Budiman, "Masyarakat Pribumi Semarang Tempo Doeloe", *Suara Merdeka*, edisi 15 Januari 1976.

⁴⁴Putri Agus Wijayati, "Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat...", h. 193.

⁴⁵W.F. Wertheim, *Masyarakat Indoensia dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa Elisabet (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 107.

⁴⁶W.F. Wertheim, *Masyarakat Indoensia dalam Transisi*, h. 109.

administrasi, kebijakan, dan ekonomi.⁴⁷

2. **Golongan penduduk Timur Asing:** Tingkat menengah masyarakat diduduki oleh orang-orang Tionghoa, Arab, dan kelompok Timur Asing lainnya. Mereka membentuk kelas menengah yang besar, terdiri dari pedagang dan pekerja independen atau sektor jasa. Mereka diakui sebagai pedagang profesional, namun sering kali dianggap rendah oleh kelas bangsawan Jawa dan petani. Pengusa-pengusa lokal, termasuk bangsawan pribumi, juga termasuk dalam kelas ini dan mereka menduduki jabatan-jabatan politik dalam administrasi colonial.
3. **Golongan penduduk pribumi:** Tingkat bawah masyarakat ditempati oleh penduduk pribumi yang umumnya memeluk agama Islam.⁴⁸ Di Kota Semarang, penduduk pribumi berasal dari beragam etnis seperti Jawa, Melayu, Bugis, Madura, Banjar, dan Sunda. Mereka sebagian besar berperan sebagai petani, pedagang kecil, nelayan, buruh pabrik, dan kuli pelabuhan. Selain itu, mereka juga terlibat dalam perdagangan hasil kebun dan kerajinan tangan.

Menurut laporan dari seorang penulis Belanda, A.H. Plass, di salah satu artikelnya yang berjudul "*Van 't Oude Semarang en 't Verjongde Semarang*" yang dimuat dalam *Eigen Haard* (1911), diketahui bahwa masyarakat Semarang memiliki beragam profesi termasuk tukang dan para penjahit, tukang sepatu, dan tukang sadel yang aktif dalam kehidupan sehari-hari.

Pada masa tersebut, Semarang menjadi pusat kegiatan ekonomi yang beragam. Selain sektor perikanan dan perdagangan eceran, banyak penduduk pribumi yang juga terlibat dalam industri kecil rumah tangga. Salah satu industri yang berkembang adalah pembuatan pakaian batik, yang terkenal dengan adanya Kampung Batikan.⁴⁹ Selain itu, industri pembuatan pelana dan pencelupan kain juga menjadi bagian penting dari perekonomian

⁴⁷M. Masyhur Amin, *Dinamika Islam (Sejarah, Transformasi, dan Kebangkitan)* (Yogyakarta: LKPSM, 1995), h. 111.

⁴⁸Dalam periode abad ke-19 dan 20, menurut Kuntowijoyo, semenjak kejatuhan Kerajaan Islam Demak, umat Islam tidak lagi berada pada golongan atas, melainkan melainkan berada pada posisi bawah. Sampai abad ke-19, umat Islam hanya sebagai *kawula*. Namun, sekitar akhir abad ke-20 umat Islam merasa dirinya sebagai *wong cilik*. Lihat Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1994), h. 20.

⁴⁹Putri Agus Wijayati, "Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat.....", h. 194.

Semarang pada akhir abad ke-19. Tidak hanya itu, Semarang juga dikenal dengan industri pembuatan gong yang berpusat di Kampung Gendingan. Pada waktu itu, terdapat tujuh tukang pemilik industri pembuatan gong. Selain itu, Kampung Dugangan terkenal sebagai pusat industri kerajinan alat-alat rumah tangga, sementara penduduk Kampung Pekunden terampil dalam pembuatan barang-barang tembikar dari tanah liat.

Selain industri-industri tersebut, ada juga jenis-jenis industri lainnya yang patut disebutkan. Industri rokok, percetakan, pembuatan minyak kelapa, industri tembaga dan pembuatan dacin, pembuatan es batu, industri pertenuan/textil, penggilingan padi, pembuatan sepatu dan sandal dari kulit, kerajinan rotan pembuatan meubel, penggergajian kayu, bengkel mobil, dan masih banyak lagi.⁵⁰ Semarang benar-benar menjadi pusat kegiatan ekonomi yang beragam pada masa itu. Industri-industri tersebut tidak hanya menyediakan lapangan kerja bagi penduduk setempat, tetapi juga memberikan kontribusi yang signifikan bagi perekonomian kota ini.

Akan tetapi, ketika itu, pemerintah kolonial Hindia-Belanda menerapkan kebijakan ekonomi kapitalis liberal yang jelas-jelas menimbulkan ketimpangan ekonomi. Kebijakan ekonomi liberal ini lebih menguntungkan para pemodal besar yang berasal dari kalangan menengah atas. Di sisi lain, masyarakat pribumi hidup dalam kemiskinan ekonomi dan tertindas secara politis. Dampak dari kebijakan ini terlihat jelas dalam kondisi pemukiman penduduk yang sangat memprihatinkan. Mereka tinggal di pemukiman yang kumuh, biasanya rumah-rumah terbuat dari bambu dan anyaman bambu. Khususnya di kampung Melayu Darat, terdapat ratusan rumah yang kecil dan rendah, serta sangat kotor. Baron van Hoevell, seorang pendeta Kristen Belanda yang mengunjungi tempat tersebut pada tahun 1847, menyamakan keadaan rumah-rumah penduduk dengan rumah-rumah fakir miskin.⁵¹

Kondisi sosial seperti ini dapat dilihat secara umum di daerah-daerah pinggiran Kota Semarang, terutama di sekitar pelabuhan. Mayoritas penduduk di daerah tersebut adalah para kuli atau pekerja pelabuhan yang berasal dari wilayah-wilayah sekitar Semarang, seperti Kudus, Demak, Jepara, Juwana,

⁵⁰ Hartono Kasmadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang.....*, h. 75.

⁵¹ Amen Budiman, "Masyarakat Pribumi Semarang Tempo Doeloe".

dan Kendal.⁵² Para pekerja ini tidak lagi mampu menyewa tanah atau hunian yang layak, sehingga mereka terpaksa mendirikan pemukiman di dekat pelabuhan dan tinggal di bangunan bambu yang mampu menampung hingga 120 tempat tidur. Salah satu bangunan, yang dimiliki oleh mandor pelabuhan, memuat 23 pekerja di setiap kamar dengan bayaran sewa tiga sen per malam. Bagi pekerja yang tidak mendapatkan tempat tidur karena berbagai alasan, mereka menghabiskan malam di pasar dekat pelabuhan atau tidur di perahu.⁵³

Kepadatan populasi pekerja industri, buruh pelabuhan, pekerja lepas, dan pendatang di Semarang juga membawa dampak sosial yang bersifat negatif dalam masyarakat. Tindakan kriminal di sekitar pelabuhan menjadi perhatian, seperti yang dilaporkan dalam surat kabar *Bataviasche Courant* yang terbit pada tanggal 16 Maret 1822. Surat kabar ini secara rutin mengabarkan tentang tindakan pencurian yang terjadi di gudang-gudang sekitar pelabuhan, selain laporan-laporan mengenai barang yang hilang. *De Locomatief*, sebuah surat kabar lokal di Semarang, juga melaporkan peningkatan jumlah orang pribumi yang menjadi terdakwa di pengadilan karena terlibat dalam aktivitas kriminal. Masyarakat pribumi yang hidup di bawah garis kemiskinan di sekitar pelabuhan sering kali juga terlibat dalam aktivitas kejahatan. Sebagian dari mereka menjadi gelandangan yang terlibat dalam tindak pencurian dan pemerasan terhadap pedagang dan pekerja lainnya.⁵⁴

Isu sosial penting lainnya yang muncul di Semarang adalah pengeksploitasian perempuan dalam bentuk pelacuran dan pernikahan kontrak. Bahkan, banyak perempuan Jawa dijadikan sebagai budak seks oleh beberapa pejabat kolonial lokal. Perdagangan perempuan, yang dikenal sebagai “pandelingen,” sangat umum terjadi di permukiman pesisir utara

⁵²Adanya pertumbuhan yang pesat dan tuntutan yang semakin meningkat khususnya berkaitan dengan keterbatasan lahan pertanian fasilitas kota-kota besar secara bertahap semakin berkembang sehingga menarik masyarakat di sekitarnya untuk bekerja memenuhi kebutuhan di kota tersebut. Urbanisasi dalam jumlah besar ke wilayah Semarang dari pedesaan di Jawa terjadi hingga tahun 1900an. Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial...*, h. 43.

⁵³ Arif Akhyat, “The End of Peasentry: Peasants and Cities in Colonial Java in the Early Twentieth Century”, *Humaniora*, Vol. 32, No. 1, Februari 2020, h. 34.

⁵⁴ Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial...*, h. 128.

Jawa, termasuk Semarang, dan melibatkan elite lokal Jawa seperti Bupati. Hubungan ini, yang sering kali berlangsung tanpa ikatan perkawinan, dilakukan oleh orang-orang Eropa atas berbagai alasan. Orang-orang Eropa enggan menikah karena akan memberikan tanggung jawab dan perbedaan budaya yang membebani mereka. Selain itu, mereka sering tetap terikat dalam perkawinan dengan istri-istri mereka di tempat asal mereka. Kehidupan perempuan Jawa dengan orang Eropa dianggap wajar karena alasan ekonomi dan sosial. Oleh karena itu, memiliki gundik dan mendukung industri pelacuran menjadi hal yang umum di kalangan orang-orang Eropa, baik yang berada dalam pemerintahan kolonial maupun dalam bisnis.⁵⁵

Selama abad ke-19, juga terdapat pelacur Eropa di Batavia, Surabaya, dan Semarang yang melayani eksklusif laki-laki Eropa. Sementara itu, perempuan Jawa yang tidak memiliki keterampilan khusus sering memilih menjadi pelacur daripada bekerja dalam sektor informal secara konvensional untuk meningkatkan pendapatan mereka. Hingga tahun 1910-an, tercatat setidaknya ada 410 perempuan Jawa di Semarang yang bekerja sebagai penjaja seks. Pertumbuhan bisnis prostitusi ini, sebagian besar, disebabkan oleh kebutuhan seks para pekerja pelabuhan laki-laki yang terpisah dari keluarga mereka.⁵⁶

Selain masalah pelacuran, muncul pula permasalahan sosial lainnya di Semarang, termasuk perjudian, penyalahgunaan alkohol, dan perdagangan candu atau opium. Beberapa surat kabar melaporkan tentang penyelundupan opium yang mulai populer di Jawa sekitar tahun 1860-an hingga 1900-an. Selama periode yang sama, beberapa orang Eropa terlibat dalam perjudian gelap. Bahkan, perjudian gelap mengalami peningkatan pada tahun 1886-87, dan sejumlah perempuan Eropa juga terlibat dalam aktivitas judi yang intens.⁵⁷ Orang-orang Eropa juga memperkenalkan alkohol dan rumah-rumah minuman keras (bar).

Selain itu, perdagangan candu meningkat di Karesidenan Semarang

⁵⁵Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang, 1830 -1900* (Yogyakarta: Pusata Antar Universitas Studi Sosial, Universitas Gadjah Mada, 1989), h. 244.

⁵⁶ Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial...*, h. 131.

⁵⁷"Nederlandsch Indie", dalam *De Locomotief*, 13 Maret 1886 sebagaimana dikutip oleh Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang, 1830 -1900*, h. 243.

dan sekitarnya pada periode 1880-1890. Perdagangan candu ini diorganisir secara besar-besaran oleh kelompok komersial orang Tionghoa. Mereka sering menggunakan begundal yang sebagian besar adalah orang pribumi untuk menjalankan operasi ini. Sayangnya, sering kali yang ditangkap dan diadili adalah para begundal ini, sementara para penyelundup candu sendiri tetap bebas.⁵⁸

Tentu saja, masalah-masalah sosial ini mencerminkan gangguan serius dalam masyarakat Semarang pada masa itu, yang sebagian besar disebabkan oleh dominasi kolonial dan tindakan dari pihak Eropa. Dampaknya dirasakan oleh masyarakat pribumi yang terpinggirkan dan dieksploitasi, terutama perempuan yang terlibat dalam perdagangan seks dan pelacuran.

Industrialisasi dan modernisasi yang terjadi di Semarang sebagaimana yang terjadi di atas berdampak pada perubahan signifikan dalam gaya hidup masyarakat kelas menengah dan atas. Perubahan ini tidak hanya mencakup aspek fisik seperti cara berpakaian dan gaya rambut, tetapi juga melibatkan perubahan dalam kebiasaan sehari-hari di dalam rumah tangga. Ricklefs menggambarkan fenomena ini dalam kata-kata berikut:⁵⁹

Di kota-kota besar di Jawa, terdapat masyarakat yang memiliki karakteristik hibrid, terdiri dari beragam kelompok seperti kaum priyayi Jawa, orang Eropa, dan orang Tionghoa. Semuanya terlihat sangat bersemangat terhadap modernisasi, dan bahasa Jawa (atau kadang-kadang bahasa Melayu, tetapi tidak pernah bahasa Belanda) menjadi bahasa sehari-hari mereka. Penampilan mereka, termasuk pakaian, rumah, dan hiburan, mencerminkan campuran dari berbagai budaya ini. Kaum priyayi Jawa misalnya, mengenakan jas militer atau jaket tuksedo bergaya Eropa formal (tanpa “ekor” di belakangnya), dengan beberapa dekorasi Belanda jika mereka memilikinya, dan kain batik yang halus sebagai bawahan.

Selain itu, perubahan gaya hidup ini juga mempengaruhi hubungan sosial di masyarakat secara lebih luas. Kelompok masyarakat kelas menengah dan atas dengan antusias mengikuti tren gaya hidup yang diadopsi dari budaya Barat, khususnya Belanda. Menurut penulis Belanda, Domine Valentijn,

⁵⁸Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang, 1830 -1900.....*, h. 244.

⁵⁹M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, h. 53.

dalam bukunya yang berjudul “*Oude en Nieuw Oost Indien*,” masyarakat Semarang terkenal dengan kecenderungan mereka untuk mengadakan pesta yang mewah dan diiringi dengan tarian-tarian. Gaya hidup ini tidak hanya dianut oleh pejabat Belanda tinggi, tetapi juga menjadi populer di kalangan pejabat Jawa yang berpengaruh.⁶⁰ Para elit Jawa ini bahkan mulai memasang foto keluarga di dinding rumah mereka dan lampu gantung di langit-langitnya. Mereka juga ikut serta dalam kelompok dansant bersama orang-orang Eropa dan komunitas Tionghoa, serta giat membaca buku.⁶¹

Gaya hidup seperti ini pertama kali diperkenalkan oleh komunitas Eropa yang semakin berkembang di Semarang. Seiring dengan perkembangan ekonomi global yang berbasis kapitalisme pada tahun 1914, serta penerapan Undang-undang Agraria tahun 1870, migrasi orang-orang Tionghoa dan Eropa semakin bertambah di Semarang. Proses “Eropanisasi” penduduk Semarang ini mencapai puncaknya, dengan persentase populasi Eropa meningkat dari sekitar lima persen pada tahun 1850 menjadi antara enam hingga tujuh persen pada akhir masa kolonial.⁶² Periode antara tahun 1890 dan 1937 dapat dianggap sebagai masa kejayaan arus urbanisasi dalam konteks kolonial Hindia-Belanda. Selama periode ini, kita menyaksikan pertumbuhan permukiman baru bagi orang-orang Eropa di Semarang dan kota-kota besar lainnya di Indonesia.

Dalam konteks perubahan sosial dan ekonomi yang berlangsung, Semarang mengalami perkembangan fasilitas perkotaan, terutama yang berorientasi pada masyarakat kelas menengah atas yang memiliki kecenderungan eksklusif. Pemerintah kolonial Hindia-Belanda mendapat tuntutan dari penduduk setempat dan komunitas Eropa yang tinggal di wilayah ini untuk menyediakan fasilitas sosial yang dapat diakses dengan mudah. Di Semarang, klub-klub sosial dan pusat hiburan mulai muncul pada awal abad ke-20. Selain itu, warga keturunan Eropa juga menuntut pemerintah kolonial untuk menyediakan lembaga pendidikan dengan kurikulum dan standar yang setara dengan yang ada di Belanda (Eropa). Pada tahun 1820, Sekolah Dasar

⁶⁰Amin Budiman, “Dari Alam Sositet ke Klab Malam”, dalam *Suara Merdeka*, edisi Jum’at, 7 Nopember 1975.

⁶¹M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....*, h. 53.

⁶² Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial...*, h. 42.

Eropa (*Europees Lagere School*) didirikan di Semarang, diikuti oleh Sekolah Menengah Tinggi (*Hogere Burger School*) pada tahun 1877, dan Sekolah Pelayaran (Marine School) pada tahun 1808.

Selain penyelenggaraan pendidikan oleh pemerintah, sejumlah lembaga pendidikan swasta juga berperan, termasuk yang dikelola oleh golongan Protestan, Katolik, dan Islam, serta golongan rakyat kelas rendah. Meskipun lembaga-lembaga ini dapat berbeda dalam sistem pendidikan yang mereka gunakan, namun terdapat perbedaan yang signifikan dalam hal penerimaan murid. Lembaga-lembaga Protestan dan Katolik sering mengadopsi sistem pendidikan Barat, sementara sekolah-sekolah pemerintah bersifat diskriminatif dalam seleksi murid-muridnya. Hal ini mencerminkan ketidakesetaraan dalam pendidikan antara lapisan atas dan bawah masyarakat.⁶³

Pada awal abad ke-20, pemerintah kolonial Hindia-Belanda mulai memperluas kesempatan pendidikan bagi masyarakat pribumi. Pada tahun 1893, sekolah-sekolah Bumiputra pemerintah di Jawa dibagi menjadi dua kelompok, yaitu Sekolah Bumiputra Kelas Satu yang memberikan pendidikan dasar kepada anak-anak priyayi, dan Sekolah Bumiputra Kelas Dua yang memberikan pendidikan dasar kepada anak-anak golongan rakyat biasa. Sebagian golongan etnis Jawa mengusulkan perluasan sekolah-sekolah Kelas Dua, tetapi Gubernur Jenderal Van Heutz (1904-1909) lebih cenderung mendukung pembentukan Sekolah-sekolah Desa (*Volkschool*) pada tahun 1906. Sekolah ini memiliki biaya yang lebih rendah dan harus dibiayai oleh desa-desa itu sendiri.⁶⁴

Sementara itu, pendidikan yang dikelola oleh kelompok Islam masih banyak yang mengikuti sistem pendidikan tradisional. Pendidikan ini diselenggarakan di langgar (*surau*) dan pondok pesantren. Seiring berjalannya waktu, komunitas Islam mulai mengadopsi sistem pendidikan yang lebih mirip dengan sekolah Barat, dan ini diimplementasikan dalam lembaga pendidikan yang dikenal sebagai madrasah. Selain itu, bagi masyarakat rendah - terutama umat Islam - yang ingin mengejar pendidikan dan tidak dapat mengakses sekolah pemerintah atau swasta atau pondok pesantren,

⁶³Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Pendidikan Daerah Jawa Tengah* (Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, Pusat Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1981), h. 31.

⁶⁴ Hartono Kasmadi dan Wiyono, *Sejarah Sosial Kota Semarang.....*, h. 107.

mereka datang ke tempat guru di peguron untuk belajar. Pengajaran Islam juga dilakukan melalui pengajian-pengajian atau “Majelis Ta’lim,” seperti yang dijalankan oleh Kyai Shalih Darat.

Selain melalui pendidikan, akses informasi dan pengetahuan juga diperoleh melalui koran-koran yang mulai marak di Semarang sejak pertengahan abad ke-19. Pada tahun 1846, salah satu perusahaan penerbitan mendapatkan izin dari Gubernur Jenderal J.J. Rochussen untuk menerbitkan “Semarangsche Advertentieblad” dan “Semarangsche Courant” yang diterbitkan oleh Firma Oliphant & Co. E. Herman de Groot. Perusahaan ini juga mencetak dan menerbitkan “Semarangsche Nieuws en Advertentieblad” pada tahun 1851, yang kemudian berganti nama menjadi “De Locomotif” pada tahun 1863. Awalnya, koran ini terbit dua kali seminggu, namun kemudian menjadi harian. Selain itu, ada juga koran berbahasa Tionghoa dan Melayu-Tionghoa. Pada tanggal 3 Februari 1860, G.C.T Van Dorp menerbitkan koran “Selompret Melajoe” yang pembacanya banyak berasal dari suku Melayu dan Tionghoa. Koran ini merupakan koran berbahasa Melayu pertama yang terbit di Semarang. Meskipun bertahan hingga bulan Oktober 1911. Koran Melayu lainnya adalah “Tamboor Melayu” yang terbit setiap Selasa, Kamis, dan Sabtu. Media ini diterbitkan oleh Firma Gebruders Janz Bros di bawah komando Sie Hian Ling dan mulai terbit pada 30 Januari 1888.

Selain itu, Sie Hian Ling juga memimpin koran “Sinar Djawa” yang diterbitkan oleh Hoang Thaij & Co. pada tahun 1899. Koran ini berkantor di Karang Sari dan diambil alih oleh Sarekat Islam pada tahun 1913, lalu berganti nama menjadi “Sinar Hindia” pada tahun 1918. Koran ini merupakan pers pribumi pertama di Semarang dan bertahan hingga tahun 1924. Selanjutnya, J.A. Retel Helmrich, Direktur Administrasi dari “Semarangsche Courant,” menerbitkan koran edisi Melayu yang bernama “Pemberita Semarang.” Koran ini kemudian berganti nama menjadi “Bintang Semarang” pada tahun 1900 dan bertahan hingga tahun 1906. Ada juga koran “Warna Warta” yang terbit pada tahun 1902, dimiliki oleh *N.V. Drukkerij en Handel in Schijf Behoften “Hap Sing” Kongsie*, dan merupakan agen tidak resmi *Tiong Hoa Hwee Koan*. Kemudian, koran ini berpindah pemilik dan berganti nama menjadi “Sin Djiet Po,” yang terbit hingga tahun 1933.

Koran-koran lainnya yang beredar di Semarang dalam pergantian abad ke-19 dan awal abad ke-20 meliputi “Pewarta Prijaji” (1900 - 1902),

“Bintang Semarang” (1900 - 1906), “Bintang Pagi” (terbit tahun 1908), “Djawa Kong Po” (terbit tahun 1909), dan “Djawa Tengah” (1909 - 1938), “Pamor” (terbit tahun 1910), “Pedoman” (1911), dan “Sinar Djawa” (1913 - 1924). Kehadiran media cetak ini dapat dianggap sebagai bagian dari proses modernisasi yang mencakup pertumbuhan intelektual di Kota Semarang. Hal ini merupakan dampak dari kehadiran orang-orang Eropa di Indonesia dan perubahan sosial yang berkembang saat itu.

Kehadiran media cetak, terutama koran-koran tersebut memiliki dampak signifikan terhadap pergeseran wacana pemahaman Islam di Semarang, khususnya dari perspektif reformis tradisional ke reformis modernis. Selain itu, koran-koran ini juga berperan penting dalam mengubah gaya hidup masyarakat, terutama kelas menengah dan atas. Perubahan gaya hidup ini telah menjadi fenomena umum dalam masyarakat dan menarik perhatian para tokoh-tokoh dan para pemuka Agama. Kyai Shalih Darat, sebagai salah satu representasi pemuka agama waktu itu memberikan perhatian khusus terkait dengan pengaruh budaya Barat (Eropa). Kyai Shalih Darat mengingatkan umat Islam agar tidak meniru segala aspek kehidupan yang diadopsi oleh orang-orang Barat, termasuk cara berpakaian, perilaku sehari-hari, cara makan, minum, dan bahkan berjabat tangan. Dia menjelaskan bahwa meniru gaya hidup orang-orang non-Islam bisa mengancam integritas keyakinan Islam dan dianggap sebagai perbuatan yang sangat tidak dianjurkan. Melalui salah satu dakwah dalam tulisannya, Kyai Shalih Darat berkata:

“Lan dadi kufur malih wongkang nganggo panganggone liyani ahli al-Islam panganggo kang wus tertentu maring liyani ahl al-Islam kabeh sertane atine neqadaken baguse iku panganggo lan sarta demen atine maring iku panganggo. Lan haram ingatase wong Islam nyerupani panganggone wong liyane agama Islam senadyan atine ora demen. Angendika setengahe para ‘ulama muḥaqqīn, sapa wonge nganggo panganggone liyane ahl al-Islam, kaya: klambi, jas, utawa topi utawa dasi, maka dadi murtad rusak islame snadyan atine ora demen. Alhasil, haram dosa gedhe ingatase wongkang Islam tiru tingkah polahe liyane ahli Islam ingdalem perkarane panganggo atawa tingkah polahe mangan senadyan atine ora demen. Anapun lamun demen, maka sak hal dadi murtad senadyan ora menganggo panggonane kerana wongkang demen kufur iya dadi kufur lan wongkang demen maksiyat iya dadi maksiyat senadyan ora ngelakoni. Maka ati-atiyana sira!”

«Dan juga menjadi kafir orang muslim yang memakai pakaian yang menjadi identitas non muslim dengan meyakini pakaian tersebut bagus dan menyukainya. dah haram hukumnya bagi seorang muslim meniru-niru pakaian non muslim sekalipun hatinya tidak suka. Para sufi sebagian ada yang berpendapat bahwa barang siapa memakai pakaian (dresscode) non muslim seperti baju Jas, topi atau dasi, maka ia menjadi murtad keluar dari Islam sekalipun hatinya tidak menyukainya. Ringkasnya, haram hukumnya dan merupakan dosa besar orang muslim yang meniru-niru pakaian atau cara makan non muslim meskipun tidak menyukainya. Adapun jika ia menyukainya, maka seketika itu ia menjadi murtad keluar dari Islam sekalipun tidak mengenakan pakaian non muslim, sebab orang yang menyukai kekufuran, ia akan jatuh kepada kekufuran, dan orang yang menyukai perbuatan maksiat, ia akan menjadi maksiat sekalipun tidak melakukannya. Maka berhati-hatilah engkau.

Pentingnya peringatan Kyai Shalih Darat ini dapat menjadi kritik terhadap beberapa kalangan, terutama pejabat dan bangsawan Jawa, yang telah terpengaruh oleh budaya Belanda. Pada abad ini, pemerintah kolonial Belanda dengan gigih mencoba mengubah budaya Indonesia, yang telah diwarnai oleh ajaran Islam meskipun tidak sepenuhnya, dengan budaya Belanda melalui politik asosiasi. Mereka berupaya menggantikan budaya tradisional priyayi dan kaum santri dengan budaya Belanda. Bagi Snouck Hurgronje, akademisi Belanda yang berpengaruh, satu-satunya cara untuk mengalahkan Islam di Indonesia adalah dengan mengasosiasikan orang Islam Indonesia dengan budaya Belanda.⁶⁵ Sasaran utama dari kebijakan “pembaratan” Snouck Hurgronje adalah para bangsawan Jawa dan elit priyayi, sebagai kelas sosial yang pertama, melalui pendidikan ala Barat.

Dalam upaya untuk mewujudkan perubahan dan modernisasi, pendidikan menjadi kunci yang sangat penting. Model pendidikan Barat – menurut Snouck Hurgronje- diharapkan dapat mengurangi pengaruh Islam dan pada akhirnya mengatasi pengaruh agama Islam.⁶⁶ Usaha ini dipercepat oleh upaya para misionaris Kristen yang menyediakan fasilitas yang

⁶⁵ Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (Dordrecht, the Netherlands: Foris Publications Holland/ USA, 1983), h. 26.

⁶⁶ Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation,.....*, h. 27.

dibutuhkan oleh masyarakat, termasuk rumah sakit, panti jompo, sarana pendidikan, dan berbagai fasilitas lain yang mendapatkan dukungan dan bantuan dari pemerintah Belanda.

Hasilnya, menurut peneliti Wertheim, sebagian elemen budaya dari peradaban borjuis Eropa seperti individualisme, rasionalisme, naturalisme, dan moral borjuis Barat mulai mendapatkan tempat dalam kalangan bangsawan Indonesia, khususnya kalangan muda. Di antara kaum bangsawan ini, ada yang cenderung menentang penafsiran agama Islam dan bahkan memiliki pandangan negatif terhadap Islam.⁶⁷ Sentimen anti-Islam tumbuh di kalangan kaum priyayi ini, yang menganggap bahwa perpindahan keyakinan ke Islam merupakan kesalahan peradaban, dan kunci menuju modernitas sejati terletak pada penggabungan pengetahuan modern ala Eropa dengan restorasi Hindu-Jawa. Mereka melihat agama Islam sebagai penyebab kemunduran dari kebudayaan Hindu-Jawa, yang diwakili oleh Kerajaan Majapahit.⁶⁸

Meskipun sebagian besar bangsawan atau priyayi Jawa cenderung kurang bersemangat atau bahkan acuh dalam menjalankan ajaran agama Islam, pemerintah kolonial Hindia-Belanda memberlakukan kebijakan yang mendukung elemen-elemen yang menentang Islam dengan keras, untuk mengangkat mereka ke posisi puncak. Oleh karena itu, ide-ide Barat memengaruhi generasi muda priyayi Jawa yang merasa ide-ide ini lebih sesuai dengan pandangan mereka daripada agama Islam.⁶⁹ Dampaknya adalah semakin lebarnya jurang perbedaan antara mereka dan masyarakat muslim yang taat, seperti wong cilik (rakyat kecil)⁷⁰

Namun, ada juga kelompok sosial lain yang telah terbaratkan namun tetap setia pada agama Islam.⁷¹ Contohnya adalah tokoh seperti Hadji Oemar Said Tjokroamnoto, Ahmad Djajadingrat, Hoesein Djajadingrat, dan lainnya. Mereka memadukan pemahaman Barat dengan agama Islam, yang mencerminkan keragaman pandangan dan pendekatan dalam masyarakat pada periode tersebut.

⁶⁷ W.F. Wertheim, *Masyarakat Indonesia dalam Transisi* h. 163.

⁶⁸ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....*, h. 53.

⁶⁹ W.F. Wertheim, *Masyarakat Indonesia dalam Transisi.....*, h. 162.

⁷⁰ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....*, h. 53.

⁷¹ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*, Bagian I, terj. Winarsih Partaningrat Arifin, dkk. (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 103.

C. Kehidupan Agama

Sebelum gerakan pembaharuan Islam berkembang di Indonesia pada akhir abad ke-19, Islam dan identitas bangsa Indonesia memiliki hubungan erat. Pada saat itu, Islam secara luas diidentifikasi dengan kebangsaan. Penduduk pribumi, termasuk suku Melayu, Jawa, Sunda, dan kelompok etnis lainnya, sering digolongkan sebagai orang Muslim. Khusus di Jawa, semua penduduk pribumi disebut sebagai “*wong selam*,” yang artinya “orang Islam,”⁷² tanpa mempertimbangkan perbedaan dalam kategorisasi yang dikenal seperti santri dan abangan, yang digembar-gemborkan oleh Clifford Geertz. Sebaliknya, orang Barat atau orang Belanda diidentifikasi dengan agama Kristen. Jadi, orang pribumi yang memeluk agama Kristen sering dianggap berasosiasi dengan Belanda atau orang Barat. Ada persepsi bahwa orang tua pribumi yang menyekolahkan anak-anaknya ke lembaga pendidikan milik Belanda disalahpahami sebagai upaya untuk mengonversi anak-anak mereka ke agama Kristen. Dalam konteks Kota Semarang, situasinya mencerminkan pola yang sama. Identifikasi agama dengan kebangsaan dan etnis sangat kuat, di mana Islam dianggap sebagai identitas utama bagi penduduk pribumi, sementara agama Kristen dihubungkan dengan orang Belanda. Persepsi ini memainkan peran penting dalam dinamika sosial dan budaya masyarakat Kota Semarang pada masa tersebut.

Sebagai sebuah kota pelabuhan, Semarang menjadi tempat pertemuan berbagai kelompok sosial dengan latar belakang etnik, agama, dan budaya yang beragam. Kehadiran penduduk dengan beragam identitas ini menciptakan corak sosial dan keagamaan yang khas di Kota Semarang. Dalam konteks keberagaman agama, terdapat dua komunitas kecil umat Kristen di Keresidenan Semarang pada masa tersebut. Yang pertama terletak di Kota Semarang dan ini berkat keberhasilan penginjil W. Hoezoo pada tahun 1883. Pada waktu itu, jumlah penganut Kristen Jawa mencapai 322 orang. Komunitas Kristen yang kedua terdapat di Desa Nyemoh, Salatiga, dan didirikan oleh penginjil R. De Boer dengan jumlah pengikut sekitar 315 orang.⁷³

⁷²Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Indoneia, 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1991), h. 8

⁷³Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang, 1830 -1900,.....* h. 250.

Namun, agama terbesar yang dianut oleh masyarakat Kota Semarang adalah Islam. Seperti kebanyakan masyarakat di Jawa, umat Islam di Semarang juga memiliki tingkat komitmen yang berbeda dalam menjalankan perintah agama mereka. Zaini Muchtarom membagi umat Islam Jawa ke dalam dua kategori, yaitu Islam santri dan Islam abangan, berdasarkan tingkat ketaatan mereka dalam menjalankan ajaran agama. Islam Santri adalah kelompok muslim yang menjalankan perintah-perintah agama Islam dengan sungguh-sungguh dan teliti, serta berupaya untuk membersihkan akidah mereka dari unsur-unsur syirik yang mungkin ada di lingkungan sekitar. Sementara itu, Islam Abangan adalah kelompok muslim Jawa yang kurang teliti dalam menjalankan kewajiban agama mereka.⁷⁴ Islam Abangan cenderung lebih sinkretis, mencampurkan unsur-unsur agama dan kepercayaan lain dalam praktik keagamaan mereka, sementara Islam Santri cenderung mengikuti ajaran agama secara lebih puritan.⁷⁵ Perbedaan antara kedua corak keberislaman ini sebagian besar merupakan hasil dari proses islamisasi di Indonesia, meskipun hal ini masih diperdebatkan oleh sebagian para ahli.⁷⁶

Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) -mantan Penasihat Urusan Pribumi pada masa Pemerintah Hindia-Belanda- pernah mengkritisi tentang keislaman orang-orang Jawa pada abad ke-19 tersebut. Snouck Hurgronje meragukan sejauh mana orang Jawa yang secara resmi menyatakan diri sebagai muslim (*syahadat*) memahami dan mengikuti ajaran Islam dengan sungguh-sungguh. Ia melihat tindakan keagamaan mereka juga mencakup penghormatan kepada makhluk-makhluk halus, ritual-ritual yang bersifat sinkretis, dan kepercayaan kepada berbagai entitas gaib. Hurgronje

⁷⁴Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, terj. Sukarsi (Jakarta: INIS, 1988), h. 5-6.

⁷⁵Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), h. 310.

⁷⁶Mengikuti alur berpikir Prof. M.C. Ricklefs, sejarah perkembangan Islam di Jawa sejak awal sampai masa kontemporer, mengalami tiga babakan besar. Ketiga periode itu adalah: [I] periode 1200 – 1830 dengan corak sintesis-mistik, [II] periode 1830 – 1930 dengan karakter polarisasi masyarakat Islam, dan [III] periode 1930 – sekarang (2000-an) dengan ciri utama intensifikasi keagamaan. Perkembangan Islam di Jawa tersebut terekam dalam ketiga karya monumental Ricklefs. Periode yang pertama dikupas dalam karyanya yang berjudul *Mystics Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (2006), periode kedua dikupas dalam buku *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930* (2007), sedangkan periode yang ketiga diuraikan dalam *Islamisation and its Opponents in Java* (2012).

menggambarkan keagamaan orang-orang Islam Jawa pada abad ke-19 sebagai berikut:

...ia percaya pada adanya makhluk-makhluk halus, [yang] diperoleh sebagian dari khayalan bangsa Polinesia dan sebagian dari kaum Hindu. *Selamatan-selamatan* disajikan kepada para leluhurnya, para jin penjaga desa dan sawah; ia mengunjungi tempat-tempat keramat, makam-makam para wali, yang sebagian –dilihat dari sifat lahirnya- berasal dari tempat-tempat (petilasan) kaum penyembah berhala; ia membakar kemenyan pada pohon-pohon keramat; di dalam ajarannya banyak sekali *dedemit*, peri, perihayangan, bidadari dan jin; jadi dalam hatinya ia adlah seorang penyembahberhala.⁷⁷

Masyarakat Semarang juga memiliki keyakinan atau kepercayaan yang kuat terhadap berbagai makhluk halus. Di antara makhluk-makhluk halus yang diyakini oleh masyarakat Semarang, terdapat *jrangkong*, *banaspati*, *kemamang*, *lampor*, *Nyi Blorong*, *setan gundul*, *glundung pecengis*, *wilwo*, *tek-tekan*, *wewe kantong*, dan masih banyak lagi. Masyarakat meyakini bahwa semua jenis makhluk halus ini cenderung mengganggu manusia, kecuali *Nyi Blorong* dan *setan gundul* yang, menurut sebagian masyarakat, memiliki kemampuan untuk membantu manusia memperoleh kekayaan.

Meskipun Snouck Hurgronje mencatat bahwa unsur sinkretis dalam agama Islam juga dapat ditemukan di kalangan umat Islam, termasuk bangsa Arab, polarisasi Islam semacam ini memiliki pengaruh besar dalam dinamika Islam di Indonesia pada masa selanjutnya. Hurgronje menegaskan bahwa pelaksanaan ajaran Islam sepenuhnya tidak dapat dijadikan sebagai tolok ukur untuk menilai apakah suatu bangsa telah benar-benar menganut agama Islam atau belum.⁷⁸

Namun, perlu diingat bahwa orang-orang *Abangan* tetap merupakan bagian tak terpisahkan dari Islam itu sendiri. Meskipun keyakinan Islam diwarnai oleh unsur sinkretisisme, orang-orang *Abangan* tetap dengan bangga mengidentifikasi diri mereka sebagai muslim. Bahkan, agama Islam memiliki dampak yang signifikan pada petani Jawa, yang umumnya dianggap sebagai

⁷⁷C. Snouck Hurgronje. "Arti Agama Islam bagi Para Penganutnya di Hindia Belanda", *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, Jilid VII, terj. Sukarsi (Jakarta: INIS, 1993), h. 10.

⁷⁸H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche zaken* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 19 dalam catatan no. 40.

penganut Islam *Abangan*. Oleh karena itu, Dawam Rahardjo menegaskan bahwa mengklaim seseorang sebagai *Abangan* bisa menyinggung perasaan, meskipun ada beberapa individu yang mungkin merasa diri mereka kurang beribadah dengan rendah hati atau bahkan merasa angkuh dan bangga dengan label *Abangan*.⁷⁹

Polarisasi dalam praktik keagamaan, seperti yang telah dijelaskan di atas, tidak dapat dihindari dan berdampak signifikan pada cara orang-orang Islam di Semarang menjalani kehidupan mereka pada pergantian abad XIX dan XX. Kepercayaan pada tradisi Hindu, Buddha, dan kepercayaan lokal pra-Islam masih berlangsung meskipun masyarakat telah memeluk agama Islam. Dengan kata lain, unsur sinkretisme masih tetap hadir dalam praktik keagamaan masyarakat Semarang secara umum. Dengan menggunakan klasifikasi seperti yang telah diuraikan, sebagian besar masyarakat Semarang dapat dikategorikan sebagai penganut Islam *Abangan*, sementara hanya sebagian kecil yang masuk dalam kelompok Islam Santri. Kelompok terakhir ini sebagian besar bermukim di daerah-daerah pesantren, surau, masjid, dan kampung Kauman. Penduduk di daerah-daerah ini telah meninggalkan praktik-praktik tradisional yang terkait dengan kepercayaan pra-Islam.⁸⁰

Disadari atau tidak, masyarakat Semarang sangat percaya terhadap ketentuan nasib yang mutlak ditentukan atas kehendak Tuhan atau -dalam terminologi teologi Islam- berpaham *Jabbariyah* atau *predestination*. Orang Jawa sering menggambarkan keyakinan ini sebagai “*pasrah kersaning Allah*” (menerima atas kehendak Allah) atau “*pasrah ing pandum*” (menerima rezeki yang diberikan Allah). Pandangan hidup semacam ini membuat mereka cenderung bersikap pasif, mudah putus asa, bahkan tanpa berusaha secara maksimal, karena mereka melihat segala hal sebagai nasib atau takdir yang telah ditentukan. Mereka yakin bahwa kekayaan, kebahagiaan, kemiskinan, atau penderitaan yang mereka alami adalah bagian yang tak terpisahkan dari nasib mereka dan harus diterima serta dijalani dengan ketabahan.

Pandangan hidup yang cenderung pasif ini memiliki dampak yang

⁷⁹M. Dawam Rahardjo, “Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia sejak Orde Baru”, *Prisma*, No. 3, Tahun XX Maret 1991, h. 3.

⁸⁰Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Jawa Tengah*, (Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1977/1978), h. 14.

signifikan pada cara berpikir dan pandangan masyarakat Semarang pada masa itu.⁸¹ Pada gilirannya, mereka enggan untuk berupaya mengubah keadaan yang kurang baik menjadi lebih baik, karena dianggap sebagai tindakan yang melawan atau menentang takdir Tuhan. Dalam situasi semacam ini, mereka sering menggantungkan harapan pada figur sosok yang dianggap mampu mengubah keadaan, seperti Ratu Adil, Imam Mahdi, Herucakra, dan lainnya⁸²

Karakter keagamaan masyarakat yang cenderung bersifat sinkretis menjadi perhatian serius para pemimpin agama yang telah lama mencoba melakukan reformasi keagamaan sejak pertengahan abad ke-17. Gerakan reformis ini semakin mendapatkan momentum pada abad XIX, ketika arus modernisasi Islam mulai berdampak besar. Sintesis antara reformisme dan modernisme Islam melahirkan gerakan Islam Salafi yang bersifat puritan dan cenderung radikal. Wajah Islam semacam ini mirip dengan aktivitas Gerakan Wahhabi yang berkembang di Arab Saudi. Albert Hourani pada tahun 1962 mengamati bahwa menjelang akhir abad XIX, dunia Islam mengalami masa “renaissance” atau gerakan reformasi yang didorong oleh modernisme Islam.

Perlu ditegaskan di sini bahwa dalam kerangka pemikiran keagamaan modernisme Islam berbeda dengan reformisme Islam. Mengacu pada Yudi Latif, reformisme Islam adalah sebuah proyek historis yang muncul pada abad ke-17 yang bertujuan untuk mereformasi umat Islam dalam berbagai aspek, terutama dalam bidang sosial dan keagamaan. Proyek reformisme ini menekankan pentingnya memurnikan keyakinan dan praktik keagamaan Islam dengan kembali kepada sumber-sumber otentik, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, reformisme juga cenderung menolak pengaruh budaya Barat.

Di sisi lain, gerakan modern Islam merupakan proyek yang diusung oleh generasi Islam yang telah terpengaruh oleh budaya Barat. Mereka berupaya untuk menyelaraskan Islam dengan peradaban modern, sambil

⁸¹Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Jawa Tengah*,....., h. 14.

⁸² Mengutip dari Sartono Kartodirdjo, Setyo Wibowo menjelaskan bahwa mitos Ratu Adil muncul manakala masyarakat Jawa menghadapi perubahan-perubahan sosial yang besar. Keresahan di depan perubahan dan kerisauan menghadapi masa depan yang tak pasti membuat orang Jawa mengharapakan Ratu Adil. Lihat A. Setyo Wibowo, “Ratu Adil Jawa dan Ratu Filsuf Platon: Timbangan dan Aktualitasnya untuk Saat Ini”, dalam *Ratu Adil: Kuasa dan Pemberontakan di Nusantra* (T.k.: BWCF dan SAMANA Fondation, 2016), h. 2-3.

tetap mempertahankan identitas dan kesetiaan terhadap nilai-nilai kebudayaan Islam. Dengan kata lain, modernisme Islam adalah upaya untuk menemukan titik tengah antara “Islamisme” yang sangat konservatif dan “sekularisme” yang cenderung sekuler. Adapun reformisme-modernisme adalah bentuk sintesis antara reformisme Islam dan modernisme Islam yang terjadi di berbagai konteks, seperti di Mesir. Mereka yang menolak gagasan modernisme Islam sering disebut sebagai representasi dari tradisionalisme dalam konteks ini.⁸³

Dalam konteks praktik keagamaan Islam, reformisme-modernisme dan reformisme-tradisionalisme berbeda di dalam konsepnya. Reformisme-modernisme cenderung menolak aspek-aspek tasawuf dalam praktik keagamaan, sementara reformisme-tradisionalisme mempertahankan praktik-praktik ajaran tasawuf. Bahkan, ciri khas dari reformisme Islam, khususnya sebelum masuknya arus modernisme, adalah upaya untuk memadukan atau mengharmonisasikan antara syari’ah (hukum Islam) dan tasawuf (ajaran mistik). Gerakan ini telah berlangsung sejak pertengahan abad ke-17 dan telah memunculkan sebuah wacana gerakan yang dikenal sebagai neo-sufisme.

Makkah dan Madinah, yang dikenal sebagai “dua kota suci,” memainkan peran kunci dalam perkembangan intelektual dan keagamaan. Dua kota suci ini memiliki kekhasan dan keutamaan tertentu yang menjadikan mereka sebagai pusat lembaga intelektual keagamaan yang menarik perhatian umat Islam dari seluruh dunia. Orang-orang datang ke Makkah dan Madinah baik untuk menjalankan ibadah haji maupun untuk mengejar ilmu. Banyak dari mereka yang datang ke dua kota suci ini untuk belajar, dan kemudian mereka menetap dan mengajar di sana. Ini membentuk sebuah komunitas yang

⁸³Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), h. 120. Menurut Lapidus, modernisme merupakan sikap responsif terhadap kalangan elite Islam modern terhadap tekanan politik dan kultural Eropa, sedangkan reformisme merupakan doktrin ulama untuk menata kembali umat Islam. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Ketiga, terj. Ghufron A. Mas’adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 17 dan 27. Bandingkan dengan B. J. Boland, yang mengindentikkan istilah “reformisme Islam” dengan “modernisme Islam.” Menurutnya, “reformisme Islam” pertama-tama dikaitkan dengan gerakan pembaharuan yang dipelopori Muhammad ‘Abduh dari Mesir pada permulaan abad ke-20. Lihat Bernard Johan Boland, *Pergumulan Islam di Indoensia*, terj. Saafrodien Bahar (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 221.

dikenal sebagai “komunitas Jawi.” Di dalam proses intelektual, hubungan guru-murid terbentuk di *Haramayn* dan sering disebut sebagai “jaringan ‘ulama” di dunia Islam. Alumni *Haramayn* ini membawa pemikiran Islam yang mereka pelajari kembali ke daerah asal mereka dan berperan penting dalam pengaruh reformisme Islam di komunitas mereka.

Selain itu, posisi religio-historis yang unik dari *Haramayn* adalah alasan utama mengapa ulama yang terlibat dalam jaringan ‘ulama di Makkah dan Madinah cenderung lebih kosmopolitan dibandingkan dengan wacana-wacana yang berkembang di beberapa kota lain di Timur Tengah. Kedudukan istimewa Makkah dan Madinah juga menjadikan pengaruh ulama yang merupakan “alumni” dua kota suci ini sangat kuat dalam mempengaruhi dinamika Islam di Indonesia, bahkan melebihi pengaruh ulama yang berasal dari kota-kota lain di dunia Islam,⁸⁴ seperti Kairo (Mesir) atau Baghdad (Irak).

Reformisme tradisionalisme Islam yang mempertahankan praktik-praktik tasawuf dan tarekat tersebut disinyalir telah mengalami pergeseran signifikan dengan munculnya gerakan reformisme modernisme yang memiliki nuansa “puritan radikal,” yang digagas oleh Muhammad bin ‘Abdul Wahhab (1115 - 1201 H./1703 - 1787 M.), yang sering disebut sebagai gerakan Wahhabi. Salah satu ciri khas gerakan ini, yang juga terkait dengan aliran Salafisme, adalah penolakan terhadap praktik-praktik tarekat dan tasawuf yang telah tersebar luas di dunia Islam. Pengikut gerakan Wahhabi bahkan melabeli pengamal tasawuf dan tarekat sebagai praktik *bid’ah* (inovasi agama) dan *khurafat* (praktik tak logis) karena dianggap tidak memiliki dasar dalam Al-Qur’an dan Sunnah.

Selain itu, kaum Wahhabi menerapkan model penafsiran yang bersifat literalis tekstualis atau *dhahiri*. Mereka memahami teks-teks agama secara harfiah, tanpa menggunakan metode *ta’wil* (penafsiran kiasan) yang sering digunakan oleh para ahli fiqih dan ahli tasawuf. Dengan kata lain, kaum Wahhabi tidak mengakui model pemahaman kontekstual terhadap Al-Qur’an. Bagi mereka, pemahaman kontekstual dianggap sebagai upaya beberapa kelompok dalam umat Islam untuk mengelak dari ketentuan-ketentuan jelas Allah SWT. Dengan pendekatan literalis dan skripturalis

⁸⁴ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah, Wacana, dan Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999), h. 144.

seperti ini, kaum Wahhabi menolak menggunakan metodologi ilmiah yang umumnya digunakan oleh para ulama. Sebagai hasilnya, ciri mencolok dari gerakan Wahhabi dan pendukungnya adalah anti-intelektualisme⁸⁵ dan sikap kontradiktif.

Sebaliknya, gerakan Wahhabi ini menganjurkan dan menyeru agar umat Islam kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama ajaran Islam, serta membuka pintu ijtihad (ijtihad secara terbatas) dan melakukan puritanisasi praktik-praktik ibadah umat Islam yang dianggap bercampur dengan tradisi non-Islam. Pandangan ini kemudian bersatu dengan gagasan modernisme Islam yang digagas oleh Muhammad 'Abduh (1849-1905).⁸⁶ Muhammad 'Abduh, dalam pemikirannya, juga mengajak umat Islam untuk kembali kepada sumber-sumber asli agama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, dalam beribadah. 'Abduh mendorong ijtihad dengan menggunakan daya-daya rasional dalam menyelesaikan masalah-masalah yang tidak dijelaskan secara tegas dalam Al-Qur'an dan Hadits. Baginya, ijtihad adalah sesuatu yang sangat penting untuk menghadapi masalah-masalah yang muncul di masyarakat modern dengan lebih baik.⁸⁷ Dalam banyak hal, 'Abduh dianggap sebagai pionir dalam gerakan yang merupakan hasil "perkawinan silang" antara reformisme dan modernisme Islam di bawah payung gerakan Salafiyah. Gerakan ini memberikan inspirasi bagi gerakan Salafi yang muncul di Mesir, Timur Tengah, Afrika Utara,⁸⁸ dan bahkan Indonesia.

Kemunculan berbagai gerakan pemikiran keislaman yang telah diuraikan di atas telah membawa dampak signifikan pada komunitas Islam, terutama komunitas yang cenderung saleh atau santri. Perubahan ini memperdalam polarisasi dalam masyarakat pada pergantian abad ke-19 dan

⁸⁵Jajang Jahroni, "Gerakan Salafi di Indonesia: Dari Wahabi sampai Laskar Jihad", dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007), h. 115.

⁸⁶Menurut Lapidus, modernisme merupakan sikap responsif terhadap kalangan elite Islam modern terhadap tekanan politik dan kultural Eropa, sedangkan reformisme merupakan doktrin ulama untuk menata kembali umat Islam. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Ketiga, terj. Ghufiron A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 17 dan 27.

⁸⁷Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa*, h. 124.

⁸⁸Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Ketiga, h. 27.

ke-20, serta meningkatkan tingkat politisasi dalam masyarakat. Dampaknya sangat signifikan dan berdampak pada dinamika sosial dan agama di masa-masa selanjutnya.⁸⁹

Polarisasi keagamaan yang semakin meningkat ini memunculkan berbagai konflik, beberapa di antaranya sangat tajam, dan sulit untuk diselesaikan. Akibatnya, komunitas Islam Santri terbagi menjadi dua kelompok yang saling bertentangan, yaitu pengikut aliran lama (kaum tua) dan pengikut aliran baru (kaum muda).⁹⁰ Konflik keagamaan antara kelompok-kelompok ini tercatat dalam sejarah sosial intelektual Islam Indonesia, seperti yang terjadi di Sumatra⁹¹ dan Sumatra Selatan.⁹²

Christiaan Snouck Hurgronje (1857 M. - 1936 M.) dengan tajam mengkritik gerakan “pembaharuan” Islam atau reformisme dalam model Salafi, terutama yang diwakili oleh Gerakan Wahhabi. Menurut pandangannya, Islam tidak dapat direformasi hanya dengan mengklaim “kembali ke Al-Qur’an” atau dengan merenovasi kitab-kitab hukum Islam (karya yurisprudensi). Bagi Hurgronje, setiap gerakan reformasi yang mengklaim kembali ke sumber asal sebenarnya adalah upaya penolakan terhadap sejarah. Lebih jauh, ia memperingatkan agar semua orang berhati-hati terhadap kaum Wahhabi, karena menurutnya, gerakan mereka tidak dapat disebut sebagai gerakan “reformis”. Sebaliknya, dalam pandangannya, gerakan “pemurnian Islam” yang diperjuangkan oleh kaum Wahhabi sebenarnya adalah tindakan pemalsuan sejarah.⁹³ Bagi mereka yang mengikuti semboyan “kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah,” kaum Wahhabi dan kelompok Salafiyah mengabaikan proses sejarah yang telah menghasilkan beragam pemahaman

⁸⁹ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, h. 55.

⁹⁰ G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900 – 1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Agusdin (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 106.

⁹¹Perdebatan dalam bentuk konflik antara kaum *tuo* dan kaum *mudo* di Sumatra Barat, antara lain, dapat dibaca dalam Taufik Abdullah, *School and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927 – 1933* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971); B.J.O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatra Barat* (Jakarta: Bhratara, 1973); dan Christine Dobbin, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi petani yang sedang Berubah*, terj. Lillian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1992).

⁹² Lihat, misalnya, Jeroen Pieters, *Kaum Tuo – Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang, 1821 – 1942*, terj. Sutan Maimoen (Jakarta: INIS, 1997).

⁹³Uraian lebih lengkap dapat dibaca dalam Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Anullah dan Rini Nurul Badariah (Yogyakarta: Benteng, 2015), h. 158-60.

dan praktik keagamaan yang ada dalam tradisi ilmu agama Islam. Mereka mencoba membangun semuanya kembali dari sumber asalnya.⁹⁴

Kritik Hurgronje terhadap gerakan “pemurnian Islam” ini didasarkan pada keyakinannya bahwa Islam bukan hanya sebatas wahyu Allah SWT yang disampaikan melalui ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi Muhammad SAW. Lebih dari itu, Islam merupakan sistem organik yang berkembang dengan mempertimbangkan berbagai praktik yang sudah ada dan kesepakatan umum (ijma’) komunitas. Selain itu, Islam juga merupakan sistem yang telah ada selama berabad-abad untuk mencapai tiga unsur yang saling menguatkan, yaitu tradisi, hukum, dan mistisisme.⁹⁵ Namun, kaum Wahhabi menganggap bahwa metode keilmuan yang dikembangkan oleh para ulama sering kali menghambat kemampuan individu untuk melakukan ijtihad. Oleh karena itu, orang cenderung terbelenggu dengan model pemahaman keagamaan yang sudah mapan dan tidak terbuka terhadap pemikiran yang lebih kontekstual.

Khusus di wilayah Semarang dan sekitarnya, gelombang reformisme Islam muncul pada tahun 1850-an. Periode ini ditandai oleh meningkatnya jumlah jamaah haji yang berangkat ke Makkah dari wilayah ini. Antara tahun 1854 hingga 1859, banyak jamaah haji berasal dari beberapa distrik di Karesidenan Semarang, terutama dari desa-desa Semarang, Srandol, Singen Lor, Singen Kidul, Grogol, Kendal, Kaliwungu, Truka, Demak, dan Grobogan. Banyak faktor yang mendorong peningkatan jumlah jamaah haji pada masa ini, antara lain adalah antusiasme keagamaan terhadap Makkah, peningkatan pendapatan petani, dan biaya perjalanan haji yang terjangkau. Bahkan, pada tahun 1850-an, sejumlah besar jamaah haji ini diketahui tinggal di Makkah.⁹⁶ Di antara mereka terdapat dua ulama terkenal pada tahun 1880-an, yaitu Haji Muhammad Ma’shum dari Semarang dan Haji Abu Hamid Muhammad dari Kendal. Yang pertama menulis *Ajrumiyah*, sedangkan yang kedua menerbitkan kitab tafsir yang ditulis tangan pada tahun 1886.

Pada tahun 1880-an, para jamaah haji mulai memperkenalkan tarekat Naqshabandiyah di wilayah Semarang. Gerakan tarekat ini

⁹⁴Jajang Jahroni, “Gerakan Salafi di Indonesia: Dari Wahabi sampai Laskar Jihad”, h. 113.

⁹⁵Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, h. 158.

⁹⁶Djoko Suryo, *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang*, h. 247 dan seterusnya. Uraian selanjutnya mengacu pada buku ini, kecuali ada catatan tersendiri.

berhasil meningkatkan jumlah Islam santri di Ambarawa, Demak, dan Kendal. Beberapa kyai menjadi tokoh utama dalam penyebaran tarekat Naqshabandiyah ini, antara lain Abdul Kadir dari Kauman (Semarang), Haji Brahim (Semarang), Haji Madnur, dan Haji Abdurrahman, keduanya berasal dari Demak. Salah satu aktivitas terkenal dari tarekat Naqshabandiyah Semarang adalah dakwah mereka yang berhasil mengajak orang-orang asing masuk Islam. Haji Brahim, sebagai contoh, aktif menyebarkan Islam di kalangan orang-orang Eropa dan Tionghoa. Kyai ini berhasil mengislamkan sejumlah orang Tionghoa di daerah Purwodadi dan Grobogan pada tahun 1876, serta melakukan hal serupa di Semarang pada tahun 1881.

Sedang Haji Abdul Kadir adalah seorang kyai senior yang memiliki pengikut di wilayah Semarang, Surakarta, dan Yogyakarta. Meskipun berwatak keras, dia berhasil mengumpulkan banyak pengikut, termasuk dari kalangan bangsawan Mangkunegaran di Surakarta. Kegiatannya melibatkan pengajaran di masjid kraton dan menyelenggarakan dzikir bersama. Namun, perkembangan ini tidak disambut baik oleh penghulu masjid kraton, dan akhirnya, para bangsawan menjadi terpecah antara yang mendukung pemerintah dan yang sebaliknya. Beberapa pamong yang tidak disukai oleh pemerintah bergabung dengan Kyai Abdul Kadir. Namun, karena ada kekhawatiran, Residen Surakarta akhirnya menghentikan aktivitas Kyai Abdul Kadir yang memiliki pengaruh besar di Kedu.

Perlu dicatat bahwa luasnya pengaruh Kyai Abdul Kadir ini menimbulkan kekhawatiran pemerintah kolonial. Mereka khawatir bahwa Kyai Abdul Kadir dapat membangkitkan semangat perlawanan rakyat melawan pemerintah kolonial. Oleh karena itu, pada tahun 1882, Kyai Abdul Kadir, Haji Umar, Haji Ahmad Thalib (keduanya merupakan prajurit Kraton Yogyakarta), dan Said Yahya bin Ahmad Mahudala ditangkap dan diasingkan ke luar pulau. Pemimpin lain dari tarekat Naqshabandiyah, seperti Haji Madnur dan Haji Abdurrahman dari Demak, juga mendapatkan pengawasan dari pemerintah kolonial hingga tahun 1887.

Isu utama yang diangkat dalam dakwah tarekat Naqshabandiyah berkaitan dengan ketimpangan sosial dan ekonomi yang dialami penduduk Semarang dan sekitarnya akibat modernisasi. Penurunan kondisi sosial dan ekonomi, peningkatan kriminalitas, dan demoralisasi telah memicu reaksi-reaksi keagamaan yang dilakukan oleh pengikut tarekat Naqshabandiyah.

Tarekat ini dikenal keras dalam mengatasi kemerosotan moral dibandingkan dengan tarekat Sattariyah yang ada sebelumnya di Semarang. Mereka mengadakan khutbah, pengajaran, dan pertemuan yang berpusat di masjid sebagai upaya untuk membangkitkan sentimen keagamaan di kalangan penduduk. Meskipun kegiatan-kegiatan semacam ini dianggap membahayakan penguasa, gerakan tarekat Naqshabandiyah ini tidak memiliki ideologi messianis. Mereka fokus pada pemurnian keagamaan dan penentangan terhadap kemerosotan moral masyarakat. Selain itu, tidak terdapat konflik antara Islam dan komunitas Kristen pribumi.

Sebagai penutup dari diskusi bagian ini dapat dikemukakan bahwa pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, terdapat berbagai kelompok sosial umat Islam di Semarang yang memiliki praktik-praktik keagamaan yang beragam, mereka itu di antaranya adalah:

1. **Kelompok yang Mempraktikkan Ajaran Sinkretis:** Kelompok ini mempraktikkan Islam dengan cara yang bersifat sinkretis, artinya mereka mencampur adukkan ajaran Islam dengan tradisi-pra Islam dan bahkan paham-paham yang menyimpang. Beberapa di antara mereka mungkin lebih fokus pada aspek spiritual dan meninggalkan ibadah yang bersifat lahiriah. Kelompok ini umumnya terdiri dari masyarakat Islam pedesaan yang masih awam dalam ajaran Islam.
2. **Kelompok yang Dipengaruhi Reformisme Islam:** Kelompok ini mendapat pengaruh dari gerakan reformisme Islam yang telah berkembang sejak pertengahan abad ke-17. Praktik ibadah yang mereka jalankan lebih mencerminkan “Islamisasi Jawa” daripada “jawanisasi Islam.” Mereka berusaha memadukan ajaran Islam dengan praktik-praktik tradisional Jawa yang tidak bertentangan dengan Islam. Aspek syari’ah lebih dominan dalam praktik ibadah mereka, tetapi mereka juga mencoba memadukan tasawuf.
3. **Kelompok yang Mengadopsi Modernisme Barat:** Kelompok ini menerapkan pendekatan modernisme Barat dalam menafsirkan kembali ajaran Islam sambil mengoreksi praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang. Mereka cenderung menjadi representasi dari kelompok reformisme-modernisme yang lebih bercorak Salafi. Praktik ibadah mereka lebih formal dan bersifat tekstualis-literalis-rasional. Mereka menolak aspek esoteris Islam, seperti tasawuf, yang dianggap

bertentangan dengan Islam. Praktik ibadah dari kelompok ini lebih fokus pada formalitas keagamaan.

4. **Kelompok yang Telah Mengalami “Pembaratan” (*Westernized*):** Kelompok ini umumnya berasal dari kelas menengah hingga atas dan telah mengadopsi pandangan hidup yang terpengaruh oleh kebudayaan Barat. Meskipun secara nominal mereka beragama Islam, mereka cenderung memiliki pandangan hidup yang lebih sejalan dengan nilai-nilai Barat. Mereka mungkin memiliki sedikit komitmen terhadap ajaran Islam dan lebih menghargai nilai-nilai kebudayaan Barat sebagai simbol kemodernan.
5. **Kelompok Islam Sunni Ortodoks:** Kelompok ini merupakan paham Islam yang paling dekat dengan ajaran asli Islam sebagaimana diajarkan oleh para ulama di lingkungan pesantren. Mereka mengikuti ajaran Islam dengan keyakinan yang benar dan lurus, menjunjung tinggi doktrin yang diperintahkan oleh institusi Islam sebagai perintah yang benar dan sesuatu yang harus diikuti.

Polarisasi dalam praktik keagamaan ini mencerminkan dinamika sosial dan budaya yang berlangsung di masyarakat Semarang pada masa itu. Kelompok-kelompok ini memiliki pandangan dan praktik keagamaan yang berbeda, yang tercermin dalam pemahaman dan pengamalan Islam mereka. Seiring berjalannya waktu, dinamika ini akan terus berubah dan berkembang, memengaruhi cara masyarakat Semarang menjalani agama dan keyakinan mereka.

Sebagai kesimpulan dari pembahasan bab II ini dapat dikemukakan bahwa pada periode transisi abad ke-19 menuju abad ke-20, Semarang mengalami perkembangan sosial yang signifikan sebagai bagian dari perubahan global yang dipengaruhi oleh modernisme Barat. Modernisme ini membawa perubahan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk agama. Kota Semarang pada saat itu adalah tempat yang multikultural, dengan berbagai kelompok sosial umat Islam yang memiliki praktik keagamaan yang beragam.

Modernisme Barat dan perkembangan sosial pada periode peralihan abad ke-19 dan awal abad ke-20 memengaruhi berbagai kelompok sosial umat Islam di Semarang dengan berbagai cara. Bagi kelompok yang lebih terbuka terhadap pengaruh modernisme Barat, seperti kelompok yang

mengadopsi modernisme Barat (Salafi) dan kelompok yang telah mengalami “pembaratan,” modernisme memengaruhi pandangan mereka tentang Islam dan praktik keagamaan mereka dengan cara yang signifikan. Kelompok yang mempraktikkan ajaran sinkretis mungkin mencoba mencampur adukkan elemen-elemen modernitas ke dalam praktik keagamaan mereka, sementara kelompok yang dipengaruhi reformisme Islam mencoba menyelaraskan Islam dengan nilai-nilai tradisional setempat. Demikianlah pada periode transisi abad ke-19 menuju abad ke-20, Semarang atau Jawa Tengah pada umumnya akibat dari modernisasi yang dialaminya mengalami dinamika sosial, budaya dan keagamaan yang membentuk konstruksi sosial keagamaan yang unik dan menarik.



BAB III

MANUSKRIP *FAID AR-RAHMAN* KARYA KYAI SHALIH DARAT SEMARANG (1820–1902)

Bab ketiga ini memuat deskripsi mengenai naskah atau manuskrip kitab Tafsir *Faiḍ ar-Rahmān* jilid I (MSFR I) karya Kyai Shalih Darat Semarang, beserta konteks historis yang melatarbelakangi pengarang menyusun naskahnya. Dalam bab ini, akan dibahas beberapa aspek. *Pertama*, pembahasan dimulai dengan menjelaskan alasan mendasar di balik pemilihan teks MSFR sebagai objek penelitian, yang akan dianalisis dengan pendekatan filologi dan sejarah. *Kedua*, akan mengulas bagaimana data mengenai inventarisasi naskah MSFR diperoleh, serta upaya pelacakan naskah tersebut dan kaitannya dengan korpus yang sedang diteliti. Analisis ini bertujuan untuk memberikan pemahaman lebih lanjut tentang asal-usul naskah MSFR. *Ketiga*, akan membahas deskripsi fisik naskah MSFR dan spesifikasinya. Deskripsi mengenai MSFR ini akan dilakukan dengan menggunakan ilmu bantu kodilogi. Ini akan memberikan gambaran rinci tentang kondisi fisik naskah serta karakteristiknya. *Keempat*, akan mengeksplorasi rekam jejak intelektual Kyai Shalih Darat sebagai sosok yang menulis MSFR dan mewariskan hasil karyanya kepada masyarakat Islam di Jawa. Ini termasuk pemahaman mengenai latar belakang intelektual dan kontribusi intelektualnya di dalam naskah MSFR. Semua data yang disajikan dalam bab ini dikumpulkan melalui kajian parateks. Dengan demikian, akan diperoleh gambaran lengkap, tidak hanya mengenai latar belakang kemunculan teks MSFR, tetapi juga pemaknaan kandungan isinya yang memiliki relevansi penting dalam konteks keilmuan dan sejarah keagamaan di Jawa.

A. Penentuan Naskah MSFR I

Validitas data MSFR I sebagai sumber utama dalam studi filologis ini, setidaknya harus melalui dua tahapan pemeriksaan yang cermat. Dua tahapan ini terdiri dari penetapan teks dan inventarisasi naskah. Penetapan teks yang menjadi fokus penelitian ini merupakan langkah pertama dalam

studi filologi. Terdapat dua aspek yang menjadi landasan penetapan teks MSFR I, yakni intrinsik dan ekstrinsik.

Dari sisi unsur intrinsik, naskah MSFR diakui sebagai karya orisinal Kyai Shalih Darat karena telah tercatat dalam percetakan Singapura dan diedarkan secara luas. Secara garis besar, kandungan isi MSFR berupa teks yang objek kajiannya seputar ortodoksi keagamaan Islam, khususnya dalam konteks penafsiran al-Qur'an yang berfokus pada dimensi tasawuf. Secara keseluruhan, tampilan teks MSFR I menggunakan tinta hitam.

Sementara dari sisi unsur ekstrinsik yang menjadi landasan penetapan teks MSFR sebagai subjek penelitian meliputi *locus* dan *tempus* keberadaan naskah tersebut. Kehadiran MSFR I ini menjadi suatu fenomena yang tidak lazim karena umumnya naskah-naskah tafsir sebelumnya dan sejaman menggunakan bahasa Arab, akan tetapi MSFR I menggunakan aksara Arab pegon dan menggunakan bahasa Jawa. Selain itu, MSFR menghadirkan suatu metode kajian yang berbeda dengan naskah-naskah tafsir sebelumnya. Dengan demikian, MSFR menjadi rujukan utama dalam penelitian yang bersifat orisinal dan otoritatif (mu'tamad), yang tidak hanya menunjukkan kemajuan literasi penulisnya, tetapi juga memberikan gambaran tentang kerangka budaya sosial masyarakat Jawa di penghujung abad ke-19.

Sementara, jika dilihat dari sisi tempusnya, MSFR I merupakan bagian dari upaya *ta'lim* atau pendidikan dalam pengajaran agama Islam yang diwariskan oleh Kyai Shalih Darat kepada para santri dan para pengkaji al-Qur'an yang menjadi generasi penerus dalam perjalanan dakwah Islam. Secara umum, kehadiran korpus MSFR dalam tradisi pengajaran Islam di masyarakat Jawa sebagai tempat penulisan naskah tersebut membuktikan bahwa MSFR merupakan hasil dari kebudayaan masyarakat Jawa. Karena itulah, peneliti menggunakan MSFR sebagai rujukan utama untuk menganalisis konstruksi keagamaan masyarakat Islam Jawa di peralihan dari Abad ke-19 ke Abad ke-20. Istilah "Islam Jawa" dalam konteks ini merujuk pada struktur keagamaan Islam yang dibangun dari serangkaian fakta sejarah dan filsafat yang terkait, serta beragam lapisan simbolik yang menghasilkan pemahaman yang spesifik dan digunakan sebagai kekuatan dan pencitraan (*image building*).

B. Inventarisasi MSFR I

Selain penetapan teks, dalam upaya memastikan kevalidan data MSFR sebagai sumber utama dalam penelitian filologis, langkah yang harus diambil adalah fase inventarisasi naskah. Tahap ini bertujuan untuk memeriksa otentisitas dan keaslian teks yang sedang diteliti. Hasil dari investigasi naskah ini akan memberikan gambaran mengenai jumlah naskah yang tersedia, variasi teks, jenis tulisan yang digunakan, tanggal penulisan, dan elemen-elemen lain yang relevan. Proses inventarisasi MSFR I ini melibatkan penelusuran naskah yang memiliki hubungan dengan MSFR melalui katalog naskah dan referensi perpustakaan lainnya.

Selain melakukan penelusuran melalui sumber-sumber perpustakaan, inventarisasi naskah juga mempertimbangkan aspek kodikologi naskah. Hal ini bertujuan untuk memastikan akurasi data penelitian. Berikut ini akan dijelaskan hasil inventarisasi naskah terkait dengan MSFR I dalam konteks penelitian ini.

1. Hasil Pelacakan Perpustakaan dan Lapangan

Dalam konteks penelitian filologi, penelusuran atau investigasi naskah merupakan tahap yang wajib dilakukan. Ini adalah langkah yang mutlak sebelum kita dapat mempelajari isi dari naskah, yang merupakan inti dari penelitian filologi. Dalam rangka inventarisasi MSFR I, penelusuran naskah dilakukan melalui katalog naskah. Naskah yang memiliki judul atau terkait dengan tema yang ada dalam MSFR I diperhatikan dan dicatat.

Namun, melacak kembali karya-karya Kyai Shalih Darat, khususnya MSFR I, tidaklah mudah. Pengalaman ini sepertinya juga dialami oleh para peneliti sebelumnya yang menjadikan intelektualitas Kyai Shalih Darat sebagai objek penelitian. Selain itu, MSFR I juga tidak lagi diterbitkan sehingga sulit ditemukan di toko-toko buku di Semarang dan sekitarnya. Lebih unik lagi, naskah MSFR I juga tidak ditemukan dalam katalog naskah di berbagai perpustakaan di Nusantara, termasuk di perpustakaan Universitas Leiden di Belanda.

Salah satu alasan kelangkaan kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat adalah tidak adanya kontinuitas dalam penggunaan kitab-kitab tersebut di pesantren di Jawa, terutama MSFR I. Meskipun

masih ada beberapa pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur yang menggunakan karya Kyai Shalih Darat sebagai materi pembelajaran, tetapi MSFR I sebagai materi pembelajaran dapat dikatakan sangat langka. Berbeda dengan kitab-kitab karya Kyai Shalih Darat yang lain yang mudah ditemukan di toko-toko kitab, MSFR I ini tidak tersedia di toko dan penerbit kitab “Toha Putra”, Semarang. Namun, semangat yang besar menelaah MSFR I, peneliti tidak berhenti untuk mencari informasi dan melacak lebih lanjut keberadaan kitab ini.

Semangat kerja tersebut akhirnya membuahkan hasil. Awalnya, peneliti berhasil mendapatkan naskah MSFR I dari saudara M. Ichwan, yang merupakan Sekretaris KOPISODA.¹ Dari sumber ini, diperoleh salinan naskah MSFR I dalam bentuk fotokopi (hard copy) serta versi digital dalam format dokumen portabel atau yang biasa disebut dengan portable document format (PDF). Pemilik asli naskah MSFR I ini adalah Drs. H. Anasom, M.Hum., yang juga merupakan seorang kyai dan akademisi di UIN Walisongo, Semarang. Namun, naskah yang menjadi koleksi Pak Annasom ini mengalami kerusakan sebagian karena sobek, sehingga ada beberapa bagian yang tidak lengkap. Naskah ini juga menunjukkan tanda-tanda penggunaan yang intens, terlihat dari banyaknya coretan dan catatan yang ada di dalamnya karena sering digunakan untuk keperluan studi dan penelitian. Oleh karena itu, peneliti masih perlu melanjutkan upaya untuk melacak naskah MSFR I lainnya sebagai sumber perbandingan yang dapat mengisi bagian-bagian yang kurang lengkap dari naskah yang dimiliki.

Dalam disertasi yang ditulis oleh K.H. Muchoyyar, terdapat informasi tentang naskah MSFR I.² Naskah MSFR I ini menjadi salah satu sumber

¹ KOPISODA merupakan singkatan dari “Komunitas Pecinta Kyai Sholeh Darat” yang saat ini diketuai oleh Dr. H.M. In’amuzzahidin Masyhudi, M.Ag. -Dosen di UIN Walisongo, Semarang dan M. Rikza Chamami sebagai wakil ketua, sedangkan M. Ichwan bertindak sebagai sekretaris. Komunitas ini didirikan pada 20 Maret 2016 dan bersekretariat di Jl. Kelapa Gading VI, Gembyong, Plamongan Sari, Kecamatan Pedurungan, Kota Semarang, Jawa Tengah, 50192. Salah tujuan dari komunitas ini adalah memperkenalkan intelektualitas keislaman Kyai Shalih Darat melalui kajian rutin setiap bulan sekali secara berkeliling yang saat ini masih di seputaran Kota Semarang. Pengajian ini mengkaji kitab-kitab yang ditulis Kyai Shalih Darat. Dengan demikian, KOPISODA mempunyai peran penting dalam upaya menggali, melestarikan, dan memasyarakatkan kembali pemikiran Kyai Shalih Darat melalui karya-karya yang ditulisnya kepada masyarakat luas.

²M. Muchoyyar, “Tafsir *Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamah Tafṣīr Kalam Mālik al-Adyān*

kajian yang relevan dalam disertasi tersebut. Menurut catatan dalam disertasi, naskah MSFR I ternyata dimiliki oleh keluarga almarhum K.H. Abdur Rasyad, yang tinggal di Wonosari, Kabupaten Kendal, Jawa Tengah. Informasi ini mengungkapkan bahwa K.H. Abdur Rasyad adalah cucu dari mantan lurah pondok pesantren Melayu Darat, Semarang, atau lebih tepatnya adalah seorang santri dari Kyai Shalih Darat. Setelah melakukan penelusuran dan usaha yang sungguh-sungguh, peneliti akhirnya berhasil menemui keluarga yang dimaksud. Mereka juga mengonfirmasi bahwa mereka masih menyimpan naskah kitab MSFR tersebut. Peneliti kemudian menjelaskan tujuan kedatangannya dan berkeinginan untuk melihat dan mengamati naskah tersebut secara langsung. Namun, karena kesibukan yang mungkin dihadapi oleh pemilik naskah, mereka meminta peneliti untuk datang kembali pada kesempatan lain.

Setelah kompromi dan perjanjian disepakati, peneliti kembali datang ke rumah pemilik naskah sesuai dengan kesepakatan yang telah dibuat beberapa bulan sebelumnya. Namun, setelah berbincang panjang dengan pemilik naskah, ternyata ia enggan untuk memperlihatkan naskah kepada peneliti. Alasan-alasan yang dikemukakan cukup bervariasi, termasuk kesulitan dalam mengakses tempat penyimpanan naskah yang rumit dan memerlukan pembongkaran barang-barang lain. Alasan lainnya adalah kerapuhan fisik naskah karena usianya yang cukup tua, sehingga pemilik naskah khawatir akan merusaknya, dan berbagai alasan lainnya. Dengan kata lain, peneliti belum berhasil mendapatkan akses ke naskah MSFR I seperti yang diharapkan berdasarkan informasi dalam disertasi yang ditulis oleh almarhum K.H. Muchoyyar.

Setelah beberapa waktu berlalu tanpa perkembangan yang berarti, peneliti menerima informasi dari saudara M. Ichwan di Semarang mengenai adanya naskah MSFR I yang dimiliki oleh salah satu warga di Pedurungan, Semarang, bernama M. Taufik. Bapak M. Taufik, sebagai pemilik naskah, juga merupakan keturunan dari Kyai Shalih Darat yang pernah menjadi murid Kyai tersebut. Selain naskah MSFR I, keluarga ini juga mengoleksi beberapa kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat.

Akhirnya, peneliti berhasil menemukan naskah MSFR I yang lain.

Kondisi naskah MSFR I yang kedua ini lebih utuh dibandingkan dengan naskah yang ditemukan sebelumnya. Namun, meskipun keduanya diterbitkan oleh penerbit yang sama di Singapura, kedua naskah tersebut memiliki kesamaan dan perbedaan. Paling tidak, naskah MSFR I yang kedua ini dapat menjadi sumber yang berguna untuk penelitian lebih lanjut, terutama karena naskah pertama memiliki beberapa bagian yang robek, rusak, dan tidak dalam kondisi baik.

Menurut penuturan pemilik naskah, naskah pertama ditemukan dalam sebuah almari bersama dengan berbagai buku lainnya sebagai bagian dari warisan leluhurnya. Ketika peneliti mengecek naskah tersebut, tidak ditemukan petunjuk yang mengindikasikan bahwa naskah tersebut telah disengaja dikondisikan menjadi manuskrip atau naskah kuno oleh pemiliknya.



Gambar I: Kondisi Naskah MSFR B koleksi M. Taufik

Dengan ditemukannya dua naskah MSFR I, lebih memantapkan peneliti dalam melakukan analisis sesuai dengan rencana penelitian. Penulis melakukan penyuntingan teks dan menerjemahkan naskah MSFR

I yang sudah ada. Kajian ini didasarkan pada naskah tunggal. Kegiatan ini telah mencapai setengah perjalanan, karena tahap penyuntingan naskah MSFR I pada kitab pertama sudah selesai dilaksanakan. Namun, tahapan ini menjadi goyah dengan munculnya informasi mengenai naskah MSFR I lain yang dimiliki oleh seorang “kolektor” di Semarang.

Kolektor yang dimaksud adalah Bapak Sudibyo, seorang pria berusia 60 tahun yang tinggal di Genuk, Semarang. Beliau adalah seorang pengusaha sukses yang memiliki perhatian yang besar terhadap karya-karya Kyai Shalih Darat. Kesuksesan bisnisnya sebagian digunakan untuk memburu kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat. Namun, tidak hanya sebagai seorang kolektor, Pak Sudibyo juga aktif dalam mendukung penelitian dan pengajaran terkait kitab-kitab tersebut.

Beliau membuka majelis pengajaran di rumahnya yang memiliki arsitektur klasik. Pengajian ini dikhususkan untuk mempelajari kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat. Karena itu, oleh KOPISODA dan masyarakat sekitar, Pak Sudibyo sering dianggap sebagai seorang “praktisi” atau ahli yang mendalami kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat. Dukungan yang diberikan oleh Pak Sudibyo dalam memelihara warisan intelektual Kyai Shalih Darat adalah langkah penting untuk memastikan agar pengetahuan dan karya-karya Kyai Shalih Darat terus tersedia dan dapat dipelajari oleh generasi mendatang.

Ternyata, naskah MSFR jilid I yang menjadi koleksi Bapak Sudibyo memiliki beberapa perbedaan signifikan dengan naskah yang sudah sebelumnya ditemukan. Perbedaan-perbedaan ini terlihat dari berbagai segi, baik secara fisik maupun dalam konten naskah itu sendiri. Secara fisik, kedua naskah ini memiliki perbedaan dalam hal jumlah halaman, jenis huruf yang digunakan, serta ragam hias dan iluminasinya. Selain itu, tahun terbit naskah juga berbeda. Hal ini mengindikasikan bahwa kedua naskah ini mungkin berasal dari cetakan yang berbeda atau mengalami perubahan seiring berjalannya waktu.

Pengamatan lebih dalam juga menunjukkan beberapa perbedaan dalam keterangan yang terdapat dalam dua versi naskah MSFR jilid I tersebut. Hal ini menandakan adanya variasi dalam teks antara kedua naskah ini. Perbedaan-perbedaan ini dapat menjadi sumber informasi yang berharga untuk penelitian filologi dan membantu dalam memahami

evolusi teks dan perbedaan interpretasi yang mungkin terjadi dalam tradisi penyalinan dan transmisi naskah.

Berdasarkan penjelasan dari Pak Sudibyو, beliau memiliki kedua naskah MSFR, yaitu MSFR I dan MSFR II, yang diperoleh dalam waktu yang berbeda. Awalnya, beliau memperoleh MSFR II, yang diperoleh dari seorang kyai bernama K.H. Mahrus Musthafa pada tahun 1990-an. Kyai Mahrus Musthafa merupakan pendiri dan pengembang Yayasan “al-Hidayah” yang berlokasi di Gunungpati, Semarang. Setelah satu setengah dekade berlalu, Pak Sudibyو kemudian memperoleh MSFR jilid I dari Mbah Kyai Haji Bilwan, yang juga tinggal di Kampung Cempaka, Gunungpati, Semarang. Naskah MSFR jilid I ini telah menjadi milik Pak Sudibyو sejak tahun 2005. Hingga saat ini, kedua naskah tersebut tetap dalam kondisi terawat dan digunakan sebagai materi dalam pengajian yang beliau pimpin.



Gambar 2: Foto bersama bapak Sudibyو (kaos putih) saat memberikan naskah MSFR I kepada Peneliti (baju Putih), Norhuda (bertopi, dan Much. Nur Ickwan bersarung (sekretaris Kopisoda)

Dengan adanya dua naskah MSFR I dalam koleksi Pak Sudibyو, maka kitab tafsir ini tidak lagi dapat disebut sebagai naskah tunggal. Keberadaan dua versi naskah ini mengubah rencana penelitian yang telah ada. Akhirnya, penelitian ini berubah dari kajian naskah tunggal menjadi

kajian naskah ganda. Oleh karena itu, analisis filologi terhadap naskah MSFR I akan didasarkan pada kedua naskah yang telah ditemukan dengan cara membandingkannya satu sama lain.

Selain penelusuran naskah, pendataan naskah juga melibatkan penelitian aspek kodikologi naskah untuk memastikan kevalidan data penelitian. Analisis aspek kodikologi ini dilakukan dengan cara mendokumentasikan dan mengkaji segala hal yang terkait dengan aspek fisik naskah, seperti bahan pembuatan, jenis jilid, tinta yang digunakan, hiasan, iluminasi, dan berbagai elemen lainnya. Hal ini dilakukan agar sejarah dari naskah yang diamati dapat terdokumentasikan dengan baik dan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang karakteristik fisik naskah-naskah tersebut.

Di samping melakukan penelitian kepustakaan, peneliti juga menjalankan penelitian lapangan untuk menelusuri keberadaan MSFR, baik aslinya maupun salinannya. Aktivitas ini dilakukan dengan mencari MSFR I yang diduga masih tersimpan sebagai koleksi pribadi di masyarakat. Penelusuran lapangan ini difokuskan pada wilayah Semarang, tempat di mana naskah ini diperkirakan ditulis. Selama penelitian lapangan, peneliti juga melakukan wawancara dengan beberapa informan, narasumber, dan tokoh-tokoh agama yang mungkin mengetahui keberadaan naskah MSFR I.

Namun, berdasarkan hasil penelusuran di lapangan, peneliti tidak berhasil menemukan naskah MSFR lain yang merupakan salinan dari naskah MSFR, selain dua versi naskah yang sudah disebutkan sebelumnya. Berdasarkan hasil pendataan atau inventarisasi naskah, peneliti berpendapat bahwa kedua naskah MSFR I ini adalah salinan dari MSFR asli yang ditulis oleh KH Shalih Darat. Kedua salinan tersebut kemungkinan besar telah didaftarkan ke percetakan Ahmad Amin di Singapura, yang menjelaskan kemiripan dalam penerbitan naskah tersebut.

2. Latar belakang Sejarah Penulisan Naskah MSFR

Penting untuk ditekankan di sini bahwa setiap peristiwa yang terjadi di dunia ini tidak hanya terbatas pada dimensi ruang dan waktu. Dengan kata lain, suatu peristiwa yang muncul akan selalu didahului oleh rangkaian peristiwa lain yang telah terjadi sebelumnya. Inilah esensi

dari proses sejarah. Sejarah mengkaji, memilih, dan mencatat peristiwa-peristiwa tertentu dengan memberikan penafsiran terhadap hubungan antar-peristiwa berdasarkan sudut pandang tertentu. Dalam penulisan sejarah, terdapat dua perspektif utama yang berkembang, yaitu perspektif tradisional dan perspektif modern. Perspektif tradisional cenderung memfokuskan pada peran elite penguasa, sementara perspektif modern mengakui peran lebih luas dari masyarakat atau rakyat dalam penentuan sejarah.³

Perspektif sejarah modern ini sangat relevan dalam konteks penelitian mengenai latar belakang historis kelahiran MSFR I. Hal ini sejalan dengan karakteristik MSFR I yang berasal dari masyarakat umum, bukan dari lingkungan kerajaan atau kesultanan di Jawa. Dengan menggunakan perspektif ini, peneliti dapat menggali lebih dalam data-data sejarah yang membentuk landasan untuk memahami naskah ini. Dalam hal ini, ilmu bantu kodikologi juga memegang peran penting. Ilmu bantu ini membantu dalam mendeskripsikan bentuk fisik dan karakteristik naskah, sejarah naskah, sejarah koleksi naskah, dan penggunaan naskah. Dengan demikian, kita dapat mengidentifikasi faktor-faktor yang melatarbelakangi penulisan MSFR I, baik yang bersifat eksternal maupun internal. Ilmu kodikologi juga membantu dalam menyelami kondisi sosial dan keagamaan masyarakat Jawa pada masa penulisan naskah ini, yang pada akhirnya mencerminkan pemahaman dan pandangan yang diungkapkan oleh Kyai Shalih Darat dalam naskah tersebut.

Melalui pengamatan terhadap kedua varian naskah MSFR I, peneliti berhasil mengidentifikasi berbagai keterangan, baik yang disampaikan secara eksplisit maupun secara implisit, yang menjadi faktor penentu latar belakang penulisan teks MSFR I.

Secara internal, kelahiran MSFR I secara eksplisit disebabkan oleh kondisi dimana umat Islam di Jawa masih mengalami kekurangan kitab-kitab keagamaan dalam bahasa setempat. Kebanyakan kitab yang tersedia saat itu ditulis dalam bahasa Arab, yang kemampuannya dikuasai oleh sedikit orang di kalangan umat Islam Jawa. Kendala bahasa ini merupakan

³Peter Burke, *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge: Polity Press, 1991), h. 3.

hambatan serius bagi umat Islam Jawa dalam mendapatkan ajaran agama yang sah dan valid. Dalam konteks ini, Kyai Shalih Darat mengungkapkan kekhawatiran ini secara implisit dalam beberapa kitab yang ditulisnya, termasuk MSFR I. Dalam pengantar kitab tersebut, terdapat pernyataan bahwa Allah SWT. memerintahkan umat Islam untuk memahami makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Namun, karena kendala bahasa, perintah Allah SWT. ini sulit untuk dijalankan dengan baik. Hal ini tercermin dalam pengantar kitab MSFR I yang menyebutkan:

*Ing hale aningali ingsun ghalibe wong 'ajam ora pada angen-angen ing ma'nane Qur'an kerana ora ngerti carane lang ora ngerti ma'nane kerana Qur'an temurun kelawan basa Arab, maka ana mengkono dadi ingsung gawe terjemahane am'nane Qur'an.*⁴

“Sementara kami menyaksikan bahwa umumnya orang-orang non Arab (jawa) tidak memikirkan makna al-Qur'an karena tidak mengerti bagaimana caranya dan tidak mengetahui makna al-Qur'an karena al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa Arab. Atas dasar itulah, saya membuat terjemah ma'na al-Qur'an.

Dari kutipan di atas, dapat dipahami bahwa di antara tujuan Kyai Shalih Darat dalam penulisan MSFR adalah untuk memberikan peluang kepada masyarakat Jawa memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang Islam, khususnya dari Al-Qur'an. Kyai Shalih Darat menyatakan bahwa tujuan utama turunya Al-Qur'an adalah untuk mendorong manusia merenungkan, memahami, dan merenungkan pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Namun, dia menyadari bahwa tujuan ini tidak selalu tercapai sepenuhnya di kalangan mereka yang bukan penutur asli bahasa Arab ('ajam). Kyai Shalih Darat harus menghadapi kenyataan bahwa umumnya umat Islam di Jawa kesulitan dalam memahami dan merenungkan isi Al-Qur'an karena keterbatasan pemahaman bahasa Arab.⁵

Tindakan Kyai Shalih Darat dalam menulis MSFR I mencerminkan tekadnya untuk mengatasi masalah bahasa yang dihadapi oleh umat Islam

⁴ Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafṣīr Kalām Mālik al-Adyān*, Jilid I kitab pertama (Singapura: Matba' Haji Muhammad Amin, 1896) bagian “Muqaddimah”.

⁵ Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafṣīr Kalām Mālik al-Adyān* (Singapura: Matba' Haji Muhammad Amin, 1896), h. 4-5.

Jawa. Penafsiran dan terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa dalam karya ini adalah upaya konkret untuk membuat ajaran agama lebih dapat diakses dan dipahami oleh masyarakat setempat. Oleh karena itu, latar belakang penulisan MSFR I secara eksplisit mengikuti pemahaman bahwa ajaran agama harus bisa diakses oleh umat Islam, bahkan jika mereka tidak memahami bahasa Arab.

Selain itu, dalam konteks historis, keberadaan MSFR I juga menjadi bagian dari upaya pendidikan dan dakwah Islam di masyarakat Jawa pada periode transisi dari abad ke-19 ke abad ke-20. Kyai Shalih Darat memainkan peran penting sebagai pendidik dan dai Islam di kalangan santri dan umat Islam Jawa. Dengan menyediakan naskah terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Jawa, dia memberikan kontribusi signifikan dalam mendukung pemahaman dan praktik agama di kalangan masyarakat setempat. Oleh karena itu, latar belakang historis MSFR I juga mencerminkan usaha untuk memajukan literasi agama dan pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam Jawa.

Selain itu, penulisan kitab-kitab oleh Kyai Shalih Darat juga dipengaruhi oleh kebijakan pemerintah Hindia-Belanda yang membatasi penyebaran dakwah Islam. Pengawasan ketat dan ruang gerak yang terbatas yang diberlakukan oleh pemerintah Hindia-Belanda menimbulkan tantangan bagi para kyai dalam menyebarkan Islam secara terbuka. Kyai Saleh Darat pun mencatat kondisi ini dalam salah satu karyanya, di mana beliau menyampaikan:⁶

“lan sarehne ora ana ingdalem iki zaman wongkang nglakoni mengkono mider-mider marang kampung-kampung utawa marang desa-desa kerana arah muruki agama Islam kerana kinaweden fitnah zaman, maka dadi wajib ingatase ‘alim arep nggaweake kitab perkarane agama Islam sangking ‘aqaid al-iman lan furu’ al-syari’ah, bab al-thaharah lan bab al-shalat kelawan endi-endi carane, cara Melayu utawa cara Jawa...”

“Karena saat ini tidak ada orang yang berkeliling kampung-kampung atau desa-desa untuk mengajarkan agama Islam, disebabkan oleh ketakutan akan fitnah zaman, maka menjadi kewajiban bagi para

⁶Muhamad Shaleh al-Samarni, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, edisi cetak ulang (Semarang: Toha Putera, t.t.), h. h. 67.

ulama atau guru agama untuk menyusun buku ajaran Islam yang mencakup aqidah (keimanan) dan berbagai cabang syari'ah, termasuk bab *thaharah* (bersuci) dan bab sembahyang, dengan menggunakan berbagai bahasa, seperti bahasa Melayu atau bahasa Jawa.”

Pernyataan ini menggambarkan suatu kondisi zaman yang sulit, di mana para kyai tidak dapat lagi secara bebas berkeliling kampung-kampung untuk mendakwahkan agama Islam. Fitnah zaman, yang mencakup situasi penjajahan oleh pemerintah Hindia-Belanda, telah menciptakan kendala besar dalam penyebaran agama. Oleh karena itu, bagi Kyai Shalih Darat bahwa penyusunan kitab-kitab ajaran agama dalam berbagai bahasa “daerah” tersebut menjadi langkah strategisnya untuk menjembatani pemahaman Islam di kalangan masyarakat Jawa. Dengan menyediakan materi ajaran agama yang dapat diakses dan dipahami oleh masyarakat, terlepas dari kendala bahasa Arab, beliau berupaya untuk memperkuat iman dan pengetahuan agama di kalangan umat Islam. Dalam situasi tersebut, merupakan tantangan besar bagi para dai menyebarkan pengajaran Islam secara terbuka. Kyai Shalih Darat menyadari bahwa perlu ada upaya untuk menyebarkan ajaran Islam dengan cara yang lebih terselubung dan aman.

Dalam salah satu karyanya berjudul *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*, Kyai Shalih Darat juga memberikan himbauan kepada para ‘alim untuk bersedia mengajarkan agama Islam dengan menggunakan bahasa yang dapat lebih mudah dipahami oleh masyarakat awam. Kyai Shalih Darat mengatakan:⁷

“...lan murukana sira marang awam apa carane, cara Melayu apa cara Jawa ngendi-endi ingkang dadi negerteni, kerana maksude iku ngerteni ora kok lafal bae ora. Aja wong bodho wus umur nuli den wuruk kitab Arab, maka ora bisa hasil wajibe...”

Sampaikanlah ilmu kepada orang awam dengan menggunakan bahasa yang mereka mengerti, seperti bahasa Melayu atau bahasa Jawa. Yang terpenting adalah mereka dapat memahami isi ilmu tersebut, bukan hanya mengerti kata-katanya saja. Tidak bijaksana jika seseorang yang kurang berpengetahuan (bodoh) dan sudah lanjut usianya diajar dengan kitab berbahasa Arab, karena hal ini tidak akan berhasil dalam mencapai tujuannya.

⁷Muhamad Shaleh al-Samarni, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*,....., h. 65-66

Himbauan ini mencerminkan kesadaran Kyai Shalih Darat akan pentingnya komunikasi yang efektif dalam proses pendidikan agama. Beliau memahami bahwa untuk mencapai masyarakat yang lebih luas dan memastikan pemahaman agama yang benar, para *'alim* perlu mengadaptasi bahasa yang akrab dalam tulisannya bagi masyarakat awam. Dia memahami bahwa pemahaman agama tidak hanya terkait dengan bahasa, tetapi lebih kepada makna dan ajaran yang terkandung dalam agama itu sendiri. Oleh karena itu, beliau menyoroti bahwa mengajar dengan menggunakan bahasa yang tidak dipahami oleh murid, seperti bahasa Arab, mungkin tidak akan memberikan hasil yang memuaskan.

Lebih jauh, Kyai Shalih Darat mengkritik sikap seorang guru atau kyai yang merasa terlalu bangga dengan pengetahuannya (bahasa Arab) dan enggan mengajar dengan menggunakan kitab-kitab terjemahan. Sikap semacam itu, menurutnya, adalah sombong dan kurang bijaksana. Kyai Shalih Darat meyakini bahwa kebijaksanaan sejati seorang guru atau kyai adalah dapat mengkomunikasikan ajaran agama dengan cara yang paling efektif kepada murid-muridnya, termasuk menggunakan bahasa yang mereka pahami. Dalam pandangan Kyai Shalih Darat, seorang guru atau kyai yang memiliki pengetahuan tinggi tetapi tidak mampu mengajar dengan bahasa yang dapat dimengerti oleh muridnya dapat dianggap “bodoh” karena kurangnya kebijaksanaan dalam berkomunikasi.⁸

Dengan demikian, Kyai Shalih Darat mempromosikan inklusivitas dalam pendidikan agama, di mana bahasa yang digunakan harus sesuai dengan pemahaman dan latar belakang bahasa masyarakat sasaran. Hal ini sejalan dengan usahanya untuk memperkuat pemahaman agama di tengah kendala bahasa dan situasi penjajahan yang mempersempit ruang gerak para kyai.

Kondisi sosio-historis yang dihadapi oleh Kyai Shalih Darat pada masa itu menjadi faktor utama yang mendorongnya untuk menulis kitab-kitab, termasuk MSFR I, dengan nuansa yang lebih lokal. Melalui karyanya, Kyai Shalih Darat berusaha memberikan akses pemahaman Islam yang lebih baik kepada masyarakat awam pada zamannya. Bahasa Arab, sebagai bahasa Al-Qur'an, menjadi sebuah kendala yang signifikan,

⁸Muhamad Shaleh al-Samarni, *Tarjamah Sabīl al-'Abīd*,....., h. 65-66

karena banyak di antara umat Islam Jawa tidak mampu memahaminya. Oleh karena itu, pesan-pesan Al-Qur'an seringkali sulit untuk dipahami. Dengan menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa, Kyai Shalih Darat berharap dapat membantu masyarakat awam untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai ajaran Islam. Hal ini terutama penting bagi mereka yang tidak memahami bahasa Arab. Kyai Shalih Darat berkomitmen untuk menjembatani kesenjangan bahasa ini dan memberikan akses kepada mereka yang mungkin tidak memiliki kesempatan untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an dengan bahasa aslinya.

Selain itu, dengan menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa dapat membantu masyarakat awam untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai ajaran Islam dan dapat menggali makna-makna mendalam dari ayat-ayat Al-Qur'an serta mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang ajaran Islam. Ini adalah upaya untuk memastikan bahwa pesan-pesan Al-Qur'an dapat diakses oleh semua lapisan masyarakat, termasuk yang tergolong *khawas* (intelektual) dan *khawas al-khawas* (intelektual yang lebih tinggi).

Secara implisit, penulisan MSFR I juga bertujuan untuk mencapai harmonisasi antara syari'ah (hukum Islam) dan tasawuf (misticisme Islam). Hal ini mencerminkan salah satu ciri ortodoksi tasawuf Sunni. Kyai Shalih Darat memegang peran sentral dalam upaya ini, dan dia diakui sebagai seorang ulama yang gigih dalam menjaga dan merawat ortodoksi tasawuf Nusantara, khususnya di Jawa. Kyai Shalih Darat muncul sebagai pelopor dalam menggabungkan tasawuf dengan ajaran syari'ah. Praktik-praktik tasawuf yang telah berkembang di Jawa selama proses islamisasi yang dilakukan oleh para wali sembilan menjadi fokus perhatiannya. Kyai Shalih Darat adalah salah satu ulama yang secara tekun mempertahankan doktrin tasawuf Sunni, yang memiliki akar dalam tradisi Islam Nusantara.

Menurut Kyai Shalih Darat, pentingnya menyelaraskan tasawuf dan syari'ah sangat jelas dan bahwa praktik-praktik tasawuf tidak bisa dianggap sah kecuali jika diiringi oleh pemahaman dan praktik syari'ah yang sesuai. Pandangan semacam ini mencerminkan suatu keyakinan kuat bahwa aspek spiritualitas dalam Islam, yang ditekankan dalam tasawuf, harus selaras dengan hukum dan ajaran Islam yang terkandung

dalam syari'ah. Dengan demikian, penulisan MSFR I juga menjadi wujud dari upaya Kyai Shalih Darat untuk menciptakan harmonisasi antara dimensi eksoteris (syari'ah) dan esoteris (tasawuf) dalam Islam, sekaligus memperkuat ortodoksi tasawuf Sunni di masyarakat Jawa pada zamannya. Di dalam kaitan dengan harmonisasi ilmu syar'at dan tasawuf, Kyai Shalih Darat pernah menyatakan bahwa:

"... utawi 'ilmu syari'at iku lakuke badan jasmani, utawi 'ilmu thariqat iku lakune ati kang batin, utawi 'ilmu hakikat iku lakune ruh rabbaniy...".⁹

Ilmu syari'at adalah pengetahuan yang membimbing individu dalam tindakan dan perilaku fisik yang terlihat oleh mata. Sebaliknya, ilmu tarekat merupakan bidang pengetahuan yang memandu individu dalam mengembangkan batinnya, aspek spiritual yang tidak terlihat secara lahir. Ilmu hakikat, di sisi lain, adalah pengetahuan yang terkait dengan perjalanan rohani yang mendalam menuju kehadiran Ilahi (*suluk ruh rabbany*).

Harominisasi antara syari'ah (hukum Islam), tarikat (jalan spiritual dalam tasawuf), dan ma'rifat (pengetahuan batiniah) merupakan agenda utama yang dipegang oleh para ulama yang berjuang dan belajar di *Haramayn* (Mekah dan Madinah). Upaya untuk mencapai harmonisasi ini telah berlangsung sejak abad ke-17 hingga awal-awal abad ke-20, dan bahkan masih berlanjut hingga saat ini. Kyai Shalih Darat adalah salah satu ulama yang terlibat aktif dalam gerakan reformisme Islam di Jawa, dan upayanya terus menerus mengikuti arus reformasi ini. Kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat, termasuk MSFR I, adalah produk dari upaya-upaya reformasi ini. Kitab-kitab tersebut merupakan sarana untuk menjaga ortodoksi syari'ah dan untuk mengkritisi aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi yang dapat cenderung mengabaikan atau menekankan lebih sedikit pada aspek syari'ah dalam praktik spiritual mereka. Oleh karena itu, MSFR I menjadi salah satu alat yang digunakan Kyai Shalih Darat dalam menjembatani kesenjangan antara dimensi eksoteris (syari'ah) dan esoteris (tasawuf) dalam Islam, serta dalam mempromosikan harmonisasi antara keduanya.

⁹Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hadzihi Majmu'at al-Syari'at al-Kaifiyat li al-'Awam*, h. 28.

Dalam konteks harmonisasi ini, Kyai Shalih Darat, yang merupakan seorang sufi pengembara¹⁰, telah memberikan peringatan kepada orang awam untuk tidak mempelajari ilmu tasawuf secara sembarangan, tanpa bimbingan seorang guru tarekat atau mursyid. Kyai Shalih Darat sangat memahami pentingnya mendapatkan bimbingan yang benar dan berdasarkan ajaran tarekat dalam perjalanan spiritual seseorang. Ilmu tasawuf merupakan aspek yang sangat dalam dan kompleks dalam tradisi Islam, dan dapat berisiko jika dipelajari tanpa bimbingan yang benar. Kyai Shalih Darat mengatakan: ¹¹

“... haram malih ingatase wong ‘awam ngaji wahdat al-wujud lan ‘ilmu martabat kaya ngaji Tuhfat al-Mursalat utawa Kitab al-Insan al-Kamil utawa liya-liyane kerana ‘awam zina maling luwih becik tinimbang ngaweruhi ilmu kang ora jejeg akale kerana wajibe ‘awam miturut perintah ngedohi cegah aja melu-melu ‘ilmune para khawash al-mu’minin”.

Haram hukumnya bagi orang awam untuk mempelajari ilmu *wahdat al-wujud* dan ilmu *martabat* [tujuh] seperti dari kitab *Tuhfat al-Mursalat* atau *al-Insan al-Kamil* dan yang sejenisnya. Hal ini disebabkan karena, bagi orang awam, perbuatan seperti zina atau pencurian lebih baik bagi mereka daripada memperdalam pengetahuan yang tidak akan membuatnya menjadi seorang yang bijak atau meningkatkan pemahamannya. Bagi mereka, kewajiban utama terhadap Allah adalah mematuhi perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, bukan mengikuti jejak pengetahuan para mukmin yang telah mencapai predikat *khawash*.

Dengan terbitnya dan tersebarnya MSRF I diharapkan dapat membantu umat Islam dalam memahami hakikat ajaran Islam secara utuh, karena ajaran agama Islam memuat dua aspek, lahiriah (*syari’ah*) dan batiniah (tasawuf) yang keduanya tidak dapat dipisahkan. Ibadah yang hanya berfokus pada aspek lahiriah, maka akan terjebak formalisme agama, karena tidak bisa mengungkap hakikat dari beribadah. Sementara

¹⁰ Sebutan sebagai sufi pengembara (*wondering sufis*) patut disematkan pada diri Kyai Shalih Darat. Argumen Kyai Shalih Darat merupakan sufi pengembara ini tampak dari pembatasan terhadap audien dalam mempelajari tasawuf, seperti larangan mempelajari sufi falsafi bagi kaum awam, sementara di sisi lain, beberapa ajaran tasawuf Kyai Shalih Darat sangat kental dengan sufi falsafi, selain sufi amali yang menjadi ciri khasnya.

¹¹ Muhammad Shalih bin ‘Umar al-Samarani, *Hadzihi Majmu’at al-Syari’at al-Kaifiyat li al-‘Awam*, h. 27.

itu, mereka yang mengabaikan aspek-aspek syari'ah, maka ibadahnya akan tertolak dan dapat menyesatkannya. Dengan demikian, MS RF I dapat dikatakan sebagai pustaka penghubung antara kepustakaan Islam *santri* dan kepustakaan Islam *abangan*. Dari sini juga dapat dilihat bahwa peran Kyai Shalih Darat yang tidak hanya berupaya “mendamaikan” ajaran tasawuf dan syari'ah, tetapi juga mendamaikan antara mistik Islam *Kejawen* dengan ortodoksi Islam atau dalam -meminjam istilah Mark R. Woodward, Kyai Shalih Darat berupaya menyatukan antara kesalehan normatif dan kebatinan dalam Islam, sehingga memberikan pemahaman yang lebih utuh dan kaya terhadap ajaran agama Islam.¹²

Adapun secara eksternal, penulisan MSFR I tidak lepas dari perkembangan wacana yang berkembang di dunia Islam. Pada masa ini ditandai dengan gairah gerakan reformisme dan modernisme Islam yang menggema di Timur Tengah. Reformisme Islam banyak dibawa pulang mereka yang pernah belajar di Haramayn. Kyai Shalih Darat merupakan bagian dari jaringan reformisme Islam ini di Indonesia. Sementara itu, isu-isu yang berkaitan dengan modernisme Islam dihembuskan di Mesir dan dibawa mereka yang pernah belajar di sana, khususnya Universitas al-Azhar. Hembusan modernisme Islam ini juga dapat diakses dari jurnal atau majalah yang diterbitkan oleh kalangan modernis.

Pengaruh dinamika luar negeri, baik dunia Islam maupun Eropa, terhadap kondisi masyarakat lokal tidak bisa dilepaskan dari peran publikasi yang berkembang. Peran media cetak, seperti buku, jurnal, dan surat kabar tidak bisa diabaikan dalam transmisi isu-isu yang berkembang, baik dari dunia Islam maupun Barat. Bagi umat Islam Indonesia, munculnya aliran-aliran pemikiran atau gerakan sebagian merupakan dampak dari perkembangan dunia global, baik dari Barat maupun dari Timur. Karena itu, perlu diakui bahwa fenomena-fenomena yang berkembang di dunia itu telah ikut memperluas dan memperdalam medan aksi dan pemikiran bangsa Indonesia.¹³ Pengaruh dari dunia luar ini telah memberi inspirasi dan menunjang perkembangan cita-cita emansipasi negeri terjajah.¹⁴

¹²Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: LKiS, 2004).

¹³Lihat A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia* (Jakarta: Dian Rakyat, 1991), h. vii.

¹⁴Di antara gejala-gejala emansipasi itu adalah sebagai berikut. [1] cita-cita suatu

3. Kepengarangan Naskah MSFR I

Memang bukan hal yang mudah memastikan kepengarangan naskah keagamaan Islam bahkan seringkali menjadi tugas yang rumit. Salah satu alasan kompleksitasnya adalah bahwa isi kandungan teksnya, biasanya, merupakan kutipan atau nukilan dari kitab-kitab lain yang menjadi rujukannya. Kendati demikian, sumbangan atau kontribusi pemikiran orang yang menulis teks tersebut tidak boleh dipandang sebelah mata, karena kitab-kitab dijadikan sandarannya asalnya berbahasa Arab. Karena itu, bagaimanapun harus dimaklumi bahwa produk terjemahan sekalipun sejatinya merupakan bagian dari produk kepengarangan penerjemahnya yang tetap harus dihargai atau diapresiasi dengan baik. Demikian juga yang terjadi terhadap naskah MSFR I yang ditulis dalam Bahasa Jawa setempat dengan aksara *Pegon*.

Berdasarkan hasil inventarisasi dan pemeriksaan naskah data teks dan parateks yang dikumpulkan dari MSFR I, peneliti dapat menyimpulkan bahwa MSFR I adalah manuskrip asli (*autograf*) yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat Semarang pada akhir abad ke-19. Pengetahuan tentang keberadaan MSFR I telah diuraikan pada awal bab ini. Di sana dijelaskan bahwa setidaknya ada tiga orang yang masih mengoleksi MSFR I ini, yang umumnya diperoleh dari peninggalan atau warisan leluhur mereka yang pernah belajar pada Kyai Shalih Darat Semarang.

Setidaknya ada tiga hal yang dapat dijadikan sebagai bukti bahwa MSFR I ditulis oleh Kyai Shalih Darat. Ketiga hal itu adalah: (1) keterangan manggala dan kolofon, (2) keterangan buku proudfoot, *Early Malay Printed Book* (3) Pendapat para peneliti atau tokoh.

Pertama, keterangan manggala dan kolofon yang terdapat dalam MSFR I merupakan bukti yang kuat bahwa naskah ini ditulis oleh Kyai Shalih Darat. Manggala adalah bagian awal naskah yang biasanya berisi pujian atau doa kepada Allah dan Rasulullah Saw, serta penyebutan nama

pengelompokan orang-orang tertentu menuju penjabaran diri dan perkembangan batin. [2] berusaha agar diakui sebagai bagian dari masyarakat secara penuh dan, dengan demikian, memiliki peluang dan hak yang sama seperti golongan-golongan yang lebih diistimewakan dalam masyarakat. [3] mengusahakan pemutusan hubungan dengan golongan yang berkuasa dalam masyarakat. Biasanya, istilah nasionalisme digunakan hanya untuk menunjukkan unsur terakhir dalam emansipasi ini. Lihat A. P. E. Korver, *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil?* (Jakarta: Grafitipers, 1985), h.1 catatan 1.

penulis.¹⁵ Sedangkan kolofon adalah bagian akhir naskah yang berisi informasi tentang selesai ditulisnya naskah, tahun penulisan, dan kadang-kadang informasi tentang tempat penulisan.¹⁶ Keterangan manggala dan kolofon dalam MSFR I mengandung nama Kyai Shalih Darat sebagai penulis naskah, serta tahun penulisannya yang sesuai dengan periode kehidupan Kyai Shalih Darat.

Terdapat perbedaan dalam penyebutan kepengarangan antara MSFR I A dan MSFR I B. MSFR I A memiliki manggala dan kolofon yang mencantumkan informasi tentang kepengarangan Kyai Shalih Darat secara eksplisit. Ini merupakan bukti yang kuat bahwa penulis naskah ini adalah Kyai Shalih Darat, dan informasi ini ditemukan di kedua bagian naskah, baik di awal (manggala) maupun di akhir (kolofon) naskah. Sementara itu, pada MSFR I B, keterangan tentang kepengarangan Kyai Shalih Darat hanya terdapat pada kolofon naskah. Meskipun demikian, karena kolofon tersebut mencantumkan dengan jelas penulisnya adalah Kyai Shalih Darat, maka hal ini dapat dianggap sebagai bukti keaslian kepengarangan naskah. Terlepas dari perbedaan tersebut, keduanya menyiratkan bahwa Kyai Shalih Darat adalah penulis naskah ini, dan ini adalah indikasi kuat tentang keaslian penulis naskah tersebut.

Dalam manggala MSFR I tertulis sebagai berikut:

Al-juz al-awwal min faid al-rahmān fī tarjamāt tafsīr kalām malik al-dayyān li al-‘alim al-allāmat wa al-baḥr al-fahamat abi ibrahīm muḥammad ṣāliḥ bin ‘umar al-samarāniy baladan mawlidan ghufir allāhu lahu waliwālidaihi wa lijami’ al-muslimin.

Keterangan dari penerbit tersebut menegaskan bahwa MSFR I A ditulis oleh Abu Ibrahim -karena salah satu anak Kyai Shalih Darat bernama Ibrahim- Muhammad Shalih bin Umar dari negeri Semarang. Hal ini juga diperkuat dengan masa penulisan MSRF I A yang dicantumkan setelah judul dan penulis kitab. Di sana diterangkan bahwa kitab ini mulai ditulis pada Kamis, 20 Rajab 1309 H. (Jum’at, 19 Februari 1892 M.). Selanjutnya, MSRF I A diregisterkan menjadi hak milik hamba Salman

¹⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 451.

¹⁶Lihat Kamidjan, “Penentuan Usia Naskah pada Penelitian Filologi”, dalam *Jumantara*, Vol. 9, No. 1, 2018, h. 154-5.

bin Haji Muhammad Amin, Singapura. Pada *menggala* ini juga terdapat keterangan berupa pernyataan penulis, bunyinya:

قال شيخنا العالم العلامة والبحر الفهامة أبو إبراهيم محمد صالح بن عمر السماراني بلدا مولدا الشافعي مذهبا الجاوي المريكي جزيرة. حفظه الله الكريم المنان بنفوحات الهداية الموصلة محضرة الملك الديان وأسكنه بفسيح الجنان وأورده رحمة الرضوان. غفر الله له ووالديه ولجميع المسلمين. آمين.

Keterangan masa penulisan MSRF I A tersebut juga dicantumkan pada akhir naskah atau *epilog*. Di bagian ini juga terdapat keterangan waktu penyelesaian MSRF I A, yaitu, bahwa naskah ini selesai ditulis pada Kamis malam, tanggal 19 *Jumadil 'Awwal* 1310 H. atau bertepatan dengan hari Jum'at, tanggal 9 Desember 1892 M. Selanjutnya, MSRF I A ini diserahkan kepada percetakan Haji Muhamad Amin dan Rekan pada awal bulan *Rabi'ul Tsani* 1314 H. (Rabu, 9 September 1896 M.). Sementara itu, kepengarangan Kyai Shalih Darat pada MSFRI B hanya diterakan pada akhir (*epilog*) naskah. Berdasarkan keterangan yang ada bahwa MS RF I B mulai ditulis pada 20 Rajab 1309 H. Atau bertepatan dengan hari Jum'at tanggal 19 Februari 1892 M. dan selesai pada 7 Muharram 1311 H. Yang bertepatan dengan hari Jum'at, 21 Juli 1893 M. Kemudian, MSFR I B ini diterbitkan pada 29 Jumadil Akhir 1311 H. Yang bertepatan dengan hari Jum'at, 29 Desember 1893 M.. Adanya keterangan pada *menggala* dan kolofon ini merupakan bukti bahwa Kyai Shalih Darat merupakan penulis MS FR I

Selain usia naskah, dari *menggala* dan kolofon tersebut juga dapat diketahui perbedaan masa penerbitan kedua MSFR I ini. MSFR I B diterbitkan pada 1894 M., sedangkan MSFR I A tidak diperoleh penjelasan mengenai kapan dicetak massal oleh penerbit Haji Muhamad Amin. Namun, dilihat dari waktu penulisan, MSRF I A selesai lebih awal yakni tahun 1892 M., sedangkan MSFR I B selesai penulisan satu tahun kemudian, yakni tahun 1893 M.

Kedua, keterangan dalam buku "*Early Malay Printed Books*" oleh Proudfoot juga mencatat bahwa MSFR I adalah salah satu karya Kyai Shalih Darat. Buku ini merupakan sumber rujukan yang diakui dalam studi kesusasteraan Melayu dan mencantumkan informasi tentang penulis dan

penerbit karya-karya Melayu klasik. Dalam buku tersebut, terdapat catatan yang mengonfirmasi bahwa MSFR I adalah salah satu karya Kyai Shalih Darat, yang merupakan seorang ulama terkenal pada masanya. Selain itu, buku ini juga memberikan informasi tentang tahun penerbitan MSFR I, yaitu tahun 1894, serta jumlah salinan yang dicetak, yaitu sebanyak 600 eksemplar. Harga MSFR I pada saat itu adalah 2 dolar Singapura. Keterangan yang terdapat dalam buku “*Early Malay Printed Books*” karya Proudfoot adalah sumber penting yang mengonfirmasi informasi tentang penerbitan MSFR I. Dalam buku tersebut, diberikan daftar judul-judul buku karya Kyai Shalih Darat yang dicetak oleh percetakan dan penerbit tertentu. Dari daftar ini, didapatkan konfirmasi bahwa MSFR I dicetak oleh percetakan Muhammad Amin di Singapura.¹⁷ Keterangan dari buku “*Early Malay Printed Books*” oleh Proudfoot menjadi bukti yang memperkuat keaslian MSFR I. Informasi yang diberikan dalam buku ini sejalan dengan keterangan yang terdapat dalam naskah, khususnya mengenai penerbitan dan tahun penerbitan. Penyebutan bahwa MSFR I diterbitkan oleh Muhammad Amin di Singapura pada tahun 1894 sebanyak 600 eksemplar dengan harga 2 dolar Singapura adalah data yang relevan.

Ketiga, pendapat dari beberapa peneliti dan tokoh terkait juga menguatkan bahwa MSFR I adalah karya Kyai Shalih Darat. Para peneliti dan tokoh yang mempelajari naskah ini telah melakukan analisis yang mendalam terhadap teks, gaya penulisan, dan konteks sejarahnya. Mereka mengakui bahwa naskah ini memiliki ciri khas penulisan Kyai Shalih Darat dan sesuai dengan pemahaman agamanya. Oleh karena itu, pendapat para peneliti dan tokoh yang terkait dengan MSFR I memberikan keyakinan tambahan bahwa naskah ini merupakan karya Kyai Shalih Darat. Secara tekstual, judulnya tertulis kata *fi Tarjamati* yakni “*Faiḍ ar-Rahmān fi Tarjamati Tafṣīr Kalām Mālik ad-Dayyān*,,” yang dapat diartikan sebagai “tentang terjemahan”. Dari sini ada yang menduga bahwa MSFR I yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat ini merupakan karya terjemahan dari kitab *Fī Tarjamāt Tafṣīr Kalām Mālik al-Dayyān*. Namun, kesangsian ini dibantah oleh Saiful Umam setelah dia melakukan investigasi lebih lanjut. Menurutnya, tidak ditemukan judul kitab-kitab tafsir yang seperti itu, sehingga MSFR jilid I dapat dikatakan sebagai komposisi baru dan

¹⁷ Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, h. 43-46.

bukan sebagai sebuah terjemahan atau komentar.¹⁸ Pernyataan Umam ini memperkuat pendapat K.H. Muchoyyar yang menyatakan bahwa MSFR I ini merupakan hasil karya dan tulisan Kyai Shalih Darat sendiri.¹⁹ Pendapat para peneliti dan tokoh yang mengesampingkan kemungkinan MSFR I sebagai terjemahan memberikan bukti lebih lanjut bahwa naskah ini adalah karya orisinal Kyai Shalih Darat.

C. Deskripsi Naskah

Setelah dilakukan penelusuran di berbagai lokasi penyimpanan naskah, peneliti berhasil menemukan dua naskah yang berjudul "*Faid al-Rahmān fi Tarjamati Tafsīr Kalām Mālik Ad-Dayyān*" (MSFR I), yang selanjutnya peneliti sebut sebagai naskah A dan naskah B. Berdasarkan temuan ini, maka tahap berikutnya peneliti akan memberikan deskripsi tentang kedua naskah ini. Deskripsi yang peneliti kemukakan di sini tidak hanya terkait dengan karakteristik fisik naskah, tetapi juga mencakup konten atau isi yang terdapat dalam teks kedua naskah ini. Berikut adalah deskripsi dari kedua naskah tersebut.

1. Deskripsi Naskah MSFR I A

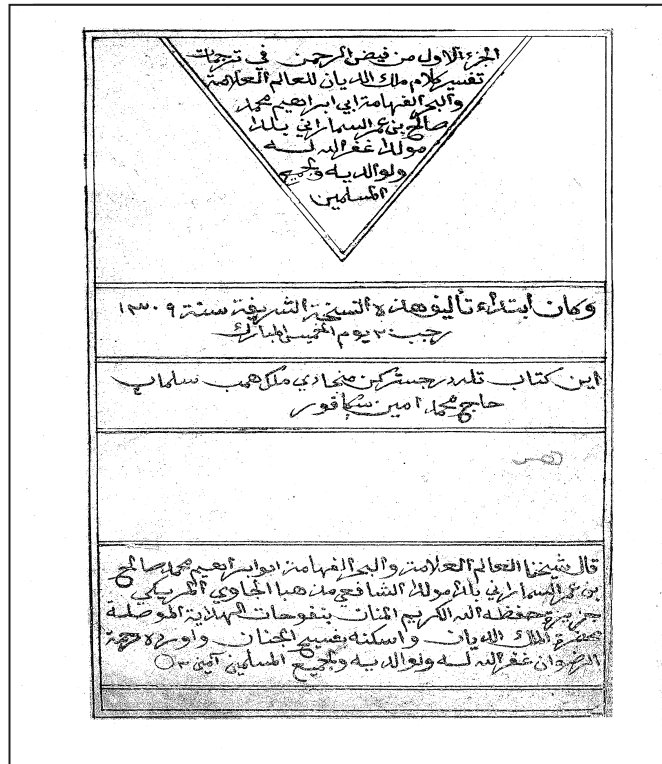
Naskah MSFR I A memiliki ukuran 19 x 31 cm dan terdiri dari 502 halaman. Setiap halaman naskah diberi nomor halaman dengan angka Hindi, dimulai dari nomor 1 hingga 502. Jumlah baris tulisan pada setiap halaman rata-rata adalah sekitar 28 baris, kecuali pada halaman pertama dan kedua yang hanya memuat 15 baris tulisan, serta pada halaman terakhir yang berisi 17 baris tulisan. Setiap baris tulisan pada naskah ini memiliki rata-rata 13 hingga 15 kata per baris, kecuali pada halaman terakhir yang berisi 1 hingga 11 kata per baris.

Salinan teks naskah MSFR I A memiliki ukuran per halaman sekitar 14 x 25 cm dan diborderi dengan dua garis, satu tipis dan satu tebal. Teks ini disalin menggunakan tulisan Arab Pegon (Jawi) dengan tinta hitam, dan penulisannya terlihat sangat rapi, bersih, dan jelas. Penulisan dilakukan dengan menggunakan khat naskhi yang tebal, sehingga

¹⁸Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of *Pegon* Islamic Texts", *Dissertation* (University of Hawai'i, 2011), h. 156.

¹⁹M. Muchoyyar, "Tafsir *Faid ar-Rahmān fi Tarjamati Tafsīr Kalām Mālik ad-Dayyān* Karya K.H.M. Muhammad Shalih al-Samarani...", h. 114.

memudahkan proses pembacaan teks. Judul teks dapat ditemukan pada halaman pertama dan ditulis dalam bentuk kurva terbalik. Di sana, tertera judul: “*al-juz awwal min Fā'id ar-Rahmān fī Tarjamāti Tafṣīr Kalām Malik ad-Dayān li al-‘ālim al-‘allāmat wa al-baḥr al-fahamat Abi Ibrāhīm Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar al-Samarāniy baldan mawliḍan ḡafar Allāh lahu wa liwālidaihi wa lijamī’ al-muslimīn*” yang diikuti oleh kata pengantar dari penulis.



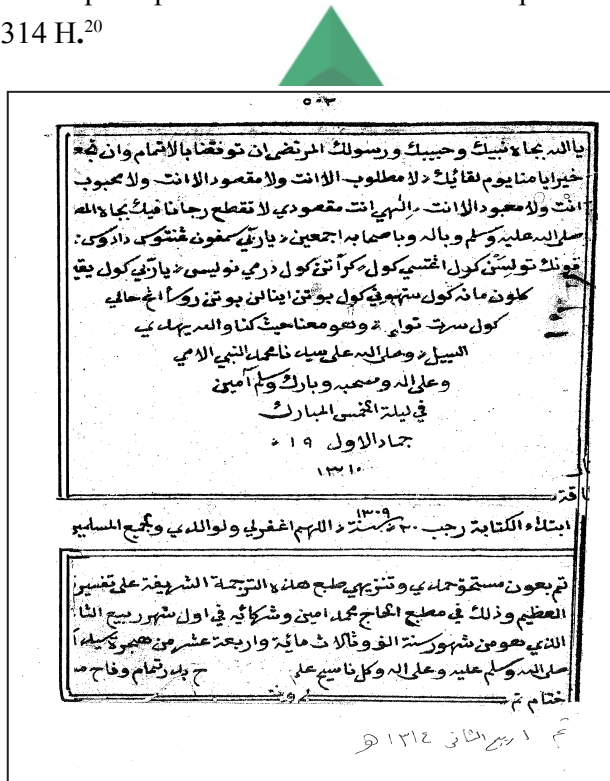
Gambar: Sampul dan Manggala MSFR I A

Naskah MSFR I A pada awalnya dijilid dengan sampul keras (hard cover), tetapi sampul lama tersebut telah rusak, sehingga kemudian diganti dengan sampul keras yang baru oleh pemilik (kolektor). Pada sampul muka yang baru ini, terdapat informasi mengenai nama penulis. Sampul depan juga mencantumkan informasi bahwa Kyai Shalih Darat berasal dari Semarang dan mengikuti madzhab fiqh Syafi'i. Bagian ini diakhiri dengan doa-doa untuk kebaikan dan keselamatan Sang Penulis dan seluruh umat Islam. Semua pernyataan ini ditulis dalam bingkai sederhana dengan garis vertikal di tepi kanan dan kiri serta garis horizontal di tepi atas dan

bawah, menggunakan tinta warna hitam. Sampul dalam ini juga termasuk halaman pertama naskah.

Kertas yang digunakan untuk menyalin teks MS FR I A masih dalam kondisi yang bagus dan jelas, kecuali pada halaman 501 di bagian pinggir gripis yang mengakibatkan hilangnya beberapa kata pada dua baris terakhir. Kertas yang digunakan merupakan kertas buatan Eropa dengan warna kecoklat-cokelatan dan tidak memiliki cap air (*watermark*).

Menurut kolofon, penulisan MSFR IA dimulai pada Kamis, 20 Rajab 1309 H dan selesai pada malam Kamis, 19 Jumadil Awwal 1310 H atau memakan waktu kurang lebih satu tahun. Selanjutnya, naskah ini diserahkan kepada percetakan Muhamad Amin pada awal bulan Rabi'ul Tsani 1314 H.²⁰



Gambar: Kolofon MSFR I A

²⁰Muhammad Shlahi bin Umar al-Smarani, *Tafsir Faidl al-Rahmān fī Tarjamat Tafsir Kalām Mālīk al-Dayyān* (Singapura: Maṭba'ah al-Ḥaj Muḥammad Amīn, 1314 H.), h. 502. Di halaman sampul juga ditegaskan bahwa penerbit memiliki hak atas kitab yang telah diterbitkannya.

2. Deskripsi Naskah MSFR I B

Naskah MSFR I B memiliki ukuran 21 x 30 cm dan terdiri dari 579 halaman, termasuk dua halaman awal yang menggunakan sistem penomoran abjad dan 577 halaman isi. Penomoran halaman menggunakan dua model, yaitu abjad dan angka Hindi. Halaman abjad digunakan pada bagian kata pengantar penyalin, sementara halaman dengan penomoran angka Hindi digunakan untuk menandai isi naskah, yang mencakup kata pengantar penulis, isi teks, dan kata pengantar penerbit. Setiap halaman rata-rata memuat 20-22 baris teks, dan setiap barisnya biasanya berisi 14 hingga 18 kata, kecuali pada halaman terakhir di bagian isi yang hanya berisi satu hingga sembilan kata. Naskah ini diakhiri dengan sebuah halaman kata pengantar dari penerbit.

Salinan teks pada setiap halaman naskah MSFR I B memiliki ukuran 15 x 24 cm dan dikelilingi oleh dua baris garis pembatas. Naskah ini disalin dengan menggunakan aksara Arab Pegon (Jawi) dengan tinta hitam, ditulis dengan tampilan yang rapi, bersih, dan jelas. Gaya tulisannya adalah khath riq'i yang agak lonjong dan tipis. Tulisan pada naskah ini rapat, hampir tanpa ada jarak yang mencolok antara baris-barisnya, sehingga memerlukan perhatian ekstra saat membaca teksnya. Setiap akhir kalimat diakhiri dengan tanda lingkaran kecil (O). Judul naskah tidak terdapat pada halaman pertama, melainkan terletak di bagian manggala.

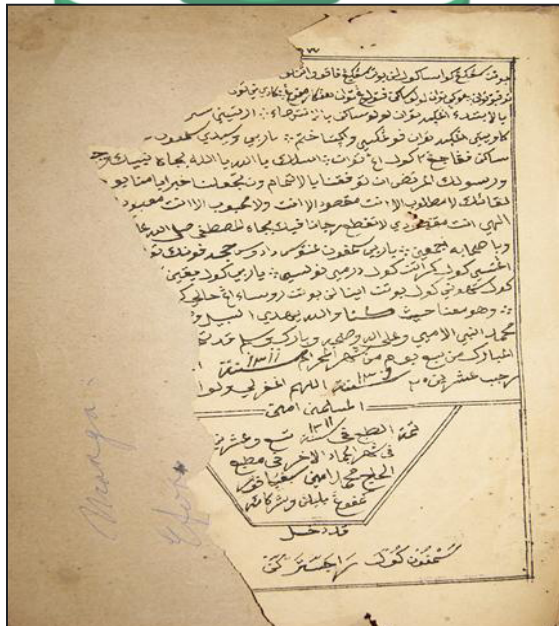


Gambar: Pengantar Prolog

Kertas yang digunakan untuk menyalin teks pada MSFR I B masih dalam kondisi baik, meskipun terdapat kerusakan pada bagian awal dan akhir pinggirnya karena usia yang sudah cukup tua. Kertas tersebut merupakan jenis kertas buatan Eropa dengan warna putih kecoklat-cokelatan dan tidak memiliki cap air (watermark). Naskah MSFR I B masih dilengkapi dengan sampul hard cover berwarna kecoklat-cokelatan, meskipun sampul tersebut telah lepas dari naskahnya.

MSFR I B dimulai dengan sebuah kata pengantar dari penerbit dan sebuah kalimat pengantar dari penulis. Dalam kata pengantar penerbit, dijelaskan latar belakang penerbitan MSFR I B yang terkesan terburu-buru. Bahkan, penulis sebelumnya merasa ragu-ragu terhadap penerbitan MSFR I B karena menganggapnya belum sempurna. Namun, setelah berbagai pertimbangan, pengarang memberikan izin untuk menerbitkan karyanya. Bagian ini tidak dihiasi dengan dekorasi apapun dan hanya dibatasi oleh garis tepi berwarna hitam sebagai bingkai.

Setelah kolofon, dalam naskah MSFR I B terdapat kalimat penutup yang diberikan oleh pihak penerbit, yang sebagian berupa syair-syair atau nadham dalam bahasa Arab. Diakhiri dengan pernyataan yang melarang penyalinan MSFR I B tanpa izin dari penerbit, Haji Muhammad Amin, Singapura. Kolofon seperti ini tidak tercantum dalam MSFR I A.



Gambar: Kolofon MSFR I B

Jilid pertama dari MSFR I B diterbitkan dan dicetak oleh Haji Muhammad Amin yang beralamat di 30 Bali Lane, Singapura pada tahun 1894 dengan total 577 halaman. Proses pencetakan dimulai pada tanggal 10 Januari 1894, dan pada tanggal 23 Januari 1895 kitab ini telah siap untuk dipublikasikan. Dalam jilid pertama ini, MSFR I B diterbitkan dalam jumlah 600 eksemplar dengan harga dua Dollar Singapura per eksemplar.²¹

MSFR I B ini mulai ditulis pada malam Kamis, 20 Rajab 1309 H. atau bertepatan dengan tanggal 19 Februari 1892 M.). Proses penulisan kemudian berlangsung selama sekitar dua tahun enam bulan.²² Penulisan MSFR I B selesai pada tanggal 7 Muharram 1311 H. (atau 20 Juli 1893 M.). Naskah ini memuat dua surat, yaitu surat al-Fātiḥah dan surat al-Baqārah.

Dalam MSFR I B, terdapat keterangan di kata pengantar dari penyalin yang menjelaskan bahwa pengarang kitab awalnya merasa ragu dan bingung tentang penerbitan MSFR I B. Dia merasa penerbitan ini tergesa-gesa dan merasa bahwa karyanya belum sempurna. Namun, setelah melalui berbagai pertimbangan, penulis akhirnya memberikan izin untuk menerbitkan karyanya. Keputusan ini diambil setelah berbagai pertimbangan yang tidak dijelaskan dengan rinci.

Terkait dengan keresahan, kegamangan tersebut diceritakan oleh pihak penyalin sebagai berikut:²³

مَكَ تَمَنُّ ۲ پُوُون مَارَاغ شَيْخَنَا مُؤَلَّفِي إِيكِي تَفْسِيرِ سَتَّعَاهِي إِخْوَانِ
كِتَابِي الدِّينِ كَغِ سُوْفِيَا إِيكِي تَفْسِيرِ كَسْبَارَا لُوِيَهْ دَيْسِيكَ سَنْدِينَا
مُوَعَّ سَأْ سُوْرَةَ سَبَبْ كَرَانِ بَاغْتِي حَاجْتِي بَعْضِ الإِخْوَانِ مَاهُولِنِ
لِيَا ۲ نِي حَاجَةٌ غُوْرُوْهِي إِيكِي تَفْسِيرِ. مَكَ أُوْرَا كَرَسَا شَيْخَنَا نُورُوْتِي

²¹Lihat I. Proudfoot, *Early Malay Printed Book: A Provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections* (Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993), h. 228.

²²M. Muchoyyar, “Tafsir *Faidl al-Rahmān fi Tarjamah Tafsir Kalām Mālik al-Adyān* Karya K.H.M. Muhammad Shalih al-Samarani...”, h. 103-4.

²³Muhammad Shlahi bin Umar al-Smarani, *Tafsir Faidl al-Rahmān fi Tarjamah Tafsir Kalām Mālik al-Dayyān*, h. 1. Kalimat pengantar ini tidak tercantum dalam MS FR I B koleksi Bapak Sudibyo.

فَنُونِي بَعْضَ الْإِخْوَانِ مَا هُوَ سَبَبٌ مَّعْكُونُو إِيْكَو أُورَا مُوَأَفَقَةَ كَرُو
عَادَاتِي عُلَمَاءَ كَعِ مَتَقَدِّمِينَ جَلَرْنَ عِلْمَاءَ مَتَقَدِّمِينَ إِيْكَو أُورَا كَرَسَا
پِر كَرَاغَانِي يِين دُورُوعِ رَمْفُوعِ سِرْتَا فِيمَبَاكِي إِسِيه جُومَنَخِ.
سُوسِي مَعْكَونُو سَعْكَعِ بَاغْتِي كَنَجَّعِي كَارْفِي كَعِ پُورُونِ مَا هُوَ، مَكِ
نُولِ اسْتِخَارَةِ شَيْخِنَا پُورُونِ إِذْنِ أَفَا كَلِيلِنِ دِينِ سَبِرِ دِيَسِكِ أَفَا أُورَا.
مَكِ نُولِ دِينِ فَارِيغِي إِشَارَةِ أَرَفِ پِرِ إِيْكَو تَفْسِيرِ مَرَعِ وَوَعِ أَكِيه.

“Maka sebagian dari sahabat seiman kami memohon kepada guru kami, pengarang kitab tafsir ini, agar kitab tersebut dapat dipublikasikan lebih awal, bahkan jika hanya satu surah, karena kehadiran kitab tersebut sangat dinantikan oleh mereka dan yang lainnya. Namun, guru kami tidak menyetujui permintaan tersebut karena dianggap melanggar adat kebiasaan para ulama terdahulu. Para ulama terdahulu tidak ingin menerbitkan karyanya sebelum selesai dan terutama jika penulisnya masih hidup. Namun karena terus didesak oleh mereka yang meminta, guru kami akhirnya melakukan shalat istikharah untuk meminta petunjuk apakah karya tersebut boleh dipublikasikan lebih awal sebelum selesai. Lalu diberi isyarat bahwa karya tafsir tersebut boleh diterbitkan terlebih dahulu.”

3. Perbandingan Naskah MSFR I A dan MSFR I B

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa dalam proses inventarisasi naskah, peneliti menemukan dua salinan naskah MSFR I. Akan tetapi, setelah dilakukan pengamatan, dua salinan naskah MSFR I yang ditemukan tersebut tidak selalu memiliki bacaan yang sama; terdapat perbedaan dalam beberapa aspek. Oleh karena itu, peneliti perlu melakukan perbandingan antara keduanya untuk menentukan bacaan yang dianggap benar dan menilai kualitas naskah yang lebih baik. Akurasi dalam bacaan naskah akan mempengaruhi akurasi makna yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, naskah yang dianggap memiliki kualitas yang lebih baik akan menjadi dasar dalam penyuntingan teks. Proses perbandingan antara naskah MS FR I mencakup aspek bahasa, seperti perbandingan penulisan kata, bentuk tulisan, perbandingan kata demi kata untuk memperbaiki kata-kata yang tidak jelas atau bacaan yang dianggap kurang tepat, serta perbandingan susunan kalimat untuk memahami

gagasan utama yang terdapat di dalamnya. Selain itu, perbandingan juga melibatkan aspek sastra, termasuk pemahaman terhadap isi naskah guna mendapatkan naskah yang dianggap lebih lengkap dan bermutu. Proses perbandingan naskah MSFR I yang dilakukan ini memiliki tujuan untuk menemukan ketepatan bacaan (ketepatan harfiah) antara kedua naskah. Hal ini diperlukan untuk memastikan ketepatan isi atau makna dari teks tersebut. Dalam proses perbandingan, naskah yang dipandang memiliki kualitas yang lebih unggul akan dijadikan dasar atau landasan untuk penyuntingan teks. Proses perbandingan naskah ini mencakup beberapa aspek penting. Proses perbandingan naskah ini adalah langkah penting dalam penyuntingan teks, karena hasil perbandingan akan menentukan naskah yang akhirnya akan digunakan sebagai landasan dalam penyusunan teks yang diterbitkan.

a. Perbandingan Penulisan Kata

MSFR I A			MSFR I B		
No	Kata	hlm	No	Kata	hlm
1	مدنية	23	1	مدينة	26
2	أندى ٢	23	2	أندى	26
3	تمورون	23	3	تموروني	26
4	سحرة	23	4	سحر	27
5	فرا ككاسيهي	24	5	فرا ككاسيهن	27
6	فائدهي	24	6	فائده	27
7	وروكي	24	7	وروك	28
8	حروف	24	8	حروفي	28
9	برغكغ	25	9	ووغكغ	28
10	حروف	25	10	حروفي	28
11	ديني	25	11	ديني	29
12	فرا	25	12	فرا ٢	29
13	تمورون	25	13	تموروني	30
14	ثنائية	26	14	ثنائية	31
15	أتوا	27	15	أتوي	31
16	دادى	27	16	ودى	32
17	غيمانك	28	17	غيمنا	33
18	فكيوهي	28	18	فكيوه	33

19	تغكاه	28	19	تغكاهي	33
20	شرط	29	20	إشارة	33
21	چچوك	29	21	چواك	34
22	توتو۲	31	22	تاتو	37
23	كلوان	33	23	Hilang/terlampau	38
24	أوليه	34	24	Hilang/terlampau	40
25	إغدالم	35	25	Hilang/terlampau	41
26	أوليه	35	26	أليه	40
27	إغدالم	35	27	Hilang/terlampau	41
28	كلوان	35	28	Hilang/terlampau	4
29	Hilang/terlampau	36	29	ككوهي علم الله	42
30	hilang/ terlampau	36	30	إيمان	43

Dari perbandingan penulisan kata-kata pada kedua naskah di atas, terlihat bahwa naskah MSFR I A memiliki lebih banyak bacaan yang tepat dibandingkan dengan naskah MSFR I B. Meskipun beberapa kata dalam naskah MSFR I B memiliki penulisan yang lebih baik daripada naskah MSFR I A, namun dalam hal pengucapan kata-kata Arab serta penulisan kata-kata dalam bahasa Jawa, naskah MSFR I A dianggap memiliki lebih banyak kesalahan daripada naskah MSFR I B.

b. Perbandingan Bentuk Tulisan

1). Naskah MSFR I A

Gaya penulisan pada naskah MSFR I A umumnya mengikuti bentuk tulisan naskhi yang proporsional dan tebal. Teksnya tertata dengan rapat tanpa adanya jarak yang lebar antara satu baris dengan baris lainnya. Hal ini dapat dimengerti mengingat bahwa naskah MSFR I A merupakan karya tulis tangan yang dianggap rapi, bahkan dapat dikatakan sangat baik dan jernih.

2). Naskah MSFR I B

Bentuk tulisan yang ada di naskah MSFR I B pada umumnya merupakan kombinasi antara gaya tulisan naskhi yang agak lonjong dan tipis dengan unsur-unsur khat riq'i. Terlihat bahwa spasi antar kata sangat rapat, bahkan ada kasus di mana beberapa huruf bisa saling tumpang tindih, dan beberapa huruf mungkin memiliki garis-

garis yang seharusnya tidak ada, menunjukkan ciri khas khat riq'i. Meskipun begitu, perlu dicatat bahwa meskipun naskah MSFR I B memiliki ciri-ciri tersebut, naskah ini masih dapat dianggap relatif rapi. Hanya saja, gaya tulisan yang bercampur seperti ini memerlukan tingkat kecermatan dan ketelitian tinggi serta pengetahuan khusus untuk dapat membaca teksnya dengan baik.



Gambar : Bentuk Tulisan MSFR I A

c. Perbandingan Susunan Kalimat

Perbandingan susunan kalimat yang dimaksud di sini mencakup perbandingan susunan kalimat dalam bahasa Arab maupun susunan kalimat dalam bahasa Jawa, baik yang terdapat dalam MSFR I A maupun naskah MSFR I B.

1). Naskah MSFR I A

Susunan kalimat pada naskah MSFR I A pada umumnya mudah dipahami, meskipun ada beberapa kesalahan penulisan kata-kata yang terjadi. Kesalahan susunan kalimat dalam naskah MSFR I A relatif sedikit jika dibandingkan dengan naskah MS FR I B. Kesalahan ini bisa memengaruhi pemahaman isi naskah MSFR I A, tetapi jumlahnya tidak sebanyak yang terdapat pada naskah MS FR I B. Sebagai contoh, susunan kalimat dalam naskah MSFR I A dapat dilihat sebagai berikut:

No	Kalimat	hlm/brs
1	أتوي إيكي سورة بقره إيكي أول آلي	16/23
2	أتوي إيكي إيكي ألف لن لام لن ميم	22/23
3	لن ماليه أعن آنا تو سيرا ستهوني	15/24
4	مك أماتور حبي بن أخطب لن كعب بن أشرف	25/25
5	مك پوتا ستهوني إيكي كتاب سغكغ الله	14/26
6	لن نغكال دين كيرا آكن أنا إيغ فرسفين	21/28
7	كلوان نكاني حقوق الصلاة كلوان آرف خشوع لن تواضع	2/29
8	مك دادي مشاهدة آتيني إيغ برغكغ غائب كاي مشاهداهي روح	25/29
9	لن بسا يقين إيغ فركراني آخيره	12/33
10	أتوي نكرآهي لفظ هدى إيكي أويه إشاره ستهوني هدى	14/33
	مك نولي فدا بيعة أهل المدينة لن إي إيكي صحابة أنصار فدا بيعة منجيغ إسلام	15/43
	كران غووت صراط المستقيم	25/50

2). Naskah MSFR I B

Susunan kalimat dalam naskah MSFR I B pada umumnya mudah dipahami, meskipun terdapat beberapa kesalahan susunan kalimat yang membuatnya sulit dipahami. Terkadang, terjadi pembalikan susunan

kalimat dalam naskah MSFR I B dibandingkan dengan naskah MSFR I A. Contoh susunan kalimat yang terdapat dalam naskah MSFR I B dapat dilihat sebagai berikut:

No	Kalimat	hlm/brs
1	أتوي إيكي سورة بقره أول ٢ لي	27
2	أتوي إيكي أليف لن لام لن ميم	27
3	لن ماليه أغن ٢ نا سيرا ستهوني	5/28
4	مك أماتور حيي بن أخطب لن كعب	22/30
5	مك پوتا ستهوني كتاب سغكغ الله	16/30
6	لن نغكال دين كيرا ٢ اكن فرسفين	10/33
7	كلوان نكاني حقوق الصلاة خشوع تواضع	16/33
8	مك داداي مشاهدة أرتيني إي برغكغ غائب كاي مشاهداهي روح	17/34
9	لن متقين فركراني أخيرة	3/39
10	أتوي نكراهي لفظ هدى إيكو دين: انسا راهي ستهوني هدى	5/39
11	مك نولي فدا بيعة منجيغ إسلام	17/51
12	كران أره غووت صراط المستقيم	17/60

d. Perbandingan Isi Naskah

1). Naskah MSFR I A

Secara umum, isi naskah MSFR I A lengkap dan tidak memiliki perbedaan dengan naskah MSFR I B. Namun, perbedaan yang dapat ditemukan adalah jumlah halaman, dimana naskah MSFR I A memiliki jumlah halaman yang lebih sedikit dibanding naskah MSFR I B. Selain itu, perbedaan lainnya adalah adanya lembar judul dalam naskah MSFR I A, sementara dalam naskah MS FR I B lembar judul tidak terdapat.

2). Naskah MSFR I B

Pada umumnya, isi naskah MSFR I B lengkap dan tidak jauh berbeda dengan naskah MSFR I A. Namun, perbedaan yang mencolok adalah jumlah halaman yang terdapat dalam MSFR I B lebih banyak

dibandingkan naskah MSFR I A. Naskah MSFR I B terdiri dari 579 halaman, sementara naskah MS FR I A hanya memiliki 502 halaman. Perbedaan jumlah halaman ini disebabkan oleh ukuran tulisan yang lebih besar yang digunakan dalam naskah MSFR I B, jika dibandingkan dengan bentuk tulisan pada naskah MSFR I A. Selain itu, naskah MSFR I B juga memiliki dua tambahan pengantar, yaitu kata pengantar penyalin di awal naskah dan kata pengantar penerbit di bagian akhir. Meskipun demikian, baik naskah MSFR I A maupun naskah MSFR I B sama-sama berisi teks yang lengkap.

e. Persamaan Naskah MSFR I A dan B

Kendati demikian, selain terdapat beberapa perbedaan, kedua MSFR I memiliki beberapa karakter umum yang sama. Di antara ciri umum MMSFR I itu adalah sebagai berikut.

1. Kitab *Tafsīr Faiḍl al-Rahmān* ditulis dalam aksra Arab *Pegon* (huruf Arab, bahasa Jawa) sehingga memudahkan masyarakat Islam Jawa mudah untuk mempelajarinya. Penggunaan bahasa lokal Jawa dengan aksara *Pegon* ini berdampak pada terbatasnya akses pengguna kitab ini, yang hanya dapat “dinikmati” oleh mereka yang paham dengan bahasa Jawa yang tersebar di Jawa Tengah dan Timur.
2. Naskah ditulis menggunakan *rasm Imla’i* -bukan *rasm Utsmani* dalam mengutip ayat alqur’an. Sementara itu, jenis tulisan (*khath*) yang digunakan jenis *Naskhy* dan *Riq’i*. Jenis *khath* yang disebut pertama merupakan jenis *khath* yang berbentuk *cursif* di mana tulisan bergerak berputar (*rounded*) dan sifatnya mudah dan jelas untuk ditulis serta dibaca.²⁴ Jenis *khath* merupakan modifikasi dari *khath* Kufi dengan bentuk yang lebih lentur serta memiliki karakter lembut dan jelas dibaca bila diberi *syakl* dan titik. Sementara itu, *khath Riq’i* atau *Riq’iyah* merupakan tulisan cepat dan hampir sama dengan cara menulis stenografi. Ciri-ciri *khath* ini ialah bentuk hurufnya yang berukuran kecil, lebih cepat, dan mudah ditulis, jika dibandingkan dengan *khat Naskhi*.
3. Naskah ditulis dengan gaya bahasa mengikuti kaum *santri* -pelajar

²⁴ C. Israr, *Dari teks Klasik sampai ke Kaligrafi* (Jakarta: yayasan Masagung, 1985), h. 83.

- di pesantren- atau terjemah gandel dalam menerjemahkan teks berbahasa Arab. Misalnya dalam menerjemahkan kalimat *Alḥ amdulillāh* yang diterjemahkan dengan cara: *Alḥamdu*, “*utawi sekabihane sifat kamalat* [kesempurnaan]; *lillāhi*, “*iku kagungane Allah Subhahnu wata’ala*. Di dunia pesantren, demikian keterangan Umam, kata “*utawi*” dan “*iku*” pada umumnya digunakan untuk menunjukkan posisi suatu kata dalam kalimat berbentuk *jumlah ismiyah* sebagai *mubtada’* (subjek) dan *khobar* (predikat) secara berurutan. Kendati kata “*iku*” pada umumnya juga digunakan dalam struktur percakapan masyarakat Jawa, tetapi kombinasi kata “*utawi*” dan “*iku*” hanya terdapat di dalam struktur bahasa tulis yang digunakan dalam dunia pesantren.²⁵
4. Naskah menggunakan bahasa yang variatif. Pada satu kesempatan, penjelasannya menggunakan bahasa Jawa *Ngoko*, tetapi pada kesempatan yang lain menggunakan bahasa Jawa *Krama* dengan menkombinasikan dengan kata-kata Arab. Karena itu, dalam memahami naskah ini diperlukan pengetahuan bahasa Jawa *dus* bahasa Arab dengan kecermatan melihat konteks kalimat.
 5. Redaksi bahasa naskah yang digunakan tidak jarang mengadopsi dari ayat-ayat Alqur’an. Barangkali, hal ini dilakukan karena tidak adanya padanan yang tepat dalam bahasa Jawa. Alasan lainnya, mungkin untuk menghubungkan konteks kalimat.
 6. Menafsirkan ayat demi ayat atau potongan ayat yang ditulis di dalam kotak dengan tanpa disertai dengan nomor ayat. Karena itu, diperlukan ketelitian, kejelian, dan kesabaran dalam memahami naskah ini.
 7. Naskah berbentuk karangan prosa, bukan bait atau *nadham*
 8. Dalam pengutipan hadits, penulis tidak melengkapinya dengan *sanad* yang dapat mempermudah orang-orang Islam awam untuk memahaminya. Gaya seperti ini juga memberikan peluang kepada para akademisi atau kyai selanjutnya untuk melacak lebih lanjut sumber rujukan dan keakuratan hadits yang dikutip.
 9. Terdapat satu atau dua kata di setiap sudut bawah halaman penafsiran sebagai penanda kata awal pada halaman selanjutnya.

²⁵Saiful Umam, *God’s Mercy is not Limited to Arabic Speakers...*, h. 256.

Cara ini sudah lazim digunakan pada kitab-kitab di Jawa yang tujuannya untuk memudahkan penghubungan pelafalan dari satu halaman ke halaman berikutnya.

10. Mengembalikan kebenaran segala penafsiran kepada Allah SWT. dengan ungkapan “*wa Allāhu a’lam*” yang maksudnya “hanya Allah yang Maha Mengetahui”. Hal ini menunjukkan rasa rendah diri dan rasa *tawadlu’* dari penulisnya yang pada umumnya dilakukan oleh ulama-ulama besar.

Tabel Perbandingan MSFR I A dan MSFR I B

NO	Keterangan	Naskah A	Naskah B
1	Halaman Judul	Ada	Tidak ada
2	Jenis huruf Arab	Naskhi-Riq’i	Riq’i
3	Kejelasan tulisan	Jelas	Helas
3	Format tulisan	Rapi	Rapi
4	Alas naskah	Kertas Eropa	Kertas Eropa
5	Watermark	Tidak ada	Tidak ada
6	Sistem halaman	Potrait	Potrait
7	Jumlah halaman	502	577
	Jumlah baris	27-28	21-22
8	Nama pengarang	ada	ada
9	Nama penyalin	Tidak ada	Tidak ada
10	Kata pengantar Penulis	Ada	ada
11	Kata pengantar terbit (Prolog)	Tidak ada	ada
12	Kata pengantar penerbit (epilog)	Tidak ada	ada

f. Naskah MS FR I yang dijadikan landasan Suntingan

Menurut Robson, sebagaimana dikutip oleh Sangidu, jika terdapat lebih dari satu naskah salinan, maka perbandingan naskah seharusnya dilakukan, baik dari sisi bahasa, sastra, budaya, dan aspek lainnya, untuk menentukan satu naskah atau kelompok naskah yang dianggap memiliki kualitas lebih unggul daripada naskah lainnya. Oleh karena itu, berdasarkan deskripsi dan perbandingan naskah MS FR I, baik naskah A maupun naskah B, dapat dinyatakan bahwa beberapa faktor mendukung untuk menilai naskah yang memiliki kualitas unggul dari yang lain, yaitu:

- a. **Aspek Fisik Naskah:** Kedua naskah MS FR I A dan MS FR I B merupakan naskah tulisan tangan yang ditulis dengan rapi.
- b. **Aspek Bahasa dan Sastra:** Meskipun naskah MSFR I B memiliki penulisan kata-kata yang secara umum dianggap lengkap, ketepatan penulisan kata-kata tidak lebih baik dibandingkan naskah MSFR I A. Selain itu, susunan kalimat dalam naskah MSFR I B terkadang bermasalah, sehingga lebih sulit dipahami dibandingkan dengan naskah MSFR I A. Dengan kata lain, naskah MS FR I A memiliki susunan kalimat yang lebih baik dan lebih mudah dipahami.
- c. **Aspek Isi (Konten):** Baik naskah MS FR I A maupun naskah MSFR I B memiliki konten yang utuh dan lengkap, sehingga pemahaman isi naskah tidak menyulitkan.

Dengan mempertimbangkan ketiga aspek di atas, maka dapat disimpulkan bahwa naskah MS FR I A memiliki kualitas yang lebih unggul dibandingkan dengan naskah MS FR I B. Oleh karena itu, naskah MS FR I A dapat dijadikan sebagai landasan atau referensi utama dalam proses penyuntingan teks. Pada tahap selanjutnya, produk suntingan teks dan terjemahan berdasarkan naskah MS FR I A akan menjadi dasar analisis dan eksplorasi isi yang terkandung di dalamnya, dengan tujuan agar dapat diakses dan dipahami oleh generasi sekarang.

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa naskah MSFR I B, meskipun memiliki beberapa kekurangan, tetap memiliki nilai sebagai naskah pendukung. Naskah ini memiliki potensi untuk membantu memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang mungkin ada dalam naskah MSFR I A. Dengan cara ini, dua naskah ini dapat saling melengkapi, menghasilkan teks yang lebih akurat dan bermutu tinggi, serta menjaga warisan budaya yang berharga ini agar tetap relevan dan dapat dipelajari oleh generasi masa kini.

D. Menapaki Jejak Intelektual Kyai Shalih Darat

1. Biografi Kyai Shaleh Darat (1820 – 1902)

Dalam konteks situasi dan kondisi Semarang pada peralihan abad XIX dan XX, Kyai Shalih Darat lahir. Kyai Shalih Darat dilahirkan di Desa Kedung Cempleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara,²⁶ Jawa Tengah

²⁶ Ada yang berpendapat bahwa Kyai Shalih Darat lahir di Bangsri, Jepara, Tengah.

pada tahun 1235 H. atau sekitar tahun 1820 Masehi. Lokasi kelahirannya berjarak sekitar 75 kilometer ke arah timur dari Kota Semarang. Sayangnya, hari dan tanggal kelahirannya tidak terdokumentasikan dengan pasti. Nama asli Kyai Shalih Darat adalah Muhammad Shalih, dan dia adalah anak dari Kyai Haji ‘Umar bin Tasmin. Konon, Kyai Shalih Darat memiliki keturunan dari Sunan Kudus atau Ja’far Shadiq melalui garis keturunan ibunya, Nyai Umar binti Kyai Singapadan (Pangeran Khatib) bin Pangeran Qadim bin Pangeran Palembang bin Ja’far Shadiq (Sunan Kudus).

Ayah Kyai Shalih Darat, Kyai Haji ‘Umar bin Tasmin, adalah seorang prajurit yang berjuang bersama Pangeran Diponegoro (1785 - 1855) selama Perang Jawa (1825 - 1830). Kyai Haji ‘Umar dikenal sebagai salah satu kepercayaan Pangeran Diponegoro di wilayah Jawa bagian utara, bersama dengan tokoh seperti Kyai Haji Syada’ dan Kyai Murdadlo, yang berbasis di Semarang. Kyai-kyai lainnya yang terlibat dalam Perang Diponegoro, dan memiliki hubungan dengan Kyai Shalih Darat, antara lain Kyai Haji Hasan Bashari yang bertugas di daerah Kedu, Kyai Darda’ dari Kudus, dan Kyai Jamsari dari Surakarta.²⁷ Para kyai ini, selain sebagai pejuang, juga berperan sebagai pendidik Kyai Shalih Darat, sehingga hubungan mereka mencakup peran sebagai guru dan murid.²⁸

Ketika Kyai Shalih Darat memasuki usia remaja, ayahnya, Kyai Haji ‘Umar, membawanya untuk menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci. Selama perjalanan ini, keduanya tinggal beberapa bulan di Singapura, sebuah pelabuhan penting dalam perjalanan haji dari Nusantara. Singapura adalah tempat singgah umum bagi para jama’ah haji dari Jawa dalam perjalanan mereka menuju Tanah Suci. Di Singapura, Kyai Shalih Darat berinteraksi dengan berbagai komunitas Muslim lainnya. Meskipun tidak jelas berapa

Pendapat lain menyatakan bahwa Kyai Shalih Darat lahir di Semarang sebagaimana termaktub dalam mukaddimah kitab *Tafsir Faidl al-Rahmān fi Tarjamat Tafsir Mālik al-Dayyān* halaman 2.

²⁷ Kendati demikian, nama-nama kyai yang disebutkan di sini tidak tercantum dalam daftar kyai, haji, atau pejabat keagamaan yang bergabung dengan pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa (1825-1830). Lihat dalam Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an Old Order in Java, 1785 – 1855*, Second Edition (Leiden, KITLV Press, 2008), in “Appendiz VII B”, h. 786-94.

²⁸Panitia Pembangunan, “Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat” (Semarang: t.p., t.t.), h. 3, tidak diterbitkan.

lama keluarga Kyai ‘Umar tinggal di Singapura, tempat ini memiliki arti penting dalam perjalanan Kyai Shalih Darat, terutama dalam konteks penulisan kitab-kitabnya. Menurut sebuah sumber, di Singapura, Kyai Haji ‘Umar diketahui mendirikan pesantren dan menikahi seorang perempuan Singapura. Dari pernikahan ini, Kyai Umar memiliki seorang anak perempuan yang kemudian menjadi istri Kyai Muhammad Hadi Girikusumo (w. 1931) dari Demak. Meskipun tinggal di Singapura hanya untuk waktu singkat, tempat ini memiliki dampak yang signifikan pada Kyai Shalih Darat, terutama dalam hubungannya dengan kitab-kitab yang ditulisnya.²⁹ Setelah beberapa lama di Singapura, Kyai Haji ‘Umar bersama keluarganya melanjutkan perjalanan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah itu, keluarga ini memutuskan untuk tinggal di Makkah, dan di sinilah Kyai Haji ‘Umar akhirnya meninggal dunia.

Di Makkah, Kyai Shalih Darat tumbuh dalam lingkungan komunitas Jawi atau orang-orang dari Nusantara yang tinggal di Haramayn. Setiap tahun, komunitas Jawi ini bertambah dengan kedatangan orang-orang Indonesia yang datang untuk belajar di Makkah, dan berkurang dengan kepulangan sebagian dari mereka ke tanah air. Beberapa di antara mereka memilih untuk menetap di Makkah secara permanen. Sebagai hasilnya, komunitas Jawi ini menjadi penghubung antara kehidupan rohani di Tanah Suci dengan kota-kota di Hindia-Belanda, yang kini dikenal sebagai Indonesia.³⁰ Inilah tempat di mana proses reformisme Islam terus berlanjut, dan Kyai Shalih Darat Semarang memainkan peran penting dalam perjalanan ini.

Setelah tinggal lama di Makkah dalam koloni Jawi, Kyai Shalih Darat menikahi seorang perempuan Arab dan memiliki seorang anak.³¹ Namanya tidak diketahui, tetapi dia adalah seorang gadis dari Mekkah yang ditemui oleh Kyai Shalih Darat saat belajar di sana. Dari pernikahan ini, mereka memiliki seorang putra yang diberi nama Ibrahim. Kyai Shalih menyebut nama anaknya ini dalam naskah MSFR I, di mana dia mengidentifikasi dirinya sebagai Abu Ibrahim (ayah dari Ibrahim) Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarani. Sayangnya, istri dan anaknya meninggal secara berurutan

²⁹ Ian Proudfoot, *Early Malay Printed Books*....., h. 32.

³⁰C. Snouck Hurgronje, “Politik Haji?”, dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, Jilid VIII, terj. Sukarsi (Jakarta: INIS, 1993), h. 160.

³¹Amen Budiman, “Kyai Shalih Darat”, dalam *Suara Merdeka*, edisi 9 Juli 1976, h. vi.

di Mekkah. Kemungkinan besar, Kyai Shalih Darat sangat terpuak oleh kematian istri dan anaknya, dan ini mungkin menjadi salah satu alasan kepulangannya ke Jawa, khususnya Semarang.

Tentang kapan Kyai Shalih Darat kembali ke Jawa tidak diketahui dengan pasti. Informasi yang ada menyebutkan bahwa kepulangannya ke Jawa dilakukan secara sembunyi-sembunyi dengan menumpang kapal barang yang akan berlabuh di Semarang. Pada masa itu, pemerintah Hindia Belanda sangat mencurigai dan mengawasi ketat orang-orang yang kembali dari Tanah Suci, terutama mereka yang pernah tinggal di koloni Jawi. Ini terkait dengan persepsi bahwa peningkatan ortodoksi Islam di Makkah sangat memengaruhi koloni Jawi di Makkah, di mana anggotanya sering memainkan peran penting dalam isu-isu penting di Asia Tenggara.³² Para penduduk koloni Jawi di Makkah ini tidak hanya membawa semangat pembaruan Islam, tetapi juga semangat anti-kolonialisme dan kesiapan untuk menentang *status quo colonial*.³³

Setelah kembali dari Makkah, Kyai Shalih Darat memulai pengabdian di pondok pesantren yang dipimpin oleh Kyai Murtadlo. Namun, sebelumnya, Kyai Shalih Darat pernah menjadi pengasuh di Pesantren Salatiang, Maron, Loana, Purworejo hingga tahun 1870-an. Kemudian, setelah itu, ia diambil sebagai menantu oleh Kyai Murtadlo, guru dan teman seperjuangan ayahnya. Kyai Shalih Darat menikahi Shafiah, salah satu anak Kyai Murtadlo. Dari pernikahan ini, Kyai Shalih Darat memiliki dua orang putra, yang bernama Yahya dan Kholil. Hanya Kholil yang memiliki keturunan yang melanjutkan garis keturunan Shalih melalui putra dan putrinya.

Selain itu, Kyai Shalih Darat juga menikahi Raden Ayu Aminah, seorang anak dari Bupati Bulus Purworejo, Sayid Ali. Dari pernikahan ketiga ini, Kyai Shalih memiliki seorang putri yang diberi nama Raden Ayu Siti Zahrah. Putri ini kemudian dinikahkan dengan Kyai Dahlan Termas, saudara dari Mahfudz Termas, salah satu santrinya. Mahfudz Termas adalah seorang ulama Jawa terkenal di Mekkah pada abad kesembilan belas yang juga belajar dengan Kyai Shalih Darat. Pasangan Kyai Dahlan dan Siti Zahrah memiliki dua orang putra-putri, Rahmat dan 'Aisyah. Namun, Kyai

³²Harry J. Benda, "Islam di Asia Tenggara dalam Abad ke-20", dalam *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Azyumardi Azra (ed.), (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), h. 69.

³³William R. Roff, "Islam di Asia Tenggara dalam Abad ke-19", dalam *ibid.*, h. 56.

Dahlan meninggal dalam usia muda ketika sedang menunaikan ibadah haji di Makkah. Siti Zahrah kemudian dinikahi oleh Kyai Amir, seorang santri Kyai Shalih Darat lainnya. Namun, dari pernikahan kedua ini, Siti Zahrah tidak memiliki keturunan.³⁴

Setelah Kyai Murtadlo wafat, Kyai Shalih Darat meneruskan dan mengelola Pesantren Darat. Di bawah kepemimpinan Kyai Shalih Darat, pesantren ini mengalami perkembangan yang pesat dan semakin dikenal oleh masyarakat. Banyak orang yang datang ke pesantrennya untuk belajar dan menjadi murid Kyai Shalih Darat. Oleh karena itu, Kyai Shalih Darat kemudian dikenal dengan sebutan “darat” yang ditambahkan di belakang namanya. Nama “darat” ini terkait dengan nama kampung tempat dia tinggal, yaitu Kampung Melayu Darat, yang kini masuk dalam wilayah Kelurahan Dadapsari, Kecamatan Semarang Utara, Kota Semarang.

Kampung Melayu Darat dinamakan demikian karena banyak penduduknya berasal dari daerah seberang, terutama dari Bugis, Makasar, dan Bawean. Mereka menggunakan bahasa Melayu dalam komunikasi sehari-hari, sehingga pemukiman mereka dikenal sebagai Kampung Melayu. Sementara itu, penambahan kata “darat” dalam nama kampung tersebut, menurut Amen Budiman, adalah:

Daerah “darat” itu terletak tidak jauh dari perairan laut Semarang. Karena letaknya, pada masa itu, daerah itu pernah dipergunakan sebagai tempat pendaratan bagi mereka yang datang ke Semarang dengan melalui lautan, kemudian dinamakan “Darat”.³⁵

Di Kampung Melayu Darat itulah Kyai Shalih mendidik para santrinya yang bertempat di sebuah pondok pesantren yang tidak begitu luas. Pondok yang berbentuk langgar itu, kini, telah dipugar dan dialihfungsikan menjadi masjid. Masjid ini dibangun untuk mengenang jasa-jasa Kyai Shalih Darat dalam dakwah Islam. Di kampung ini pulalah Kyai Shalih Darat menghembuskan napas yang terakhir dalam usia 83 tahun. Dia meninggal pada Jum’at Legi, 28 Ramadhan 1321H yang bertepatan dengan tanggal 18 Desember 1903 M. pada pukul 15.00. Jasad ulama besar ini dibaringkan

³⁴Panitia Pembangunan, “Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat”, h. 2.

³⁵Amen Budiman, “Jalan-jalan Utama di Semarang dalam Tahun 1847”, dalam *Suara Merdeka*, edisi Jum’at, 9 Januari 1976.

di pemakaman Bergota, Kodya Semarang. Meskipun wafatnya pada 28 Ramadhan, tapi hari *haul*-nya selalu dijatuhkan pada 10 Syawal. Hal ini mengingat kesibukan menjelang Hari Raya ‘Idul Fitri.

Menurut keterangan, ide pengunduran *haul* Kyai Shalih Darat tersebut berasal dari seorang ‘ulama dari daerah Kendal yang bernama Sayyid Muhammad.³⁶ Ketika hari *haul* ini kepada keluarga Kyai Shalih Darat, maka salah seorang keturunannya menjawab bahwa peringatan seperti ini merupakan bagian dari tradisi Jawa dan tidak dilarang oleh agama Islam.³⁷ Pada kenyataannya, makam Kyai Shalih Darat selalu dikunjungi oleh sebagian umat Islam tidak hanya hari *haul*-nya saja, tetapi juga pada hari-hari biasa. Hal ini menunjukkan bahwa Kyai Shalih Darat adalah salah seorang ulama yang dihormati, bahkan ada yang menganggapnya sebagai wali.

2. Latarbelakang Pendidikan

Masa kecil Kyai Shalih Darat dihabiskan dengan mempelajari Al-Qur’an dan dasar-dasar ilmu agama dari ayahnya sendiri. Setelah mendapatkan dasar tersebut, ia kemudian melanjutkan pendidikannya di beberapa pesantren di daerah yang dianggap terkenal, sesuai dengan tradisi belajar di masyarakat Islam Jawa. Menurut L.W.C. van den Berg, langkah ini adalah lazim dalam masyarakat Islam Jawa, di mana seseorang biasanya memulai pembelajarannya di langgar atau belajar dari orang tua mereka jika mereka memiliki pengetahuan agama sebelum melanjutkan ke pesantren formal (yang sesungguhnya).³⁸

Setelah belajar dari ayahnya, Kyai Shalih Darat memutuskan untuk melanjutkan pendidikannya dengan Kyai Haji Syahid, seorang ulama di Waturoyo, Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah. Kyai Syahid memiliki latar belakang keluarga yang terkait dengan ulama terkenal, Kyai Haji Mutamakin, yang hidup pada masa yang sama dengan Pakubuwono II (a645-1740).³⁹ Di

³⁶Amen Budiman, “Fatwa Kyai Shalih Darat”, dalam *Suara Merdeka*, edisi 16 Juli 1976

³⁷Saiful Umam, “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries”, 2011), h. 126.

³⁸Lihat Saiful Umam, “God’s Mercy is not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography Muhammad Salih Darat and His *Pegon* Islamic Texts”, catatan kaki no. 6.

³⁹Panitia Pembangunan, “Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat”, h. 3. Tentang Haji Mutamakkin, silahkan baca, antara lain Zainul Milal Bizawic, *Perlawanan*

sini, Kyai Shalih Darat mempelajari kitab-kitab fiqh yang cukup kompleks, seperti *Fath al-Qarīb al-Mujīb*, *Fath al-Muin*, *Minhāj al-Qawwīm*, *Syarḥ al-Khaṭīb*, dan *Fath al-Wahhāb*.⁴⁰ Kehadiran kitab-kitab ini menandakan bahwa Kyai Shalih Darat telah memiliki pemahaman yang cukup tentang bahasa Arab sebelum memulai pembelajarannya di sini, karena kitab-kitab tersebut bukan termasuk dasar, tetapi lebih lanjut dalam tingkat kesulitan. Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa pada saat itu Kyai Shalih Darat adalah seorang santri tingkat lanjut dalam bahasa Arab atau telah menghabiskan beberapa tahun dalam pembelajaran bahasa tersebut sebelum memulai mempelajari kitab-kitab tersebut.⁴¹

Selanjutnya, Kyai Shalih Darat pindah ke Kudus, di mana ia belajar tafsir al-Jalalayn karya al-Suyuthi al-Mahalli dari Kyai Raden Haji Muhammad Shalih bin Asnawi Kudus. Dari Kyai Muhammad Shalih, Kyai Shalih Darat menerima ijazah atas kitab *tafsīr al-Jalālayn*. Kyai Muhammad Shalih sendiri menerima ijazah ini dari Kyai Nur Sepaton, Semarang, dan dari ayahnya sendiri, Kyai Asnawi.⁴²

Dari Kudus, Kyai Shalih Darat melanjutkan perjalanannya ke Semarang. Di kota ini, ia melanjutkan pembelajarannya dengan beberapa kyai yang terkemuka. Berikut adalah beberapa kyai yang menjadi gurunya:

1. **Kyai Ishaq, Damaran (Semarang):** Kyai Shalih Darat mempelajari Nahwu dan Sharf (ilmu tata bahasa Arab) dari Kyai Ishaq.
2. **Kyai Abdullah Muhammad al-Hadi Baiquni** (Mufti Semarang): Kyai Shalih Darat belajar Ilmu Falaq (ilmu falak) kepada Kyai Abdullah Muhammad al-Hadi Baiquni, yang merupakan Mufti Semarang.
3. **Kyai Ahmad Bafaqih:** Kyai Shalih Darat mempelajari kitab Jawharat al-Tawhid dan Minhaj al-'Abidin dari Kyai Ahmad Bafaqih.
4. **Kyai Abdulghani Bima, Semarang:** Kyai Shalih Darat mempelajari kitab *Masail Sitiin* dari Kyai Abdulghani Bima di Semarang.

Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740) (Jogjakarta dan Jakarta: Samha dan Keris, 2002).

⁴⁰Abdullah Salim, "Majmū'at Syarī'ah al-Kaifiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih berbahasa Jawa Abad 19)", *Disertasi* (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), h. 28 – 30.

⁴¹Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries...", h. 128.

⁴²Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran tasawuf K.H. Saleh Darat al-Samarani.....*, h. 82.

Selain itu, Kyai Shalih Darat juga menyantri kepada beberapa ulama terkemuka di Semarang, seperti Kyai Syada', pendiri dan pengasuh pondok pesantren Dondong di Mangkang, Semarang, serta Kyai Bulqin, putra Kyai Syada', dan Kyai Murtadlo di kampung Melayu Darat, Semarang.⁴³ Selain itu, Kyai Shalih juga belajar dari Kyai Ahmad Alim di Bulus, Gebang, Purworejo, yang wafat pada tahun 1842. Di sinilah, Kyai Shalih mendalami ilmu-ilmu yang berkaitan dengan tasawuf dan ilmu Al-Qur'an.

Perjalanan orang tuanya ke Makkah memberi Kyai Shalih Darat kesempatan yang sangat berharga untuk memperdalam ilmu agama Islam. Selama di Makkah, ia belajar dari berbagai guru yang berpengalaman dalam berbagai aspek ilmu agama Islam:

1. Syaikh Muhammad al-Maqri al-Mashri al-Makki. Kepada ulama ini Kyai Shalih Darat belajar ilmu kalam atau aqidah dengan mengkaji kitab *Umm al-Barāhin* karya al-Sanusi.⁴⁴ Namun, tidak ada informasi apakah Kyai Shalih Darat mendapatkan *ijazah* atas kitab ini dari gurunya atau tidak.
2. Syaikh Muhammad ibn Sulayman Hasballah, salah seorang pengajar di Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Ulama ini mengajarkan fiqh dengan kitab *Fath al-Wahhāb* dan *Syarḥ al-Khatib*. Kepada ulama ini Kyai Shalih Darat juga belajar *Nahwu* dengan kitab *Alfiyat ibn Mālik* dan *syarḥ*-nya. Bahkan, Kyai Shalih Darat mendapat *ijazah* dari ketiga kitab tersebut. Syaikh Muhammad ibn Sulayman Hasballah sendiri berguru kepada Syaikh Hamid al-Dagastani murid dari Syaikh Ibrahim Bajuri, murid dari Syaikh al-Syarqawi penulis *al-Hikam*.⁴⁵
3. Sayyid al-Quthb al-Zaman Sa'id Ahmad ibn Zaini Dahlan (1232 – 1304 H./ 1817 – 1886 M.), seorang mufti al-Syafi'iyah di Makkah. Di sini, Kyai Shalih belajar *Ihyā'* *Ulūm al-Dīn* karya Imam Ghazali sampai mendapatkan *ijazah* dari gurunya. Sayyid Ahmad Dahlan merupakan salah seorang ulama besar yang berpengaruh di Masjidil Haram. Dia adalah seorang yang ahli dalam bidang fiqh dan sejarah sehingga diangkat

⁴³Panitia Pembangunan, "Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat", h. 3.

⁴⁴Abdullah Salim, "Majmū'at Syarī'ah al-Kaifiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih berbahasa Jawa Abad 19), h. 32.

⁴⁵H.M. Muchoyyar, "Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fi Tarjamah Tafsīr Kalām Malik Adyān Karya K.H.M. Shalih Darat al-Samārani (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Metodologi)", *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 73-74.

menjadi mufti di Makkah,⁴⁶ dan menjadi tokoh penting bagi orang-orang *Jawi* di Makkah. Beberapa ulama Indonesia pernah berguru pada Syaikh Zaini Dahlan, seperti Kyai Nawawi Banten, Mahfudz al-Tarmusi, dan Khatib al-Sambasi. Merujuk pada Drewes (1971: 69), Kyai Shalih Darat menulis *syarḥ* atau komentar kitab *naḥwu* yang ditulis oleh Ahmad Zaini Dahlan, dan komentar ini diterbitkan di Makkah pada 1886.⁴⁷ Sayyid Ahmad Zaini Dahlan sendiri berguru kepada Syaikh Utsman ibn Hasan al-Dimyathi, murid dari Syaikh al-Syarqawi sebagai sanadnya.⁴⁸

4. Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki, salah seorang ulama yang pernah menjadi *Qadli* di Jeddah. Kepada ulama ini Kyai Shalih Darat memperdalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* jilid I dan II serta memperdalam *Ilmu Sṣarf*. Namun, tidak ada keterangan lebih lanjut apakah Kyai Shalih Darat mendapatkan *ijazah* atas kitab ini dari gurunya atau tidak.⁴⁹
5. al-'Allamah Ahmad al-Nahrawi al-Mishri al-Makki. Di sini, Kyai Shalih memperdalam kitab *al-Hikam*, karya seorang sufi dan filosof yang bernama Ibnu 'Athaiyyah. Kendati tidak ada keterangan mengenai kepastian Kyai Shalih Darat memperoleh *ijazah* atas kitab *al-Hikam* dari ulama ini, tetapi yang pasti Kyai Shalih Darat mempunyai perhatian yang serius terhadap kitab ini. Buktinya, Kyai Shalih Darat meringkas dan menterjemahkan kitab *al-Hikam* ini ke dalam bahasa Jawa.
6. Syaikh Zaid atau Zahid. Kepadanya Kyai Shalih Darat belajar Kitab *Fath al-Wahhāb* untuk yang kedua kalinya. Dari ulama ini Kyai Shalih Darat mendapat *ijazah* yang menghubungkannya dengan penulis Kitab *Fath al-Wahhāb* tersebut. Syaikh Zaid sendiri adalah salah seorang murid dari Syaikh Dimyathi. Tampaknya, *Kitab Fath al-Wahhāb* adalah kitab yang sangat disukai oleh Kyai Shalih Darat. Dia memperdalam *Kitab Fath al-Wahhāb* lagi kepada Syaikh 'Umar al-Syami, murid dari Syaikh Zaid.
7. Kyai Shalih Darat selanjutnya berguru kepada Syaikh Yusuf al-Sanbalawi

⁴⁶Abdullah Salim, "Majmū'at Syarī'ah al-Kaifiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih berbahasa Jawa Abad 19), h. 33.

⁴⁷Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), h. 63.

⁴⁸H.M. Muchoyyar, "Tafsīr Faidl al-Rahmān fi Tarjamah Tafsīr Kalām Malik Adyan Karya K.H.M. Shalih Darat al-Samarani (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Metodologi)", h. 74.

⁴⁹Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran tasawuf K.H. Saleh Darat al-Samarani*....., h. 86.

al-Mishri untuk belajar *Kitab Syarh al-Tahrir*, karya Zakariya al-Anshari. Namun, dari ulama ini juga tidak ada keterangan mengenai *ijazah* yang diterimanya.

Selain itu, selama di Makkah, Kyai Shalih Darat juga belajar Tafsir al-Qur'an kepada Syaikh Jamal, salah seorang *mufti* dalam Mazhab Hanafi. Namun, tidak ada informasi lebih lanjut mengenai judul kitab tafsir yang dikaji dan *ijazah* yang diterimanya.

Mencermati perjalanan keilmuannya, Kyai Shalih Darat menunjukkan ciri-ciri seorang ulama yang tidak terbatas pada satu mazhab tertentu. Meskipun ia memiliki kecenderungan kuat terhadap Mazhab Syafi'i, Kyai Shalih Darat juga memperdalam ilmu Tafsir al-Qur'an dari seorang ulama yang bermazhab Hanafi, yaitu Syaikh Jamal al-Mufti al-Hanafi. Ini menunjukkan fleksibilitas dan keberagaman pemikiran dalam pendekatan keagamaannya. Tidak hanya itu, corak pemikiran Kyai Shalih Darat juga mendapat pengaruh Wahhabiyah meskipun dalam kadar rendah, khususnya dalam pemurniaan keimanan (akidah) masyarakat Islam Jawa. Hal ini mengingat bahwa pada akhir abad ke-19 pendidikan di Haramayn telah mengalami transformasi. Aliran Wahhabi, ketika itu, sudah menguasai dan berpengaruh di Semenanjung Arabia. Oleh karena itu, pendidikan juga mengalami perubahan dari corak Syarif Husain menjadi corak Abdul Wahhab (*Wahhabiyah*). Latar belakang keilmuan seperti ini menentukan corak berpikir Kyai Shalih Darat selanjutnya.

Melihat dari jumlah guru dan latar belakang pendidikannya pula, tentunya Kyai Shalih Darat merupakan salah seorang 'ulama yang memiliki ilmu keislaman yang cukup mendalam. Dalam tradisi pesantren, demikian kata Zamakhsyari Dhofier, pengetahuan seseorang diukur oleh jumlah buku yang telah pernah dipelajarinya dan kepada 'ulama mana ia telah berguru.⁵⁰ Memperhatikan kitab-kitab yang dikaji membuka jalan bagi Kyai Shalih Darat untuk menjadi ulama yang *prolifik*. Banyak kitab yang telah dihasilkannya dalam beragam aspek ajaran Islam, seperti fiqh, tafsir, ilmu kalam dan tasawuf. Namun, yang menjadi misteri adalah perhatian Kyai Shalih Darat terhadap ilmu Hadits. Ada dugaan bahwa Kyai Shalih Darat

⁵⁰Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi atas pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 22.

kurang tertarik atau tidak memiliki perhatian yang khusus terhadap disiplin ilmu Hadits.⁵¹ Hal ini menjadi gejala umum dari kalangan ulama tradisional. Akibatnya, demikian menurut Kholqillah, karya-karya yang dihasilkan ulama tradisional lebih cenderung kurang selektif terhadap kualitas teks-teks hadits yang menjadi rujukannya.⁵²

Walaupun demikian, berkat karya-karya yang ditulisnya menjadikannya sebagai ulama besar. Kebesaran Kyai Shalih Darat juga dapat dibuktikan dengan kemasyhurannya dalam bidang ilmu falak. Bahkan, Pesantren Darat ketika itu terkenal dengan ilmu falak-nya, karena Kyai Shalih Darat memang ahli dalam bidang itu di samping ilmu tasawuf.⁵³ Keahlian Kyai Shalih Darat dalam ilmu falak tersebut diwariskan kepada salah seorang santrinya yang sekaligus menantunya, Kyai Dahlan dari Termas, Pacitan, Jawa Timur, yang pernah membantu mengajar di Pesantren Melayu, Darat.

3. Jaringan Pesantren dan Intelektual Kyai Shalih Darat

Mengamati situasi dan kondisi yang ada di Semarang pada abad ke-19, yang banyak merugikan umat Islam, membuat keprihatinan Kyai Shalih Darat. Ia menyadari bahwa banyak masalah yang dihadapi umat Islam saat itu, terutama dalam masalah pendidikan Islam. Oleh karena itu, ia lebih memusatkan perhatiannya pada pengembangan pendidikan pesantren. Upaya ini sebenarnya telah dimulainya saat masih berada di Makkah. Bahkan ketika ia masih dalam tahap belajar di Makkah, ia telah dipercaya untuk mewakili gurunya dalam mengajar. Hal ini mencerminkan kecakapan dan kepandaiannya dalam ilmu agama. Di antara banyak orang Indonesia yang pernah belajar kepada Kyai Shalih Darat ketika masih berada di Makkah adalah K.H. Hasyim Asy'ari, yang kemudian menjadi pendiri Nahdlatul Ulama, salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia.⁵⁴

Setelah kembali ke tanah air, Kyai Shalih Darat memilih untuk menetap di Semarang. Di sinilah ia memulai karirnya dengan menjadi pengasuh di Pondok Pesantren Salatiang yang terletak di Desa Maron, Kecamatan Loana, Kabupaten Purworejo. Pesantren Salatiang, yang didirikan pada abad ke-18 oleh tiga ulama sufi terkenal, yaitu Kyai Ahmad Ali, Kyai Muhammad

⁵¹ Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran tasawuf K.H. Saleh Darat al-Samarani.....*, h. 93.

⁵² Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran tasawuf K.H. Saleh Darat al-Samaran.....i*, h. 97.

⁵³ Amen Budiman, "Kyai Shalih Darat", dalam *Suara Merdeka*, edisi 9 Juli 1976.

⁵⁴ Panitia Pembangunan, "Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat", h. 4.

Alim, dan Kyai Zain al-Alim, dikenal sebagai lembaga pendidikan yang memfokuskan pada tahfidh al-Qur'an.

Karier Kyai Shalih Darat dalam bidang pendidikan berlanjut ketika ia bergabung dengan pondok pesantren yang dipimpin oleh Kyai Murtadlo di Kampung Melayu Darat. Awalnya, perannya adalah sebagai seorang pengajar yang membantu dalam proses pendidikan di pesantren tersebut. Namun, setelah Kyai Murtadlo wafat, Kyai Shalih Darat dipercayai untuk menggantikannya dan mengelola pesantren Darat tersebut dengan sepenuhnya.

Pengalaman pendidikan Kyai Shalih Darat di pesantren ini menjadi awal dari fase baru dalam pengabdianya dalam dunia pendidikan Islam. Pesantren Darat mengalami perkembangan yang sangat signifikan di bawah kepemimpinan Kyai Shalih Darat. Pesantren ini tumbuh menjadi lembaga pendidikan yang lebih besar dan semakin dikenal oleh masyarakat luas. Keberhasilan ini mungkin disebabkan oleh kharisma dan otoritas ilmiah yang dimiliki oleh Kyai Shalih Darat, serta dukungan dari guru-guru lain yang ikut membantu dalam mengelola pesantren. Seperti yang diketahui, dalam konteks lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren, perkembangan lembaga tersebut sangat bergantung pada kepribadian dan pengaruh kyai yang memimpinya.

Kyai Shalih Darat, dengan keilmuannya dan kepemimpinannya, mampu membawa pesantren Darat ke puncak kejayaannya. Pesantren ini bukan hanya menjadi tempat pembelajaran agama, tetapi juga menjadi pusat intelektual dan spiritual bagi masyarakat setempat. Dengan reputasi yang semakin berkembang, pesantren ini berhasil menarik banyak santri dan mendapatkan dukungan luas dari masyarakat. Kesuksesan pesantren ini mencerminkan peran penting Kyai Shalih Darat dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia pada zamannya.

Kesuksesan Kyai Shalih Darat ini terekam dalam penelitian Dhofier bahwa derdasar pemetaan pusat-pusat pesantren di Jawa pada abad XIX dan XX yang dilakukannya, Pesantren Darat termasuk dalam kategori pesantren yang besar.⁵⁵ Pesantren Darat merupakan salah satu pesantren tertua di Semarang selain Pesantran Dondong, Mangkang Wetan, Semarang yang dirikan oleh Kyai Sada' dan Kyai Darda'. Kyai Shalih Darat sendiri

⁵⁵Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren.....*, h. 3.

pernah *nyantri* di sini sebelum pergi ke Makkah. Sementara itu, atas dugaan Abdullah Salim, Pesantren Darat berdiri sekira 1875.⁵⁶

Dari data yang ada, pesantren Darat pada masa itu telah berhasil menarik ratusan santri dari berbagai daerah di Jawa Tengah dan Jawa Timur.⁵⁷ Pesantren ini menjadi ladang pendidikan bagi para santri yang kelak memiliki peran penting dalam perkembangan Islam di berbagai daerah di Jawa. Salah satu nama besar yang konon pernah belajar kepada Kyai Shalih Darat adalah K.H. Hasyim Asy'ari (1871 - 1947), yang kemudian menjadi pendiri Nahdlatul Ulama (NU). K.H. Hasyim Asy'ari, sebagai tokoh nasional dan pemimpin NU, merupakan salah satu dari banyak alumni pesantren Darat yang memiliki pengaruh besar dalam sejarah Islam di Indonesia. Selain itu, K.H. Ahmad Dahlan (1868 - 1923), pendiri organisasi Muhammadiyah, juga disebut-sebut pernah mendapatkan pencerahan keagamaan dari Kyai Shalih Darat dalam pengajian-pengajian yang dipimpin oleh Kyai Shalih Darat.⁵⁸ K.H. Ahmad Dahlan adalah tokoh yang berpengaruh dalam perkembangan gerakan Islam di Indonesia, khususnya dalam upaya modernisasi Islam.

Selain dua tokoh besar di atas, masih ada banyak lagi kyai dan tokoh Islam yang belajar dari Kyai Shalih Darat. Misalnya, R.A. Kartini (1879 – 1904) juga mendapat pencerahan keagamaan dari Kyai Shalih Darat dalam pengajian-pengajian yang diasuhnya. Kemudian, di antaranya lahir K.H.R. Dahlan (w. 1919), seorang ahli ilmu falak (astronomi Islam) dan pengasuh di Pondok Pesantren Termas, Pacitan, Jawa Timur. Kyai Dahlan juga menjadi menantu Kyai Shalih Darat. K.H. Idris, yang membantu menghidupkan kembali Pondok Pesantren Jamsaren di Surakarta, juga pernah belajar kepada Kyai Shalih Darat. Pesantren ini didirikan oleh Susuhunan Pakubuwana IV dan dikenal dengan sebutan “Pesantren Jamsaren.” Sepeninggal Kyai Jamsari I, pesantren ini dilanjutkan oleh putranya yang disebut dengan Jamsari II. Pada masa ini, terjadi Perang Jawa (1825 -1830) yang berdampak pada

⁵⁶Abdullah Salim, “Majmū’at Syarī’ah al-Kaifiyat li al-‘Awām Karya Kiai Saleh Darat...”, h. 43.

⁵⁷Panitia Pembangunan, “Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat”, h. 5.

⁵⁸Meskipun beberapa tulisan menyatakan bahwa K.H.A. Dahlan adalah salah satu *santri* Kyai Saleh Darat, Semarang, tetapi hubungan keduanya tidak ada informasi lebih lanjut. Menurut sumber yang ada dijelaskan bahwa K.H.A. Dahlan dalam ilmu falak pernah belajar pada Kyai Dahlan –putra Kyai Mahfudz Termas, menantu Kyai Saleh Darat, Semarang. Lihat Junus Salam, *K.H.A.Dahlan: Amal dan Perjuangannya* (Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1968), h. 8.

kemunduran dan matinya Pesantren Jamsaren. Pada 1878 Kyai Idris dari Klaten diminta untuk menghidupkan kembali pesantren ini atas dukungan Susuhunan Pakubuwana X yang pada waktu juga mendirikan Madrasah “Manbaul ‘Ulum”. Pada masa itu, Kyai Shalih Darat turut berperan dalam membangkitkan kembali pesantren ini.

Selanjutnya, ada K.H. Sya’ban bin Hasan (w. 1946) dari Semarang yang dikenal sebagai ahli falak. Kyai Sya’ban ini sempat menyusun sebuah artikel yang berjudul “*Qabūl al-Aṭāya an Jawāb mā Ṣadara li al-Syaikh Abī Yahya*, sebuah tyllisan yang mengkritisi kitab *Majmu’at al-Syari’ah al-Kaifiyat li al-‘Awām* yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat. K.H. Abdul Hamid (w. 1930) dari Kendal adalah *santri* Kyai Saleh Darat lainnya. K.H. Thahir, yang menjadi pengasuh di Pondok Pesantren Mangkang Wetan, Semarang Barat juga pernah belajar kepada Shalih Darat.

Santri lainnya adalah K.H. Dimiyati (w. 1930) yang merupakan pengasuh di Pondok Pesantren Termas periode ketiga. Beliau juga merupakan adik Kyai Mahfudz Termas. Ada juga Haji Ridwan bin Mujahid (w. 1950) dari Semarang. K.H. Raden Asnawi (1864 - 1959) dari Kudus, salah satu tokoh pendiri NU juga salah seorang murid Kyai Shalih Darat. Mengutip dari Saiful Umam, Kyai Asnawi tampaknya mengikuti jejak gurunya, dalam menulis kitab dengan huruf *Pegon*. Empat risalah yang ditulisnya menggunakan aksara *Pegon*, seperti *Fasalatan*, *Jawab Su’alipun Mu’taqad Seket*, *Tawhīd Jawan*, dan *Shi’iran*. Yang membedakannya hanyalah penggunaan bahasa. Berbeda dengan Kyai Shalih Darat yang menggunakan bahasa Jawa *ngoko* dalam kitabnya, Kyai Asnawi menulis dalam bahasa Jawa *krama*. Sebagai tambahan terhadap karya-karya terbitan tersebut, Asnawi juga menyusun risalah-risalah lain yang belum pernah diterbitkan.⁵⁹

Di samping itu, ada juga nama Kyai Haji Munawwir (w. 1942), pendiri Pesantren Krapyak, Yogyakarta yang masih ada sampai sekarang. Pesantren yang didirikan pada 1911 ini pada awalnya merupakan tempat pengajaran hafalan al-Qur’an. Sepeninggal beliau pada 1942, pesantren ini dikembangkan lebih lanjut oleh putranya seperti yang ada sekarang ini. Murid atau *santri* lainnya adalah Penghulu Tafsir Anom (Penghulu Kraton Surakarta) –ayah dari K.H.R. Mohammad Adnan (Ketua Mahkamah Tinggi

⁵⁹Uraian lebih lengkap dapat dibaca dalam Saiful Umam, “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries...”, h. 224.

Islam di Surakarta). *Santri-santri* Kyai Shalih Darat yang lain adalah K.H. Dalhar (pendiri Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan, Magelang), Kyai Barkah, dan Kyai Dawud (Semarang),⁶⁰ Kyai Haji Kholil dan Kyai Yasin -keduanya dari Rembang, K.H. Yasir (Bareng, Kudus), K.H. Muzakkir (sayung, Demak), K.H. Siraj (Payaman, Magelang), K.H. Anwar Mujahid (Semarang), dan K.H. Abdul Shamad (Solo).

Selain itu, masih ada banyak nama lain, seperti Penghulu Tafsir Anom (Pengkulu Kraton Surakarta), K.H. Dalhar (pendiri Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan, Magelang), Kyai Barkah, Kyai Dawud (Semarang), Kyai Haji Kholil (Rembang), Kyai Yasin (Rembang), K.H. Yasir (Bareng, Kudus), K.H. Muzakkir (sayung, Demak), K.H. Siraj (Payaman, Magelang), K.H. Anwar Mujahid (Semarang), dan K.H. Abdul Shamad (Solo), yang juga merupakan santri Kyai Shalih Darat. Semua mereka adalah contoh bagaimana pengaruh dan ilmu Kyai Shalih Darat telah menyebarkan nilai-nilai Islam dan pendidikan di berbagai daerah di Jawa.

Pengaruh Kyai Shalih Darat tidak hanya terbatas pada ilmu yang diajarkan kepada para santrinya di pesantren, tetapi juga melibatkan aspek kepemimpinan dan penyebaran agama Islam di berbagai daerah, terutama di pedesaan, melalui jaringan pesantren. Para santri yang berhasil menyelesaikan pendidikan di pesantren Kyai Shalih Darat tidak hanya menjadi ahli agama, tetapi juga pemimpin masyarakat dan pemimpin agama di daerah masing-masing.

Para santri ini, baik secara langsung maupun tidak langsung, turut serta dalam memperluas jaringan penyebaran agama Islam. Mereka, setelah menyelesaikan studi di pesantren, seringkali pindah ke tempat lain atau kembali ke kampung halaman mereka untuk mendirikan pesantren baru. Mereka kemudian memimpin pesantren tersebut sebagai kyai, atau guru agama. Dengan demikian, terbentuklah pesantren-pesantren baru yang dipimpin oleh mantan santri Kyai Shalih Darat.

Jaringan ini, yang sering disebut sebagai “jaringan pesantren,” merupakan sarana penting dalam penyebaran Islam di berbagai daerah. Pesantren-pesantren baru yang didirikan oleh para santri Kyai Shalih Darat menjadi cabang dari pesantren asal, dan hubungan ini terjalin erat melalui hubungan emosional yang dibangun dengan guru yang sama. Pesantren

⁶⁰Panitia Pembangunan, “Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat”, h. 5-6.

induk dan pesantren-pesantren cabang ini membentuk solidaritas yang kuat, dan hubungan antara kyai dan murid dijalin dengan kuat oleh hubungan batin di antara mereka.

Melalui pendidikan pesantren, Kyai Shalih Darat berperan dalam mencetak kader-kader bangsa yang siap memimpin dalam bidang agama dan masyarakat. Pesantren tidak hanya menjadi tempat pembelajaran agama, tetapi juga tempat pembentukan karakter dan kepemimpinan. Para santri yang lulus dari pesantren ini memiliki pengetahuan agama yang mendalam, tetapi juga keterampilan kepemimpinan dan kemampuan untuk berkontribusi dalam masyarakat.

Selain itu, melalui jaringan pesantren, Kyai Shalih Darat juga turut memperkuat persatuan umat Islam, khususnya di masa kolonialisme. Hubungan erat antara pesantren-pesantren yang terkait dengan guru yang sama menciptakan rasa persatuan di antara para santri dan pengikut Kyai Shalih Darat. Ini bukan hanya tentang pembelajaran agama, tetapi juga tentang membangun persatuan dalam menghadapi tantangan dan perubahan sosial yang terjadi pada masa itu.

Gagasan reformisme Islam yang dianut oleh Kyai Shalih Darat tidak hanya tercermin dalam tulisan-tulisannya, tetapi juga melalui peran lembaga pendidikan pesantren yang dipimpinnya. Lembaga pendidikan pesantren memiliki peran yang sangat penting dalam upaya memperjuangkan Islam dan menghadapi fenomena sinkretisme Jawa yang berkembang pada masa itu. Kyai Shalih Darat, melalui pesantrennya, memainkan peran sentral dalam menghadapi tantangan ini.⁶¹

Pada abad ke-19, pendidikan pesantren telah mampu membebaskan diri dari pengaruh-pengaruh mistis dan animistis yang berasal dari tradisi pra-Islam. Dalam masyarakat Jawa, terdapat berbagai elemen budaya dan kepercayaan yang masih mengandung unsur-unsur mistis dan animistis. Pesantren, di bawah kepemimpinan Kyai Shalih Darat, berperan dalam memurnikan dan menyucikan ajaran Islam dari unsur-unsur non-Islam yang bersifat sinkretis.⁶²

Dalam konteks ini, pendidikan pesantren berperan sebagai agen reformasi dalam masyarakat Jawa. Pesantren menjadi lembaga yang

⁶¹Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan Sosial*, terj. Butche B. Soendjojo (Jakarta: P3M, 1986), h. 249

⁶²S. Soebardi, "Islam di Indonesia", *Prisma*, Nomor Ekstra Tahun VII, 1978, h. 72

mempromosikan ajaran Islam yang lebih murni dan bersifat monotheistik, serta membantu para santrinya memahami ajaran agama tanpa campuran unsur-unsur non-Islam. Dengan demikian, lembaga pendidikan pesantren, seperti yang dijalankan oleh Kyai Shalih Darat, menjadi garda terdepan dalam memperjuangkan Islam yang murni dan bersih dari pengaruh-pengaruh sinkretis.

4. Karya-Karya Kyai Shalih Darat

Selain sebagai seorang figure, Kyai Shalih Darat juga merupakan ulama yang produktif dengan banyaknya karya-karya yang ditulis. Hal ini menunjukkan kemauan kuatnya untuk mereformasi pemahaman keagamaan umat Islam di Jawa melalui tulisan. Menurut informasi, buku-buku hasil karya tulis Kyai Shalih Darat mencapai belasan buku. Bahkan menurut Saifuddin Zuhri, buku-buku yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat lebih dari 90 buku, di antaranya ditulis dalam bahasa Arab, akan tetapi sebagian besar ditulis dalam bahasa Jawa.⁶³ Berdasar data-data yang terkumpul, buku-buku Kyai Shalih Darat yang dapat dilacak mencapai duabelas buku.⁶⁴ Buku-buku karya Kyai Shalih Darat tersebut mencakup berbagai aspek keagamaan, termasuk tafsir, fiqih, ilmu kalam, tasawuf, dan topik-topik lainnya yang berkaitan dengan Islam. Menariknya, sebagian besar dari karya-karyanya ditulis dalam bahasa Jawa, yang merupakan bahasa yang digunakan luas dalam komunikasi sehari-hari masyarakat Jawa. Hal ini menunjukkan bahwa Kyai Shalih Darat ingin memastikan bahwa pesan-pesan agama yang ia sampaikan dapat dijangkau dan dimengerti oleh masyarakat dengan lebih mudah. Adapun buku-buku karya tulis Kyai Shalih Darat itu antara lain sebagai berikut:

1. *Tarjamah Sabil al-'Abid 'alā Jawharat al-Tawhid*: Buku ini merupakan terjemahan dari kitab *Jawharat al-Tawhid*, karya al-Syaikh Ibrahim al-Laḳani. Kyai Shalih Darat menerjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Jawa, tetapi tetap mencantumkan lafal nadham-nya. Buku ini berisi tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan aqidah Islam, mazhab-mazhab teologi, bentuk-bentuk kekafiran, dan masalah tatakrama dalam kehidupan sehari-hari. Juga termasuk di dalamnya syair-syair yang

⁶³ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Alma'arif, 1981), h. 118.

⁶⁴Panitia Pembangunan, "Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat", h. 6. Menurut Bapak Sudibyso, dia "sudah" mengoleksi kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat sebanyak 14 kitab. Informasi diperoleh pada Selasa, 10 Januari 2023 di Genuk, Semarang.

menjelaskan tentang keutamaan ilmu dan nasehat kehidupan. Buku ini memiliki tebal sekitar 400 halaman.

2. ***Matn al-Ḥikam***: Ini merupakan ringkasan dari kitab al-Ḥikam yang ditulis oleh al-Syaikh Ahmad bin ‘Athailah al-Iskandary. Buku ini berisi nasihat-nasihat keagamaan kepada para pengamal tasawuf (sālik), termasuk perbuatan-perbuatan baik (akhlāq al-maḥmūdah) sehingga hati menjadi bersih, suci lahir dan batin. Buku ini memiliki tebal sekitar 150 halaman.
3. ***Kitab Laṭāif al-Ṭaharah wa Asrāri al-Ṣalāti***: Buku ini tampaknya merupakan kumpulan tulisan Kyai Shalih Darat yang menjelaskan berbagai masalah yang berbeda jenisnya. Isinya mencakup hakikat dari bersuci dan rahasia-rahasia dalam ibadah bersuci, hakikat dan rahasia-rahasia shalat, serta keutamaan bulan-bulan tertentu. Buku ini memiliki tebal sekitar 56 halaman.
4. ***Kitāb Munjiyāt***: Kitab ini merupakan petikan dari Kitab Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn-nya al-Imam al-Ghazali jilid III dan IV. Kyai Shalih Darat menerjemahkan kitab ini ke dalam bahasa Jawa. Kitab ini sangat terkait dengan ajaran sufisme, membahas makna qalb, sifat-sifatnya, pengertian al-nafs, dan akhlak manusia. Juga termasuk di dalamnya masalah dzikir al-mawt, sakarat al-mawt, dan berbagai aspek keutamaan dan nasehat terkait kematian. Kitab ini memiliki tebal sekitar 196 halaman.
5. ***Majmū’at al-Syarī’ah al-Kaifiyat li al-‘Awām***: Kitab ini merupakan kumpulan hukum Islam yang mencakup dasar-dasar agama Islam, termasuk masalah aqidah, iman, dan ikhsan. Buku ini juga membahas berbagai teori fiqih, seperti ṭaharah (bersuci), shalat, zakat, puasa, manasik haji, dan masalah-masalah mu’amalat. Buku ini ditulis dengan bahasa sederhana agar bisa dipahami oleh masyarakat awam. Buku ini memiliki tebal sekitar 279 halaman dan diterbitkan di beberapa tempat, termasuk Singapura, Bombay, dan Cirebon.
6. ***Kitab Manāsik Haji***: Meskipun buku ini belum ditemukan dalam catatan penulisan, diperkirakan berisi tentang tuntunan pelaksanaan ibadah haji, sesuai dengan judulnya.
7. ***Kitab Pasalatan***: Buku ini berisi panduan untuk shalat wajib lima waktu dan ditujukan kepada masyarakat awam. Isinya mencakup tahapan-tahapan shalat, mulai dari takbirat al-ihram, bacaan-bacaan shalat, hingga

salam. Salinan ketiga dari kitab ini disimpan di Perpustakaan Nasional Pusat, Jakarta dengan kode XXXIII: 1521.

8. ***Kitab Minhāj al-Atqiyā' fi Syarḥ Ma'rifat al-Adzkiyā' ilā Tḥarīq al-Awliyā'***: Kitab ini merupakan terjemahan dari kitab yang ditulis oleh Syaikh Zainuddin ibn Ali ibn Muhammad al-Malibari (w. 972 H/ 1591 M). Dalam menjelaskan (syarḥ) kitab ini, Kyai Shalih Darat juga mengutip beberapa ulama lain, seperti Syaikh Nawawi Banten, Syaikh Abu Bakar Syata (w. 1310 H/ 1929 M), dan Imam Ghazali. Buku ini memiliki tebal sekitar 196 halaman dan diterbitkan oleh Muhammadi, Bombay, pada tahun 1905.
9. ***Kitab Mursyid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-Aziz***: Buku ini berkaitan dengan ilmu al-Qur'an dan mencakup berbagai aspek, seperti hakikat al-Qur'an, cara turunnya wahyu, penyalinan dan pembukuan al-Qur'an pada masa Utsman bin Affan. Selain itu, buku ini juga membahas keutamaan mengajarkan al-Qur'an dan etika membaca al-Qur'an. Bagian akhir kitab ini berisi tentang pengajaran ilmu Tajwid.
10. ***Kitab Syarḥ al-Mawlid Burdah***: Kitab Mawlid Burdah ditulis oleh Muhammad ibn Sa'id al-Busyiri dalam bentuk syair dan berisi sirah Nabi Muhammad SAW serta kemukjizatan Nabi. Karena berbentuk syair, banyak ulama yang memberikan syarah terhadap kitab ini, termasuk Kyai Shalih Darat.

Kitab-kitab lain yang ditulis Kyai Shalih Darat adalah (11) *Kitab Tafsir Faid al-Rahman*, dan (12) *Kitab Hadis al-Mi'raj*. Khusus *Kitab Tafsir Faid al-Rahmān* akan diuraikan tersendiri di bagian bawah. Sementara itu, kitab *Hadis al-Mi'raj* tidak ada keterangan lebih lanjut karena belum ditemukan.

Karya-karya ini merupakan bukti dari pemahaman mendalam Kyai Shalih Darat tentang berbagai aspek keagamaan dan tasawuf. Melalui tulisan-tulisannya, ia tidak hanya mengajar para santrinya secara langsung tetapi juga menyebarkan pemahaman agama Islam yang benar kepada masyarakat Jawa secara luas. Karya tulisnya telah menjadi warisan intelektual yang berharga dan terus memengaruhi pemahaman agama Islam di Jawa hingga saat ini.

Usaha Kyai Shalih Darat dalam melakukan penulisan tentang ajaran Islam telah memiliki dampak yang sangat positif. Secara langsung maupun

tidak langsung, ia telah membantu merintis jalan menuju peningkatan kualitas pemahaman agama Islam dan memerangi kebodohan di kalangan umat Islam. Karyanya dalam bentuk buku dan tulisan telah memberikan kontribusi penting dalam upaya pembaharuan pemikiran Islam di Jawa, yang kemudian berjaln dengan gerakan pembaharuan dan modernisme Islam pada awal abad ke-20.

Karya-karya Kyai Shalih Darat telah mendapat apresiasi yang besar dari masyarakat. Kehidupan intelektual dan keilmuannya dalam bidang agama Islam telah membuatnya dihormati dan diakui oleh banyak kalangan, terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Buku-buku dan kitab-kitab yang ditulisnya sangat terkenal di seluruh wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Terlebih lagi, karya tulis Kyai Shalih Darat juga menjadi sangat berharga bagi kalangan awam yang tidak menguasai bahasa Arab, tetapi memiliki hasrat besar untuk mempelajari agama Islam. Buku-buku ini memberikan akses kepada pengetahuan agama yang sebelumnya sulit dijangkau oleh kalangan yang tidak berbahasa Arab. Dengan demikian, ia telah memainkan peran penting dalam penyebaran dan pemahaman Islam di wilayah Jawa.

Upaya Kyai Shalih Darat dalam menuliskan pemikirannya tentang Islam bukan hanya memberikan wawasan keagamaan kepada umat Islam, tetapi juga membantu membentuk akar-akar reformisme pemikiran Islam di Jawa. Pemikiran-pemikiran inovatif dan pemahaman agama yang disampaikan melalui karyanya telah menjadi pondasi bagi perkembangan pemikiran Islam yang lebih modern dan relevan dengan konteks zaman. Dengan demikian, ia telah mewariskan warisan intelektual yang bernilai tinggi bagi generasi-generasi berikutnya dalam menjalani ajaran Islam dengan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual.

Sebagai simpulan dari pembahasan pada bab ke-3 ini dapat dikemukakan sebagai berikut. *Pertama*, penentuan teks dalam MS FR I yang menjadi objek penelitian didasarkan pada unsur intrinsik dan unsur ekstrinsik. Keberadaan naskah MS FR di lingkungan pengajaran Islam masyarakat Semarang, Jawa Tengah, yang merupakan tempat lahirnya teks, adalah produk kebudayaan masyarakat Jawa Tengah. Oleh karena itu, peneliti menggunakan MS FR I sebagai referensi utama untuk menganalisis

konstruksi keagamaan masyarakat Islam Jawa pada peralihan abad ke-19 dan ke-20.

Kedua, berdasarkan investigasi kondisi fisik MS FR I yang ditemukan, peneliti dapat menyajikan dua deskripsi naskah. Secara keseluruhan, kondisi kedua naskah MS FR I masih sangat baik, meskipun dalam beberapa tempat ditemukan kerusakan, namun kerusakannya masih terbilang ringan, hanya di beberapa bagian yang lacuna karena alas kertasnya lapuk dan berlobang. Apabila ditilik dari bahan baku kertasnya, naskah MS FR I ditulis di atas kertas Eropa yang tidak memiliki cap air dengan warna kertas putih kecoklat-coklatan. Jika dilihat dari isi kandungannya, MS FR I merupakan kitab tafsir yang bercorak isyari sufistik yang dimulai dari surah al-Fatihah sampai surah al-Baqarah.

Ketiga, hasil pelacakan rekam jejak Kyai Shalih Darat menunjukkan bahwa ia adalah tokoh atau seorang ulama kharismatik yang sering tampil di berbagai kegiatan dakwah, baik formal maupun nonformal. Sebagai seorang tokoh ulama kharismatik, Kyai Shalih Darat tidak hanya berperan sebagai figur atau kyai yang mengajarkan Islam atau berdakwah dalam konteks Islam saja, tetapi juga menjadi tempat tujuan utama masyarakat yang mencari solusi terhadap berbagai persoalan hidup dan kehidupan, bahkan persoalan berbangsa dan bernegara dalam menghadapi penjajahan Belanda. Sebagai seorang ulama dan pemikir, Kyai Shalih Darat memiliki pengaruh yang besar dalam mengembangkan pemahaman agama dan membantu memerangi kebodohan di kalangan masyarakat Islam. Karyanya dalam bentuk buku dan tulisan telah memberikan kontribusi penting dalam upaya pembaharuan pemikiran Islam di Jawa, yang kemudian berjaln dengan gerakan pembaharuan dan modernisme Islam pada awal abad ke-20. Karya-karya tulisnya menjadi sangat berharga bagi kalangan awam yang tidak menguasai bahasa Arab, tetapi memiliki hasrat besar untuk mempelajari agama Islam. Dengan demikian, Kyai Shalih Darat telah memainkan peran penting dalam penyebaran dan pemahaman Islam di wilayah Jawa serta membantu membentuk akar-akar reformisme pemikiran Islam yang relevan dengan konteks zaman.

BAB IV

PENYAJIAN TEKS MSFR I DAN TERJEMAHANNYA

Bab ini menjelaskan tentang analisis filologis yang bersifat deskriptif guna menjawab pertanyaan penelitian mengenai bagaimana teks MS FR I disajikan agar dapat dipahami dan dimanfaatkan oleh berbagai kalangan. Dalam bab ini, akan disajikan suntingan teks MSFR I beserta terjemahannya. Analisis difokuskan pada uraian tentang gambaran umum teks, pertanggungjawaban penyuntingan teks, prinsip-prinsip penyuntingan, pedoman penyuntingan, dan penerjemahan. Penjelasan umum tentang teks mencakup pengantar edisi teks yang menjelaskan langkah-langkah metode filologi yang diterapkan serta metode penyuntingannya. Sedangkan bagian mengenai pertanggungjawaban penyuntingan teks membahas prinsip-prinsip penyuntingan dan panduan penyuntingan, termasuk apa yang dilakukan saat penyuntingan teks, seperti penggunaan tanda baca untuk penambahan kata dan hal-hal serupa. Edisi kritis teks dan terjemahannya akan mencakup suntingan teks yang merupakan hasil transkripsi atau *tahqiq* naskah MSFR I.

A. Deskripsi Umum

1. Pengantar Edisi Teks

Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab I dan bab III bahwa sumber utama penelitian ini adalah manuskrip atau naskah, sehingga yang menjadi fokus utama adalah melakukan kritik teks secara filologis. Kajian filologi dalam penelitian MSFR I ini melibatkan tujuh tahap prosedur yang saling berkaitan dan mendukung satu sama lain, yaitu: 1) penentuan teks, 2) inventarisasi naskah atau manuskrip, 3) pembuatan deskripsi naskah, 4) perbandingan naskah dan teksnya, 5) pembuatan suntingan teks, 6) transkripsi dan terjemah, dan 7) analisis isi (*content analysis*).¹

¹Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, 2nd ed. (Jakarta: Kencana-Prenadamedia Group, 2016), h. 65–108.

Tahap pertama adalah menentukan teks yang akan menjadi fokus utama penelitian. Penentuan teks ini tidak hanya bertujuan untuk memilih teks yang belum pernah diselidiki sebelumnya, tetapi juga untuk mengakomodasi area studi teks dan disiplin ilmu yang menjadi fokus penelitian. Dalam penelitian ini, MSFR I yang merupakan karya Kyai Shalih Darat dipilih sebagai objek kajian. Teks ini terkait dengan studi konstruksi sosial masyarakat Islam Jawa pada periode peralihan abad ke-19 dan awal abad ke-20. Penentuan MSFR I sebagai subjek penelitian didasarkan pada pertimbangan bahwa teks ini relatif baru dalam korpus manuskrip yang belum pernah dianalisis sebelumnya. Selain itu, belum ada penelitian yang secara khusus mengeksplorasi konstruksi sosial keagamaan masyarakat Jawa dengan menggunakan MSFR I sebagai sumber primer. Oleh karena itu, terdapat kesenjangan pengetahuan yang dapat diisi oleh peneliti dalam mengembangkan penelitian MSFR I ini dengan pendekatan filologi dan sejarah sebagai dasar analisis teks dan parateks.

Tahap kedua adalah melakukan inventarisasi naskah atau manuskrip, sebuah prosedur yang melibatkan penelusuran dan pencatatan tentang keberadaan manuskrip atau naskah yang terkait dengan korpus yang sedang diteliti, dalam hal ini, MSFR I. Inventarisasi naskah ini dilakukan melalui empat sumber yang berbeda, yaitu katalog naskah yang ada, literatur terkait dengan penelitian naskah, sumber daring di internet, dan pengumpulan data lapangan. Tujuan dari kegiatan inventarisasi ini adalah untuk melacak dan mencatat data terkait dengan naskah atau manuskrip, seperti nomor dan kode identifikasi naskah, variasi dan versi teks yang ada dalam korpus lain yang memiliki kesamaan struktur teks dan narasi dengan teks dalam MSFR I. Namun, hasil dari inventarisasi dalam penelitian ini tidak menghasilkan temuan naskah yang dapat dipastikan sebagai salinan dari MSFR I. Hal ini disebabkan oleh asal usul MSFR I yang berasal dari data lapangan dan belum tercatat dalam perpustakaan atau belum pernah dimasukkan dalam katalog naskah. MSFR I yang menjadi objek utama penelitian ini adalah koleksi pribadi dari beberapa individu, termasuk Drs. Annasom, M. Hum., M. Taufik, dan Sudibyo, yang diperoleh dengan cara beragam.

Setelah menjalani proses inventarisasi MSFR I, langkah ketiga adalah menyusun deskripsi naskah dengan cermat dan teliti. Deskripsi MSFR I ini bertujuan untuk memberikan gambaran detail tentang kondisi fisik naskah

dan karakteristiknya. Deskripsi fisik mencakup informasi tentang sejauh mana naskah tersebut mengalami kerusakan, jenis kertas yang digunakan, keberadaan *watermark* dan/atau *countermark*, tipe dan warna tinta yang digunakan, metode penjilidan, jenis tulisan yang digunakan, tanda-tanda khusus seperti jenis huruf, garis-garis tebal dan tipis, jarak antar baris tulisan, tingkat keterbacaan teks, jumlah lembar dan halaman, keberadaan halaman kosong, kolofon (informasi akhir naskah), serta apakah terdapat gambar ilustrasi dan/atau iluminasi dalam naskah tersebut. Selain itu, deskripsi MSFR I juga mencakup informasi tentang apakah ada penunjukan atau informasi mengenai pengarang, penulis, atau penyalin naskah ini, serta tanggal atau tahun penyalinannya. Deskripsi ini juga mencakup nomor dan kode identifikasi naskah, serta mencatat apakah ada penelitian atau publikasi sebelumnya yang terkait dengan naskah ini, oleh pihak mana pun. Semua informasi ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang mendalam tentang karakteristik khusus dari MSFR I.

Tahap keempat adalah membandingkan kondisi setiap naskah dan teks yang telah ditemukan selama tahap inventarisasi dan deskripsi naskah. Secara substansial, deskripsi naskah sebenarnya merupakan langkah awal dalam perbandingan naskah untuk mengidentifikasi hubungan antara naskah-naskah yang telah diinventarisasi dan menjadi bagian dari korpus, baik dalam aspek fisik maupun digital. Perbandingan naskah ini dilakukan dengan tujuan untuk menemukan varian atau versi lain dari naskah yang sama dalam korpus tersebut. Varian adalah perbedaan dalam bacaan teks, sedangkan versi adalah perbedaan dalam isi atau konten teks yang mungkin terjadi karena disengaja atau tidak disengaja. Proses perbandingan naskah ini menjadi penting jika ada lebih dari satu naskah yang ditemukan dalam korpus yang sedang diteliti. Jika hanya ada satu naskah yang ditemukan, maka perbandingan naskah mungkin tidak diperlukan. Perbandingan naskah ini dilakukan dengan tujuan untuk menemukan varian atau versi lain dari naskah yang sama dalam korpus tersebut. Varian adalah perbedaan dalam bacaan teks, sedangkan versi adalah perbedaan dalam isi atau konten teks yang mungkin terjadi karena disengaja atau tidak disengaja. Proses perbandingan naskah ini menjadi penting jika ada lebih dari satu naskah yang ditemukan dalam korpus yang sedang diteliti. Jika hanya ada satu naskah yang ditemukan, maka perbandingan naskah mungkin tidak diperlukan. Pada esensinya perbandingan naskah dilakukan

untuk mencari keselarasan dan perbedaan antara naskah-naskah tersebut, sehingga peneliti dapat memahami dengan lebih objektif dan mendalam apa yang sebenarnya terdapat dalam teks dan mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang kebenaran dan hasil penelitian. Penelitian MSFR I melakukan perbandingan naskah karena peneliti menemukan lebih dari satu salinan dari MSFR I, yang dimiliki oleh beberapa individu yang telah disebutkan sebelumnya. Oleh karena itu, peneliti memperlakukan MS FR I bukan sebagai naskah tunggal (*codex unicus*), tetapi sebagai naskah ganda.

Tahap kelima adalah penyuntingan naskah untuk menyajikan edisi teks. Dalam penelitian filologis, terdapat dua bentuk penyuntingan yang umum digunakan, yaitu edisi diplomatik dan edisi kritik. Edisi diplomatik bertujuan untuk menyajikan teks naskah sebagaimana adanya tanpa perubahan atau campur tangan. Dalam edisi diplomatik, teks yang disajikan harus identik dengan teks dalam naskah asli. Bacaan yang diragukan tidak boleh diperbaiki, tetapi boleh dicatat dan diletakkan sebagai catatan kaki atau di tempat lain. Suntingan terbaik menurut edisi diplomatik adalah berupa reproduksi fotografis (faksimile) yang mencerminkan teks naskah dengan akurat. Sementara itu, edisi kritik bertujuan untuk menyajikan teks yang telah melalui campur tangan peneliti atau penyunting. Dalam edisi kritik, peneliti berupaya merekonstruksi teks asli sedemikian rupa agar sesuai dengan apa yang ditulis oleh penulisnya. Asumsi dasar dalam edisi kritik adalah mencari teks yang sesuai dengan teks asli yang ditulis oleh penulis, sehingga kesalahan dalam naskah dapat diminimalkan. Dalam penelitian MSFR I, metode edisi kritik digunakan karena naskah MSFR I memiliki lebih dari satu salinan. Tujuan dari penelitian ini adalah menghasilkan suntingan teks yang sesuai dengan teks “aslinya” seperti yang diciptakan oleh penulisnya dan bebas dari kesalahan melalui perbandingan naskah. Oleh karena itu, penelitian ini melibatkan kritik teks. Setelah suntingan teks edisi kritis dibuat, maka penelitian filologi ini dapat dianggap selesai secara konvensional atau tradisional.

Langkah keenam adalah melakukan terjemahan (translation) teks. Setelah upaya untuk menyajikan bacaan terbaik melalui suntingan teks, langkah terjemahan diperlukan untuk mencapai tujuan filologi, yaitu menghubungkan masa lampau dengan masa kini sehingga teks tersebut dapat lebih bermanfaat dan relevan. Pentingnya terjemahan ini disebabkan

oleh ragam tulisan dan bahasa yang ada dalam masyarakat Indonesia. Teks MSFR I, yang mungkin ditulis dalam bahasa Jawa atau bahasa Arab, perlu diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang baik dan benar sesuai dengan EYD (Ejaan Yang Disempurnakan) agar dapat dimengerti oleh pembaca yang tidak menguasai bahasa asal teks tersebut. Dengan demikian, terjemahan ini menjadi jembatan untuk memahami isi teks secara lebih luas dan mendalam.

Tahap ketujuh adalah melakukan analisis isi, yang bertujuan untuk memudahkan para pembaca dalam memahami naskah. Walaupun teks MSFR I telah takhik dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, pada dasarnya MSFR I adalah milik seluruh masyarakat dan setiap individu berhak mengetahui isinya. Masyarakat yang majemuk memiliki beragam tingkat intelektualitas dalam memahami suatu pengetahuan. Oleh karena itu, disiplin filologi berusaha meminimalkan jarak antara pembaca dan pemahaman teks. Selain melakukan langkah-langkah penelitian filologi secara konvensional dan tradisional, penelitian terhadap MSFR I juga mengambil pendekatan kajian parateks. Pendekatan kajian parateks dimaksudkan untuk mengkontekstualisasikan hasil penelitian filologis dengan menggunakan teori konstruksi sosial yang diperkenalkan oleh Peter Berger dan Luckmann. Tujuan utama adalah memahami peran teks MSFR I dalam konteks sosial masyarakat Jawa. Bagaimana teks ini berperan dalam budaya dan kehidupan sehari-hari masyarakat, serta bagaimana masyarakat Jawa mengonstruksi pengetahuan agama mereka melalui teks ini. Dengan demikian, tahap analisis isi tidak hanya mencakup pemahaman teks itu sendiri tetapi juga hubungannya dengan masyarakat yang menggunakannya.

2. Metode Penyuntingan

Tujuan utama dan paling fundamental dalam penelitian filologi adalah mendapatkan hasil edisi teks yang dapat disajikan, dinikmati, dan dibaca. Tujuan ini berangkat dari berasumsi bahwa pengarang hanya menginginkan satu bentuk teks asli atau teks mula, yang sering disebut sebagai “arketip.” Oleh karena itu, dari berbagai naskah yang ada, beberapa harus dipilih dan ditunjuk sebagai teks yang dianggap paling otentik. Pemurnian teks, yang juga dikenal sebagai kritik teks atau rekonstruksi teks, merupakan salah satu tahap terpenting dalam penelitian filologi. Kritik teks bertujuan memberikan evaluasi terhadap teks, memeriksa, dan menempatkan teks

pada posisi yang tepat. Ini mencakup evaluasi terhadap kesalahan yang ada dalam teks dan berupaya menyajikan teks yang dapat diandalkan sebagai sumber untuk berbagai penelitian di berbagai bidang ilmu. Karena itu perlu dilakukan pemurnian teks. Pemurnian teks, yang juga dikenal sebagai kritik teks atau rekonstruksi teks, merupakan salah satu tahap terpenting dalam penelitian filologi. Kritik teks bertujuan memberikan evaluasi terhadap teks, memeriksa, dan menempatkan teks pada posisi yang tepat. Ini mencakup evaluasi terhadap kesalahan yang ada dalam teks dan berupaya menyajikan teks yang dapat diandalkan sebagai sumber untuk berbagai penelitian di berbagai bidang ilmu. Kegiatan kritik teks bertujuan untuk menghasilkan teks yang sesuai dengan teks aslinya, dengan membersihkan teks dari kesalahan, memberikan evaluasi terhadap teks, dan meletakkan teks pada posisi yang tepat.²

Metode penyuntingan teks yang digunakan dalam penelitian ini adalah edisi kritis.³ Metode ini bertujuan untuk menyajikan teks dalam keadaan yang sehat dan bebas dari kesalahan dengan melakukan apa yang disebut sebagai “*emendasi*,” yaitu perbaikan atau pembetulan terhadap kata-kata atau struktur kalimat yang tidak konsisten, kurang sesuai, atau menyimpang dari tata bahasa yang benar. Oleh karena itu, perubahan seperti penambahan, pengurangan, dan/atau penggantian kata dalam teks mungkin diperlukan dengan tujuan utama untuk menghasilkan teks yang terbaik. Meskipun demikian, setiap bentuk perubahan yang melibatkan 1) penambahan, seperti dalam kasus *ditografi*, *transposisi*, *interpolasi*, *ablasi*, dan *adisi*, 2) pengurangan/penghilangan seperti dalam kasus *omisi*, *lacuna*, *haplografi*, dan *saut du meme au meme*, 3) penggantian (*substitusi*), dan 4) informasi yang relevan akan dicatat dalam catatan kaki (*apparatus criticus*). Hal ini dilakukan agar pembaca tetap dapat mengetahui karakter asli teks atau bahkan menilai sejauh mana perubahan yang dilakukan oleh penyunting

²Siti Baroroh Baried, *et al.*, *Pengantar Teori Filologi*, h. 61. Lihat Juga Sangidu, *Tugas Filolog: Teori dan Aplikasinya dalam Naskah-Naskah Melayu* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016), h. 20

³Metode edisi kritis merupakan metode penyuntingan manuskrip dengan cara mentranskripsi dan mentransliterasi teks serta memperbaiki kesalahan-kesalahannya. Penggunaan ejaan disesuaikan dengan ejaan yang berlaku dan berupaya menghasilkan teks yang sedekat mungkin dengan aslinya. Tujuannya adalah untuk memudahkan pembaca memahami isinya.

dapat dipertanggungjawabkan.⁴ Dalam konteks ini, penyuntingan MSFR I hanya melibatkan proses transkripsi tanpa melibatkan proses transliterasi.

B. Pertanggungjawaban Edisi Teks

1. Prinsip-Prinsip Penyuntingan (Tahqīq)

Naskah-naskah kuno memiliki model penulisan (*rasm amla'i*) yang berbeda dengan sistem dan model penulisan modern. Dalam naskah-naskah kuno, seperti yang terdapat dalam MSFR I, tidak dikenal sistem paragraf, tanda baca seperti titik, koma, dan tanda baca lain yang umumnya digunakan dalam buku-buku modern. Selain itu, naskah MSFR I ditulis dalam bahasa Jawa dan Arab dengan aksara Pegon, tanpa adanya paragraf, tanda baca yang memadai, rubrikasi, dan harakat.

Kondisi ini tentu saja mengharuskan pembaca untuk memiliki ketelitian ekstra dalam membacanya. Tanpa kehati-hatian, kemungkinan kesalahan dalam membaca dan pemahaman teks menjadi besar, bahkan dapat menyebabkan salah paham terhadap isi teks. Inilah titik di mana penyuntingan atau "*tahqīq an-naṣ*" menunjukkan urgensinya. Penyuntingan ini merupakan upaya untuk menyajikan teks dalam format yang lebih sesuai dengan standar modern, sehingga memudahkan pembacaan, terutama bagi kalangan umum.

Dengan demikian, penyuntingan teks seperti yang dilakukan pada MSFR I memiliki peran penting dalam menghidupkan kembali naskah kuno dan membuatnya lebih mudah diakses dan dipahami oleh generasi modern yang mungkin tidak terbiasa dengan format penulisan kuno yang lebih rumit. Penyuntingan ini membantu melestarikan dan mewariskan nilai-nilai dan pengetahuan yang terkandung dalam naskah kuno kepada generasi masa kini dan mendatang.

Selain itu, ciri khas lain dari naskah Arab kuno adalah tidak adanya perbedaan penulisan hamzah *qath'* (ﻕ / ﺀ) dan hamzah *washal* (ﺀ). Dengan kata lain, tidak ada simbol yang membedakan antara keduanya. Sebagai contoh misalnya penulisan '*inna*' dan '*anna*' ditulis sama "ان".

Dalam konteks ini, upaya penyuntingan teks (*tahqīq*) dilakukan

⁴Oman Fathurahman, dkk. *Filologi dan Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur, Keagamaan, 2010), h. 22, 39.

dengan usaha menyesuaikan seluruh gaya transliterasi dengan kaidah penulisan modern. Ini termasuk pemberian tanda baca seperti punctuation, titik, koma, tanda hubung, dan lainnya, serta pembagian paragraf. Penyunting juga mempertimbangkan alternatif untuk melakukan perbaikan dan penyempurnaan pada teks sepanjang perubahan ini tidak menghilangkan pemahaman konteks teks naskah tersebut.

Penting untuk dicatat bahwa semua perbaikan, pembetulan, dan tindakan yang berkaitan dengan penyuntingan ini dicatat secara detail dalam catatan kaki atau aparat kritik. Hal ini merupakan bagian dari proses penyuntingan yang bertujuan untuk mempertanggungjawabkan setiap perubahan yang dibuat dalam edisi kritis MSRF I. Dengan demikian, pembaca tetap dapat melihat perubahan yang telah dilakukan oleh penyunting dan memahami alasannya, sehingga integritas teks tetap terjaga sementara pemahaman lebih mudah diakses oleh pembaca yang lebih modern.

Meskipun ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon, teks MSRF I memuat sejumlah kata serapan dari kosakata bahasa Arab. Kosakata bahasa Arab ini tidak hanya digunakan dalam konteks bacaan ayat Al-Quran, hadits, dan doa, tetapi juga dalam penjelasan tentang berbagai aspek ajaran Islam lainnya, seperti ilmu kalam dan fiqh.

Sebagai bentuk pertanggungjawaban dalam melakukan penyuntingan, berikut ini adalah beberapa prinsip yang dipakai dalam suntingan ini:

- a. Susunan teks sesuai dengan struktur aslinya;
- b. Penomoran halaman diberikan pada awal kata di setiap halaman teks.
- c. Pembagian paragraf dan pemberian punctuation dibuat berdasarkan kesatuan ide untuk memudahkan pemahaman isi teks;
- d. Kata yang sama tetapi ditulis berbeda dalam teks akan konsistensikan penulisannya.
- e. Berikut ini beberapa simbol/tanda yang digunakan dalam suntingan teks:
 - ﴿ ﴾ : Kurung bunga untuk memandai teks ayat Al-Quran
 - « ... » : untuk menandai teks hadis Nabi
 - ﴿ . . ﴾ : untuk menandai teks arkais dan karakter khusus lainnya
 - *** : untuk menandai teks yang tidak terbaca atau hilang (*lacuna*)
 - [] : Untuk menandai tambahan dari muhakik
- f. Selain tanda-tanda tersebut, variasi bacaan dalam teks akan langsung dikomentari pada catatan kaki.

- g. Perbaiki kata dan penjelasan maksudnya juga diletakkan pada catatan kaki.
- h. Tulisan cetak tebal (*bold*) digunakan untuk menandai judul bab baru, kata kunci penting yang dibahas dan diberikan penjelasan tentangnya pada catatan kaki.
- i. Kata-kata yang meragukan atau tidak jelas maksudnya, akan dituliskan berdasar pengejaan (*spelling*) aksara aslinya teks pada catatan kaki.
- j. Menjelaskan nama surah dan nomor ayat Al-Qur'an yang diletakkan dalam *body* naskah hasil suntingan dengan tanda [].
- k. Men-*takhrīj* hadits-hadits yang dikutip dalam naskah.
 - l. Menyebutkan teks hadits yang dikutip maknanya di dalam naskah.
 - m. Menjelaskan secara ringkas dalam bentuk catatan kaki terkait dengan biografi nama tokoh, nama-nama kitab, istilah-istilah, nama-nama tempat atau istilah-istilah agama, dan lain sebagainya yang disebutkan di dalam naskah.

2. Pedoman Transkripsi Penyuntingan Arab Pegon

Ada beberapa pendapat mengenai huruf *Pegon*. Menurut KBBI, *Pegon* diartikan sebagai [1] bahasa Jawa yang dituliskan dengan huruf Arab dan, atau, [2] tulisan Arab yang tidak dengan tanda-tanda bunyi atau tulisan Arab gundul.⁵ Behrend-pakar sejarah kebudayaan Jawa- berpendapat bahwa *Pegon* adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa.⁶ Kata *Pegon*, demikian menurut Kromoprawirto, berasal dari bahasa Jawa *Pégo*, yang berarti “*ora lumrah anggone ngucapake*” (menyimpang atau tidak lazim melafalkannya). Hal ini karena secara fisik wujud tulisan *Pegon* adalah tulisan Arab tetapi bunyinya mengikuti sistem tulisan Jawa, hanacaraka. Abjad pegon jumlah hurufnya tidak sama dengan huruf Arab melainkan hanya dua puluh, sebagaimana jumlah dan urutan huruf Jawa, *hanacaraka*.⁷

⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 658.

⁶ T.E. Behrend, “Textual Gateway: The Javanese Manuscripts Tradition” dalam Aan Kumar and John H. McGlynn (ed.), *Illumination The Writing Traditions of Indonesia* (Jakarta, New York, and Tokyo: The Lontar Foundation & Weatherhill, 1996), h. 162.

⁷ Kromoprawirto, *Kawruh Aksara Pegon* (Madiun: T.p., 1867), h. 1. Lihat juga Titik Pudjiastuti, “Pegon Scripts: Tangible Identity of Islamic-Javanese”, dalam <https://staff.ui.ac.id/system/files/users/titik.pudjiastuti/publication/pegonscriptstangibleidentityofislamic-javanese.pdf>. Diakses pada Sabtu, 18 Februari 2023.

Berikut ini adalah daftar huruf pegon berdasarkan *Library of Congress (LoC)* yang digunakan dalam penyuntingan naskah MS FR I A.⁸

Tabel: Abjad Pegon menurut LoC

No	Initial	Medial	Final	Alone	bunyi	Romanization
1	ا	ا	ا	ا	Alif	
2	ب	ب	ب	ب	Ba'	B
3	ت	ت	ت	ت	Ta	T
4	ث	ث	ث	ث	sla	s\
5	ج	ج	ج	ج	Jim	J
6	چ	چ	چ	چ	Ce	C
7	ح	ح	ح	ح	Ḥa	h_
8	خ	خ	خ	خ	Kha	Kh
9	د	د	د	د	Dal	d
10	ڊ	ڊ	ڊ	ڊ	D	d
11	ذ	ذ	ذ	ذ	zal	z
12	ر	ر	ر	ر	Ra	r
13	ز	ز	ز	ز	Za	Z
14	س	س	س	س	Sin	S
15	ش	ش	ش	ش	Syin	Sy
16	ص	ص	ص	ص	Ṣad	s_
17	ض	ض	ض	ض	Ḍad	d_
18	ط	ط	ط	ط	Ṭa'	ṭ
19	ٲ	ٲ	ٲ	ٲ	thi	
20	ظ	ظ	ظ	ظ	Ẓa	z_

⁸ Kromo Library of Congress, "ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts," gov, *The Library of Congress*, last modified November 28, 2017.

21	غ-	-غ-	غ-	غ	'ain	ng
22	غ	غ	غ	غ	Gain	gh
23	ف	ف	ف	ف	Fa'	f, p
24	ق	ق	ق	ق	Qaf	q
25	ك	ك	ك	ك	Kaf	k
26	ك	ك	ك	ك	Ga	G
27	ل	ل	ل	ل	Lam	L
28	م	م	م	م	Mim	M
29	ن	ن	ن	ن	Nun	N
30	و	و	و	و	Wawu	W
31	هـ	هـ	هـ	هـ	Ha'	H
32	ء	ء	ء	ء	Hamzah	' (apostrof)
33	ء	ء	ء	ء	Hamzah	' (apostrof)
34	يـ	يـ	يـ	يـ	Ya'	Y

Bunyi vocal dan diftong

NO	Harokat Pegon	Nama	Padanan hanacaraka	bunyi
1	َ	Fathah	a	a
2	ِ	Kasrah	i	i
3	ُ	Dammah	u	u
4	°	Sukun	-	-
5	ـ		pepet	e
6	أَي	Hamzah fathah dan ya' sukun	taling	é & é
7	أَو	Hamzah fathah dan waw sukun	Tali tarung	/o/

C. Gambaran Umum Kandungan MSFR I

MSFR I adalah sebuah naskah yang mengupas tafsir Al-Qur'an dari surah Al-Fatihah hingga surah Al-Baqarah. Judul lengkap MSFR jilid I adalah "*Faid ar-Rahmān fī Tarjamati Tafsīr Kalām Malik ad-Dayyān*," yang dapat diterjemahkan sebagai "Limpahan Rahmat Allah dalam menjelaskan Tafsir Firman Allah, Penguasa Hari Pembalasan." Dari pengertian ini, dapat disimpulkan bahwa pembuatan tafsir ini dipandang sebagai hasil dari limpahan kasih sayang Allah yang tercermin dalam penafsiran-penafsiran yang disampaikan.⁹ Namun, dalam naskah tersebut, tidak ditemukan penjelasan eksplisit mengenai alasan pemilihan judul tersebut, baik dalam mukaddimah (pengantar) maupun penutup kitab.

MSFR I ditulis dalam bahasa lokal, yaitu bahasa Jawa Semarang. Pemilihan bahasa ini didorong oleh realitas sosial keagamaan masyarakat Islam Jawa pada zamannya, di mana mayoritas dari mereka memiliki pemahaman agama yang masih pada tingkat awam. Oleh karena itu, penulisan MSFR I dalam bahasa lokal Semarang dimaksudkan untuk memudahkan umat Islam, khususnya kalangan awam, dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam.

MSFR I termasuk dalam kategori tafsir sufi Isyari, yaitu metode tafsir yang menggabungkan dimensi eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) secara bersamaan. Ciri-ciri dari tafsir ini antara lain:¹⁰

1. Penafsirannya tidak bertentangan dengan makna zahir Al-Qur'an.
2. Tidak menjadikan hanya makna batin sebagai yang diutamakan.
3. Tidak melanggar prinsip syara' (hukum Islam) dan akal sehat.
4. Memiliki landasan-hukum yang mendukungnya.

Dengan demikian, MSFR I adalah sebuah karya tafsir yang mencoba menggabungkan aspek eksoteris dan esoteris Al-Qur'an dengan mempertahankan keselarasan antara keduanya dan mengacu pada prinsip syara' dan akal sehat.

⁹Lilik Faiqoh, "Vernakularisasi dalam *Tafsīr Faidl al-Rahmān* Karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani", *Tesis* (Yogyakarta: Program Magister Akidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2017), h. 50.

¹⁰Abdurrahman al'Ak, *Usul at-Tafsir wa Qawaiduhu*, (Beirut: Dar an-Nafias, 1986), h. 205.

Dalam MSFR I, metode penafsiran yang digunakan adalah metode tahlili (analitik). Metode ini berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya. MSFR I mengikuti susunan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana yang telah tersusun dalam mushaf. Proses penafsiran dalam MSFR I dimulai dengan pengemukakan arti ayat, kemudian diikuti dengan penjelasan makna umum dari ayat tersebut. Namun, penafsiran dalam MSFR I tidak berhenti pada penjelasan makna umum. Naskah ini juga menjelaskan korelasi antara ayat-ayat Al-Qur'an dan menjelaskan hubungan atau relasi ayat-ayat tersebut dengan ayat-ayat lainnya. Selain itu, MSFR I juga membahas *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya) suatu ayat, yang menjelaskan konteks dan latar belakang sejarah ketika ayat tersebut diwahyukan. Hal ini seringkali didasarkan pada dalil-dalil yang berasal dari Rasulullah SAW., para sahabat, *tābi'in*, atau *tābi'it al-tābi'in*.

Penafsiran dalam MSFR I juga mencerminkan pengaruh latar belakang sosial dan budaya penulisnya. Terkadang, tafsir ini mencampurkan interpretasi penafsir sendiri dengan pemahaman dan pengalaman sehari-hari dalam masyarakatnya. Penafsiran dalam MSFR I juga mempertimbangkan masalah-masalah kebahasaan dan elemen-elemen lain yang dianggap dapat membantu dalam pemahaman teks Al-Qur'an.¹¹

MSFR I merupakan naskah tafsir yang disusun dengan merujuk pada sejumlah besar karya tafsir otoritatif. Beberapa dari karya-karya tafsir yang menjadi rujukan dalam penyusunan MSFR I meliputi 1) Tafsir *Jalālayn* karya Imam Jalaluddin al-Mahalli (1389 – 1460 M.) dan Jalaluddin al-Suyuthi (1445 – 1505 M.), 2) Tafsir *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl*, karya Imam Syaikh 'Alauddin al-Khazin (w. 741 H./1360 M.), 3) *Tafsīr al-Tanzīl wa Asrār al-Tanzīl*, karya Imam Abdullah ibn 'Umar al-Bayḍawī (w. 685 H./1286 M.), 4) *Tafsīr al-Kabīr* karya Imam ar-Razi (1150 – 1210 M.), 5) Kitab *Tafsīr al-Kabīr* karya Ibn 'Arabi (1165 – 1240 M.), 6) Tafsir *Jawāhir al-Qur'ān* dan *al-Arba'in fī Uṣūl al-Dīn* karya Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Thusy atau Imam al-Ghazali (1058 – 1111 M.), 7. *Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqāid al-Akabar* karya as-Sya'rani, 8. *Tafsīr al-Qusyairi al-Musamma Latāif al-Isyārāt* karya al-Qusyairy an-Nisaburi, dan lain sebagainya.

¹¹Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faid al-Rahmān*, h. 4-5.

Secara umum, MSFR I memaparkan isinya dengan menggunakan pola terjemah gandel atau pemaknaan yang berlaku di dalam pesantren tradisional, terutama ketika mengutip ayat Al-Qur'an, hadis, atau kutipan langsung dari referensi yang digunakan.

Adapun Sistematika MSFR I dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a) **Penyebutan ayat secara berurutan:** MSFR I menyebutkan ayat demi ayat secara berurutan sesuai dengan urutan surat dan ayat yang termaktub dalam Mushaf Utsmani. Penyebutan ayat-ayat Al-Qur'an dilakukan dengan menulis satu ayat lengkap sebagai pendekatan yang paling umum. Terkadang juga menuliskan dua ayat sekaligus jika dinilai dua ayat tersebut menjelaskan satu masalah yang sama. Meskipun jarang terjadi, juga terdapat penggalan ayat.
- b) **Penafsiran ayat:** MSFR I berusaha menafsirkan ayat dengan cara yang singkat dan mudah dimengerti. Jika memungkinkan, penafsiran ayat dilakukan demi ayat, dan dalam beberapa kasus, perbandingan antara dua ayat (*munāsabat al-āyat*) dilakukan untuk memperoleh makna yang jelas dan maksud yang benar.
- c) **Kaidah-kaidah tafsiriyah:** MSFR I memberikan kaidah-kaidah tafsiriyah secara rinci. Ini mencakup penjelasan tentang kedudukan kata-kata dalam ayat, balagah (retorika), dan sebab turun ayat berdasarkan tafsir-tafsir para ulama terdahulu.
- d) **Pendapat-pendapat ulama:** MSFR I mengambil pendapat-pendapat ulama dan menunjukkan pendapat yang boleh diikuti oleh kelompok Sunni atau yang merupakan kesepakatan para ulama. Sebaliknya, juga disebutkan pendapat yang diharamkan atau tidak boleh diikuti karena tidak sesuai dengan paham ahli sunnah wa al-jama'ah.
- e) **Tafsir Isyari:** MSFR I memberikan komentar dengan pendekatan tafsir Isyari atau berusaha mengungkap makna tersirat atau rahasia-rahasia yang terkandung di balik ayat tersebut. Pada umumnya, kaum sufi membedakan antara tingkatan makna, yaitu eksoterik (*dāhir*) dan esoterik (*bāṭin*). MSFR I mencoba menggali makna bathin (esoterik) dengan menggunakan manhaj tahlīfī.

Dari gambaran ini, terlihat bahwa MSFR I memperkenalkan dan memperkaya khazanah tafsir sufistik di Indonesia. Karya ini memberikan

nafas baru dalam perkembangan tafsir yang ada dengan menggabungkan karakteristik tafsir *bi al-ma'tsūr* dengan tafsir esoterik (batin) yang dieksplorasi lebih lanjut melalui pendekatan *tahlīlī*. Hal ini menggambarkan upaya penulis MSFR I untuk memberikan pemahaman yang lebih dalam dan menyeluruh terhadap teks suci Al-Qur'an dengan memadukan berbagai pendekatan tafsir yang relevan.

Tafsir MSFR I adalah karya tafsir yang mencerminkan ajaran mengenai rahasia ayat al-Qur'an dan maksudnya yang diinterpretasikan berdasarkan perspektif dan nilai-nilai ajaran tasawuf. Sumber-sumber penafsiran MSFR I secara Isyari bersumber dari al-Qur'an, Sunnah, dan pandangan sahabat serta tabi'in. Meskipun begitu, penulis MSFR I seringkali merujuk kepada pandangan ulama sufi yang berasal dari berbagai latar belakang. Beberapa dari mereka dapat dikategorikan sebagai ulama sufi amali (praktis) dan sebagian lainnya adalah ulama sufi falsafi (filosofis). Dengan demikian, MSFR I dapat dianggap sebagai sebuah ensiklopedia tafsir sufi karena menghimpun berbagai pandangan ulama sufi yang dikutip dalam tafsir ini.

Namun, meskipun MSFR I mengikuti pola penafsiran Isyari, perlu tetap berhati-hati terhadap penafsiran-penafsiran yang mungkin jauh dari azas penafsiran yang telah ditetapkan oleh ulama tafsir. Pemikiran tasawuf dalam MSFR I juga tampak dipengaruhi oleh pemikiran tasawuf falsafi yang telah dijelaskan oleh tokoh-tokoh sufi sebelumnya. Hal ini terutama terlihat ketika pengarang MSFR I menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ketuhanan, alam, manusia, atau konsep-konsep tasawuf. Dalam konteks ini, pengarang MSFR I sering menggunakan simbol-simbol untuk memperkuat pandangannya, dan seringkali makna simbolik ini tidak memiliki hubungan langsung dengan makna ayat. Contoh-contoh simbol ini mencakup penggunaan nama-nama Nabi, Syaitan, langit, dan bumi sebagai penanda (simbol) tertentu dalam tafsiran. Nabi-nabi seperti Nuh, Ibrahim, Ismail, dan Adam bisa disimbolkan sebagai ruh. Sementara itu, Syaitan, Fir'aun, dan bahkan Baqarah (sapi) disimbolkan sebagai nafsu. Langit dan bumi digunakan sebagai simbol yang mengindikasikan arti bapak dan ibu (orang tua) dalam konteks tertentu.

Dari gamabran umum tersebut di atas menunjukkan bahwa MSFR I adalah karya tafsir yang sangat dipengaruhi oleh pemikiran tasawuf dan berusaha untuk mengungkapkan dimensi-dimensi tersembunyi dalam teks

suci Al-Qur'an, seringkali melalui penggunaan simbol-simbol dan pemahaman mendalam yang bersifat metaforis. Dalam hal ini, pembaca harus memahami konteks dan metode penafsiran yang digunakan dalam MSFR I agar dapat memahami pesan-pesan esoterik yang ingin disampaikan oleh pengarangnya.

D. Edisi Kritik Teks MSFR I A dan Terjemahan

Edisi kritik teks MSFR I yang telah dilakukan oleh peneliti dapat dijelaskan sebagai berikut. Penyusunan halaman suntingan ini mengikuti urutan halaman yang terdapat dalam naskah landasan (MSFR I A). Dengan demikian, pembaca dapat dengan mudah merujuk ke naskah aslinya. Naskah MSFR I B digunakan sebagai naskah saksi dalam proses suntingan.

Dalam proses penyuntingan, peneliti mencatat varian atau perbedaan bacaan keseluruhan teks dari masing-masing naskah, dan perbedaan ini disajikan dalam catatan kaki (aparat kritik). Perbaikan-perbaikan kecil seperti pemberian tanda *hamzah qata'* atau *hamzah waṣal*, atau penyeragaman penulisan kata yang berbeda dalam teks, diperbaiki oleh peneliti dan tidak dijelaskan dalam aparat kritik. Terhadap kasus-kasus teks yang tidak terbaca karena cacat, rusak, atau korup, atau dianggap tidak tepat dalam naskah landasan, peneliti melakukan pengecekan dan menggunakan bacaan yang terdapat dalam naskah saksi yang dianggap lebih tepat.

Penulisan ayat al-Qur'an yang terdapat dalam naskah diperiksa kembali berdasarkan mushaf al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia. Demikian juga, penulisan hadis dibuat lengkap dengan sumbernya, dan dalam beberapa kasus, status atau derajat hadis juga disebutkan. Selain itu, teks-teks hadis yang dikutip dan yang terdapat dalam naskah ditemukan matannya dan kemudian disertakan dalam aparat kritik.

Dalam proses terjemahan, peneliti menggunakan metode terjemah dinamis. Metode ini dipilih karena memungkinkan amanat yang terkandung dalam naskah lebih mudah dipahami oleh pembaca saat ini, dan metode terjemah dinamis lebih komunikatif dibandingkan dengan metode terjemah harfiah atau *word-for-word*.

Untuk memperjelas istilah-istilah tasawuf yang terdapat dalam terjemahan, peneliti menambahkan definisi berdasarkan referensi-referensi, seperti kitab "*a-Ta'rifat*" karya Muhammad al-Jurjani, kitab "*Mu'jam Istilahāt as-Ṣūfiyah*" karya Abd ar-Razak al-Kashani, kitab "*Mukhtaṣar*

Istilahat as-Şūfiyah” karya Ibn Arabi, dan sumber-sumber lainnya. Penjelasan mengenai istilah-istilah tasawuf diletakkan dalam catatan kaki. Hal yang sama juga berlaku untuk penjelasan mengenai nama tokoh, nama tempat, dan informasi-informasi penting lainnya, yang semuanya disertakan dalam catatan kaki.

Hasil suntingan dan terjemahan tersebut dapat ditemukan dalam bagian lampiran dalam disertasi ini.

E. Emendasi Teks MS FR I

Teks MSFR I (A dan B) merupakan naskah salinan, dan sebagai akibat dari proses penyalinan, mungkin terdapat kesalahan-kesalahan dalam penulisan. Kesalahan-kesalahan ini dapat berupa tindakan yang tidak disengaja, atau mungkin terjadi karena kurang hati-hati dari penyalinnya akibat kondisi dan situasi saat proses penyalinan.

Berdasarkan hasil kritik teks dan penyuntingan terhadap MSFR I, baik naskah A maupun naskah B, ditemukan kesalahan-kesalahan tulis dan kekurangan-kekurangan tulis yang disebabkan oleh kondisi naskah. Jenis-jenis kesalahan dalam penulisan teks MS FR I, mencakup 1) *corrupt* (Korup), 2) *omisi* (Penghilangan), seperti *lacuna*, *haplografi*, Saut du meme au meme dan 3) adisi (penambahan), yang meliputi *ditografi*, transposisi, interpolasi, dan *ablepsi*, 4) *subtitusi* (Penggantian). Berikut ditampilkan data gejala-gejala salah salin dalam table berikut:

1. **Corrupt (Korup):** Merupakan jenis kesalahan di mana ada bagian naskah yang rusak atau berubah sehingga teks tersebut sulit dibaca. Gejala seperti ini dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 1: Korup

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket (di)
1	2	7	أُنزِلناه ليدبر آياته	1	6	أُنزِلناه ليدبر آياته	أُنزِلناه إليه مبارك ليدبر آياته	A dan B
2	4	9	rusak	2	19	يكت	يكت	A
3	51	8	مرغ ابن أبي	61	6	rusak	مرغ ابن أبي	B
4	190	16	rusak	229	19	تومنداك	تومنداك	A

5	501	1	rusak	575		سمفون	سمفون	A
6	501	2	rusak	575		الميثاق	الميثاق	A
7	501	3	rusak	575		غنتوس	غنتوس	A
8	501	4	rusak	575		كلو	كلو	A
9	501	5	rusak	575		قوم	قوم	A
10	501	6	rusak	575		سمفون	سمفون	A
11	501	7	rusak	575		دادوس	دادوس	A
12	501	8	rusak	575		حواس	حواس	A
13	501	27	rusak	576	20	الأمي و	الأمي و	A
14	501	21	rusak			يا إلهي	يا إلهي	A
15	501	27	rusak	577	3	لولوساكن بالانتهااء	لولوساكن بالانتهااء	A
16	501	28	rusak	577	4	واكتا ختم يارب	واكتا ختم يارب	A
17	501	28	rusak	577	5	إغ توان أسألك بالله	إغ توان أسألك بالله	A

Berdasarkan tabel tersebut terdapat 17 jenis gejala *korup* (teks kurang jelas). Lima belas di antaranya terjadi di naskah A. Gejala *korup* ini terjadi karena usia naskah yang sudah tua sehingga ada beberapa bagian yang robek. Namun, beberapa kerusakan naskah ini juga [kemungkinan juga] disebabkan oleh perlakuan dari pembacanya yang kurang hati-hati. Dengan pembacaan yang seksama dan teliti terhadap teks, telah diusahakan perbaikan teks secara maksimal dengan melakukan perbandingan antara naskah A dan B, kendati tidak semua teks dapat diperbaiki dengan sempurna.

2. Kesalahan dalam bentuk omisi yang meliputi;

- a. *Lacuna* (Lakuna), yaitu bagian kata yang terlewat atau terlampaui sehingga ada bagian kalimat, suku kata, kata, atau kelompok kata yang kosong. Fenomena seperti ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3: *Lacuna*

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket (di)
1	7	1	مكسأني	6	3	وسيسأ	مكسأني	B
2	189	19	-	228	16	شرط	شرط	A
3	231	23	أهل المشرق مغرب	278	7	أهل المشرق مغرب	أهل المشرق والمغرب	A dan B
4	280	4	يريد بكم اليسر	332	5	يريد بكم اليسر	يريد الله بكم اليسر	A dan B
5	280	10	فنيصره	332	10	فنيصره	فنيصره	A dan B
6	313	16	-	264	9	لياني	لياني	A
7	400	18	-	463	2	الطيبة	الطيبة	A
8	501		-	577		حجة	حجة	A

Berdasarkan tabel di atas terdapat 8 jenis gejala *Lacuna* yang terjadi dalam naskah A dan B. Gejala kesalahan ini bisa saja terjadi dalam penulisan sebuah naskah yang disebabkan oleh kecerobohan atau ketergesa-gesaan dari penyalin sehingga penulisan terhadap sebuah teks naskah terjadi pelampauan atau terlewat pada bagian teks.

b. *Saut du meme au meme*, (*skipping from one to the same*) yaitu penghilangan bagian yang identik dalam naskah baik berupa kata atau kalimat disebabkan terlewat atau lupa. Gejala seperti ini bisa dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 7: *Saut du meme au meme*

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket (di)
1	5	18	-	4	10	ووس	ووس	A dan B
2	12	5	-	12	14	لن	لن	A
3	12	6	-	12	15	أورا	أورا	A

4	12	11	-	12	19	تريما	تريما	A
5	12	11	-	12	20	كغ	كغ	A
6	14	6-7	إن الملك لله	15	7	إن الملك لله	لمن الملك اليوم الله	A dan B
7	14	15	-	15	16	ووس	ووس	A
8	16	5	-	18	2	قلب	قلب	A
9	16	17	-	18	7	توان	توان	A
10	17	9	-	19	12	-	خلقه	A dan B
11	18	18	-	21	1	-	والصديقين	A dan B
12	23	3	-	26	12	يارب	يارب	A
13	23	7	-	26	16	بركتي	بركتي	A
14	23	15	إيكو	27	3	-	إيكو	B
15	23	16	إيكو	27	3	-	إيكو	B
16	23	22	إيكو	27	9	-	إيكو	B
17	25	27	بن أشرف	30	1	-	بن أشرف	B
18	26	14	إيكو	30	16	-	إيكو	B
19	27	3	أتوا	31	9	-	أتوا	B
20	28	21	أنا إغ	33	10	-	أنا إغ	B
21	28	26	إغ	33	15	-	إغ	B
22	29	21	عمل	34	12	-	عمل	B
23	29	2	كلوان أرف	33	16	-	كلوان أرف	B
24	29	2	لن	33	16	-	لن	B
26	29	19	رسول الله	34	10	-	رسول الله	B

27	29	23	إِغ	34	14	-	إِغ	B
28	30	12	إِيكُو	35	8	-	إِيكُو	B
29	30	23	أُفَا	35	20	-	أُفَا	B
30	31	4	أُفَا	36	5	-	أُفَا	B
31	32	18	أُرْف	38	1	-	أُرْف	B
32	33	7	كَلُوَان	38	19	-	كَلُوَان	B
33	33	10	تَكْسِي	38	21	-	تَكْسِي	B
34	34	14	كَلُوَان	40	10	-	كَلُوَان	B
35	34	19	أُولِيَه	40	15	-	أُولِيَه	B
36	34	20	إِغْدَالِم	40	16	-	إِغْدَالِم	B
37	34	22	إِغ	40	17	-	إِغ	B
38	35	1	-	40	20	الله سبحانه وتعالى	الله سبحانه وتعالى	A
39	35	14	-	41	11	أَنَا	أَنَا	A
40	35	5	إِغْدَالِم	41	3	-	إِغْدَالِم	B
41	35	9	كَلُوَان	41	7	-	كَلُوَان	B
42	36	17	-	42	21	ككوهي علم الله	ككوهي علم الله	A
43	36	23	-	43	3	إِيْمَان	إِيْمَان	A
44	37	20	إِغ	44	11	-	إِغ	B
45	37	24	نَامُوغ	44	13	-	نَامُوغ	B
46	38	2	إِغ	44	18	-	إِغ	B
47	39	1	-	46	3	وِيْجِي	وِيْجِي	A

48	39	8	كغ	46	11	-	كغ	B
49	40	20	أفا	48	7	-	أفا	B
50	40	22	إغدالم	48	8	-	إغدالم	B
51	41	5	غوروغ	48	20	-	غوروغ	B
52	41	11	ووغيكو	49	4	-	ووغيكو	B
53	41	12	عملي	49	6	-	عملي	B
54	41	13	أراه	49	6	-	أراه	B
55	41	16	كلوان فغنديكاني إيكي	49	9	-	كلوان فغنديكاني إيكي	B
56	41	24	إغ	49	16	-	إغ	B
57	41	25	ووغ	49	16	-	ووغ	B
58	42	5	أنا إغ	50	4	-	أنا إغ	B
59	42	11	أفا لمن	50	8	-	أفا لمن	B
60	42	11	أفا	50	8	-	أفا	B
61	42	13	سبب	50	9	-	سبب	B
62	42	21	أمنا بالله	50	17	-	أمنا بالله	B
63	43	4	أفا	51	5	-	أفا	B
64	43	9	إغ	51	9	-	إغ	B
65	43	19	أهل المدينة لن إي إيكو صحابه أنصار فدا بيعه	51	17	-	أهل المدينة لن إي إيكو صحابه أنصار فدا بيعه	B
66	43	24	كنجغ	52	1	-	كنجغ	B

67	44	1	الله	52	15	-	الله	B
68	44	5	إيكو	52	9	-	إيكو	B
69	44	11	دادي	52	14	-	دادي	B
70	44	12	لن	52	15	-	لن	B
71	44	21	إغ	53	1	-	إغ	B
72	44	23	أندويني	53	3	-	أندويني	B
73	44	26	سكسا	53	6	-	سكسا	B
74	45	22	سبب	54	9	-	سبب	B
75	47	10	دي	56	10	-	دي	B
76	47	13	دي	56	13	-	دي	B
77	47	13	دي	56	13	-	دي	B
78	47	20	لن كغ	56	20	-	لن كغ	B
79	48	26	إغ	58	6	-	إغ	B
80	48	27	دادي	58	7	-	دادي	B
81	48	28	كابه	58	8	-	كابه	B
82	50	11	-	60	3	-	من مكاتبته	A dan B
83	50	21	-	60	18	أره	أره	A
84	50	2	كنجغ	59	15	-	كنجغ	B
85	51	4	مك غوچف مؤمنين	61	2	-	مك غوچف مؤمنين	B
86	51	19	إغ	61	16	-	إغ	B
87	52	20	-	63	3	ووغ	ووغ	A
88	52	13	كران	62	17	-	كران	B

89	53	7	سغكخ ددالني كخ فبا كواتر ووغيكو كايه	63	16	-	سغكخ ددالني كخ فبا كواتر ووغيكو كايه	B
90	53	14	ووس	64	3	-	ووس	B
91	54	5	داداي	64	18	-	داداي	B
92	55	19	-	66	17	-	ولا إلى أموالكم	A dan B
93	55	20	-	66	18	-	وأعمالكم	A dan B
94	55	2	إغ	66	1	-	إغ	B
95	55	2	ووس	66	1	-	ووس	B
96	55	3	إغ	66	2	-	إغ	B
97	55	12	أتوا	66	10	-	أتوا	B
98	55	16	ووغ	66	14	-	ووغ	B
99	57	17	لن	68	16	-	لن	B
100	57	19	لن	69	1	-	لن	B
101	57	21	ووغ	69	2	-	ووغ	B
102	57	28	له	69	7	-	له	B
103	58	3	كايه إغ	69	11	-	كايه إغ	B
104	58	8	أنا إغ	69	15	-	أنا إغ	B
105	58	9	كايه	69	16	-	كايه	B
106	58	19	إغ	70	5	-	إغ	B
107	58	20	إغ	70	6	-	إغ	B

108	58	21	أنا	70	9	-	أنا	B
109	58	21	مالیه	70	9	-	مالیه	B
110	60	6	نور	72	2	-	نور	B
111	61	3	مرغ	73	3	-	مرغ	B
112	62	20	ایکو	75	2	-	ایکو	B
113	63	9	نمو	75	17	-	نمو	B
114	65	28	-	73	4	ووس	ووس	A
115	65	25	إي	79	1	-	إي	B
116	65	28	دين فاريسي	79	4	-	دين فاريسي	B
117	65	28	لن	79	5	-	لن	B
118	68	28	كغ	82	19	-	كغ	B
119	69	15	إغ	83	12	-	إغ	B
120	69	18	إغكغ	83	14	-	إغكغ	B
121	70	6	إغ	84	8	-	إغ	B
122	70	23	دينغوا	85	4	-	دينغوا	B
123	71	18	-	86	5	مربني	مربني	A
124	72	16	إغ	87	8	-	إغ	B
125	72	24	كنجغ	87	13	-	كنجغ	B
126	73	3	إغ	87	19	-	إغ	B
127	73	19	ووغ	88	15	-	ووغ	B
128	73	20	إغ	88	15	-	إغ	B
129	75	3	ووغ	90	10	-	ووغ	B

130	75	4	إِغْغِغْ	90	13	-	إِغْغِغْ	B
131	75	9	إِغْغِغْ	90	16	-	إِغْغِغْ	B
132	75	28	أنا	91	17	-	أنا	B
133	76	23	أفا	92	17	-	أفا	B
134	78	25	إِغْغِغْ	95	8	-	إِغْغِغْ	B
135	78	28	أهل	95	11	-	أهل	B
136	78	28	مَلَّبُو حَدِّي كُفُور	95	14	-	مَلَّبُو حَدِّي كُفُور	B
137	79	12	إِغْ	96	3	-	إِغْ	B
138	82	10	-	99	15	أمریه	أمریه	A
139	82	3	أفا	99	8	-	أفا	B
140	82	4	لن أغس	99	8	-	لن أغس	B
141	82	8	مرغ	99	13	-	مرغ	B
142	83	9	كاسمفن	100	18	-	كاسمفن	B
143	86	17	-	104	22	چارا	چارا	A
144	93	19	-	113	17	ثم قال الله تعالی	ثم قال الله تعالی	A
145	94	6	-	114	11	ثم قال الله تعالی	ثم قال الله تعالی	A
146	95	13	-	116	3	حاجة	حاجة	A
147	98	20	إِغْ	120	7	-	إِغْ	B
148	99	20	-	121	9	-	وإنه على ذلك لشہید	A B
149	99	13	سغكغ	121	3	-	سغكغ	B
50	103	8	-	126	2	أنا	أنا	A

	103	13	-	126	7	سيناترون	سيناترون	A
151	106	11	-	129	18	مك غنديكا الله سبحانه وتعالى	مك غنديكا الله سبحانه وتعالى	A
152	106	11	-	129	18	الله	الله	A
153	106	13	-	129	20	أنا	أنا	A
154	108	15	-	132	12	مك	مك	A
155	108	23	-	132	20	لارا	لارا	A
156	110	3	إيكو داداي	134	10	-	إيكو داداي	B
158	110	4	كران	134	10	-	كران	B
159	113	6	دنيا	138	7	-	دنيا	B
160	116	11	-	142	8	أغو غكولي إغتسي ووغ سأ عالمين زمان إيكو	أغو غكولي إغتسي ووغ سأ عالمين زمان إيكو	A
161	117	6	دينا	143	11	-	دينا	B
162	118	16	إيكو	145	9	-	إيكو	B
163	118	28	كاوي	145	19	-	كاوي	B
164	120	12	كابه أنا إغ	147	15	-	كابه أنا إغ	B
165	121	13	قبور	148	21	-	قبور	B
166	121	14	إغ	148	22	-	إغ	B
167	121	14	وونتن	148	22	-	وونتن	B
168	122	20	إغ	150	10	-	إغ	B
169	123	2	أنا إغ	151	1	-	أنا إغ	B

170	123	16	أنا إغكغ	151	15	-	أنا إغكغ	B
171	124	4	-	152	8	فونكا	فونكا	A
172	124	3	إغ	152	6	-	إغ	B
173	124	3	إغ	152	7	-	إغ	B
174	124	10	أراه	152	14	-	أراه	B
175	124	10	إغ	152	14	-	إغ	B
176	124	19	كابه	152	15	-	كابه	B
177	124	26	إغ	153	7	-	إغ	B
178	125	10	إغ	153	20	-	إغ	B
179	125	11	أورا كلوان	153	21	-	أورا كلوان	B
180	126	4	إغ	154	9	-	إغ	B
181	126	8	إغ	155	2	-	إغ	B
182	126	22	إغ	155	15	-	إغ	B
183	126	28	إغ	155	20	-	إغ	B
184	127	6	مرغ	156	7	-	مرغ	B
185	127	14	تراچکي جاراني	156	13	-	تراچکي جاراني	B
186	127	22	مرغ	156	19	-	مرغ	B
187	127	24	إغ	156	21	-	إغ	B
188	127	26	مرغ	157	2	-	مرغ	B
189	128	15	مرغ	157	15	-	مرغ	B

190	128	17-18	عجل الدنيا وبعض القوم يمبه عجل الشهوات وبعض القوم يمبه	157	16-17	-	عجل الدنيا وبعض القوم يمبه عجل الشهوات وبعض القوم يمبه	B
191	128	21	مرغ	157	21	-	مرغ	B
192	130	7	إغ	159	17	-	إغ	B
193	130	7	إغ	159	19	-	إغ	B
194	130	10	تور	159	21	-	تور	B
195	131	12	-	161	3	لن عجل الدنيا	لن عجل الدنيا	A
196	131	3	ناغس	160	17	-	ناغس	B
197	131	16-17	بوواغ ما سوى الله أغشغ	161	8	-	بوواغ ما سوى الله أغشغ	B
198	132	10	بالله	162	4	-	بالله	B
199	132	16	إغ	162	11	-	إغ	B
200	133	20	إغ	163	18	-	إغ	B
201	133	24	إغ	164	2	-	إغ	B
202	134	5	فولوه	164	9	-	فولوه	B
203	137	6	أصلي إيكو واتو	167	20	-	أصلي إيكو واتو	B
204	137	18	سيرا إغ	168	9	-	سيرا إغ	B
205	138	2	سغشغ	168	19	-	سغشغ	B
206	139	20	إغ ووغيكو كابه	170	20	-	إغ ووغيكو كابه	B

207	139	27	إِغ	171	5	-	إِغ	B
208	140	9	أفا	171	14	-	أفا	B
209	140	18	فقال تعالى	172	1	-	فقال تعالى	B
210	141	11	أكاما	172	20	-	أكاما	B
211	142	7	قوم كاييه	173	19	-	قوم كاييه	B
212	142	11	إيرا	174	4	-	إيرا	B
213	144	28	-	177	8	بالي	بالي	A
214	144	21	إِغ	177	1	-	إِغ	B
215	144	22	إِغ	177	2	-	إِغ	B
216	145	26	كغ	178	9	-	كغ	B
217	146	2	فونفا	178	12	-	فونفا	B
218	146	16	إِغ	179	4	-	إِغ	B
219	147	13	أفا	180	5	-	أفا	B
220	147	17	مرغ	180	9	-	مرغ	B
221	148	10	كغ	181	9	-	كغ	B
222	148	10	إِغ	181	10	-	إِغ	B
223	148	14	إِغ	181	13	-	إِغ	B
224	149	24	إِغ	183	6	-	إِغ	B
225	150	1	إِغ	183	10	-	إِغ	B
226	150	3	كاي	183	11	-	كاي	B
227	152	28	إِغ	186	21	-	إِغ	B
228	153	1	إِغ	186	1	-	إِغ	B

229	153	18	إِغ	186	13	-	إِغ	B
230	153	21	إِغ	186	16	-	إِغ	B
231	153	22	إِغ	186	17	-	إِغ	B
232	153	23	كلم	186	18	-	كلم	B
233	154	7	نموغ	187	7	-	نموغ	B
234	155	5	كلم	188	11	-	كلم	B
235	155	7	أفا	188	15	-	أفا	B
236	156	6	إِغ	189	14	-	إِغ	B
237	156	8	إِغ	189	15	-	إِغ	B
238	156	15	أورا	190	2	-	أورا	B
239	156	15	نموغ	190	2	-	نموغ	B
240	156	15	سغكغ سيرا	190	2	-	سغكغ سيرا	B
241	156	17	إِغ	190	5	-	إِغ	B
242	157	10	لن أجا أنا فدا غتوكاكن سيرا كاييه إِغ ستغهي كنجچا نيرا	191	2	-	لن أجا أنا فدا غتوكاكن سيرا كاييه إِغ ستغهي كنجچا نيرا	B
243	157	10	سيرا	191	3	-	سيرا	B
244	158	4	كلوان	191	21	-	كلوان	B
245	158	13	ووغ	192	8	-	ووغ	B
246	158	21	ووغ	192	15	-	ووغ	B
247	161	5	مرغ	195	14	-	مرغ	B
248	161	11	إِغ	195	19	-	إِغ	B

249	163	13	الله	198	6	-	الله	B
250	163	15	أفا	198	8	-	أفا	B
251	163	23	كفور	198	14	-	كفور	B
252	165	27	-	201	1	فرا أولياء الله	فرا أولياء الله	A
253	168	8	مك فبا	203	15	-	مك فبا	B
254	170	4	إغ	205	20	-	إغ	B
255	170	5	مرغ	205	21	-	مرغ	B
256	172	11	إغ	208	11	-	إغ	B
257	173	1	إغ	209	5	-	إغ	B
258	173	2	إغ	209	5	-	إغ	B
259	174	14	إغ	211	1	-	إغ	B
260	174	16	إغ	211	3	-	إغ	B
261	175	11	إغ	212	2	-	إغ	B
262	175	20	إغكغ أنا إغ	212	9	-	إغكغ أنا إغ	B
263	176	11	إغ	213	2	-	إغ	B
264	176	12	مرغ	213	4	-	مرغ	B
265	176	16	كنچاي	213	6	-	كنچاي	B
266	176	22	نبي	213	11	-	نبي	B
267	176	22	مرغ	213	12	-	مرغ	B
268	176	23	أران	213	12	-	أران	B
269	177	10	أنا	214	8	-	أنا	B
270	177	18	إغ	214	16	-	إغ	B

271	177	21	إغ	214	19	-	إغ	B
272	177	28	نولي	215	1	-	نولي	B
273	178	5-6	-	215	6	بسا غروساأكن عقل	بسا غروساأكن عقل	A
274	179	4	إغ	216	9	-	إغ	B
275	179	5	ووغ	216	10	-	ووغ	B
276	179	7	إغ	216	12	-	إغ	B
277	180	1	مك نولي دين ووروك اسم الأعظم مك نولي مومبول مير مرغ لاغيت	217	9	-	مك نولي دين ووروك اسم الأعظم مك نولي مومبول مير مرغ لاغيت	B
278	180	5	نون شفاعة، سوفيا نبي إدريس	217	13	-	نون شفاعة، سوفيا نبي إدريس	B
279	180	25	إغكغ	218	7	-	إغكغ	B
280	180	26	إغ	218	9	-	إغ	B
281	180	26	فرا	218	9	-	فرا	B
282	187	19	نوروتا	226	1	-	نوروتا	B
283	189	21	إغ	228	18	-	إغ	B
284	190	5	إغ سيرا	229	10	-	إغ سيرا	B
285	190	12	إغ	229	16	-	إغ	B
286	192	23	إغ	232	10	-	إغ	B
287	193	5	مك	233	22	-	مك	B

288	193	13	نوله	234	6	-	نوله	B
289	193	15	إغ	234	8	-	إغ	B
290	195	11	مرغ كعبة الجسماني	235	8	-	مرغ كعبة الجسماني	B
291	195	27	إغ	236	2	-	إغ	B
292	196	83	-	236	6	الله	الله	A
293	196	5	إغ	236	8	-	إغ	B
294	196	12	إغ	236	14	-	إغ	B
295	197	16	كلم	237	21	-	كلم	B
296	200	6	إغ	240	21	-		B
297	201	18	نبي	242	15	-	نبي	B
298	201	18	سفا	242	15	-	سفا	B
299	202	18	إغ	243	15	-	إغ	B
300	203	5	منوسا	224	7	-	منوسا	B
301	204	11	-	245	20	نيكي	نيكي	A
302	204	6	أنا إغدالم	245	15	-	أنا إغدالم	B
303	204	9	جبار مصر	245	18	-	جبار مصر	B
304	204	23	دامل	246	10	-	دامل	B
305	206	1	كونوڠ	247	17	-	كونوڠ	B
306	206	8	إغ	248	1	-	إغ	B
307	207	25	-	249	21	مكة	مكة	A

308	209	18	بيت إغسن أرتيني سن فرنتاهي برسيه ٢ هي	252	2	-	بيت إغسن أرتيني سن فرنتاهي برسيه ٢ هي	B
309	210	10	إغكغ	252	20	-	إغكغ	B
310	211	27	إغ	254	18	-	إغ	B
311	212	14	-	255	9	يعني كلووغ	يعني كلووغ	A
312	212	3	نبي	254	21	-	نبي	B
313	212	3	نبي	254	22	-	نبي	B
314	212	16	إغكغ فوترا	255	11	-	إغكغ فوترا	B
315	212	20	إغ	255	15	-	إغ	B
316	212	21	أنا إغ	255	16	-	أنا إغ	B
316	213	20	نوتن	256	-	-	نوتن	B
317	213	21	إغ	256	19	-	إغ	B
318	214	2	مرغ	257	6	-	مرغ	B
319	214	9	إي	257	13	-	إي	B
320	215	9	أنا	258	14	-	أنا	B
321	215	19	سفا ووشي إيمان كلوان إيكو نبي مك تمن ٢ أوليه فتودوه مك	259	3	-	سفا ووشي إيمان كلوان إيكو نبي مك تمن ٢ أوليه فتودوه مك	B
322	216	19	إغ	260	8	-	إغ	B
323	221	11	فيرا ٢ا	266	1	-	فيرا ٢ا	B
324	223	4	مأف	278	14	-	مأف	B

325	225	25	إغ	271	6	-	إغ	B
326	226		مرغ	272	20	-	مرغ	B
327	226		إغ	273		-	إغ	B
328	228	18	مرغ	274	9	-	مرغ	B
329	228	23	إغ	274	13	-		B
330	228	24	أفا	274	15	-		B
331	229	8	إغ	275	6	-		B
332	229	20	مرغ	275	17	-		B
333	230	7	المنافقين	276	9-10	-	المنافقين	B
334	233	17	أفا	280	8	-	أفا	B
335	233	17	إغ	280	8	-	إغ	B
336	234		مرغ	282		-	مرغ	B
337	236	6	-	283	7	جهة	جهة	A
338	236	27	إغكغ	284	6	-	إغكغ	B
339	238	15	إغ	285	20	-	إغ	B
340	239	2	أنا	286	10	-	أنا	B
341	239	3	إغ	286	11	-	إغ	B
342	239	27	إغ	287	9	-		B
343	239	27	إغ	287	10	-		B
344	240	11	-	287	19	سفي	سفي	A
345	240	8	إغكغ	287	17	-	إغكغ	B

346	241	2	إغكغ	288	13	-	إغكغ	B
347	241	2	أوجشي	288	13	-	أوجشي	B
348	241	16	إغ	289	3	-	إغ	B
349	242	24	والذكر	290	10	-	والذكر	B
350	253	14-15	مك لمون أورا أراه إنسان مك أورا دين كاوي عالم	301	12-13	-	مك لمون أورا أراه إنسان مك أورا دين كاوي عالم	B
351	254	10	إغ	303	11	-	إغ	B
352	255	8	إغ	304	14	-	إغ	B
353	256	19	إغ	305	3	-	إغ	B
354	256	20	إغ	305	4	-	إغ	B
355	257	12	إغ	305	13	-	إغ	B
356	259	17	-	308	11	نوت	نوت	A
357	259	9	إغ	308	4	-	إغ	B
358	259	24	إغ	308	18	-	إغ	B
359	260	23	إغ	309	2	-	إغ	B
360	260	10	إغكغ	309	8	-	إغكغ	B
361	260	22	إغ	309	19	-	إغ	B
362	260	23	فرا	309	20	-	فرا	B
363	260	25	إغ	309	22	-	إغ	B
364	260	27	إغ	310	2	-	إغ	B
365	261	3	إغ	310	4	-	إغ	B

366	261	4	إغ	310	6	-	إغ	B
367	261	15	إغ	310	15	-	إغ	B
368	261	16	إغ	310	17	-	إغ	B
369	263	21	إغ	313	2	-	إغ	B
370	263	22-23	حكومي باطع. لن لمون موغكوه إماننا الشافعي ماجا بسم الله	313	2-3	-	حكومي باطع. لن لمون موغكوه إماننا الشافعي ماجا بسم الله	B
371	263	24-25	تكسي أنكلاني پوت اسم الله أتوا أورا پوت	313	3	-	تكسي أنكلاني پوت اسم الله أتوا أورا پوت	B
372	263	25	إغ	313	4	-	إغ	B
373	267	21	إغ	317	18	-	إغ	B
374	268	4	ووغكغ	318	6	-	ووغكغ	B
375	268	8	ووغكغ	318	10	-		B
376	268	8	ووغكغ	318	11	-		B
377	272	8	غواهي أتوا	323	2	-	غواهي أتوا	B
378	272	8	أتوا	323	2	-		B
379	272	11	إغ	323	5	-	إغ	B
380	272	21	ووغكغ	323	14	-	ووغكغ	B
381	273	5	إغ	324	4	-	إغ	B

382	273	6	ووس كشف لن كتولك بعداني ووس كتمبهان لن دادي أدووہ	324	4-5	-	ووس كشف لن كتولك بعداني ووس كتمبهان لن دادي أدووہ	B
383	274	8	إغ	325	8	-		B
384	275	5	أنا إغ	326	8	-	أنا إغ	B
385	276	26	فواسا	328	9	-	فواسا	B
386	277	13	لن إغكغ	328	22	-	لن إغكغ	B
387	278	26	-	330	14	غر كسا أغين ۲ إيرا أجا كاسي	غر كسا أغين ۲ إيرا أجا كاسي	A
388	279	13	-	331	7	مولاني دادي ونغ بوكا إغدالم مرض أتوا مسافر	مولاني دادي ونغ بوكا إغدالم مرض أتوا مسافر	A
389	280	17	اليسرى	332	16	-	اليسرى	B
390	280	26	سفا	333	3	-	سفا	B
391	283	8	سفا	335	15	-	سفا	B
392	285	6	إغ	337	19	-	إغ	B
393	286	26	-	339	15	ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل	ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل	A
394	286	4	إغ	338	21	-	إغ	B
395	286	5	إغ	338	21	-	إغ	B

396	287	17	إِغ	340	12	-	إِغ	B
397	288	21	إِغ	341	18	-	إِغ	B
398	290	2	إِغ	343	7	-	إِغ	B
399	290	23	سكيرا ٢ نفس نيرا	343	16	-	سكيرا ٢ نفس نيرا	B
400	291	2	إِغ	344	12	-	إِغ	B
401	291	7	سبحانه	344	16	-	سبحانه	B
402	292	10	كاييه	346	1	-	كاييه	B
403	294	2	إِغ	347	18	-	إِغ	B
404	299	13	أنا	353	20	-	أنا	B
405	299	17	فادو	354	1	-	فادو	B
406	300	8	إيكو	354	16	-	إيكو	B
407	301	16	كخ	356	6	-	كخ	B
408	305	13	إِغ	360	16	-	إِغ	B
409	305	15	إِغ	360	18	-	إِغ	B
410	305	27	سيرالن مرغ	361	6	-	سيرالن مرغ	B
411	306	15	إِغ	361	20	-	إِغ	B
412	306	25	ديني كوء	362	5	-	ديني كوء	B
413	312	25	إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة	371	6	إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم الجنة	إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة	B

414	313	14	إيكون أدول أولياء الله	371	13	-	إيكون أدول أولياء الله	B
415	315	22	إغ	373	5	-	إغ	B
416	316	24	إغ	374	11	-	إغ	B
417	318	7	-	376	12	أوتوساني	أوتوساني	A
418	324	9	إغ	382	19	-	إغ	B
419	325	15	إغ	384	3	-	إغ	B
420	326	20	ستهوني	385	9	-	ستهوني	B
421	327	7	سمفون	386	2	-	سمفون	B
322	328	12	إغ	387	11	-	إغ	B
423	329	13	سبحانه وتعالى	388	12	-	سبحانه وتعالى	B
424	329	18	إغ	388	16	-	إغ	B
425	330	26	-	390	4	سعادة الأبدية لن لذات الروحانية لن غفتواكن ذوق المواهب	سعادة الأبدية لن لذات الروحانية لن غفتواكن ذوق المواهب	A
426	330	20	إغ	389	20	-	إغ	B
427	330	22	إغ	390	22	-	إغ	B
428	331	5	-	390	11	لن بركة الله	لن بركة الله	A
429	331	1	إغ	390	8	-	إغ	B
430	331	15	إغ	390	20	-	إغ	B

431	332	5	–	391	13	كاول	كاول	A
432	332	6	–	391	13	الأخير	الأخير	A
433	332	3	سفا	391	11	–	سفا	B
434	332	15	إغ	392	1	–	إغ	B
435	332	26	أرف	392	9	–	أرف	B
436	335	21	–	395	13	لن نولي وادول سعد مرغ كنجغ نبي	لن نولي وادول سعد مرغ كنجغ نبي	A
437	335	21	إغ	395	13	–	إغ	B
438	337	13	دين	397	8	–	دين	B
439	337	24	إغ	397	18	–	إغ	B
440	344	7	إغ	404	16	–	إغ	B
441	344	9	إغ	404	21	–	إغ	B
442	348	13	كلم	409	11	–	كلم	B
443	348	17	كلم	409	14	–		B
444	348	20	كلم	409	17	–	كلم	B
445	348	21	عنه	409	18	–	عنه	B
446	350	8	أفا	411	8	–	أفا	B
447	350	12	إي	411	11	–	إي	B
448	352	2	إغ	413	5	–	إغ	B
449	352	6	إغ	413	7	–	إغ	B
450	353	4	إغ	415	2	–	إغ	B

451	355	19	إِغ	416	9	-	إِغ	B
452	356	25	دين	418	3	-	دين	B
453	357	21	ووس	418	22	-		B
454	357	23	أرف	419	1	-	أرف	B
455	357		كلوان	419		-	كلوان	B
456	362	20	إِغ	424	1	-	إِغ	B
457	362	25	غلاكوني	424	6	-	غلاكوني	B
458	363	14	إِغ	424	10	-	إِغ	B
459	363	15	إِغ	424	10	-	إِغ	B
460	363	16	مرغ	424	12	-	مرغ	B
461	363	16	مرغ	424	12	-	مرغ	B
462	366	1	غروماتي أنقي كلوان كغ معروف مك ولسي بوفابيوغ	427	12	-	غروماتي أنقي كلوان كغ معروف مك ولسي بوفابيوغ	B
463	369	3	أنا	430	16	-	أنا	B
464	370	6	كلوان	431	10	-	كلوان	B
465	377	15	مرغ	439	1	-	مرغ	B
466	377	17	أنا	439	13	-		B
467	378	17	إيكو	440	12	-	إيكو	B
468	379	1	كغ	440	21	-	كغ	B
469	383	15	إِغ	445	10	-	إِغ	B

470	385	16	إِغ	447	19	-	إِغ	B
471	385	21	إِغ	448	1	-	إِغ	B
472	389	24	-	452	14	-	أما علمت أنه	A B
473	389	24	إِغ	452	9	-	إِغ	B
474	391	22	فقال تعالى	454	6	-	فقال تعالى	B
475	392	2	الصلاة	454	12	-	الصلاة	B
376	392		إِغ	454		-	إِغ	B
477	394	2	-	456	16	تمن	تمن	A
478	394	2	سبحانه	456	14	-	سبحانه	B
479	394	17	إِغ	457	7	-	إِغ	B
480	394	19	عليه السلام	457	7	-	عليه السلام	B
481	394	28	أنا إغ دالمي نبي شمویل	457	15	-	أنا إغ دالمي شمویل	B
382	395	10	إِغ	458	1	-	إِغ	B
483	396	23	سبحانه وتعالى	459	21	-	سبحانه وتعالى	B
484	397	28	سبحانه	460	15	-	سبحانه	B
483	398	2	ووغ	460	19	-	ووغ	B
484	398	7	ستغه	460	23	-	ستغه	B
485	398	13	ديني	461	5	-	ديني	B
486	398	24	لن سربني	461	15	-	لن سربني	B
487	399	7	الصلاة	462	1	-	الصلاة	B
488	399	8	عليه الصلاة	462	2	-	عليه الصلاة	B

489	399	9	الصلاة	462	2	-	الصلاة	B
490	399	10	الصلاة	462	3	-	الصلاة	B
491	399	11	الصلاة	462	4	-	الصلاة	B
492	399	17	إغ	462	10	-	إغ	B
493	399	21	الصلاة	462	12	-	الصلاة	B
494	399	24	راجا	462	15	-	راجا	B
495	400	18	الصلاة	463	12	-	الصلاة	B
496	401	25	سفا	464	21	-	سفا	B
497	402	9	ناموغ	465	8	-	ناموغ	B
498	402	15	إغ	465	-	-	إغ	B
499	402	23	نولي	465	-	-	نولي	B
500	403	5	إغ	466	7	-	إغ	B
501	404	21	أوليه	467	21	-	أوليه	B
502	404	23	إغ	467	22	-	إغ	B
503	404	24	إغ	468	1	-		B
504	405	5	إغ	468	9	-	إغ	B
505	406	1	إغ	469	8	-		B
506	406	3	إغكغ	469	10	-	إغكغ	B
507	406	5	كايه	469	12	-	كايه	B
508	406	6	إغ	469	13	-	إغ	B
409	406	13	راجا	469	18	-	راجا	B
510	406	15	بيسا	469	20	-	بيسا	B

511	406	21	إِغْكغ	469	20	-	إِغْكغ	B
512	406	27	إِغْكيه	470	2	-		B
513	407	25	-	471	7	أنا إغ	أنا إغ	A
514	407	9	لن	470	16	-	لن	B
515	407	9	نبي داوود إغ	470	16	-	نبي داوود إغ	B
516	409	14	أنا إغ	472	23	-	أنا إغ	B
516	409	18	إغ	473	2	-	إغ	B
517	411	3	-	475		أوكا	أوكا	A
518	412	15	الله	476		-	الله	B
519	415	28	العظيم	479	19	-	العظيم	B
520	416	25	سغكغ	480	18	-	سغكغ	B
521	416	7	جغنديكا إغ	481	3	-	جغنديكا إغ	B
522	417	1	-	480	20	إيكو	إيكو	A
523	417	17	إغ	481	12	-	إغ	B
524	419	9	-	483	11	أنا إغ	أنا إغ	A
525	419	22	-	483	21	الكرسي	الكرسي	A
526	420	16	أندويني	484	17	-	أندويني	B
527	421	7	-	485	13	إيكو	إيكو	A
528	422	17	-	487	3	غروغولن إغكغ	غروغولن إغكغ	A
529	422	20	كغ	487	6	-	كغ	B
530	423	11	مرغ	487	20	-	مرغ	B
531	425	18	مرغ	490	9	-	مرغ	B

541	426	13-14	-	491	5	دينا مك يكت أورا بسا غلف فتودوه كلوان إيمان إغدام إيكبي	دينا مك يكت أورا بسا غلف فتودوه كلوان إيمان إغدام إيكبي	A
542	429	27	إغ	495	3	-	إغ	B
543	430	4	-	495	7	إغدام جسد	إغدام جسد	A
544	430	20	-	495	23	ووغ	ووغ	A
545	430	27	-	496	5	ووغ لئغ لورو	ووغ لئغ لورو	A
546	430	26	إي	496	4	-	إي	B
547	431	2	-	496	7	راجا	راجا	A
548	431	5	إغ	496	10	-	إغ	B
549	431	24	أفا	497	5	-	أفا	B
550	431	27	إغكغ	497	8	-	إغكغ	B
551	432	4	أفا	297	13	-	أفا	B
552	434	13	سبحانه وتعالى	500	3	-	سبحانه وتعالى	B
553	434	15	سبحانه وتعالى	500	4	-	سبحانه وتعالى	B
554	434	22	إيكو غروب	500	11	-	إيكو غروب	B
555	435	25	-	501	20	كتابي	كتابي	A
556	435	28	سبحانه وتعالى	501	20	-	سبحانه وتعالى	B
557	436	5	سبحانه وتعالى	502	2	-	سبحانه وتعالى	B
558	437	6	سبحانه وتعالى	503	7	-	سبحانه وتعالى	B
559	437	9	سبحانه و	503	10	-	سبحانه و	B

560	437	28	إِغ	504	7	-	إِغ	B
561	439	12	-	506	2	الله تعالى	الله تعالى	A
562	440	5	كاول	506	20	-	كاول	B
563	440	9	مرغ	507	2	-	مرغ	B
564	440	12	إِغ	507	5	-	إِغ	B
565	440	12	إِغ	507	5	-	إِغ	B
566	441	9-10	-	508	3-4	حمار وقيل باطغ إيواك وقيل باطغ منوسا إِغ حالي باطغ	حمار وقيل باطغ إيواك وقيل باطغ منوسا إِغ حالي باطغ	A
567	441	13	سيدنا	508	7	-	سيدنا	B
568	441	13	عليه الصلاة والسلام	508	7	-	عليه الصلاة والسلام	B
569	441		سيدنا	508	20	-	سيدنا	B
570	442	13	أنا	509	10	-	أنا	B
571	442	13	أنا	509	11	-	أنا	B
572	452	21	إِغ	522	2	-	إِغ	B
573	453	2	إِغ	522	10-11	-	إِغ	B
574	454	4	أفا	523	12	-	أفا	B
575	454	6	كغ	523	6	-	كغ	B
576	454	7	أفا	523	15	-	أفا	B
577	457	15	فكسا	527	10	-	فكسا	B
578	457	15	كلوان	527	11	-	كلوان	B

579	459	17	إِغ	529	7	-	إِغ	B
580	463	11	آيَة	534	3	-	آيَة	B
581	464		كران كنجراني إيكو إنفاق إيكو كدوي أواك إيرا	535		-	كران كنجراي إيكو إنفاق إيكو كدوي أواك إيرا	B
582	465	11	أفا	536	3	-	أفا	B

Berdasarkan tabel tersebut terjadi 582 kali gejala *Saut du meme au meme*. Dari kejadian 582 dapat dibedakan menjadi tiga bagian. Pertama terjadi pada naskah A sebanyak 58 kali. Kedua terjadi pada naskah B sebanyak 516 kali. Ketiga, terjadi pada naskah A dan B sebanyak delapan kali. Gejala ini merupakan jenis kesalahan fatal karena bisa mengubah makna dan substansi sebuah teks.

- c. *Apokope*, yaitu penghilangan huruf atau suku kata pada akhir kata dalam sebuah teks naskah.. Fenomena seperti ini dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5: Apokope

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	baris	Naskah B	Emenedesi	Ket
1	4	27	أفعال	3	12	أفعل	أفعال	B
2	9	22	خليقته	9	12	خلقته	خليقته	B
3	10	3	دادي	9	22	دين	دادي	B
4	13	22	فمن	14	15	فمن	أفمن	A dan B
5	13	23	نوراني	14	17	نوري	نوراني	B
6	16	22	غهاوول	18	11	غاوول	غهاوول	B
7	24	17	خره	28	6	أخيرة	آخره	A dan B

8	25	12	ديني	29	7	يني	ديني	B
9	27	18	دادي	32	2	ودي	دادي	B
10	30	22	أوليه	35	19	أويه	أوليه	B
11	33	10	فرصقاتن	38	21	صنقاتن	فرصقاتن	B
12	35	1	أوليه	40	20	ليه	أوليه	B
13	37	6	فغروغوني	43	17	فغروني	فغروغوني	B
14	40	11	سه	47	18	سوسه	سوسه	A
15	40	17	غلوا	48	4	أغلواتي	غلوا	B
16	42	20	سميع	50	16	سمي	سميع	B
17	47	3	الإشاري	56	2	إشاري	الإشاري	B
18	47	7	غلاكونونو	56	5	غلاكوني	غلاكونونو	B
19	52	3	إشاريني	62	7	إشاري	إشاريني	B
20	53	2	نماني	63	12	أوفماني	أوفماني	A
21	57	16	واليوم	68	18	واليوم	وباليوم	A dan B
23	66	5	بل هم كالأنعام وأضل سبيلا	79	9	بل هم كالأنعام وأضل سبيلا	إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا	A dan B
24	69	1	برغكخ	82	19	كخ	برغكخ	B
25	77	1	بل هم كالأنعام وأضل سبيلا	93	1	بل هم كالأنعام وأضل سبيلا	إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا	A dan B
26	86	3	وأما	104	9	وما	وأما	B
27	90	15	يواقيت	109	16	يواقيت	اليواقيت	A dan B

28	99	25	امتلت	121	15	امتلت	امتلات	A dan B
29	106	22	القطعة	130	7	القطع	القطعة	B
30	113	25	متونوري	139	6	متوروة	متونوري	B
31	119	1	صراطي مستقيما	239	13	صراط مستقيماً	صراطي مستقيماً	B
32	123	6	-	151	5	-	جند	A dan B
33	124	28	أحدا	153	10	أحدا	أحدكم	A dan B
34	126	11	تكلم	155	5	تكليم	تكليم	A
35	126	13	تكلم	155	7	تكليم	تكليم	A
36	131	27	أولئك	161	17	أولئك	فأولئك	A dan B
37	134	3	اذهب	164	7	اذهب	فاذهب	A dan B
38	138	3	زال	168	19	زال	زال	A
39	140	6	أو	171	11	أورا	أورا	A
40	140	12	واردات	171	16	ات	واردات	B
41	142	9	نونوغ	174	2	كونونغ	كونونغ	A
42	144	27	تغكا	177	8	تغكاهي	تغكاهي	A
43	154	8	لذاتي	187	8	أتي	لذاتي	B
44	184	20	صحابة	222	18	صحبة	صحابة	B
45	189	3	تغكاهي	228	3	-	تغكاهي	B
46	190	15	مفعولا	229	19	مفولا	مفعولا	A dan B

47	198	3	لولوا	238	11	لولوا	لتولوا	A dan B
48	202	2	ذبح	243	1	بذبح	بذبح	A
49	207	1	أريغ	248	22	فاريغ	أريغ	B
50	207	21	-	249	17	نولي	نولي	A
51	208	7	نافك	250	7	نافكأكن	نافكأكن	A
52	232	11	لا تستدبرها	278	20	لا تستدبرها	لا تستدبروها	A dan B
53	232	16	وما جعل الله في الدين من حرج	279	3	وما جعل الله في الدين من حرج	وما جعل عليكم في الدين من حرج	A B
54	233	27	مشاهداهي	280	16	مشاداهي	مشاهداهي	B
55	239	22	حجاي	287	4	-	حجاي	B
56	243	27	كفاهلن	291	14	كفايهاني	كفايهاني	A
57	245	1	إنه كان عبد الشكور	292	21	إنه كان عبد الشكور	إنه كان عبدا شكورا	A dan B
58	253	16	الكون	301	13	الكون	الأكوان	A dan B
59	261	54	صم بكم لا يعقلون	310	5	صم بكم لا يعقلون	صم بكم عم فهم لا يعقلون	A dan B
60	264	15	وما أهل بغيره	314	1	وما أهل بغيره	وما أهل به لغير الله	A dan B
61	277	15	عوارض	329	1	عراض	عوارض	B
62	280	15	فنيسره	332	15	فنيسره	فنيسره	A dan B
63	293	24	وأحسنوا	347	13	وحسنوا	وأحسنوا	B
64	293	27	أغيار	347	16	غيار	أغيار	B

65	306	4	إِغْكَغْ	361	11	كغ	إِغْكَغْ	B
66	321	28	من يشاء	380	6	-	من يشاء	B
67	335	23	إنما الخمر والميسر رجز	395	15	إنما الخمر والميسر رجز	إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجز	A dan B
6	354	21	تتكلاي	415	20	تتكاني	تتكلاي	B
69	381	22	غضوب	443	13	مغضوب	معضوب	A
70	419	23	أمان	483	22	إيمان	أمان	B
71	480		الذي	553	4	الذي	والذين	A dan B
72	496	25	مشابهات	571	14	متشابهات	متشابهات	A
73	498	22	إِغْ دِثْ	573	17	إِغْدالم حديث	إِغْدالم حديث	A
74	499	18	لفي	574	16	لفتي	لفتي	A

Berdasarkan tabel di atas terdapat 74 jenis gejala *Apokope*. Pada naskah A terjadi 15 kali. Sementara pada naskah B terjadi 39 kali. Adapun pada naskah A dan B terjadi 20 kali. Kesalahan jenis ini terjadi karena penyalin kurang hati-hati atau tergesa-gesa dalam proses penyalinan sehingga penulisan terhadap sebuah teks naskah terjadi penghilangan pada bagian akhir kata pada teks naskah. Sebagaimana kasus interpolasi, gejala ini juga merupakan jenis kesalahan fatal karena bisa mengubah makna dan substansi sebuah teks.

3. Kesalahan salin dalam bentuk adisi meliputi sebagai berikut:

- a. Transposisi yaitu perpindahan atau perubahan posisi beberapa huruf dalam sebuah kata atau perubahan kata itu sendiri. Transposisi sering kali disebut juga sebagai “alih tempat.

Tabel Transposisi

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket (di)
1	39	10	بالإنكار	46	12	بالأركان	بالإنكار	B
2	40	6	بيسا	47	11	سبب	بيسا	B
3	41	14	الله	49	7	الله	الله	B
4	76	3	كرسا	91	20	كراس	كرسا	B
5	89	21	سكارا	108	16	سكارا	سواركا	A dan B
6	125	3	يهدي من يشاء ويضل من يشاء	153	13	يهدي من يشاء ويضل من يشاء	يضل من يشاء ويهدي من يشاء	A dan B
7	143	1	يهدي من يشاء ويضل من يشاء	174	21	يهدي من يشاء ويضل من يشاء	يضل من يشاء ويهدي من يشاء	A dan B
8	154	8	كسافهي	187	7	كفسهي	كسافهي	B
9	182	15	الدين	220	9	الدنيا	الدنيا	A
10	187	14	يهدي الله من يشاء لنوره	226	6	يهدي الله من يشاء لنوره	يهدي الله لنوره من يشاء	A dan B
11	247	27	خيرات	296	4	أخيرة	خيرات	B
12	311	16	يسار	368	11	يسار	ياسر	A dan B
13	370	24	بري	432	11	بري	ربي	A dan B
14	416		يهدي من يشاء ويضل من يشاء	480	14	يهدي من يشاء ويضل من يشاء	يضل من يشاء ويهدي من يشاء	A dan B
15	453	22	والله بما تعملون بصير	523	7	والله بصير بما تعملون	الله بما تعملون بصير	B
16	488	24	الدينية	562	16	الدينية	البدنية	A dan B
17	492	7	خطيئة	566	14	خطيئة	المعصية	A dan B

Berdasarkan tabel di atas, terdapat 17 gejala transposisi. Pada naskah A terjadi sekali, sementara pada naskah B terjadi 6 kali. Adapun pada naskah A dan B terjadi 9 kali. Kesalahan jenis ini terjadi karena penyalin kurang hati-hati atau tergesa-gesa dalam proses penyalinan sehingga penulisan terhadap sebuah teks naskah terjadi penghilangan pada bagian akhir kata pada teks naskah. Sebagaimana kasus interpolasi, gejala ini juga merupakan jenis kesalahan fatal karena bisa mengubah makna dan substansi sebuah teks.

- b. *Ablebsie* (salah lihat/salah visual), yaitu kesalahan yang terjadi ketika seseorang membuat kesalahan dalam melihat atau membaca huruf atau kata-kata yang memiliki bentuk yang hampir sama. Gejala seperti ini dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 2: *Ablebsi*

NO	hlm	baris	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emendesi	Ket (di)
1	4	12	جاني	2	22	حالي	حالي	A dan B
2	7	12	موجودات	6	12	موجودات	موجودات	A
3	10	3	ماركاكن	9	22	فاركاكن	ماركاكن	B
4	10	12	نتور	10	8	تتور	نتور	B
5	12	20	حكومن	13	8	حكومي	حكومن	B
6	14	8	مخاطبا	15	9	مخاطبي	مخاطبا	B
7	18	20	فقير	21	3	فوت	فقير	B
8	19	1	نوتن	21	11	نولي	نوتن	B
9	19	5	داووهاكن	21	16	تودوهاكن	داووهاكن	B
10	19	21	سكارا	22	10	سكيرا	سكارا	B

11	20	14	فغيراني	23	9	فغنديكاني	فغيراني	B
12	23	11	مدنية	26	20	مدينة	مدينة	A
13	26	24	ثنائية	31	3	ثنائمة	ثنائية	B
14	33	11-12	بسا يقين إغ	39	3	متقين	بسا يقين إغ	B
15	33	21	حضر	39	8	حضر	خضر	A dan B
16	33	22	پمبر	39	9	پمبه	پمبر	B
17	33	23	كليم	39	11	كلام	كليم	B
18	34	1	وفي يبصر	39	26	فبي يبعد	وفي يبصر	B
19	35	22	خواس	41	21	خواس	حواس	A dan B
20	40	3	أوواغ	47	10	أنداغ	أنداغ	A
21	40	8	چوچوك	47	12	ججك	چوچوك	B
23	42	13	متو أووه	50	10	متوروة	متو أووه	B
24	42	18	دلن مكاني	50	15	دلن مكاني	دلما مكاني	A dan B
25	45	26	رجاني	54	13	روحاني	رجاني	B
26	46	3	بوندا ۲	54	16	بيدا ۲	بوندا ۲	B
27	48	5	سغكيه	57	5	سغكيل	سغكيه	B
28	49	20	جباني	59	7	چبا	جباني	B
29	50	19	أجلي	60	11	أزلي	أجلي	B
30	51	1	رواية	60	19	الآية	رواية	B
31	51	21	دووي	61	18	داددي	دووي	B
32	51	25	فندت	62	2	فيآن	فندت	B

33	51	27	باطل	62	4	باطي	باطل	B
34	53	19	ووغ	65	11	ديريغ	ووغ	B
35	54	28	الشكوك	65	21	الشكور	الشكوك	B
36	55	20	خواس الخمس	66	19	خوا الخمس	خواس الخمس	A dan B
37	56	24	ولا تزيد	67	21	ولا تزيد	ولا يزيد	A dan B
38	60	10	فنجين	72	6	فاچين	فنجين	B
39	61	22	يعني	73	21	معنى	معنى	A
40	63	20- 21	أغس إغ	76	5	إغستي	أغس إغ	B
41	70	14	فيناامو	84	14	فيناكو	فيناامو	B
42	73	15	معنى	88	11	يعني	معنى	B
43	77	1	فانچين	93	1	فدجين	فانچين	
44	77	16	نعمة	94	19	نعمة	نقمة	A dan B
45	90	9	ستروني	109	10	ستهوني	ستهوني	A
46	90	24	وقد خلقنا	110	3	وقد خلقنا	لقد خلقنا	A dan B
47	92	16	أوتوت	112	8	أوتوت	أوتوه	A dan B
48	92	23	مانجيغ	112	15	باچين	مانجيغ	B
49	99	20	غالية	121	10	مالية	غالية	A
50	99	25	فتقول	121	15	فتقول	وتقول	A dan B
51	104	10	الخللة	127	8	الخلد	الخللة	B

52	108	24	خواس الخمس	132	20	خواس الخمس	حواس الخمس	A B
53	117	23	ضل	144	8	ظل	ضل	B
54	121	22	غنداك	149	6	غنديكا	غنداك	B
55	125	10	الأخيرة	153	20	الأخيرة	الآخرة	A dan B
56	129	19	نيغالي	158	16	نيغالي	نيغكال	A dan B
57	132	11	ولا يأمن	162	5	ولا يأمن	فلا يأمن	A dan B
58	132	13	سافي	162	8	باقي	سافي	B
59	137	27	خواس الخمس	168	16	خواس الخمس	حواس الخمس	A dan B
60	137	27	خواس الخمس	168	17	خواس الخمس	حواس الخمس	A dan B
61	141	7	أخير	172	15	أخير	آخر	A dan B
62	167	21	والدينار	203	3	والدنيا	والدينار	B
63	178	12	منفعة	215	12	منافقة	منفعة	B
64	179	17	مراودة	212	21	غرودوت	مراودة	B
65	211	19	فوتيه فونطوك	254	12	فوتيه فونطوك	أونطوك فوتيه	A dan B
66	215	20	ميلو	259	4	ملبو	ملبو	A
67	218	7	خواس الخمس	262	5	خواس الخمس	حواس الخمس	A dan B
6	219	11	خواس الخمس	263	15	خواس الخمس	حواس الخمس	A dan B

69	229	21	جوان	275	17	جواب	جواب	A
70	233	27	فغكغ	280	16	فغكه	فغكه	A
71	236	26-27	خواس الخمس	284	5	خواس الخمس	خواس الخمس	A dan B
72	242	3	خواس الخمس	289	14	خواس الخمس	خواس الخمس	A dan B
73	259	15	لتسكن عن	308	9	لتسكن عن	لتسألن عني	A dan B
74	261	7	خواس الخمس	310	8	خواس الخمس	خواس الخمس	A dan B
75	263	12	يوجد	311	12	يوجد	يؤجر	A dan B
76	263	16	الرجاء	311	16	الرجاء	الرجاء	B
77	273	18	لتنذر	324	15	لتنذر	لينذر	A dan B
78	287	10	نوتن	340	5	بوتن	بوتن	B
79	290	11	تفريط	343	16	تقريط	تفريط	B
80	299	26	غصب	354	9	غضب	غصب	B
81	305	17	يقري	360	19	بقرب	يقري	B
82	306	23	افتخار	362	4	افتحار	افتخار	B
83	307	19	إذا حدث	365	3	إذا حديث	إذا تحدث	A dan B
84	308	25	اضطرار	364	16	اخطرار	اضطرار	B
85	357	21	تتف	418	22	تتوك	تتف	B
86	376	14	كلاين	438	9	الايين	كلاين	B
87	378	3	خشوع	439	22	خشوع	خشوع	A

88	392	26	ملانو	455	10	ميلو	ملانو	B
89	396	7	بونو	458	20	منوو	بونو	B
90	413	16	إغكغ	477	7	ووغكغ	إغكغ	B
91	415	28	لا تجد	479	19	لا تحب	لا تجد	B
92	420	9	ضد	484	12	حد	ضد	B
93	432	18	خواس الخمس	498	2	خواس الخمس	حواس الخمس	A dan B
94	444	27	الخلق	512	6	الحق	الخلق	B
95	450	16	إعراض	519	11	أغراض	إعراض	B
96	450	16	إعراض	519	12	أغراض	إعراض	B
97	450	19	إعراض	519	15	أغراض	إعراض	B
98	460	3	مشابهة	530		مشابهة	متشابه	A dan B
99	478	18	فأنفقوا بنا	551	1	فاتقوا بنا	فاتقوا بنا	A

Berdasarkan tabel di atas terjadi 99 kali gejala *Ablepsi*. Kejadian ini terjadi di dalam kedua naskah A dan B. Pada naskah A terjadi sebanyak 10 kali dan pada naskah B terjadi kesalahan salin sebanyak 61 kali. Sementara kesalahan jenis ini juga terjadi pada naskah A dan B sekaligus sebanyak 28 kali. Kesalahan ini bisa saja terjadi dalam penulisan sebuah naskah karena kekuranghati-hatian dari penyalin. Jenis-jenis kesalahan *Ablepsie* berupa penambahan titik pada sebuah fonem atau sebaliknya, yaitu pengurangan titik. Jenis kesalahan ini juga terjadi berupa kesalahan dalam penulisan sebuah fonem yang hampir serupa atau mirip. Misalnya, penulisan kata *خواس الخمس* ditulis dengan *حواس الخمس*.

- c. *Interpolation*, yaitu penambahan huruf, kata, atau bahkan bagian kalimat dalam sebuah teks naskah karena kesalahan atau kekeliruan penyalin naskah, atau kadang-kadang bahkan karena sengaja dimasukkan. Gejala

seperti ini bisa dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 5: Interpolation

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket
1	4	9	قلام	2	19	قلام	قلم	A dan B
2	11	2	ولثن	11	6	ولثن	لثن	A dan B
3	11	2	فإن	11	6	فإن	إن	A dan B
4	12	3	أرن	12	12	أرتي	أرن	B
5	13	7	مالك	14	1	ملك	ملك	A
6	13	21	داداني	14	15	داديني	داداني	B
7	20	25	اعتبار	23	20	اعتباري	اعتبار	B
8	23	6	سن	26	14	فسن ٢	سن	B
9	23	18	سحرة	27	4	سحر	سحر	A
10	25	17	فرا	29	12	فيرا ٢١	فرا	B
11	30	21	مكون	35	17	مغكونو	مكون	B
12	32	9	ييتا	37	14	ييتا	ييتا	B
13	45	17	والأسرار	54	5	والأساراري	والأسرار	B
14	57	13	مركبات	68	14	مركبات	مركب	A dan B
15	58	6	مفردات	69	13	مفردات	مفرد	A dan B
16	61	8	مركبات	73	8	مركبات	مركب	A dan B
17	85	26	الغفور	104	2	الغفور	غفور	A dan B
18	86	8	علوية	104	13	علويهي	علوية	B

19	100	8	وصلة	122	4	وصيلة	وصلة	B
20	123	18	فونيكي	151	17	منوا نيكي	فونيكي	B
21	128	9	حف	157	10	ثوحف	حف	B
23	175	15	نيرانجيات	212	6	نيرانجيات	نيرانجات	A dan B
24	178	10	الإشراك	215	10	الإشراك	الشرك	A dan B
25	182	14	أزاغوا	220	8	أزاغ	زاغوا	A dan B
26	192	12	فنجاني	231	21	فغاچيني	فنجاني	B
27	209	17	قال إني لا أحب الأفلين	252	2	قال إني لا أحب الأفلين	قال لا أحب الأفلين	A dan B
28	218	14	قال إني لا أحب الأفلين	262	12	قال إني لا أحب الأفلين	قال لا أحب الأفلين	A dan B
29	224	5	مشريك	269	6	مشريك	مشرك	A dan B
30	252	24	يطهر	300	19	يطهر	طهرا	A dan B
31	290	8	إذا	343	13	إذا	-	A dan B
32	302	14	فإذا قضيتم	357	7	فإذا قضيتم	فإذا قضيت	A dan B
33	331	12	معك	390	16	منعك	معك	B
34	334	7	وجاهدوا بأبدانهم في سبيل الله	393	20	وجاهدوا بأبدانهم في سبيل الله	وجاهدوا في سبيل الله	A dan B
35	342	15	الصفات	402	21	الصفات	الصففا	A dan B
36	345	19	مسطح	406	9	مسطح	مسطح	B

37	356	11	الصحة	417	12	الصحة	الصحة	B
38	357	23	صحيح	419	1	صح	صح	A
39	383	3	فاكوني	444	22	أكوني	أكوني	A
40	395	7	مثكونو	457	21	مثكونونو	مثكونو	B

Berdasarkan tabel ini terdapat 40 jenis gejala *Interpolation*, dimana empat (4) kesalahan terjadi pada naskah A, 19 kali terjadi pada naskah B dan 17 kali terjadi pada naskah A dan B. Gejala ini bisa saja terjadi dalam penulisan sebuah naskah karena kekuranghati-hatian dari penyalin sehingga penulisan terhadap sebuah teks naskah terjadi penambahan. Fenomena *Interpolation* dalam teks naskah merupakan jenis kesalahan yang fatal karena bisa mengubah makna dan substansi sebuah teks.

Selain kesalahan-kesalahan di atas, terdapat juga kesalahan-kesalahan salin lainnya seperti *orthographic Error* yaitu kesalahan ejaan yang dilakukan oleh penyalin sebuah naskah. Gejala seperti ini dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel Ortografi Error

NO	hlm	brs	Naskah A	hlm	brs	Naskah B	Emenedesi	Ket (di)
1	398	4	خلافة	460	22	خليفة	خلافة	B
2	460	3	تقدم	530		مقدم	مقدم	A

Berdasarkan tabel di atas terdapat 2 jenis gejala *Orthographic Error*, yang terbagi pada naskah A satu jenis dan pada naskah B satu jenis.

Dalam analisis kesalahan tulis yang telah dilakukan terhadap naskah MSFR I di atas, tampak jelas bahwa jenis kesalahan yang paling umum adalah *saut du meme au meme*, dengan jumlah kesalahan mencapai 582 kasus. Selanjutnya, kesalahan sebab *ablepsi* sebanyak 99 kasus, *apakope* 74 kasus, interpolasi 40 kasus, dan transposisi serta korup masing-masing 17 kasus. Sementara itu, *lacuna* merupakan jenis kesalahan yang paling sedikit, dengan hanya 8 kasus.

Penyebab dari kesalahan-kesalahan ini bisa bervariasi, termasuk ketidaksengajaan, kecerobohan, ketidakhati-hatian, salah baca, atau kondisi

usia naskah itu sendiri. Hal ini mengakibatkan munculnya gejala korupsi dalam teks, di mana teks menjadi sulit dibaca dan dipahami.

Sebagai kesimpulan dari bab ini, langkah-langkah emendasi yang dilakukan bertujuan untuk “membersihkan” teks MSFR I dan terjemahannya agar dapat dipahami dan dimanfaatkan oleh berbagai kalangan. Bagian ini adalah hasil analisis dari pertanyaan penelitian kedua yang telah dirumuskan pada bab pertama. Penyajian teks MSFR I dan terjemahannya mencakup penjelasan umum, pertanggungjawaban edisi teks, serta edisi kritik teks dan terjemahannya.

Semua tahapan ini mengikuti prosedur penelitian filologi yang terdiri dari tujuh langkah terkait, yaitu penentuan teks atau manuskrip, inventarisasi naskah, deskripsi naskah, perbandingan manuskrip dan teksnya, penyuntingan teks, alih bahasa, dan analisis isi.

Sebagai konsekuensi dari penyuntingan MSFR I menggunakan edisi kritik di atas, maka penyajian teks dan terjemahannya melibatkan proses emendasi oleh penyunting. Hal ini dilakukan untuk menjaga keselarasan penyajian teks MSFR I dan terjemahannya, sehingga dapat dibaca dengan setia terhadap naskah aslinya.



BAB V

KONTEKSTUALISASI DAN RELEVANSI MSFR I DENGAN KEHIDUPAN SOSIAL KEAGAMAAN MASYARAKAT ISLAM JAWA PADA PERALIHAN ABAD XIX DAN XX

Dalam bab II, telah dijelaskan elemen-elemen yang membentuk konstruksi sosial keagamaan masyarakat Islam di Semarang pada peralihan abad XIX dan XX. Uraian tersebut menjadi bagian dari sosialisasi intelektual Kyai Shalih Darat dalam merumuskan gagasan-gagasannya yang termuat dalam MSFR I. Bab V ini menjadi kelanjutan dari pembahasan tersebut dengan fokus pada analisis isi kandungan dari MSFR I sebagai bentuk eksternalisasi dan objektivasi dari diskursus yang dirumuskan oleh Kyai Shalih Darat. Dalam konteks ini, peneliti akan menyoroti kontekstualisasi dan relevansi MSFR I yang memiliki karakteristik Isayri dengan kehidupan sosial keagamaan masyarakat Islam di Jawa pada periode abad XIX dan awal abad XX.

MSFR I, sebagai wadah pemikiran Kyai Shalih Darat, memiliki peran penting dalam menyajikan perspektifnya terhadap isu-isu penting yang berkembang dalam kalangan masyarakat Islam Jawa pada periode tersebut. Dalam analisis ini, peneliti akan menyoroti tiga isu utama yang dihadapi oleh masyarakat Islam Jawa, yaitu: terkait dengan 1) *kritik Kyai Shalih Darat terhadap paham mistik Kejawen*. Dalam kaitan ini dibahas mengenai MSFR I menjadi wadah bagi Kyai Shalih Darat untuk mengungkapkan pandangannya yang kritis terhadap paham mistik Islam Kejawen yang saat itu sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Jawa. Kyai Shalih Darat melalui MSFR I berusaha membangun narasi yang bertentangan dengan pandangan Kejawen yang dominan, menciptakan apa yang disebut sebagai “*counter discourse*.” Dalam bagian ini, akan diuraikan dengan rinci pandangan Kyai Shalih Darat terhadap mistisisme Islam Kejawen, serta argumen yang mendukung kritiknya, 2) *respons terhadap Salafisme dan Modernisme Islam*. Dalam analisis isi kandungan MSFR I ini mengetengahkan pemahaman bagaimana Kyai Shalih Darat merespons perkembangan Salafisme dan Modernisme Islam yang mulai

memengaruhi pemahaman keagamaan di Jawa. Apakah Kyai Shalih Darat menerima atau menolak pandangan-pandangan ini? Bagaimana pandangannya terhadap konsep-konsep seperti ijtihad, reformasi, atau adaptasi dalam Islam? Bagian ini akan memberikan penjelasan rinci tentang cara Kyai Shalih Darat menghadapi isu-isu ini, dan 3) *kritik terhadap praktik Tarekat yang menyimpang*. Praktik tarekat (*tariqah*) memegang peran penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat Islam di Jawa. MSFR I mencermati praktik-praktik tarekat yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Bagian ini akan menjelaskan secara mendetail praktik-praktik tarekat yang dianggap problematis, serta argumen Kyai Shalih Darat yang mendukung kritiknya.

Selain tiga isu di atas, bab ini juga akan menjelajahi relevansi MSFR I sebagai bentuk objektivasi Kyai Shalih Darat terhadap perkembangan sosial keagamaan di Jawa pada masanya, yang difokuskan pada tiga hal mendasar, yaitu: 1) MSFR I sebagai upaya meningkatkan Literasi Keagamaan di kalangan masyarakat Islam. Bagian ini akan menjelaskan bagaimana MSFR I memengaruhi pemahaman agama di kalangan umat Islam dan apakah karyanya mendorong literasi keagamaan atau bahkan mengubah cara masyarakat Jawa memandang Islam, 2) MSFR I dalam kaitannya dengan moderasi pemahaman keagamaan, terutama dalam konteks Islam. Dalam bagian ini, bagaimana pandangan dan pemikiran Kyai Shalih Darat tentang moderasi pemahaman agama akan diuraikan, 3) MSFR I dan egalitarianisme akses keagamaan. Di sini peneliti akan melihat apakah MSFR I membahas upaya untuk meningkatkan akses masyarakat keagamaan? Bagian ini akan menjelaskan pandangan Kyai Shalih Darat tentang egalitarianisme akses keagamaan bagi masyarakat.

Melalui analisis yang kemukakan dalam bab ini diharapkan dapat menggiring kepada suatu pemahaman bahwa MSFR I tidak hanya mencerminkan pemikiran individu, tetapi juga mencerminkan dinamika intelektual dan sosial yang melibatkan banyak aktor dalam masyarakat Islam Jawa pada masa itu. MSFR I menjadi jendela yang membantu memahami perkembangan pemikiran keagamaan dan respons terhadap isu-isu kunci pada periode tersebut.

A. Momen Ekternalisasi: MSFR I bercorak *Isyari*

1. Sebagai *Counter Discourse* terhadap Paham Mistik Islam Kejawen

Bagaimanapun, Islam di Indonesia memang tidak pernah berhasil mengikis habis ide-ide pra-Islam sampai ke akar-akarnya. Sebaliknya,

Islam telah mengakomodasi dan menerima sejumlah unsur lokal yang tidak bertentangan dengan keyakinan agama tersebut. Namun, penting untuk diingat bahwa adat istiadat dan kepercayaan yang diintegrasikan ke dalam ajaran Islam tidak secara otomatis menjadi bagian dari ajaran agama itu sendiri. Akibatnya, terjadilah akulturasi antara Islam dengan tradisi lokal, dan ini menciptakan hubungan yang unik antara apa yang disebut Redfield sebagai (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*)¹. Hubungan antara kedua tradisi ini dapat termanifestasikan dalam berbagai cara, misalnya dengan tradisi besar mengakui tradisi kecil sebagai ajaran agama bagi orang-orang yang kurang paham akan ajaran Islam. Selain itu, tradisi besar juga memberikan keleluasaan terhadap praktik dari tradisi kecil, sementara terdapat interaksi antara kedua tradisi melalui upaya identifikasi tradisi kecil sebagai bagian dari ajaran Islam, atau dengan memberikan penjelasan teologis atau filsafat yang sesuai.² Di Jawa, ajaran tasawuf yang merupakan bagian dari tradisi besar ini berinteraksi dengan pandangan-pandangan pra-Islam sebagai tradisi kecil. Interaksi ini melahirkan aliran keagamaan yang unik, seperti mistikisme dalam Islam Kejawen.

Para wali (wali songo) memiliki peran sangat signifikan dalam meramu ajaran Islam dengan budaya Jawa. Mereka memainkan peran kunci dalam menyatukan ajaran Islam dengan tradisi, pemikiran, dan seni-budaya Jawa. Hasil dari upaya mereka terlihat dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa, termasuk dalam bidang adat, pemikiran, dan seni. Dalam bidang adat, para wali memainkan peran penting dalam mengubah tata cara pra-Islam yang masih kuat dalam tradisi Jawa. Mereka memadukan unsur-unsur Islam ke dalam praktik-praktik tradisional, seperti upacara kelahiran, pernikahan, dan kematian. Sehingga, adat-adat ini menjadi kaya dengan nuansa Islam. Upacara-upacara tersebut menjadi lebih terkait dengan ajaran Islam, dan nilai-nilai Islam diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari. Dalam bidang seni, terlihat pada pengaruh Islam dalam seni pewayangan. Salah satu contoh yang mencolok adalah "*Serat Kalimasada*," di mana

¹Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 55.

²Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat.....*, h. 55.

cerita-cerita Islam digabungkan dengan narasi pewayangan. Hal ini mencerminkan upaya para wali dalam menyebarkan pesan Islam melalui seni tradisional Jawa. Selain itu, dalam bidang musik, perangkat gamelan yang merupakan ciri khas Jawa, ditambah dengan alat musik seperti rebab (sejenis alat gesek tradisional Arab) dan Bonang (yang disebutkan dalam kaitannya dengan Sunan Bonang). Dalam bidang pemikiran, para wali memiliki peran besar dalam mengkomunikasikan kultur dan keberagaman Islam kepada masyarakat lokal. Mereka berhasil merumuskan ajaran tasawuf Islam dalam bahasa dan konsep yang dapat dimengerti oleh masyarakat Jawa. Perjuangan para wali ini didasari oleh semangat syari'at Islam, yang berarti penerapan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, istilah "Islamisasi Jawa" cocok digunakan untuk menggambarkan proses unik dialektika budaya antara Islam dan Jawa, yang menguatkan penerapan syari'at Islam dalam kehidupan masyarakat Jawa. Periode ini sering disebut sebagai zaman peralihan, di mana masyarakat Jawa beralih dari zaman Kabudhan (tradisi Hindu-Budha) ke zaman Kawalen (Islam). Ini adalah masa transisi yang penuh dengan perubahan dalam segala aspek kehidupan, termasuk agama, budaya, dan pemikiran. Para wali berperan sebagai agen perubahan yang mengarahkan masyarakat menuju Islam, sambil mempertahankan nilai-nilai budaya Jawa yang kuat.³

Era Kawalen ini ditandai dengan runtuhnya Kerajaan Islam Demak yang kemudian menjadi Kerajaan Pajang dan Mataram. Periode ini juga menandai pergeseran dari kepercayaan Islam di wilayah pesisir menuju wilayah pedalaman. Zaman Kawalen ini menandai peralihan dari Islam pesisiran ke pedalaman. Perbedaan karakter budaya antara masyarakat Jawa pesisiran dan pedalaman menjadi sangat mencolok. Masyarakat pedalaman Jawa cenderung memiliki budaya yang lebih homogen dan agraris. Di sisi lain, Islam pesisiran, khususnya di daerah pantai, memiliki ciri mistis dan ortodoks yang kuat, dengan penekanan pada penerapan syari'at Islam yang ketat.

³Istilah *Kabudhan* dan *Kawalen* merujuk pada Simuh. Yang dimaksud dengan zaman *Kawalen* adalah zaman atau era dakwah para wali atau lebih dikenal dengan zaman hidup Walisanga (para wali tanah Jawa yang diyakini berjumlah sembilan). Lihat Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1996), h. 124

Namun, zaman peralihan ini juga menunjukkan bagaimana Islam pesisiran, yang awalnya cenderung tertutup, menjadi lebih terbuka terhadap unsur-unsur Kejawen. Kejawen adalah hasil perpaduan antara tradisi Hindu, Budha, dan budaya Jawa. Dengan demikian, masyarakat Jawa pedalaman mulai mengintegrasikan elemen-elemen Kejawen ke dalam keyakinan dan praktik Islam mereka. Hal ini menciptakan bentuk kepercayaan baru yang dikenal sebagai “Kebatinan”. Kebatinan adalah sebuah aliran keagamaan yang menggabungkan unsur-unsur mistik dan tradisi lokal dengan Islam. Dalam periode ini, Kebatinan menjadi sangat berpengaruh di masyarakat Jawa dan bahkan dianggap sebagai bentuk agama bagi sebagian besar penduduk pedalaman. Istana Jawa juga memainkan peran penting dalam mendukung dan melindungi ajaran Kebatinan, sehingga Kebatinan menjadi seolah-olah menjadi patron bagi istana Jawa. Aktivitas intelektual pada periode ini dipenuhi dengan semangat “Jawanisasi Islam”. Ini mengacu pada upaya untuk menggabungkan nilai-nilai dan ajaran Islam dengan budaya dan tradisi Jawa. Proses ini melibatkan penafsiran ulang terhadap ajaran Islam dalam konteks budaya Jawa yang lebih luas.

Akan tetapi, dinamika komunikasi antara Islam dan budaya Jawa tidak selalu berjalan harmonis dan bahkan sering kali dipenuhi dengan konflik. Dalam interaksi ini, dapat dilihat adanya dialektika antara dua pendekatan yang berbeda, yaitu pendekatan Islam ortodoks yang mencerminkan “Islamisasi Jawa” dan pendekatan Islam sinkretik yang mencerminkan “Jawanisasi Islam”. Konflik dan perbedaan dalam pandangan dan pendekatan ini tergambar dengan jelas dalam rekam jejak sejumlah karya sastra Suluk yang ditulis oleh para pujangga Jawa, mulai dari masa Kerajaan Demak hingga zaman Mataram Surakarta. Periode ini meliputi kurun waktu dari abad ke-16 hingga abad ke-20 Masehi. Karya-karya yang mengandung nuansa konflik dan atau damai dalam khazanah sastra Jawa mengikuti dinamika politik yang berkembang di Jawa.

Implikasi dari dialektika antara Islam dan mistik Jawa dalam rentang waktu yang panjang tersebut telah menghasilkan polarisasi dalam praktek dan pemahaman agama Islam di Jawa. Aktivitas Islamisasi Jawa yang dijalankan oleh para wali menghasilkan budaya Islam santri, sementara upaya intelektual dalam “Jawanisasi Islam” oleh para pujangga

istana menghasilkan varian Islam Kejawen, yang mencerminkan simbol akulturasi Islam dengan budaya Jawa.

Islam santri mencerminkan pengaruh kuat Islam ortodoks dengan penekanan pada penerapan syari'at Islam yang ketat. Ini adalah hasil dari aktivitas para wali dalam menyebarkan ajaran Islam yang bersifat lebih formal dan menekankan aspek-aspek ritual agama. Islam santri cenderung berkembang di lingkungan pesantren dan daerah yang lebih terpapar pengaruh agama secara langsung. Di sisi lain, Islam Kejawen adalah produk dari aktivitas intelektual yang melibatkan pujangga istana. Hal ini mencerminkan semangat "Jawanisasi Islam," yang berupaya untuk menggabungkan unsur-unsur lokal dengan ajaran Islam. Islam Kejawen memiliki gaya lokal yang kental, terutama dalam lingkungan istana, dan berkembang menjadi suatu bentuk agama yang mencerminkan akulturasi Islam dengan budaya Jawa. Aliran Islam Kejawen ini kemudian berkembang di luar lingkungan pusat Islam atau pesantren. Ini seringkali di wilayah yang lebih jauh dari pusat agama. Aliran ini memadukan unsur-unsur dari kitab-kitab primbon dan ajaran kapujanggan, yang memiliki akar dalam budaya keraton Jawa. Aliran ini dikembangkan oleh para dukun Jawa, yang memainkan peran penting sebagai aktor utama dalam praktek-praktek agama ini. Keberlanjutan dan reproduksi Islam Kejawen juga didukung oleh sejumlah pranata dan tradisi khusus.⁴

Dalam kesusasteraan Jawa, pandangan Kejawen ini sering disebut sebagai "*Ilmu Kesempurnaan Jiwa*." Konsep ini mencakup ilmu kebatinan (mistik), yang dalam filsafat Islam dikenal sebagai tasawuf atau sufisme. Sementara itu, dalam budaya Jawa, tasawuf atau sufisme sering disebut sebagai suluk atau mistik. Oleh karena itu, penting untuk memahami perbedaan antara Islam kebatinan atau Islam Kejawen dengan kebatinan Jawa, yang juga dikenal sebagai Jawanisme atau Kejawen, secara umum.

Islam kebatinan atau Islam Kejawen dan kebatinan Jawa adalah dua konsep yang berbeda. Islam kebatinan atau Islam Kejawen adalah bagian dari kategori keagamaan. Ini mencakup pandangan dan praktik keagamaan yang berakar dalam Islam, terutama dalam bentuk tasawuf

⁴Muhamamd Irfan Riyadi, "Kontroversi Theosofi Islam Jawa dalam Manuskrip Kapujanggan", *al-Tahrir*; Vol. 13, No. 1, 2013, h. 38.

atau sufisme. Praktik-praktik ini mencari pemahaman yang lebih dalam tentang agama dan hubungan pribadi dengan Tuhan. Sementara itu, kebatinan Jawa atau Jawanisme lebih merupakan etika atau gaya hidup yang terinspirasi oleh pemikiran Jawa. Ini tidak secara eksklusif terkait dengan agama, meskipun unsur-unsur agama dapat terlibat dalam praktek-praktek kebatinan Jawa. Kejawen lebih menekankan nilai-nilai budaya Jawa dan cara hidup yang berakar dalam tradisi Jawa.⁵

Selain kejawen, mistik demikian menurut Simuh (1933–2015),⁶ termasuk dalam jenis kepercayaan atau ajaran. Ciri khas Penganut mistik ini meyakini bahwa pengetahuan tentang “hakikat” atau tentang Tuhan dapat dicapai melalui meditasi (zikir) atau pengalaman kejiwaan yang mendalam, dengan cara mematikan fungsi pikiran dan pancaindra. Dengan kata lain, mistikus adalah individu yang meyakini bahwa mereka dapat merasakan penghayatan spiritual yang intens, seperti dalam keadaan ekstasis (fana’), yang membawa mereka mendekati realitas atau kenyataan objektif (hakikat). Bagi para penganut mistik atau sufi, mereka meyakini bahwa pengalaman kejiwaan selama ekstasis adalah pengalaman mendalam terhadap alam dan kenyataan gaib. Bahkan, mereka meyakini bahwa melalui pengalaman tersebut, mereka dapat memiliki kontak langsung dengan Tuhan sebagai realitas mutlak. Bagi mereka, pemuatan aturan syari’ah saja tidaklah cukup; mereka berupaya untuk memperkaya dimensi batin mereka dalam hubungan langsung dengan Tuhan melalui berbagai cara, sehingga mereka mampu “melihat”

WALISONGO

⁵Lihat Niels Mulder, *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 13. Beberapa penulis juga membedakan antara Islam *Kejawen* dan Islam *Abangan*. Islam *Kejawen* relatif taat dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam. Orang Islam *Kejawen* bisa merupakan muslim *santri* (*putihan*), hanya saja dirinya lebih menampilkan jati dirinya sebagai orang Jawa dan bukannya sebagai orang Arab. Sementara itu, Islam *Abangan* merupakan orang Islam yang cenderung mengabaikan ajaran-ajaran Islam dan masih berpegang teguh pada tradisi-tradisi Jawa pra-Islam. Dalam kata lain, Islam *Kejawen* merupakan salah satu varian filsafat *Kejawen* berdasarkan agama yang dianutnya. Karena itu, ada Islam *Kejawen*, Hindu *Kejawen*, Kristen *Kejawen*, atau Buddha *Kejawen*. Uraian lebih lengkap dapat dibaca dalam Sri Harini, *Tasawuf Jawa: Kesalehan Spiritual Muslim Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2019), h. 66-7 dan Sri Wintala Achmad, *Sejarah Agama Jawa: Menelusuri Kejawen sebagai Subkultur Agama Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2019), h.112-3.

⁶Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 27-8.

Tuhan dengan mata hati, bukan hanya dengan mata fisik.⁷

Lebih lanjut Simuh menjelaskan bahwa para mistikus dan sufi merasa memiliki suatu kebanggaan tersendiri karena kemampuan mereka dalam penghayatan dan pemahaman terhadap alam serta ma'rifat (pengetahuan) akan Tuhan. Melalui pengalaman kejiwaan yang mistis, mereka merasa telah mencapai tingkat kehidupan yang sempurna (*al-insan al-kamil*). Ciri khasnya adalah penguasaan ilmu gaib dan bahkan memiliki kesaktian (keramat) yang membuat mereka merasa mendekati Tuhan atau bahkan bersatu dengan-Nya. Dengan karakteristik yang demikian, ilmu mistik ini dalam tradisi Kejawaen disebut sebagai ilmu kesempurnaan.⁸ Karena sifatnya yang demikian itu, ajaran mistik ini memiliki pengaruh yang signifikan di berbagai lapisan masyarakat manusia, termasuk di masyarakat Jawa.

Mistik yang berkembang di kalangan masyarakat Muslim Jawa, seperti yang diyakini oleh Kyai Shalih Darat, telah melampaui batasan-batasan yang umumnya berlaku dalam tradisi tasawuf Sunni ortodoks. Dengan kata lain, mistisisme Jawa mengarah pada praktik-praktik tasawuf yang heterodoks, yang juga dikenal sebagai tasawuf falasafi.⁹ Mistikisme

⁷Ahmad Kholil, "Islam Jawa (Sufisme dalam Tradisi dan Etika Jawa)", *Jurnal el-Harakah*, Vol. 9, No. 2, Mei-Agustus 2007, h. 92.

⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*....., h. 28.

⁹ Secara historis, perkembangan tasawuf terpolarisasi menjadi dua corak. *Pertama*, tasawuf falsafi, yakni tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan visi mistis dengan visi rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi falsafi biasanya menggunakan terminologi filosofis yang berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat. *Kedua*, tasawuf Sunni, yakni ajaran tasawuf yang diajarkan pada doktrin *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits serta mengaitkan keadaan dan tingkat rohaniah mereka dengan keduanya. Oleh J. Spencer Trimmingham (1973) tasawuf ini disebut dengan *ethical mysticism*. Tujuan utama dari tasawuf Sunni adalah pensucian jiwa dan pembinaan moral. Kedekatan sufi dengan Tuhan sebatas hubungan etika dan estetika. Tasawuf ini mulai dirintis oleh al-Muhasibi (165 H./781 M.- 243 H./857 M.) dan dikembangkan oleh 'Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qushayri (376 H./986 M. – 465 H./1073 M.), dan pada tingkat kematangannya berada di tangan Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (450 H./1058 M. – 505 H./1111 M.). Namun, dalam pembagian ini, al-Ghazali dapat keluar dari kategori tasawuf Sunni karena ia telah mengalami sebagaimana yang dialami oleh Abu Yazid al-Bustami. Hanya saja pengalaman al-Ghazali tidak diungkapkan kepada umum sebagaimana pengalaman Abu Yazid al-Bustami. Tasawuf Sunni yang diamalkan secara individual disebut tasawuf akhlaki, sedangkan yang diamalkan secara terorganisir (tarekat) disebut tasawuf amali. Lihat A. Gani, *Tasawuf Amali bagi Pencari Tuhan* (Bandung: Alfabeta, 2019), h. 18-9.

dalam Islam Kejawen berkembang pesat di kalangan masyarakat awam Muslim karena mendapat dukungan dari penguasa Kerajaan Mataram dan kemudian raja-raja pecahannya, seperti Surakarta, Yogyakarta, Mengkunera, dan Pakualaman. Penguasa memberikan legitimasi kepada ajaran-ajaran mistik Islam Kejawen dengan menerbitkan karya sastra keagamaan yang mendukungnya. Hal ini umumnya dilakukan oleh para pujangga atau sastrawan istana.

Jejak yang ditinggalkan oleh pujangga atau sastrawan istana dalam menulis karya-karya mistik Islam Kejawen lalu diikuti oleh para penulis di luar lingkungan istana. Karya-karya mistik ini, pada gilirannya, memiliki peran yang signifikan dalam transformasi pengetahuan spiritual ke dalam kalangan masyarakat yang lebih luas. Akibatnya, ajaran mistik Islam Kejawen tumbuh dan berkembang dengan cepat dan mengakar kuat di kalangan masyarakat Muslim Jawa. Legitimasi dari penguasa dan dominasi dalam arus wacana mistik Islam Kejawen membuat pemahaman ini mampu bersaing dengan perkembangan tradisi tasawuf ortodoks atau Sunni. Keberadaan mistik Islam Kejawen telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari identitas Muslim Jawa.¹⁰

Ajaran-ajaran Islam Kejawen memiliki banyak kesamaan dengan ajaran-ajaran tasawuf atau tarekat. Keberadaan ajaran tasawuf yang kuat dalam perkembangan Islam di Jawa telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu-ilmu kebatinan dalam masyarakat Jawa. Bahkan, banyak ajaran tasawuf yang secara substansial telah menjadi bagian dari identitas perilaku atau perilaku masyarakat Jawa. Ajaran-ajaran tasawuf ini telah meresap ke dalam ajaran-ajaran kebatinan Islam Jawa, yang memiliki pengaruh besar dalam ajaran atau tradisi Islam Kejawen. Bahkan, *ngelmu kebatinan*, atau pemahaman kebatinan, seringkali dianggap sebagai ruh kehidupan Islam Kejawen. Keberadaan kebatinan ini seringkali kurang menekankan aspek-aspek ibadah lahiriah atau syari'ah. Beberapa ajaran ini cenderung kurang menghargai syari'at sebagai aturan formal yang mengikat seluruh umat Islam. Dari sini, muncul ajaran-ajaran tentang cara hidup orang Jawa yang menekankan

¹⁰Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran Tasawuf K.H. Saleh Darat Al-Samarani: Maha Guru para Ulama Nusantara* (Wonocolo, Surabaya: Idea, 2018), h. 30-1.

ketenangan batin, keselarasan, keseimbangan, serta sikap hidup yang narima, yang berarti menerima segala peristiwa yang terjadi dengan penuh ketenangan, sambil menempatkan individu di bawah masyarakat, dan masyarakat di bawah alam semesta.¹¹

Sama seperti dalam tarekat atau tasawuf, pemahaman kebatinan Jawa merupakan usaha spiritual bagi para pengikutnya untuk menemukan kenyataan hidup yang sejati (*kasunyatan*) dan mencapai keselamatan dalam rangka mencapai kesempurnaan (*sampurnaning dumadi*). Dalam tradisi Islam Kejawen, jalan menuju kesempurnaan dapat ditempuh melalui olah batin yang dikenal sebagai laku. Laku ini dipahami sebagai cara hidup yang sangat prihatin dan dijalankan oleh penganut Islam Kejawen untuk mencapai kesempurnaan hidup atau kasampurnan. Cara ini melibatkan hidup dengan penuh kesederhanaan dan menjauhi hal-hal yang berkaitan dengan dunia material.¹² Laku melibatkan berbagai latihan rohani, seperti laku taba brata, pati geni, semedi, dan latihan-latihan lainnya yang bertujuan mengurangi kenikmatan lahiriah, termasuk mengendalikan hawa nafsu serta menjalani pola makan dan minum yang sangat sederhana. Prinsipnya adalah menjalani hidup dengan sangat prihatin terhadap aspek duniawi dan lebih fokus pada pencapaian kesempurnaan spiritual. Keselarasan dengan alam semesta dan sikap hidup yang penuh rasa narima, atau menerima dengan ketenangan, menjadi nilai yang sangat dijunjung tinggi dalam ajaran-ajaran kebatinan Islam Kejawen.¹³

Meskipun mistik Islam Jawa banyak mengambil unsur tasawuf Islam, terdapat banyak perbedaan antara keduanya. Perbedaan ini dapat disebabkan oleh perbedaan latar belakang sosial budaya, bahasa, dan pemahaman yang berbeda terhadap ajaran tasawuf. Dalam tasawuf, misalnya, untuk mencapai tingkatan al-insan al-kamil (manusia sempurna dalam mistik Islam Kejawen) dan ma'rifat (pengetahuan yang mendalam

¹¹Muhammad Idrus, "Makna Agama dan Budaya bagi Orang Jawa", dalam *UNISIA*, Vol. XXX, No. 66, Desember 2007, h. 398.

¹²Rosmaria Syafariah Widjayanti, "Perbandingan Shalat dan Laku Menembah Aliran Kebatinan Pangestu dan Sumarah", *Studia Insania*, Vol. 3, No. 1, April 2015, h. 64.

¹³Suwardi Endraswara, *Kebatinan Jawa: Laku Hidup Utama Meraih Derajat Sempurna* (Yogyakarta: Lembu Jawa, 2011), h. 46.

tentang Tuhan dalam mistik Kejawen), diperlukan empat tingkatan perjalanan yang saling terkait. Keempat tahapan perjalanan ini adalah: syari'at, tarekat, hakikat, dan makrifat. Keempatnya merupakan satu kesatuan yang utuh, yang saling berhubungan satu sama lain. Kesatuan ini digambarkan oleh orang Jawa sebagai “wadah dan isinya.” Syariat dan tarekat diibaratkan sebagai wadah, sementara hakikat dan makrifat merupakan isinya. Wadah dan isinya tidak dapat dipisahkan, keduanya harus selaras, dan satu bergantung pada yang lain. Keselarasan ini sangat penting dalam pencarian kehidupan yang sempurna, seperti dalam upaya menyatukan manusia dengan Tuhan.¹⁴

Bidang-bidang kajian mistik Islam Kejawen ini menarik minat para pujangga keraton, selain bidang-bidang seperti etika (moralitas), kesusasteraan, bahasa Jawa, seni musik, seni tarik, dan tembang Jawa. Para pujangga keraton menulis karya-karya keagamaan dengan menggunakan dua sumber utama. *Pertama*, mereka merujuk pada buku-buku kuno yang diwariskan oleh generasi sebelumnya, yang kemudian mereka ubah menjadi bahasa dan syair baru. *Kedua*, mereka merujuk pada kitab-kitab yang berisikan ajaran dan kebudayaan Islam yang sudah sangat mengakar dalam masyarakat di luar istana. Kitab-kitab ini berasal dari perpustakaan santri, yang biasanya ditulis dalam bahasa dan aksara Arab atau Pegon. Sumber-sumber rujukan ini kemudian digabungkan dengan pemahaman masyarakat Jawa. Dari proses ini, berkembanglah perpustakaan Islam Kejawen yang berbeda dari perpustakaan Islam santri.

Kehadiran perpustakaan Islam Kejawen seiring dengan kehancuran Kerajaan Majapahit dan penyebaran agama Islam di Jawa. Pada masa tersebut, banyak cendekiawan yang memeluk Islam dan berinteraksi dengan ulama, sehingga terjadi dialog antara keduanya. Situasi ini mengakibatkan munculnya kitab-kitab berbahasa Jawa yang berisi tentang Islam. Dengan demikian, perpustakaan Islam Kejawen, atau kitab-kitab Jawa yang membahas Islam, merupakan hasil karya penulis-penulis Jawa. Simuh menyebut kitab-kitab semacam ini sebagai perpustakaan

¹⁴ S. Soebardi, *The Book of Cabolek: : A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes, a Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition* (Martinus Nijhoff: Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde, 1975), h. 44.

mistik Islam Kejawen karena mistik Islam menjadi inti dari isi kitab-kitabini.¹⁵

Simuh mengidentifikasi beberapa ciri khas dari kepustakaan Islam Kejawen.¹⁶ *Pertama*, para sastrawan Jawa memiliki pengetahuan yang terbatas tentang bahasa Arab dan agama Islam. Karena itu, mereka sering mengalami kesulitan dalam menyampaikan konsep-konsep Islam dengan baik. Banyak istilah agama Islam yang diterjemahkan berdasarkan pemahaman sastrawan itu sendiri, sehingga sering terjadi penyimpangan dari makna aslinya. Akibatnya, dalam kepustakaan Islam Kejawen terdapat banyak uraian yang samar dan sulit dipahami. *Kedua*, sebagai dampak dari ciri pertama, banyak istilah dan ajaran Islam yang ditafsirkan dengan pemahaman Kejawen. Sebagai contoh, dalam Wirid Hidayat Jati, dijelaskan bahwa Allah sesungguhnya adalah diri kita sendiri, Rasul adalah rahasia dalam diri kita, dan Muhammad adalah diri kita. Penafsiran semacam ini, menurut Simuh, sering ditemukan dalam karya seperti *Serat Centhini*, *Serat Darmagandhul*, *Serat Gatholoco*, dan lain-lain. *Ketiga*, kepustakaan Islam Kejawen didukung oleh golongan istana, terutama pada masa Kerajaan Mataram Islam. Para priyayi Jawa pada masa itu sangat berorientasi pada kepentingan politik, bahkan hingga politik menjadi nilai tertinggi bagi mereka. Oleh karena itu, segala aktivitas pemikiran para sastrawan, baik di bidang seni maupun agama, diarahkan untuk mendukung kepentingan politik, khususnya sang raja. Tafsir-tafsir keagamaan disesuaikan dan diarahkan untuk memperbesar kejayaan kerajaan dan sang raja. Lebih jauh, aspek tasawuf lebih diutamakan daripada syariat, karena ajaran tasawuf lebih mudah disesuaikan dengan tradisi Kejawen demi mengukuhkan kebesaran kerajaan. Para sastrawan istana memandang bahwa nilai politik harus ditempatkan di atas nilai agama, bahkan di atas segalanya.

Dari pemaparan di atas menunjukkan bahwa pengaruh ajaran tasawuf dan tatanan budi luhur sangat mencolok dalam kepustakaan Islam Kejawen. Istilah-istilah Arab yang terkait dengan agama Islam dan ajaran tasawuf menjadi bagian tak terpisahkan dari kepustakaan Jawa.

¹⁵ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 22.

¹⁶ *Ibid.*, h. 31-33.

Kitab-kitab ini mengalami perubahan pada masa Kasunanan Surakarta, yang dianggap sebagai periode kebangkitan kepustakaan Jawa. Dalam proses perubahan ini, istilah-istilah Arab dimasukkan karena bahasa Arab menjadi bagian integral dari penyebaran agama Islam yang telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Jawa. Oleh karena itu, kepustakaan Islam Kejawen yang merupakan hasil karya pada masa Mataram (Kartasura) dan Kasunanan Surakarta tidak dapat dipahami dengan baik tanpa pemahaman tentang ajaran Islam dan pengetahuan bahasa Arab. Sebagai contoh, dalam pengubahan Serat Dewaruci, terdapat beberapa istilah bahasa Arab, seperti wujud, dzat, sifat, makrifat, nikmat, dan manfaat. Demikian pula, dalam Serat Centini, terdapat ungkapan-ungkapan tasawuf, seperti *dzikir*, *satariah*, *isbandiah*, *barjah*, *jalalah*, *suhule*, yang menurut Simuh perlu dipelajari lebih dalam untuk pemahaman yang lebih mendalam.¹⁷

Di antara peninggalan kepustakaan mistik Islam Kejawen yang ditemukan adalah dua manuskrip, yaitu *Het Boek van Bonang* (Kitab Sunan Bonang) dan *Een Javaanse Primbon uit de Zestiende Eeuw* (Primbon Jawa Abad Keenam Belas). Manuskrip pertama memuat tentang agama Islam, beberapa kalimatnya terpengaruh oleh bahasa Arab, dan gaya penulisannya berbentuk prosa Jawa Tengahan.¹⁸ Sedangkan manuskrip kedua telah menyebutkan kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* karya Imam al-Ghazali. Kedua tulisan ini diperkirakan berasal dari abad ke-16 dan diduga merupakan yang tertua.¹⁹ Selain itu, terdapat pula Serat Suluk Sukarsa yang berisi ajaran mistik Islam Kejawen. Menurut Poerbatjaraka dan Tardjan, dalam Serat Suluk Sukarsa ini terdapat ungkapan-ungkapan yang mirip dengan kidung Hamzah Fansuri,²⁰ seorang ulama sufi dan sastrawan yang berasal dari Fansur atau Barus (Provinsi Sumatra Utara) pada abad ke-16 Masehi.

Kepustakaan mistik Islam Kejawen mengalami perkembangan signifikan selama pemerintahan Kerajaan Mataram Islam, terutama pada masa Panembahan Sedang ing Krapyak (1601-1613 Masehi). Pada

¹⁷*Ibid.*, h. 31-32.

¹⁸ R.M. Ng. Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa.....*, h. 97.

¹⁹ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 22-3.

²⁰ R.M. Ng. Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa*, h. 103.

periode ini, muncul berbagai serat suluk yang mencoba mempertemukan tradisi Jawa dengan ajaran mistik Islam. Contoh karya yang muncul pada masa tersebut adalah *Serat Suluk Wujil* dan *Suluk Malang Sumirang*. *Serat Suluk Malang Sumirang* mengisahkan perjalanan Sunan Panggung (1483-1573 Masehi), yang juga dikenal dengan nama Malang Sumirang atau Raden Watiswara, saat dia menjalani hukuman bakar pada masa Kerajaan Demak.²¹

Ketika Kerajaan Mataram Islam berpusat di Kartasura (1680-1744 Masehi), kepustakaan Islam *Kejawen* semakin berkembang. Salah satu contoh kitabnya adalah *Serat Menak*, yang merupakan adaptasi dari Hikayat Amir Hamzah yang telah ada dalam literatur Melayu. Kisah Amir Hamzah sudah dikenal di Jawa sejak abad ke-16 Masehi.²² Penggubahan Hikayat Amir Hamzah menjadi *Serat Menak* merupakan inisiatif Ratu Mas Blitar, permaisuri Sri Paduka Paku Buwana I (Pangeran Puger) di Keraton Kartasura.²³ Pada masa Kartasura ini, juga muncul *Serat Kandha*, *Serat Manikmaya*, dan *Serat Ambiya*.

Puncak perkembangan kepustakaan Islam *Kejawen* terjadi pada masa Kasunanan Surakarta. Masa ini dijuluki sebagai “*renaissance of modern Javanese letters*” atau masa kebangkitan kepustakaan Jawa baru yang berlangsung selama 125 tahun. Periode ini dimulai pada tahun 1757 hingga 1873 dengan wafatnya R. Ng. Ranggawarsita, atau hingga 1881 dengan wafatnya Raja Mangkunegara IV.²⁴ Pada periode ini, terjadi penggubahan kitab-kitab Jawa kuno ke dalam bahasa Jawa baru. Selanjutnya, terdapat pula upaya penyusunan karya-karya baru dengan memanfaatkan perbendaharaan ilmu yang ada dalam kepustakaan Islam santri di daerah pesisir Jawa maupun dalam literatur Melayu.

Salah satu karya monumental dalam kepustakaan Islam *Kejawen* pada masa Kasunanan Surakarta adalah *Serat Cebolek*. Karya ini merupakan hasil gubahan Yasadipura I (1729-1803 Masehi) dan pertama

²¹ Lihat Muzairi, “Eksekusi Mati *Javanese Al-Hallaj* yang Tercermin dalam Suluk Jawa”, *Makalah*, disampaikan dalam “Diskusi Ilmiah Dosen Tetap UIN Sunan Kalijaga Tahun Ke-35”, 18 Desember 2018, h. 11.

²² Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 24.

²³R.M. Ng. Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa.....*, h. 124.

²⁴ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 25.

kali diterbitkan pada tahun 1885.²⁵ Secara umum, *Serat Cebolek* membahas ajaran mistik Islam Kejawen, dengan mengacu pada ajaran yang terdapat dalam *Serat Dewaruci*. Selain itu, karya ini juga mengupas tentang penghayatan gaib yang dialami oleh Arya Sena dalam tubuh Dewaruci, serta mempertimbangkan konsep kesatuan *kawula-gusti*.²⁶

Dalam konteks konsep kesatuan *kawula-gusti*, *Serat Cebolek* menyoroti pertentangan antara Haji Ahmad Mutamakkin (1645-1740 Masehi) dari Desa Cebolek, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah, yang mengamalkan paham manunggaling kawula-gusti dan bahkan “mengaku sebagai Tuhan,” dengan penghulu Keraton Surakarta yang dikenal dengan sebutan Ketib Anom Kudus. Haji Ahmad Mutamakkin juga dikenal sebagai seorang guru mistik yang mengajarkan ilmu kasunyatan atau ilmu hakikat. Ajarannya dianggap melanggar hukum syari’at yang berlaku dan dianggap sebagai musuh oleh penguasa dan rakyat karena dianggap tidak setia kepada raja.²⁷

Kisah Haji Ahmad Mutamakkin dalam *Serat Cebolek* mengingatkan kita pada sejumlah kisah dalam kepustakaan Jawa sebelumnya yang menggambarkan syahidnya atau hukuman terhadap guru mistik (tasawuf), seperti Syaikh Siti Jenar²⁸ dan Sunan Panggung pada masa Kesultanan Demak, Ki Bebeluk dari Pajang, dan Ki Among Raga pada

²⁵Ricklefs meragukan Yasadipura I sebagai pengarang versi asli *Serat Cebolek*. Lihat M.C. Ricklefs, “Syekh Ahmad al-Mutamakkin dan Sejarah Jawa Abad XVIII”, Kata Pengantar untuk Zainal Milal Bizawic, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)* (Yogyakarta dan Jakarta: SAMHA dan Yayasan KERIS, 2002), h. xxiv.

²⁶Muzairi, “Pembangkangan Mistik Jawa dalam Suluk Cebolek (Episode Haji Mutamakkin)”, *Esensia*, Vol. XII, No. 1, Januari 2011, h. 28.

²⁷S. Soebardi, *The Book of Cabolek*....., h. 27.

²⁸Ajaran Syaikh Siti Jenar yang paling menarik sekaligus kontroversial, demikian menurut Mulkhan, adalah ajarannya tentang hidup dan mati, Tuhan dan manusia, dan kewajiban memenuhi rukun Islam. Pandangan Syaikh Siti Jenar bahwa ia tidak wajib sembahyang dan segala rukun dalam Islam dan aturan formal yang disusun dalam ilmu syari’ah, bukan hanya didasari oleh konsepnya tentang kesatuan manusia-Tuhan, melainkan juga didasari oleh pandangannya tentang makna hidup dan mati. Syaikh Siti Jenar memandang bahwa aturan syari’ah hanya berlaku bagi manusia yang hidup dan bukan bagi mereka yang telah mati. Dalam pandangan Syaikh Siti Jenar, bahwa alam dunia ini adalah tempat kematian manusia, sehingga hukum syari’ah tidak berlaku di sini, tetapi baru berlaku nanti di sana sesudah manusia menemui ajalnya. Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Jalan Kematian Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Narasi, 2015), h. 18-9.

masa pemerintahan Sultan Agung (1613-1645) dari Kerajaan Mataram Islam. Menariknya, para guru sufi tersebut tidak dikecam karena ajaran mereka (yaitu konsep bahwa manusia dan Tuhan adalah satu), melainkan karena mereka mengungkapkan ajaran rahasia ini kepada orang yang belum diinisiasi (bai'at) dan mengajarkan bahwa ibadah sehari-hari, kehadiran di masjid, dan praktik-praktik lainnya tidak perlu dilakukan, yang pada akhirnya mengancam ketaatan individu terhadap hukum Islam (syari'ah). Namun, kebenaran doktrin-doktrin mereka tidak menjadi perdebatan utama dalam konteks ini.²⁹

Kepustakaan Islam kejawen lain yang juga menyinggung paham *Manunggaling Kawula-Gusti* adalah *Serat Wedhatama* karya Kanjeng Gusti Pangeran Adipati Arya (KG.P.A.A.) Mangkunegara IV (berkuasa: 1853–1881). Karya ini, menurut Simuh, disejajarkan dengan *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ranggawarsita karena keduanya mempunyai kaitan yang erat.³⁰ *Serat Wedhatama* ini banyak mengungkapkan istilah dan konsep moral yang bersumber dari ajaran tasawuf Imam al-Ghazali, yaitu ajaran *Kitab Munjiyat* yang terdapat dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.³¹ Pengenalan terhadap ajaran tasawuf merupakan tangga bagi pemahaman kandungan *Serat Wedhatama*. Karena itu, serat ini tidak dapat dipahami secara baik tanpa pengenalan terhadap pokok-pokok ajaran mistik Islam *Kejawen* atau tasawuf pada umumnya. Dalam *Serat Wedhatama*, disebutkan bahwa tujuan utama dalam kehidupan adalah mencapai kesatuan yang disebut sebagai *Pamoring Sukma*, *Roroning Tunggal* (kedua menjadi satu kesatuan), atau *Roroning Atunggal* (dua dalam satu).

²⁹M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004*, terj. Satrio Wahono, dkk. (Jakarta: Jakarta, 2007), h. 124. Kuntowijoyo menegaskan bahwa meskipun *Serat Cebolek* dikategorikan sebagai sastra suluk, tetapi karya sastra ini tidak lepas dari pertentangan antar status sosial masyarakat Islam Jawa yang masih beralngsung. *Serat Cebolek* yang digubah oleh pujangga Keraton menggambarkan kontradiksi antara santri dan priyayi. Di sana, santri digambarkan secara negatif yang selalu melakukan perlawanan pihak penguas. Selain itu, *Serat Cebolek* merupakan bentuk ideologisasi priyayi. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 126-37. Selain itu, keraton juga dikenal sebagai pusat kebudayaan Jawa yang menonjolkan tradisi Hindu-Jawa. Banyak kalangan keraton yang memeluk Islam hanya sebagai sarana untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan, yaitu melalui tarekat. Jika “kesatuan” itu telah dicapai, syari'at tidak dibutuhkan lagi. Lihat Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), h. 135.

³⁰Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 375.

³¹Simuh, *Sufisme Jawa.....*, h. 159.

Dengan menjalani dan menghayati laku sembah seperti yang disebutkan, manusia akan mencapai kesatuan dengan Tuhan (Manunggaling Kawula-Gusti), yang dalam pandangan mistik Islam Kejawen dikenal sebagai ilmu kasampurnan. Dengan demikian, konsep ini sangat dipengaruhi oleh ajaran Husain bin Mansur al-Hallaj (858-922 Masehi) yang mengajarkan konsep hulul. Dalam konsep ini, Tuhan dianggap hadir dalam batin manusia, sehingga terjadi penyatuan atau kesatuan antara jiwa manusia dengan Tuhan. Oleh karena itu, konsep Manunggaling Kawula-Gusti atau Pamoring Kawula-Gusti sejalan dengan konsep hulul al-Hallaj.³²

Dalam konsepsi mistik Islam Kejawen, konsep Manunggaling Kawula-Gusti sebagai ilmu kasampurnan menggambarkan kesatuan antara manusia dan Tuhan. Ketika manusia telah mencapai kesatuan dengan Tuhan, mereka sering merujuk pada diri mereka sendiri sebagai “*Ingsun*,” yang dalam bahasa Jawa berarti “aku.” Namun, dalam konteks mistik Islam Kejawen, istilah “*Ingsun*” merujuk kepada Tuhan. Ajaran mistik Islam Kejawen mendorong individu untuk menghayati *Ingsun* hingga ke dalam lubukhati mereka. Ketika seseorang dari masyarakat Jawa mampu menghayati *Ingsun*, itu berarti bahwa mereka telah memahami jati diri mereka. Konsep jati diri ini adalah identitas yang sangat berharga dalam pandangan mistik Islam Kejawen, dan dalam konsep ini, *Ingsun* dan Tuhan sering ditempatkan sejajar. Pengamal mistik Islam Kejawen memandang *Ingsun* sebagai aspek ego mereka karena mereka percaya bahwa dalam diri mereka terdapat pancaran atau emanasi dari Tuhan.

Dari Beberapa gambaran di atas merupakan contoh yang memperlihatkan bahwa doktrin-doktrin sufi falsafi memiliki dampak yang signifikan dalam tradisi mistik Islam Kejawen. Bahkan lebih lanjut, seringkali doktrin-doktrin tasawuf falsafi ini ditafsirkan secara sepihak oleh pujangga atau sastrawan sesuai dengan preferensi mereka. Dalam banyak kasus, para pujangga ini memiliki pemahaman yang terbatas terhadap konsep-konsep tasawuf dalam bahasa Arab. Akibatnya, doktrin tasawuf sering kali ditarik ke dalam pandangan-pandangan keyakinan lokal Jawa. Fenomena ini menyebabkan pemahaman ajaran tasawuf Islam menjadi terdistorsi atau tidak mendapat pemahaman yang tepat.³³

³² Simuh, *Sufisme Jawa*....., h. 168.

³³ Menurut Simuh, di antara ciri kepastakaan Islam *Kejawen* adalah menggunakan

Doktrin mistik Islam Kejawen, yang merupakan perpaduan antara tasawuf falsafi dan nilai-nilai lokal Jawa, tidak hanya terbatas pada kalangan priyayi atau lingkungan keraton. Ajaran mistik Islam Kejawen merambah ke daerah-daerah yang jauh dari pusat keraton dan diikuti oleh masyarakat awam, terutama masyarakat petani pedesaan.³⁴ Namun, karena ilmu mistik Islam adalah ajaran yang rumit dan sulit dipahami, para pengikutnya membutuhkan seorang guru yang berotoritas, yang dikenal sebagai mursyid.

Dalam perkembangannya, mistik Islam Kejawen mengalami transformasi menjadi Kebatinan Jawa atau Kejawen saja. Kepustakaan Kejawen, dibandingkan dengan kepustakaan mistik Islam Kejawen, seringkali menampilkan sudut pandang yang bertentangan dengan spiritualitas ajaran Islam. Bahkan, beberapa karya seperti *Serat Dharamagandhul* dan *Gatholoco* menolak konsep syari'ah dan tidak mempercayai adanya kehidupan akhirat setelah kematian. Hal ini dapat dilihat dalam *Serat Darmogandul* yang dinyatakan demikian:

*Wajibe manungsa pejah, layone pinemi, wangsul mantuka maring asal, asal siti mantuk siti, asal geni mantuk api, barat wangsul anginipun banyu wangsuli toya, kang suwung wangsule sepi, dateng gaib kang wujud tilara aran.*³⁵

Tugas manusia adalah mati, jenazah kembali ke asalnya, tanah kembali ke daratan, api kembali ke api, barat kembali ke angin, air kembali ke

bahasa Jawa dan sangat sedikit mengungkapkan aspek syari'at, dalam pengertian hukum atau aturan-aturan lahir dari ajaran Islam. Bahkan, ada sebagian kepustakaan Islam *Kejawen* yang kurang menghargai syari'at. Meskipun demikian, bentuk kepustakaan ini termasuk dalam lingkungan kepustakaan Islam, karena ditulis oleh dan untuk orang yang telah menerima Islam sebagai agama mereka. Lihat Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, h. 3.

³⁴Ketika Islam datang ke Jawa (Nusantara), perkembangannya menghadapi dua jenis kekuatan lingkungan budaya dominan. *Pertama*, kebudayaan petani lapisan bawah sebagai kelompok mayoritas yang hidup bersahaja dengan adat istiadat yang dijiwai oleh animisme-dinamisme. Lingkungan budaya pedesaan merupakan tradisi kecil (*little tradition*) yang didominasi oleh tradisi lisan. *Kedua*, kebudayaan istana yang merupakan tradisi besar (*great tradition*) dengan unsur-unsur filsafat Hindu-Buddha yang memperkaya dan memperhalus tradisi dan budaya lapisan atas. Kebudayaan kaum *priyayi* di lingkungan istana mengembangkan tradisi tulisan dengan memanfaatkan sastra keagamaan Hindu-Buddha. Lihat Simuh, *Sufisme Jawa*, h. 121.

³⁵H.M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 25.

air, angin kembali ke keheningan, dan hal supernatural datang dalam bentuk kematian.

Niels Mulder mencatat bahwa bagi orang-orang Kejawen yang telah memasuki jalan suluk, kehidupan mereka menjadi lebih mistis dan menjauhi ibadah-ibadah praktis (syari'ah). Mereka meyakini, misalnya, bahwa pelaksanaan sembahyang dengan berbagai syarat dan rukunnya tidak lagi menjadi keharusan, atau bahkan mengatakan bahwa "Tuhan tidak dijumpai di Makkah tetapi di dalam hati." Mereka memahami bahwa ibadah sembahyang (shalat) merupakan suatu bentuk "upaya mulia dan suci," sekaligus menjadi "persiapan besar untuk menemui Tuhan dalam kedalaman hati mereka." Dengan kata lain, ibadah sembahyang bagi mereka bukan sekadar gerakan fisik dan pengucapan bacaan-bacaan sesuai dengan tuntunan syari'at.

Fenomena keberagaman umat Islam yang telah disebutkan di atas menjadi salah satu faktor yang memotivasi Kyai Shalih Darat untuk secara serius berupaya mengoreksi dan mengembalikan mistik Islam Kejawen agar sesuai dengan ortodoksi tasawuf Sunni. Tren ajaran mistik Islam *Kejawen* yang banyak dipengaruhi oleh falsafah dan kebatinan Jawa telah mendapatkan kritikan tajam dalam karyanya yang berjudul MSFR I. Hal yang unik, kritik ini lebih banyak ditujukan kepada kalangan muslim awam. Ini bukan hanya merupakan bentuk kepedulian, tetapi juga menjadi upaya preventif dari Kyai Shalih Darat untuk mengatasi pengaruh negatif dari pemahaman mistik Islam Kejawen yang bisa menjadi penyebab pemahaman agama yang kabur di kalangan tertentu.

MSFR I, yang menggunakan bahasa Jawa dan aksara Pegon, menjadi salah satu wacana tanding (*counter discourse*) dalam menghadapi pemahaman mistik Islam Kejawen yang sudah lumrah di masyarakat Jawa. Dalam hal sasaran pembaca, Kyai Shalih Darat berusaha memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang spiritualitas keagamaan yang sejalan dengan ketentuan syari'ah. Orientasi semacam ini dengan jelas menjadi salah satu alasan Kyai Shalih Darat dalam menulis kitab *al-Mursyid al-Wajiz yang berbunyi*, "... supaya wong Jawa ingkang bodho-bodho kaya ingsun ingkang ora ngerti kalām al-'Arab iku ora padha ngerti

lan ora padha weruh,³⁶ sehingga mereka tidak memiliki kemampuan luas menelaah isi kandungan al-Qur'an.³⁷ Oleh karena itu, karya-karya lain yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat juga berfungsi sebagai *counter discourse* (wacana tanding) terhadap kepustakaan mistik Islam Kejawaen yang mayoritas ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Pegon. Semua upaya ini sejalan dengan tujuan untuk melakukan reformasi dalam pemahaman Islam di Jawa.

Salah satu kritikan Kyai Shalih Darat terhadap spiritualitas mistik Islam *Kejawaen* terekam MSFR I sebagai berikut:

لن أورا ونغ نفسيري قرآن كلوان تفسير إشاري أتوا أسراري بين دوروغ وروه
كلوان تفسير أصلي ظاهري كاي تفسيري إمامين جلالين كاي لمون نفسيري
آية ﴿أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه:24] دين معناني روفاني فرعون إيكو هوى
نفس مك مڠكونو إيكو أورا ونغ. أتوا أڠوجف أورا ونغ صلاة بعد ووس
غارف كران فڠنديكاني الله ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون:4]. مك مڠكونو 2
إيكو كفور زنديق. نعوذ الله من ذلك.

Dan tidak boleh menafsirkan al-Qur'an dengan tafsir isyari atau hikmahnya saja sebelum mengetahui makna zahir ayat sebagaimana dalam tafsir Jalalain... misalnya seperti menafsirkan ayat " *Izhab ilā fir'auna innahū tagā* "dimana kata Fir'aun dalam ayat ini dimaknai dengan arti hawa nafsu, maka interpretasi yang demikian itu tidaklah diperbolehkan sebelum mengetahui makna aslinya atau seseorang mengatakan tidak perlu lagi seorang hamba (mukmin) mengerjakan shalat jika telah mencapai maqam' *Arif billah* (ma'rifat), karena mendasarkan firman Allah: celakalah bagi orang-orang yang Shalat (al-Ma'un: 4). Pendapat-pendapat seperti itu merupakan pendapatnya orang-orang kafir zindiq. Semoga kita terlindungi dari hal yang demikian itu.

³⁶Muhammad bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz fī 'Ilm al-Qur'an al-Aziz* (Singapura: Mathba'ah Haji Muhammad Amin, 1318 H.), h. 3.

³⁷Rujukan-rujukan agama yang pada umumnya ditulis dalam bahasa Arab menjadi kendala tersendiri bagi umat Islam pada umumnya. H.M. Rasyidi (20 Mei 1915 – 30 Januari 2001) -Mantan Menteri Agama RI yang pertama- mengkritik pengajaran Islam yang cenderung pada formalitas dan mengabaikan kepuasan jiwa. Menurutnya, hal ini merupakan dampak lebih lanjut dari pendidikan pesantren yang pada umumnya mengkaji kitab-kitab klasik yang isinya berkaitan dengan bahasa Arab dan rukun-rukun *fiqiyah* dengan metode pembelajaran yang usang. Kondisi seperti telah mendorong masyarakat mengikuti aliran kebatinan. Lihat H.M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan.....*, h. 13.

Kritik tersebut juga dipertegas lagi dalam tulisan Kyai Salih Darat dalam kitab *Majmu'at al-Syari'ah* dengan kata-katanya sebagai berikut:³⁸

"Lan poma-poma aja sira kapincut lan aja ketipu kelawan ilmune wongkang padha ngaku-aku anduweni ilmu hakikat sartane pada ninggal shalat lan pada tinggal pira-pira fardlu lan padha ngelakoni maksiat mungguh syara 'maka iya ikulah rupane iblis ngaton, maka angen-angenoto sira kelawan atinira ora. Setuhune utama-utamane menusa iku para nabi maka nuli para wali. anata para nabi kabeh utawa para wali kabeh ana ingkang tinggal fardlu utawa ngelakoni ma'shiat? Maka lamun ana wongkang ngaku ngelakoni ilmu hakikat lan dadi guru ilmu hakikat kelawan bai'at ilmu sira ing hale wong iku ora ngelakoni syari'at utawa thariqat tegese tinggal fardlu shalat utawa liyane, maka mengkono iku goroh, nipu ,palsu ing dalem sekabehane kelakohane ghalibe guru-guru munafiq kang padha tinggal shalat kang padha ngarani ora wajib ngelakoni syari'at yen wus ngerti ilmu hakikat maka mengkono iku kufur .Na'uzu billahi min zalik! Maka iku luwih dul tinimbang kafir Majusyī utawa Watsani. Ati-ati ya ta sira"

Sekali-kali kamu jangan terpesona dan tertipu oleh orang-orang yang mengaku-aku memiliki ilmu hakikat, sementara ia meninggalkan shalat dan perintah wajib lainnya serta mengerjakan perbuatan yang bertentangan dengan syari'at. Mereka itu sebenarnya adalah Iblis yang berwujud manusia. Maka camkanlah sedalam-dalamnya dalam hatimu, bahwa manusia yang paling utama itu adalah para Nabi kemudian para wali. Lihatlah, apakah di antara mereka ada yang meninggalkan perintah wajib atau melakukan perbuatan terlarang (maksiat). Maka dari itu, jika ada orang yang mendakwakan dirinya mempraktekkan ilmu hakikat dan guru ilmu hakikat supaya kamu membaiai dengan ilmumu, padahal mereka tidak menjalankan ilmu syari'at atau tarekat, yakni meninggalkan perintah wajib shalat atau lainnya, sebenarnya mereka adalah penipu, pembohong dan seluruh perbuatannya adalah palsu seperti umumnya para guru munafiq yang meninggalkan shalat dengan dugaan bahwa orang yang telah mencapai ilmu hakikat tidak perlu lagi menjalankan ajaran syari'at. Perkataan demikian itu adalah suatu kekufuran. Na'uzubillahi min zalik. Mereka itu lebih sesat (berbahaya) daripada orang-orang kafir Majusi atau para penyembah berhala (watsani). Berhati-hatilah kamu."

³⁸Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hādzihi Majmu'at al-Syari'at al-Kāfiyat li al-'Awām* (Semarang: Toha Putera, t.t.), h. 28-9.

Selain meyakini paham *Manunggaling Kawula-Gusti*, para pengamal mistik Islam Kejawan juga memiliki keyakinan bahwa mereka tidak perlu mempercayai adanya siksa kubur dan hari akhirat. Keyakinan ini, yang bertentangan dengan ajaran Islam ortodoks, mendapatkan kritik dalam MSFR I ketika Kyai Shalih Darat memberikan tafsir isyari terhadap ayat 81-82 dalam Surat al-Baqarah sebagai berikut:³⁹

ستهوني إيكي آية أويه إشاره مرغ ستهي اعتقادي بعض المغرورين
 سثكغ ووغ فلاسفة لن ووغ أهل الطباع من الكفار ستهوني ألني عملي
 لن ألاني أفعالي لن أقوالي إيكو أورا دادی غلابتي مرغ بنيغي روعي
 لن أورا دادی غواهي تگکاهي أرواحي. مک تتکلاني فيسه روح کلوان
 جسدي مک بالي جسد مرغ عناصري تگکسي مرغ أصلي لن إي إيکو
 تراب، ماء، هواء، نار. لن بالي روح مرغ حضرة القدس لن أورا دادی
 پوگراگن إغ أرواح لن أورا دادی نوسهاکن إغ أرواح أفا سويجي ۲ عملي
 کغ أولا أغيغ أيام معدودة. تگکسي أورا کسکسا أغيغ نموغ سا قدری
 فساهي روح کلوان جسد، لن إي إيکو أويت کسافهي أرواح سثکغ
 لذاتيحيوانية. أتوي اعتقاد مگکونو إيکو اعتقاد فاسد لن اعتقاد کفور
 کغ صريح سثکغ وسواسي الشيطان لن سثکغ خاطري نفس

Ayat ini menjelaskan tentang keyakinan sebagian orang-orang yang sesat yakni sebagian para ahli filsafat dan para ahli yang mengikuti hawa nafsunya yang meyakini bahwa amal, perbuatan dan perkataan buruk tidak berpengaruh pada kejernihan ruh dan tidak mengubah kondisi ruh (arwah). Maka, ketika ruh terpisah dari jasadnya, maka jasadnya kembali kepada anasir-anasir, maksudnya kembali kepada unsur-unsur tanah, air, udara dan api. Sementara ruhnya tetap kembali ke Hadirat yang Suci. Seluruh amal perbuatan buruk saat di dunia (*ayyam al-ma'dūdah*) tiak membuat ruh menjadi hina dan sengsara. Dengan kata lain, ruh tidak akan mendapatkan siksa kecuali saat terpisahnya ruh dengan jasad, yaitu saat ketika ruh terpisah dari hati kebinatangan. Keyakinan demikian itu adalah keyakinan yang rusak dan jelas-jelas kufur, sebab berasal dari bisikan syaitan dan nafsu.

³⁹Muhammad Shalih bin Umar al-Smarani, *Faid al-Rahmān...*, h. 232-3.

Kyai Shalih Darat juga memberikan peringatan keras kepada orang-orang Islam awam agar tidak gegabah dalam belajar ilmu tasawuf, terutama tasawuf falsafi. Ini disadari bahwa tasawuf dalam bentuk falsafi hanya dapat dipahami oleh mereka yang telah mencapai derajat muntahi, yaitu tingkat pemahaman yang sangat tinggi dalam tasawuf. Oleh karena itu, Kyai Shalih Darat memberikan peringatan sebagai berikut:⁴⁰

لن حرم ماله ووع عوام عاجي وحدة الوجود لن علم مرتبات كاي
عاجي تحفة المرسله أتوا كتاب الإنسان الكامل أتوا ليا ٢ ني كرانا
عوام زنا مالع لويه بجيك تمباع عاوروهي علم كع أورا ججك عقل
واجبي عوام متوروت فرينته عدوهي جكاه أجا ميلو ٢ علموني فرا
خواص المؤمنين.

Haram hukumnya bagi orang awam belajar ilmu *wahdat al-wujūd* dan ilmu martabat [tujuh] seperti belajar kitab *Tuhfat al-Mursalah* atau kitab al-Insan al-Kamil dan yang semisalnya, sebab bagi orang awam zina atau maencuri itu lebih baik baginya daripada mengetahui ilmu yang tidak membuatnya pandai, karena bagi orang awam kewajibannya terhadap Allah adalah menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah, tidak perlu ikut-ikutan ilmunya para mukmin yang telah mencapai predikat *khawas*.

Perlu dicatat bahwa kutipan di atas tidak menunjukkan bahwa Kyai Shalih Darat menentang ajaran tasawuf varian *Wahdat al-Wujud* Ibn ‘Arabi atau “*Martabat Tujuh*” Fadlullah Burhanpuri. Bagi Kyai Shalih Darat, kedua ajaran tersebut hanya dapat dipahami oleh pengamal tasawuf yang sudah mencapai tingkat lanjut, yaitu tingkat *mutawassit* dan *muntahi*. Sementara itu, masyarakat Islam awam yang berkeinginan untuk memahami ilmu tasawuf harus memulai dari dasar (*mubtadi*) dengan bimbingan seorang mursyid atau guru tarekat.

Kyai Shalih Darat mengikuti pendapat ‘Abd al-Shamad al-Palimbani yang menyatakan bahwa ilmu tasawuf dapat memberikan manfaat kepada orang-orang *mubtadi*, yaitu mereka yang baru memulai perjalanan dalam ilmu tarekat, yang mungkin masih memiliki nafsu

⁴⁰Muhammad Shalih bin ‘Umar al-Samarani, *Hadzih Majmu’at al-Syari’at...*, h. 27.

yang kuat, belum sepenuhnya membersihkan hati dari dosa-dosa batin, dan mungkin masih terpengaruh oleh *riya'* (menyombongkan diri) dan *'ujub* (merasa lebih baik dari orang lain), serta berbagai perasaan negatif lainnya,⁴¹ meskipun secara lahir mereka mungkin sudah menjauhi perbuatan dosa. Bagi kalangan awam yang berada dalam kategori *mubtadi'* ini, lebih baik bagi mereka untuk memulai belajar ilmu tasawuf dari kitab-kitab karya al-Ghazali. Sementara itu, karya-karya Ibn 'Arabi, al-Jilli, dan al-Burhanpuri sangat relevan dan bermanfaat bagi mereka yang telah mencapai tahap yang lebih tinggi, yaitu *muntahi*. Namun, bagi para pemula, karya-karya ini bisa menjadi berbahaya jika tidak dibimbing dengan baik karena isi dan konsep-konsepnya cenderung lebih kompleks dan dapat disalahpahami tanpa bimbingan yang benar.⁴² Oleh karena itu, Kyai Shalih Darat menegaskan pentingnya memahami tingkatan dalam ilmu tasawuf dan belajar sesuai dengan tingkat pemahaman dan pengalaman individu.

Dalam upayanya untuk mengharmonisasikan ilmu syari'at (hukum agama) dan tasawuf (mysticism), Kyai Shalih Darat menyatakan bahwa "*utawi 'ilmu syari'at iku lakuke badan jasmani, utawi 'ilmu thariqat iku lakune ati kang bathin, utawi 'ilmu hakikat iku lakune ruh rabbaniy...*".⁴³ (bahwa ilmu syari'at adalah seperti melakukan kewajiban yang bersifat fisik atau jasmani, sementara ilmu thariqat (tarekat) adalah seperti melibatkan hati batin, dan ilmu hakikat adalah seperti melibatkan ruh yang memiliki sifat ketuhanan). Dalam hal ini, Kyai Shalih Darat menekankan pentingnya menghubungkan rukun-rukun atau ketentuan-ketentuan yang bersifat lahiriah dalam ibadah dengan aspek-aspek yang bersifat batin.

Kyai Shalih Darat juga menegaskan bahwa dalam beribadah, aspek-aspek lahiriah seperti gerakan fisik dan ritual hukum agama harus

⁴¹Lihat lampiran: 'Abd al-Shamad tentang Kitab Tasawuf yang Layak Dibaca" dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 71.

⁴² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 70.

⁴³Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hādzihi Majmu'at al-Syarī'at*, h. 28. Teksnya:

أتوي علم شريعة إيكو لاکوني بدان جسماني. أتوي علم طريقة إیکو لاکوني أتني کح باطن. أتوي علموني حقيقة إیکو لاکوني روح رباني.

selalu dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat batin, seperti kehadiran hati yang khusyuk dan kesadaran akan Tuhan. Dengan kata lain, ibadah yang lahiriah harus mencerminkan kedalaman spiritual dan kesadaran akan Tuhan dalam hati setiap individu. Ini menciptakan harmoni antara dimensi lahiriah dan batiniah dalam ibadah. Dalam kerangka ini, Kyai Shalih Darat menyadari pentingnya kesatuan antara ilmu syari'at dan ilmu tasawuf, sehingga keduanya menjadi satu kesatuan yang utuh dalam upaya mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran Islam dan hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam konteks ini, Kyai Shalih Darat menyatakan:

مك أنا عمل ظاهر البدن إيكو فطوك لاكوني علم الشريعة ولن
عمل قلب الروحاني إيكو فطوك لاكوني علم الشريعة لن عمل قلب
الروحاني إيكو فطوك لاكوني علم الحقيقة والطريقة والمعرفة.

Perbuatan zahir itu berkaitan dengan ilmu syari'at, perbuatan kalbu harus seiring dengan ilmu syari'at, dan amal kalbu ruhani harus sesuai dengan laku hakikat, tarekat dan ma'rifat⁴⁴.

Pernyataan ini menekankan pentingnya keselarasan antara perbuatan lahiriah (zahir) dengan ilmu syari'at, perbuatan hati (kalbu) yang juga harus beriringan dengan ilmu syari'at, dan amal batiniah (kalbu ruhani) yang harus sesuai dengan praktek dan pemahaman dalam hakikat, tarekat, dan ma'rifat. Dengan kata lain, ilmu syari'at dan perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan agama harus menjadi dasar dari segala perbuatan dan keputusan. Selain itu, perbuatan hati dan kesadaran batin yang selaras dengan ilmu syari'at adalah kunci untuk menjaga integritas spiritual. Seluruh amal batiniah harus mencerminkan pemahaman yang mendalam tentang hakikat, tarekat, dan ma'rifat, yang merupakan tahap-tahap yang lebih dalam dalam perjalanan spiritual. Atas dasar ini, maka para ulama menegaskan bahwa meninggalkan salah satu aspek dari syari'at, hakikat, dan ma'rifat, maka sebuah ibadah yang dijalankan akan menjadi tanpa makna. Hal ini dijelaskan oleh Kyai Shalih Darat dalam pernyataannya:

“... utawi 'ilmu syari'at belaka tanpa 'ilmu hakikat iku suwung kothong,

⁴⁴Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hādzihi Kitab Laṭā'if al-Tahārah wa Asrār al-Ṣalāt fi Kaiḥiyat Ṣalāt al-'Abidīn wa al-'Arifīn* (Semarang: Toha Putera, t.t.), h. 14.

lan ilmu hakikat belaka tanpa syari'at iku batal lan maghdub, maka ilmu hakikat belaka tanpa syari'at iku 'ilmune lakune Yahudi, lan 'ilmu syari'at belaka tanpa hakikat iku 'ilmune lakune Nashraniyah. Inggang awal iku maghdub, inggang tsani iku dalal. 'Ilmune Islam inggang sejatine iku arep kumpul: syari'at, hakikat, thariqat, ma'rifat".⁴⁵

“Pengetahuan tentang syariat tanpa pemahaman hakikat adalah seperti gelas yang kosong, dan pemahaman hakikat tanpa syariat adalah sia-sia, sehingga pemahaman hakikat tanpa syariat seperti pengetahuan orang-orang Yahudi, sementara pemahaman syariat saja tanpa pemahaman hakikatnya menjadi seperti pengetahuan orang-orang Nasrani. Yang pertama maghdub (terlaknati), yang kedua tersesat. Ilmu Islam yang benar adalah penggabungan antara: syariat, hakikat, tariqat, dan ma'rifat.”

Kyai Shalih Darat memberi perhatian yang serius terhadap perilaku-perilaku sufistik yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Jawa. Beliau juga menyadari bahwa perilaku sufi telah mengakar kuat dan mewarnai kehidupan umat Islam di Jawa. Hal ini tidak mungkin dihapus dari praktik kehidupan keagamaan mereka sehari-hari. Yang diperlukan adalah mereformasi praktik-praktik pelaksanaan sufisme masyarakat Islam Jawa tersebut agar tetap dalam kerangka syari'at Islam. Beberapa alasan ini yang mendorong Kyai Shalih Darat banyak menerjemahkan, memberi penjelasan atau ulasan lebih lanjut atas karya-karya ulama sufi yang otoritatif dan dikenal luas tetap konsisten menjalankan syari'at, seperti: Imam al-Gazali, Ibnu 'Athallah, dan Zainuddin al-Malibari.

Perlu dijelaskan di sini bahwa Sufisme merupakan tradisi keislaman yang cenderung inklusif dan akomodatif terhadap tradisi-tradisi lain di luar Islam. Sepanjang sejarah Islam, kaum sufi menunjukkan keterbukaan dan penerimaan paling besar terhadap istilah-istilah dan ritus-ritus non-Islam dibanding ulama-ulama fiqih.⁴⁶ Inklusivisme seperti ini juga banyak terjadi di kalangan para sufi dalam menerima tradisi-tradisi Jawa. Meskipun di Jawa juga dilanda oleh gerakan reformis Islam yang lebih berorientasi pada puritanisasi, dengan konsekwensinya membersihkan

⁴⁵Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hādzihi Kitab Laṭaif*, h. 14.

⁴⁶Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: LKiS, 2004), , h. 325.

Islam dari tradisi-tradisi lokal, termasuk tradisi Jawa, tetapi gerakan ini tetap tidak mampu membendung gerakan sinkretis antara Islam Jawa yang dilakukan oleh para pengamal mistisisme-sufistik. Bahkan, Ricklefs menegaskan bahwa gagasan reformis dan puritan tidak begitu laku di Jawa sehingga para pelaku sistesis-mistik mempunyai pengikut dalam jumlah cukup besar.⁴⁷ Karena itu, kelompok-kelompok aliran kebatinan banyak bermunculan di Jawa. Hal ini merupakan bentuk pemaduan antara ajaran Islam dengan tradisi Jawa yang telah lama menerima pengaruh ajaran Hindu dan Buddha, selain bersumber dari sikap para sastrawan dan para bangsawan Jawa pada masa itu. Namun, dalam menghadapi perbendaharaan ajaran Islam ini, misalnya tasawuf, para sastrawan Jawa lebih menyukai aspek-aspek isoterisnya (batiniyah atau mistik) daripada esoterisnya (lahiriyah) atau syari'atnya. Pada perkembangan selanjutnya, hal ini menjadi karakter penting dalam ajaran mistik Islam *Kejawen* yang merupakan akar utama yang melahirkan aliran-aliran kebatinan.⁴⁸

Praktik keagamaan yang pada umumnya dilakukan oleh masyarakat Islam Jawa yang demikian, mendorong Kyai Shalih Darat melakukan reformasi ajaran Islam. Masyarakat Islam Jawa perlu mengetahui rahasia-rahasia ibadah yang dijalankannya. Demikian juga pengamal ajaran *Kejawen* tidak cukup beribadah "di dalam hati" atau batiniyah, tetapi juga perlu melengkapi ritualnya dengan menjalankan ibadah-ibadah syari'ah. Terbitnya kitab tafsir atau MSFR I dengan corak *Isyari* merupakan salah satu langkah yang dilakukan oleh Kyai Shalih Darat untuk memberi pemahaman kepada umat Islam dalam praktik keagamaan yang sesuai dengan ortodoksi Islam yakni aspek lahir dan batin. Sebagai upaya untuk pemahaman aspek lahir dan batin dari ajaran Islam yang tertuang di dalam al-Qur'an, maka MSFR I ditulis dalam bahasa Jawa dengan menyesuaikan dialek setempat. Hal ini mengingat umat Islam Jawa pada umumnya tidak memahami bahasa Arab. Dengan cara demikian, pesan-pesan al-Qur'an (Islam) dapat diakses lebih mudah oleh masyarakat.

⁴⁷Sri Harini, *Tasawuf Jawa: Kesalehan Spiritual Muslim Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2019), h. 64.

⁴⁸Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita.....*, h. 380.

2. Kritik terhadap Wacana Keagamaan Salafisme dan Modernisme Islam

Sebagaimana telah disinggung dalam bab pertama disertasi ini, bahwa masa transisi dari abad ke-19 ke abad ke-20 menjadi periode yang kritis dalam perkembangan wacana dan ideologi keagamaan di dunia Muslim. Pada periode ini, terdapat kompetisi sengit yang sering kali menimbulkan konflik dalam dunia Muslim. Peralihan ini ditandai dengan perubahan atmosfer keagamaan dari pendekatan sufistik menuju salafisme, yang diinisiasi oleh kelompok-kelompok “puritanisme agama Islam” yang memiliki pandangan radikal. Salah satu kelompok yang sangat berpengaruh dalam perubahan ini adalah Gerakan Wahhabi atau *Wahhabisme*, yang berpusat di Makkah, Arab Saudi, dan dianggap sebagai poros utama dalam dunia Islam. Gerakan ini dengan cepat menyebar ke seluruh dunia Muslim, termasuk ke Nusantara. Hal ini mengakibatkan perubahan dalam pandangan keagamaan dan praktik keagamaan di kalangan masyarakat Muslim di wilayah ini.

Corak sinkretis dan mistik yang mewarnai ajaran Islam di Indonesia selama ini turut menghadapi berbagai tantangan, terutama dari arus ortodoksi dan pemurnian Islam yang berakar di Timur Tengah.⁴⁹ Dampak dari tantangan ini telah memunculkan gerakan pembaharuan yang bertujuan untuk menyegarkan pandangan Islam di Indonesia. Gerakan ini berupaya menghapuskan pengaruh negatif sinkretisme dan tarekat dalam Islam serta menyelaraskan keyakinan Islam dengan tuntutan zaman modern, sehingga agama ini mendapatkan vitalitas yang baru. Peran utama dalam proses ini seringkali dimainkan oleh individu Indonesia yang telah belajar di daerah Haramayn (Mekkah dan Madinah) dan lulusan dari institusi di Kairo, Mesir. Setelah kembali ke tanah air, mereka berperan penting dalam membentuk dan mempengaruhi kehidupan beragama di masyarakat mereka.⁵⁰ Dalam menanggapi unsur-unsur sinkretis dalam

⁴⁹Dunia Muslim –termasuk Indonesia- telah memiliki keyakinan bahwa Timur Tengah adalah pusat kebudayaan, sejarah dan teologi Islam. Sementara itu, Islam di luar itu atau Islam *periphery* (pinggiran) adalah terdiri dari penduduk Islam yang kurang beruntung dengan atribut seperti itu. Lihat Fred R. von der Mehden, *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East* (University Press of Florida, 1993), hlm. xi.

⁵⁰Hurgronje membedakan antara jamaah haji biasa -yang hanya beberapa bulan tinggal

Islam ini, mereka memiliki wacana keagamaan yang beragam, seperti: reformisme dan modernisme Islam dengan caranya masing-masing.

Menurut Lapidus, terdapat perbedaan yang jelas antara modernisme dan reformisme dalam konteks pemahaman Islam. Reformisme Islam adalah doktrin yang dipegang oleh para ulama⁵¹ dan merupakan bagian dari proyek sejarah yang berkaitan dengan upaya merestrukturisasi masyarakat Islam serta memperbaharui perilaku individu. Proyek sejarah ini bertujuan untuk membentuk kembali masyarakat Muslim dan memperbarui praktik-praktik mereka. Prinsip utama dalam reformisme Islam adalah mengembalikan kepercayaan dan praktik Islam ke akar yang autentik, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, serta memiliki kecenderungan yang kuat untuk menolak pengaruh budaya Barat.⁵² Reformisme Islam memiliki akar yang dalam dalam perkembangan Islam pada abad ke-17 dan ke-18, jauh sebelum masa kolonialisme Eropa di dunia Muslim. Gerakan ini muncul sebagai respons terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi pada waktu itu.

Sementara itu, modernisme Islam merupakan proyek yang dilakukan oleh generasi Muslim yang terpengaruh oleh gagasan dan peradaban Barat. Tujuannya adalah untuk menyesuaikan diri dengan peradaban modern, tetapi tetap mempertahankan kesetiaan terhadap budaya Islam.⁵³ Gagasan modernisme Islam adalah doktrin yang dipegang oleh elite politik Muslim dan intelektual Muslim yang muncul pada abad ke-19. Dalam banyak hal, modernisme Islam dapat dianggap sebagai titik tengah antara dua pendekatan yang berlawanan, yaitu "Islamisme" dan "sekularisme." Dengan demikian, modernisme Islam adalah ideologi yang diadopsi oleh

di Makkah, dengan beberapa *mukimin* atau mereka yang bertahun-tahun tinggal di Haramayn untuk memperdalam ilmu agama. Para *mukimin* yang sering disebut dengan koloni Jawi ini berperan penting menanamkan pengaruhnya yang terus-menerus dalam kehidupan beragama orang-orang sekampungnya, baik melalui pergaulan langsung dengan para jamaah haji di Makkah maupun melalui hubungan surat menyurat dengan saudara seagamanya di tanah air. Diskusi lebih luas dapat dibaca dalam H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia-Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche zaken* (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 95.

⁵¹Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian ketiga, terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), h. 17.

⁵² Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), h. 120.

⁵³Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa...*, h. 120.

para elit baru di dunia Muslim yang peduli dengan pembaruan negara dan masyarakat mereka. Mereka ingin mencapai pembaruan ini dengan cara mengadopsi metode, kemajuan ilmiah, teknologi modern, dan prinsip-prinsip rasionalitas. Namun, mereka juga berusaha untuk menjaga akar kultural dan identitas Islam sebagai basis dari kekuasaan dan masyarakat mereka. Gerakan modernis berusaha merekonstruksi pemahaman Islam berdasarkan prinsip-prinsip yang inheren dalam agama ini, yaitu prinsip-prinsip rasionalitas, aktivisme, etika, dan patriotisme.

Para elite politik dan intelektual Muslim di Hindia-Belanda saat itu menyadari bahwa metode dan pola pikir tradisional dalam Islam tidak lagi cukup untuk menghadapi tantangan kolonialisme dan peradaban modern. Sambil tetap mempertahankan kesetiaan mereka pada nilai-nilai spiritualitas Islam, mereka menyadari perlunya menyesuaikan diri dengan budaya ilmiah dan perkembangan dunia modern. Dalam menghadapi realitas kolonialisme yang menguasai Hindia-Belanda, para pemimpin Muslim ini merasa perlu untuk memodernisasi dan membarui pemahaman Islam. Mereka terinspirasi oleh gerakan reformisme dan modernisme Islam yang sedang berkembang di Timur Tengah pada waktu itu. Gerakan ini mendorong pengembangan pemikiran Islam yang lebih kontemporer, yang mampu menjawab tantangan zaman. Selain itu, pengenalan pendidikan dan perkumpulan-perkumpulan bergaya Barat di Hindia-Belanda juga memainkan peran penting dalam mendorong gerakan modernisasi di kalangan intelektual Muslim. Mereka menyadari bahwa untuk bersaing dalam dunia modern yang dipengaruhi oleh nilai-nilai Barat, pendidikan modern dan pembaruan dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam di tanah Air adalah langkah penting.⁵⁴

Senada dengan pendapat Lapidus, Azyumardi Azra menggarisbawahi bahwa reformisme Islam, atau yang Azra sebut sebagai pembaruan Islam, di wilayah Nusantara telah dimulai sejak paruh kedua abad ke-17 dan bukan pada abad ke-19 atau ke-20,⁵⁵ sebagaimana pandangan yang dipegang selama ini. Menurut Azyumardi Azra, kota Makkah dan Madinah, yang

⁵⁴Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa.....*, h. 108.

⁵⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Aabd XVII dan XVII: Akar Pembaruan Islam Indonedia*, edisi revisi (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 385.

sering disebut sebagai Haramayn (dua Kota Suci), memainkan peran sentral dalam perkembangan reformisme Islam di seluruh dunia Muslim. Selain berfungsi sebagai tempat ibadah haji, kedua kota ini menjadi pusat pertemuan ulama dan penuntut ilmu dari berbagai wilayah dunia Muslim. Mereka datang dan bermukim di sana, membentuk semacam jaringan keilmuan yang sangat berpengaruh.

Jaringan ulama ini menciptakan wacana ilmiah yang khas, yang membawa berbagai tradisi keilmuan dari berbagai wilayah dunia Muslim. Sebagian besar ulama yang terlibat dalam jaringan ini memiliki niat yang jelas untuk mereformasi dan merevitalisasi ajaran Islam. Salah satu tema utama dari pembaruan Islam ini adalah upaya untuk membangun kembali tatanan sosial dan moral dalam masyarakat Muslim. Beberapa kelompok ulama informal di Timur Tengah, bersama dengan beberapa kelompok studi sufi, mendukung versi pemurnian keyakinan dan praktik Islam. Upaya ini didasarkan pada kajian mendalam terhadap Al-Qur'an, Hadits, dan hukum Islam (syari'at). Mereka juga menggabungkannya dengan prinsip-prinsip asketisme sufi, yang mengutamakan kesederhanaan, kerendahan hati, dan kedekatan spiritual dengan Tuhan.⁵⁶

Reorientasi pemahaman tasawuf yang diintegrasikan dan diharmonisasikan dengan unsur-unsur Islam lainnya tersebut telah menghasilkan suatu ajaran dan praktik sufisme yang baru yang dikenal sebagai neo-Sufisme.⁵⁷ Pemahaman baru tentang sufisme ini disebarkan dan dijalankan dengan sadar, bahkan secara bersamaan, oleh para ulama di Nusantara yang memiliki pendidikan dan jaringan ulama di Timur Tengah. Proses reformisme Islam ini terus berlanjut hingga saat ini, meskipun beriringan dengan arus modernisme Islam.

Pada periode ini, gagasan revitalisasi Islam menciptakan dua model sintesis yang berbeda, yaitu reformisme-modernis dan reformisme-tradisionalis. Reformisme-modernis mewakili bentuk sintesis antara

⁵⁶Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian ketiga, h. 21.

⁵⁷ Neo-Sufisme adalah hasil dari upaya untuk menyelaraskan ajaran tasawuf dengan ajaran Islam yang lebih luas, termasuk syari'at Islam. Ini mencerminkan upaya untuk menjembatani kesenjangan antara tradisi sufisme dan pandangan Islam yang lebih ortodoks. Neo-Sufisme menggabungkan unsur-unsur sufi dengan prinsip-prinsip agama yang lebih ketat, yang memungkinkan umat Muslim untuk menjalani kehidupan spiritual yang lebih mendalam tanpa mengabaikan ajaran-ajaran Islam yang murni.

reformisme Islam dan modernisme Islam, sebagaimana yang terjadi di Mesir dan beberapa wilayah lain. Mereka yang menolak gagasan modernisme Islam disebut sebagai reformisme tradisional. Dalam perkembangan lebih lanjut, gerakan reformisme-modernis cenderung mengambil bentuk yang lebih fundamentalis atau Salafi. Beberapa dari mereka bahkan memiliki sifat revolusioner radikal, dan mereka menentang praktik-praktik sufi yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni. Realitas keagamaan seperti ini menjadi tantangan yang dihadapi oleh tokoh seperti Kyai Shalih Darat.

Wahhabi, atau Wahhabiyyah, atau Wahhabisme, adalah salah satu contoh gerakan reformisme Islam atau puritanisme yang cenderung radikal dalam praktik-praktik keagamaannya. Nama ini diberikan oleh orang-orang Eropa kepada pendirinya, Muhammad bin ‘Abdul Wahhab (1115 - 1201 H./1703 - 1787 M.). Meskipun nama ini digunakan oleh kalangan non-Muslim, pengikutnya di Saudi Arabia mengidentifikasi diri mereka sebagai *Muwahhidun*, yang secara sederhana berarti “orang-orang yang mengesakan Tuhan. Gerakan Wahhabi ini mendapat reaksi keras dari kalangan Sunni lainnya, terutama karena perbedaan pandangan mereka dalam masalah keagamaan. Meskipun demikian, gerakan ini menganggap diri mereka sebagai Sunni, mengikuti Madzhab Hambali sebagaimana yang diinterpretasikan oleh tokoh ulama Ibn Taimiyah (1263 - 1328 M.). Ibn Taimiyah sendiri menentang praktik “pemujaan” terhadap para wali atau orang-orang suci, dan pandangan ini menjadi salah satu aspek utama dalam ajaran Wahhabi ⁵⁸

Kalangan Wahhabi memandang sejumlah amalan yang muncul setelah generasi sahabat sebagai bid’ah, yang dalam arti lebih luas dapat diartikan sebagai praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni. Menurut Muhammad ‘Abdul Wahhab, tauhid yang murni telah tercemar oleh praktik pemujaan terhadap syaikh atau wali, serta oleh pandangan animisme yang masih dipertahankan oleh sebagian umat Islam. ⁵⁹ Paham Wahhabi dengan tegas menolak praktik-praktik

⁵⁸Christine Dobbin, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang sedang Berubah: Sumatra Tengah, 1784-1847*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1992), h. 155.

⁵⁹Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 24.

esoteris atau mistisisme, serta menentang gagasan tentang orang suci atau wali. Mereka menolak praktik ziarah ke makam orang-orang suci atau kunjungan ke makam siapapun selain kunjungan kehormatan kepada makam Nabi Muhammad SAW., yang dianggap sebagai kebutuhan universal. Paham ini berpandangan bahwa praktik meminta bantuan, perlindungan, atau bahkan berkah dari orang-orang suci atau wali adalah praktik syirik, yang berarti mengaitkan atau menyekutukan sesuatu dengan Allah. Tindakan-tindakan semacam ini dianggap sebagai perbuatan yang merusak kesucian tauhid (keesaan Tuhan).⁶⁰ Dalam kota Makkah sendiri mereka pun menerapkan ketentuan-ketentuan ketat dalam beribadah. Mereka melarang merokok tembakau, mengenakan pakaian dari sutera, dan penggunaan tasbih.⁶¹ Mereka menganggap bahwa praktik-praktik ini dapat mengalihkan perhatian dari ibadah kepada Allah, dan oleh karena itu, perlu dihindari.

Selain itu, Ibn 'Abdul Wahhab menuduh seluruh orang yang tidak sependapat dengan ajarannya sebagai *ahl al-bid'ah* dan kafir. Karena itulah dia membenarkan penggunaan kekerasan dalam memaksakan ajarannya. Paham yang demikian ini mendorongnya untuk menyatakan "perang suci" (*jihad*), sedang pihak lainnya tidak membenarkan pernyataan tersebut dalam peperangan sesama muslim.⁶² Ringkasnya, sikap utama Wahhabi sejak awal gerakannya -selain membunuh serta merampas kekayaan dan perempuan, juga termasuk menghancurkan kuburan dan peninggalan-peninggalan bersejarah, mengharamkan *tawaşş ul, isti'ana*, dan *istighatsah, syafa'at, tabarruk*, dan ziarah kubur. Mereka juga membakar buku-buku yang tidak sepaham, serta memvonis musyrik, murtad, dan kafir siapa pun yang mengerjakan amalan-amalan yang tidak sesuai dengan ajaran Wahhabi, kendatipun sebenarnya tidak haram.⁶³

Pada awal abad ke-19 paham Wahhabiyah memiliki pengaruh yang

⁶⁰Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam (Ringkas)*, terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 427-8.

⁶¹Christine Dobbin, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang sedang Berubah: Sumatra Tengah, 1784-1847*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1992), h. 155.

⁶²Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam (Ringkas)*, h. 426.

⁶³Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Inonesia* (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute, dan Ma'arif Institute, 2009), h. 69.

signifikan dalam gerakan-gerakan pembaharuan Islam di berbagai belahan dunia Islam, termasuk di India, Aljazair, Libya, dan Sudan. Bahkan, paham ini juga memainkan peran penting dalam mendukung gerakan-gerakan militan, seperti gerakan yang dilakukan oleh kaum Paderi di Sumatra Barat, Indonesia, dalam upaya pemurnian Islam.⁶⁴ Gerakan Paderi ini memiliki ciri utama, yaitu selain menyebarkan ajaran-ajarannya, mereka juga menggunakan kekerasan yang terorganisir untuk melawan penduduk yang tidak menerima gagasan Paderi tentang masyarakat Islam. Mereka melakukan berbagai upaya untuk mengubah pola perilaku masyarakat Sumatra Barat sesuai dengan ajaran mereka. Beberapa larangan yang diterapkan oleh gerakan Paderi meliputi pelarangan konsumsi alkohol dan candu, larangan praktik penajaman gigi, penghapusan sistem pewarisan matrilineal, serta pelarangan praktik sabung ayam dan perjudian.⁶⁵

Gibb mencatat bahwa meskipun dalam aspek politik, gerakan Wahhabi mungkin mengalami kegagalan, terutama ketika dilihat dari perspektif luar, namun gerakan ini memiliki dampak besar dan bertahan lama dalam ranah agama. Upaya mereka berhasil dalam menyebarkan pemahaman tentang tauhid yang murni dan pandangan ortodoks terhadap Al-Qur'an. Dengan kata lain, gerakan ini bukan hanya berfokus pada penyebaran pemikiran Wahhabi dalam arti sempit, tetapi lebih pada pengingat kepada umat Islam, baik para ulama maupun masyarakat umum, untuk lebih memahami tuntutan agama Islam secara menyeluruh dan dan bahaya-bahaya yang harus ditanggulangnya.⁶⁶

Namun, jika dibandingkan dengan Islam reformis-tradisional, pandangan Wahhabi cenderung lebih “kering” dan terfokus pada aspek hukum agama. Mereka cenderung mereduksi agama menjadi sekadar “kumpulan peraturan.”⁶⁷ Bagi kelompok Wahhabi, agama hanya untuk berorientasi pada aspek-aspek ibadah yang tampak lahiriah, sebagaimana yang telah diatur dalam kitab-kitab fiqh. Dalam pandangan mereka, praktik-praktik ibadah yang bersifat batiniah atau dalam arti lebih dalam cenderung diabaikan. Mereka lebih fokus pada *syari'ah oriented*.

⁶⁴H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Moderen dalam Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 48.

⁶⁵Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*....., h. 48.

⁶⁶H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Moderen dalam Islam*....., h. 49.

⁶⁷Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam (Ringkas)* , h. 428.

Secara umum, ajaran Wahhabi sering dipandang sebagai bertentangan dengan semangat Islam oleh kalangan Sunni ortodoks. Sifat keras mereka, praktik memvonis sesama muslim sebagai musyrik, kafir, atau murtad, serta tindakan destruktif yang sering mereka lakukan merupakan bukti yang sulit untuk diabaikan. Menurut kalangan reformis tradisional yang pada umumnya berpegang pada pandangan Ahlussunnah wa al-Jama'ah, tindakan mereka dianggap sepenuhnya bertentangan dengan prinsip-prinsip fiqh yang menekankan bahwa mencegah kerusakan, kekacauan, kekejaman, dan hal serupa (mafsadah) harus didahulukan daripada mencapai kesejahteraan (*dar'u al-mafāsid muqaddam 'ala jalb al-masālih*).⁶⁸ Artinya, penekanan pada fiqh menyebabkan kalangan Wahhabi banyak mengabaikan *uṣūl al-fiqh*.

Christiaan Snouck Hurgronje (1857 M. - 1936 M.) mengungkapkan kritik yang tajam terhadap gerakan “pembaharuan” Islam, atau reformisme terutama yang digerakkan oleh Gerakan Wahhabi ini. Menurutnya, Islam tidak dapat direformasi hanya dengan “kembali ke al-Qur’an” atau dengan melakukan pembaruan yurisprudensi semata. Bagi Hurgronje, gerakan reformasi apa pun yang mengklaim untuk kembali ke sumber asalnya, sebenarnya menyangkal sejarah. Bahkan, Hurgronje mendesak agar kita berhati-hati terhadap kaum Wahhabi, karena gerakan mereka tidak dilihat sebagai gerakan “reformis” olehnya. Sebaliknya, menurut Hurgronje, upaya “pemurnian kembali” Islam yang dijalankan oleh kaum Wahhabi sebenarnya merupakan pemalsuan sejarah. Lebih lanjut, Wahhabisme dipandang sebagai bentuk Islam yang “tidak lengkap” yang mencoba untuk kembali ke masa lalu di wilayah Arab, menolak klaim bahwa Islam adalah agama dunia atau agama universal.⁶⁹ Dengan semboyan “kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah,” kaum Wahhabi dan kelompok Salafi lainnya mengabaikan perjalanan sejarah yang membentuk beragam pemahaman dan praktik keagamaan yang terkandung dalam tradisi keilmuan Islam, dan mencoba untuk membangun semuanya langsung dari sumbernya.⁷⁰

⁶⁸Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam.....*, h. 72.

⁶⁹Uraian lebih lengkap dapat dibaca dalam Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, h. 158-60.

⁷⁰Jajang Jahroni, “Gerakan Salafi di Indonesia: dari Wahhabi sampai Laskar Jihad”, dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia*

Kritik Hurgronje terhadap gerakan “pemurnian Islam” tersebut didasari oleh pandangannya bahwa Islam bukanlah sekadar wahyu yang dipadukan dengan teladan Nabi Muhammad Saw. Islam adalah sistem yang berkembang secara organik dengan mempertimbangkan berbagai praktik yang ada dan kesepakatan umum (*ijma'*) dalam komunitas. Islam juga merupakan sistem yang telah mengalami perkembangan selama empat abad untuk menghasilkan tiga elemen yang saling mendukung: tradisi, hukum, dan mistisisme. Namun, kaum Wahhabi memandang bahwa metode keilmuan yang dikembangkan oleh para ulama seringkali menghambat kemampuan seseorang untuk berijtihad (analogi hukum). Oleh karena itu, orang-orang cenderung terbelenggu oleh model pemahaman keagamaan yang telah mapan dalam tradisi mereka.

Namun demikian, kaum Wahhabi menerapkan model penafsiran yang sangat literal dalam pemahaman agama. Mereka memahami teks-teks agama sebagaimana adanya, tanpa mengakui metode ta'wil yang sering digunakan oleh para ahli fiqih dan ahli tasawuf. Kaum Wahhabi tidak memperkenalkan konsep pemahaman kontekstual terhadap Al-Qur'an. Bagi mereka, model pemahaman kontekstual dianggap sebagai salah satu upaya sebagian kelompok umat Islam yang ingin berkelit dari hukum-hukum Allah Swt. yang sudah begitu gamblang. Pemahaman yang lebih literal dan skriptural seperti ini membuat kaum Wahhabi kurang mengadopsi metodologi keilmuan yang umumnya digunakan oleh para ulama. Ini menciptakan citra yang jelas tentang sikap anti-intelektualisme dan ketidakmampuan mereka untuk beradaptasi dengan pemikiran yang lebih kontekstual.⁷¹

Demikianlah, seruan dari Wahhabiyah untuk kembali kepada sumber-sumber asli ajaran Islam, yakni Al-Qur'an dan Sunnah, membuka pintu ijtihad, dan melakukan pemurnian terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggap terpengaruh oleh budaya non-Islam, dipadukan dengan gagasan modernisme Islam yang diperkenalkan oleh Muhammad 'Abduh (1849-1905). Muhammad 'Abduh menggabungkan prinsip-prinsip reformis yang bersifat salafis, yang disatukan dengan sikap yang responsif kalangan modernis terhadap tekanan politik dan budaya yang datang

Kontemporer (Jakarta: CSIS, 2007), h. 113.

⁷¹Jajang Jahroni, “Gerakan Salafi di Indonesia: dari Wahhabi sampai Laskar Jihad”, h. 115.

dari Eropa.⁷² Sebenarnya, dasar utama dari ajaran Muhammad ‘Abduh berasal dari pemikiran Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, serta dari al-Ghazali yang berkaitan dengan konsepsi etis tentang agama. Namun demikian, ‘Abduh membawa pemikiran tersebut untuk menyerang sistem madzhab dan *taklid* demi kebebasan ber-*ijtihad* dan *ijmā’* baru, dan menyesuaikan dengan kondisi modern, yang didasarkan pada al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. yang benar.⁷³ Sesungguhnya, pondasi utama dari pemikiran Muhammad ‘Abduh tersebut sebagian besar terinspirasi oleh pemikiran Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, serta pandangan al-Ghazali tentang konsep etika dalam agama. Namun, ‘Abduh menggunakan pemikiran ini sebagai dasar untuk menyerang sistem madzhab dan taklid, dan mengadvokasi kebebasan untuk melakukan ijtihad dan menghasilkan ijmā’ yang baru, yang semuanya didasarkan pada Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. yang autentik.⁷⁴ Dengan cara seperti ini ‘Abduh dapat dikatakan sebagai pelopor dari gerakan hibrida “reformisme-modernisme” Islam di bawah gerakan panji-panji gerakan *Salafiyah* yang mengilhami gerakan-gerakan Salafi di Mesir, Timur Tengah, dan Afrika Utara⁷⁵ serta Indonesia.

Muncul dan perkembangan gerakan reformis-modernis Islam membawa tantangan yang signifikan bagi institusi ulama ketika memasuki abad ke-20. Di Indonesia, proses reformisme-modernisme Islam telah menggoyahkan dasar-dasar utama yang menjadi fondasi bagi eksistensi ulama.⁷⁶ K.H. Hasyim Asy’ari (1871-1947.), tokoh pendiri Nahdlatul Ulama, menggambarkan situasi dan kondisi pada masa itu sebagai berikut: ⁷⁷

قد كان مسلمو الأقطار الجاوية في الأزمان السالفة الخالية متفقي الآراء والمذهب ومتخذي المأخذ والمشرّب. فكلهم في الفقه على

⁷²Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Ketiga, h. 27.

⁷³H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*....., h. 406.

⁷⁴H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*....., h. 406.

⁷⁵Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Bagian Ketiga, h. 27.

⁷⁶Jajat Burhanudin, “*Mainstream Islam Indonesia*”, dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007), h. 25.

⁷⁷ Lihat Hasyim Asy’ari, *Risalah Ahlunnah wal Jama’ah* (tidak diterbitkan), h. 9-10.

المهيب النفيس مذهب الإمام محمد بن إدريس، وفي أصول الدين على مذهب الإمام أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه. ثم إنه حدث في عام ألف وثلاثمائة وثلاثين أحزاب متنوعة وآراء متدافعة وأقوال متضاربة ورجال متجاذبة، فمنهم سلفيون قائمون ما عليه أسلافهم من التمدد بالمذهب بالمعين والتمسك بالكتب المعتمدة المتداولة ومحبة أهل البيت والأولياء والصالحين والتبرك بهم أحياء وأمواتا وزيارة القبور وتلقين الميت والصدقة عنه واعتقاد الشفاعة ونفع الدعاء والتوسل وغير ذلك.

Pada masa lalu umat Islam di Jawa memiliki kesepakatan dalam pemikiran dan mengikuti madzhab tertentu dalam berbagai aspek agama. Dalam bidang fiqih, mereka mengikuti mazhab Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Dalam bidang ushuluddin mengikuti madzhab Imam Abu Hasan al-Asy'ari. Sedang dalam bidang hal tasawuf, mereka mengikuti ajaran dari Imam al-Ghazali dan Imam Abu hasan al-Syadzili. Namun, pada 1330 H. [1912 M.] mulai muncul berbagai golongan, perbedaan pendapat, konflik intelektual, dan kontroversi antara tokoh para agama. Dalam situasi hingar binger tersebut, ada sebagian para ulama Salaf yang tetap teguh pada prinsip-prinsip Salafiyah, yaitu menjaga kekonsistenan dalam mengikuti madzhab yang telah ditentukan, dan berpegang teguh kepada kitab-kitab yang dianggap sahih dan dihormati, serta mencintai ahlul bait, para wali, dan individu-individu yang dianggap saleh yang sudah meninggal, melakukan ziarah kubur, membaca talqin untuk orang yang telah meninggal, memberikan sedekah atas nama orang yang telah wafat, dan mereka percaya pada konsep syafaat (pertolongan), manfaat doa, wasilah, dan lain-lain.

Tanpa mengabaikan dampak positif dari gerakan modernisasi Islam, di Indonesia, gerakan ini juga telah mengakibatkan beberapa “konsekuensi atau efek samping.” Menurut Jalaluddin Rakhmat, dampak negatif yang dimaksud meliputi depribumisasi, demistikisasi, degaibisasi, deinstitutionalisasi, dan disintegrasi.⁷⁸ Penjelasannya adalah sebagai berikut:

⁷⁸Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 2004), h. 120-6.

a. Depribumisasi

Depribumisasi adalah suatu proses di mana ajaran Islam di Indonesia menjadi semakin terasing dari budaya lokal Jawa. Pada awalnya, Islam telah mengalami integrasi yang panjang dengan budaya setempat. Unsur-unsur Islam telah dipadukan dengan budaya lokal, dan sebaliknya. Akibatnya, Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari konteks lokal, karena telah menjadi bagian dari budaya pribumi. Di masyarakat Jawa, Islam telah merasuk ke dalam budaya setempat, dan kedua unsur ini saling melengkapi.⁷⁹ Namun, dengan datangnya gerakan modernisasi, terjadi depribumisasi. Unsur-unsur budaya lokal dianggap sebagai bid'ah, bahkan kadang-kadang dianggap sebagai syirik. Karena unsur-unsur ini dianggap tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadits, maka kontribusi budaya lokal dalam ajaran Islam dihilangkan. Gerakan modernis melepaskan diri dari akar-akar budaya pribumi sehingga Islam menjadi terasa asing. Jalaluddin Rakhmat mencatat bahwa depribumisasi yang dilakukan oleh kalangan modernis dapat memiliki konsekuensi serius, terutama dalam menghadapi proses pribumisasi dan kontekstualisasi yang dilakukan oleh kalangan Nasrani.⁸⁰

b. Demistikisasi

Demistikisasi mengacu pada proses di mana unsur-unsur mistisisme yang terkait dengan ajaran tasawuf dalam Islam di Indonesia menjadi semakin dihilangkan. Pada awalnya, penyebaran Islam di Indonesia sering kali terkait erat dengan ajaran tasawuf yang dikenal sebagai mistisisme. Ajaran tasawuf menarik perhatian berbagai kalangan masyarakat, termasuk kaum priyayi yang mencari makna hidup yang lebih dalam dan wong cilik yang, dalam banyak kasus, mengamalkan Islam secara lebih santai dan mencari kedamaian jiwa melalui ajaran mistik. Bahkan kalangan santri, yang cenderung lebih taat agama, juga memanfaatkan ajaran tasawuf untuk memperkuat dimensi batiniah dalam menghadapi ketidakadilan sosial.

⁷⁹Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*....., h. 120-1.

⁸⁰Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*....., h. 122.

Namun, dengan munculnya kelompok modernis, ajaran tasawuf mulai dianggap sebagai sumber kelemahan dalam agama Islam. Semua hal yang berhubungan dengan tasawuf menjadi sasaran kritik. Ini memulai proses demistifikasi. Sebagai reaksi terhadap ajaran tasawuf yang mencari makna dan “rahasia” di balik hukum syari’ah, kaum modernis mengedepankan formalisme agama. Jika para pengamal tasawuf disebut sebagai ahli rahasia, maka kaum modernis menjadi ahli eksoteris. Akibatnya, ajaran Islam mulai difokuskan pada hukum-hukum (fiqh) dan teks-teks agama dikeluarkan dari konteksnya. Karena pusat perhatian adalah fiqh sebagai aspek legalitas dalam Islam, proses penyucian batin menjadi kurang diperhatikan. Orang dinilai berdasarkan ritual-ritual formal mereka dan bukan perilaku mereka dalam masyarakat.

Ketika kaum modernis menghapuskan unsur-unsur mistisisme dalam Islam, mereka juga menghilangkan pengalaman agama yang emosional dan mendalam. Dzikir, shalawat, wirid, dan praktik-praktik mistik lainnya yang memberikan kepuasan spiritual mulai ditinggalkan. Akibatnya, praktik keagamaan kehilangan dimensi yang memenuhi kebutuhan rohani, dan pengalaman beragama menjadi kering. Sementara itu, banyak orang mencari ketenangan dan kedamaian, tetapi kaum modernis yang lebih rasional menolak dimensi mistis dalam agama. Ini mendorong orang untuk mencari alternatif dalam bentuk aliran kepercayaan atau kebatinan yang berkembang subur, mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh kaum modernis.⁸¹

c. Degaibisasi

Degaibisasi merujuk pada proses di mana kaum modernis meremehkan konsep gaib dalam ajaran Islam, meskipun Al-Qur’an dengan jelas menyatakan bahwa salah satu tanda ketakwaan adalah keimanan pada hal-hal yang gaib. Kaum modernis sering mengabaikan aspek kegaiban ini dengan alasan rasionalitas. Bahkan, mereka sering menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an yang berbicara tentang hal-hal gaib sehingga tampak “masuk akal” dan tidak lagi

⁸¹Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual.....*, h. 123.

dianggap gaib. Proses ini berjalan seiring dengan demistikisasi yang dilakukan oleh kaum modernis yang lebih menekankan aspek-aspek nyata dalam ajaran Islam.

Selama proses demistikisasi dan degaibisasi ini, kaum modernis sering menganggap bid'ah dan syirik praktik-praktik seperti *tawassul* dan *tabarruk*. *Tawassul* adalah praktik meminta bantuan atau perantaraan dalam berdoa kepada individu yang dianggap memiliki kedekatan khusus dengan Allah SWT. Bahkan, kelompok Wahhabi dan kaum modernis sering menganggap orang yang melakukan *tawassul* kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai musyrik, dengan alasan bahwa Nabi telah wafat. Mereka menganggap meminta bantuan doa kepada orang yang sudah meninggal adalah hal gaib dan oleh karena itu dianggap sebagai syirik. Demikian pula, praktik *tabarruk*, yaitu mengambil berkah dari hal-hal yang bersifat gaib, sering dipandang dengan skeptis oleh kaum modernis. Mereka menganggap bahwa segala sesuatu yang melibatkan unsur gaib adalah syirik, termasuk praktik mempelajari tenaga-tenaga gaib melalui hizib dan riyadlah. Hal ini mempengaruhi keyakinan dasar dalam agama, yang mencakup keimanan kepada hal-hal gaib. Melemahkan keyakinan ini tentu saja berdampak pada pengalaman beragama yang lebih dangkal dan kurang memuaskan.⁸²

d. Deinstitutionalisasi

Deinstitutionalisasi mengacu pada proses di mana kepercayaan kepada hal-hal gaib sering memperkuat lembaga-lembaga keagamaan, termasuk ulama. Lembaga keagamaan ini memainkan peran kunci dalam memimpin umat dan mempertahankan keyakinan keagamaan. Salah satu institusi yang sangat penting dalam Islam adalah ulama, yang memainkan peran utama dalam memahami dan menginterpretasikan ajaran agama serta memberikan panduan kepada umat.

Tabarruk kepada ulama yang masih hidup, misalnya, dapat memperkuat peran ulama dalam membimbing dan memimpin umat. Begitu juga dengan tabarruk kepada ulama yang sudah wafat, ini

⁸²Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual.....*, h. 124-5.

bisa menghubungkan garis sejarah spiritual yang melewati ruang dan waktu. Ulama bukan hanya menjadi panutan dalam hal-hal duniawi, tetapi juga pemimpin rohani yang memimpin dalam masalah keagamaan, sosial, dan bahkan politik.

Namun, dengan kedatangan kaum modernis, konsep taqlid kepada ulama semakin tergerus. Mereka menekankan pentingnya ber-ijtihad, di mana semua orang, termasuk yang tidak memiliki kualifikasi keilmuan, diizinkan untuk ber-ijtihad. Ulama tidak lagi menjadi otoritas tunggal, dan referensi utama beralih dari ulama ke al-Qur'an dan al-Sunnah. Sayangnya, pemahaman tentang kedua sumber utama ini seringkali terbatas dan tidak memadai.

Konsekuensinya, peran ulama dalam masyarakat semakin tersingkirkan, dan banyak masyarakat mulai menggantikan peran ulama dengan para “cendekiawan” yang mengaku memiliki pemahaman agama yang lebih rasional. Di tingkat desa, kepemimpinan ulama mulai memudar sementara kepemimpinan formal semakin kuat. Dengan runtuhnya lembaga ulama, sosialisasi nilai-nilai keagamaan menjadi tidak terarah, dan masyarakat mulai terpapar oleh berbagai pandangan agama yang beragam. Hal ini dapat membingungkan umat dan berpotensi menciptakan aliran-aliran Islam yang bercabang-cabang, atau kelompok Islam sempalan.⁸³

e. Disintegrasi

Disintegrasi merujuk pada fenomena di mana kelompok-kelompok Islam yang lebih sempalan muncul sebagai hasil dari keruntuhan institusi ulama atau pelemahan peran ulama dalam masyarakat. Tokoh-tokoh di dalam kelompok ini muncul dan mencoba memberikan jawaban atas berbagai masalah aktual. Sayangnya, pengetahuan mereka mungkin kurang memadai, dan jawaban-jawaban yang mereka berikan cenderung bersifat simplistik. Mereka sering dikelilingi oleh jama'ah atau pengikut yang juga memiliki pemahaman agama yang sederhana. Hal ini berdampak pada fragmentasi atau pemecahan umat Islam menjadi sejumlah kecil kelompok yang terpisah-pisah.

⁸³Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual.....*, h. 125.

Sebenarnya, di kalangan ulama sendiri, perbedaan pendapat adalah hal yang umum terjadi. Namun, perbedaan pendapat ini seringkali dapat diatasi karena ulama memiliki pedoman-pedoman dan formula-formula yang baku untuk mengatasi perbedaan tersebut. Pedoman ini tercermin dalam ilmu-ilmu Islam tradisional yang telah ada. Sebaliknya, perbedaan pendapat di kalangan masyarakat awam sulit diatasi karena mereka tidak memiliki pedoman yang sama seperti ulama. Akibatnya, perbedaan pendapat ini dapat menciptakan perpecahan di tengah-tengah masyarakat.

Situasi semakin rumit jika orang awam yang memiliki perbedaan pendapat tersebut dianggap sebagai ulama atau memiliki peran dalam majelis ulama.⁸⁴ Hal ini dapat menggambarkan bahwa perpecahan dan perbedaan pendapat semakin meluas dan kompleks dalam masyarakat.

Sebagaimana halnya gerakan modern Islam, gerakan Salafi juga mendapat kritik yang tajam. Kritik terhadap gerakan Salafi datang dari berbagai intelektual muslim yang melihatnya sebagai sebuah gerakan yang kontradiktif dan utopis. Khaled Abou el-Fadl, misalnya, menyebut gerakan Salafi sebagai sesuatu yang tidak menarik. Ia menilai gerakan ini kontradiktif karena pada satu sisi menawarkan kesederhanaan dan kedamaian, tetapi pada sisi lain, membius dengan kepalsuan. Ia melihat bahwa gerakan Salafi cenderung terjebak dalam masa lalu dan tidak mampu melakukan proyeksi ke masa depan. Mereka memutar jarum jam ke belakang dalam penafsiran sejarah, alih-alih melihatnya dengan semangat kemajuan.⁸⁵ Fazlur Rahman, seorang intelektual muslim, juga menyatakan bahwa kaum Salafi hanya melakukan refleksi atas masa lalu mereka dan tidak memiliki visi ke masa depan. Mereka cenderung terpaku pada pola pemikiran masa lalu yang menghasilkan kesederhanaan, tetapi juga membatasi perkembangan yang lebih luas. Dalam pandangan Rahman, sejarah harus dilihat sebagai sumber inspirasi untuk memajukan pemikiran dan praktik keagamaan, bukan sebagai alat untuk menjebak

⁸⁴Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*....., h. 125-6.

⁸⁵Jajang Jahroni, "Gerakan Salafi di Indonesia: Dari Wahabi sampai Laskar Jihad", h.

diri dalam masa lalu.⁸⁶

Meskipun begitu, ada beberapa tokoh Islam reformis yang tetap mempraktikkan ajaran tasawuf, meskipun mereka mungkin anti terhadap aspek kebudayaan lokal. Salah satu contoh yang mencolok adalah K.H. Ahmad Rifa'i yang berasal dari Kalisalak, Pekalongan. Dia pergi ke Haramayn untuk menunaikan ibadah haji pada tahun 1833 dan kemudian menetap di Makkah selama delapan tahun. Setelah kembali, ia menetap di Kaliwungu, Kendal, dan berperan dalam mengembangkan ajaran Islam sesuai yang dipelajarinya di Haramayn. Rifa'i juga memberikan kritik sosial terhadap praktik agama yang melibatkan sinkretisme antara Islam lokal dan ulama birokrat. Dia berusaha membersihkan Islam dari tradisi lokal di Jawa. Meskipun Rifa'i adalah seorang pengamal tasawuf, semangat puritanismenya mendorongnya untuk membersihkan praktik-praktik sufisme dari nilai-nilai tradisi lokal.⁸⁷ Di sisi lain, Kyai Shalih Darat mengambil pendekatan yang lebih moderat dalam reformasi agama. Dia tidak hanya mempertahankan hubungannya dengan penguasa lokal, tetapi juga tidak menolak pejabat-pejabat agama yang diangkat oleh pemerintah Hindia-Belanda.

Pendekatan moderat yang diambil oleh Kyai Shalih Darat tampaknya memiliki daya tarik tersendiri bagi para santri yang ingin belajar darinya. Kyai Shalih Darat menyadari bahwa tokoh-tokoh seperti Kyai Rifa'i yang memiliki pendekatan yang sangat puritanistik mungkin kurang mendapat respek dari masyarakat Jawa yang lebih cenderung moderat. Untuk menyampaikan pesan-pesan agamanya, Kyai Shalih Darat mengambil inisiatif untuk menulis kitab-kitab keagamaan yang bisa diakses oleh masyarakat Islam Jawa. Salah satu karya representatif dari Kyai Shalih Darat adalah MSFR I dengan pendekatan tafsir Isyari. Dalam pendekatan ini, Kyai Shalih Darat mencoba untuk mengungkap sisi terdalam atau hakikat di balik pesan-pesan agama Islam dalam al-Qur'an. Dengan cara ini, narasi-narasi keagamaan yang disampaikan oleh Kyai Shalih Darat memiliki dasar yang kuat, dengan sandaran atau dalil yang mendukungnya.

⁸⁶Jajang Jahroni, "Gerakan Salafi di Indonesia: Dari Wahabi sampai Laskar Jihad", h. 120.

⁸⁷Sri Harini, *Tasawuf Jawa.....*, h. 64.

Pada saat itu, ketika terdapat arus puritanisasi dan modernisasi Islam yang marak, Kyai Shalih Darat tidak tinggal diam. Melalui MSFR I, ia memberikan kritik tajam terhadap pemahaman agama yang diusung oleh kalangan Salafi dan modernis yang cenderung rasionalis dan tekstualis. Salah satunya adalah kritiknya terhadap kalangan Salafi yang cenderung radikal dan menolak keilmuan yang dimiliki oleh Waliyullah. Kritik ini terkait dengan penafsiran ayat 90 dan 91 dalam Surat al-Baqarah, yang dijelaskan melalui pendekatan Isyari.

ستهوني بعض الفاسقين والمنافقين إيكو فدا سغيت إغ بعض أولياء
الله المخصوصين بالكرامة والمكاشفة كغ ووس فنايغن علوم الدنية
كران درغكي دوميه الله فاريغ ولاية مرغ بعض عباده مك داداي بالي
فاتيني كلوان غضب الله

Sesungguhnya orang-orang fasik dan munafik itu sangat membenci pada wali-wali Allah karena kedengkian mereka atas karunia yang dilimpahkan Allah kepada para wali-wali-Nya. Maka mereka nanti mati dalam keadaan dimurkai Allah.

Pandangan tersebut juga diperkuat dengan mengutip Hadits Qudsyi yang langsung diterjemahkan sebagai berikut:⁸⁸

قال تعالى سفا ووغي پترو لن سغيت إغ سويجي والي ستغه سغكغ
أولياء إغسن مك تمن ٢ غيديغ ووغيكو كلوان مرغي مرغ إغسن.
أتوي إغسن إيكو بندو مرغ ووغ كغ فدا سغيت إغ أولياء إغسن كاي
بندوني مچان وادون نليكاني دين أروييرو أنقي». مك تتف كدوي
ووغكغ سغيت أولياء الله أفا عذاب في الدنيا كلوان إينا لن عدم
التوفيق لن محروم من العلوم لن عذاب في الأخيرة كلوان تونا.

Allah ta'ala berfirman: Siapa yang memusuhi wali-Ku maka telah Aku umumkan perang terhadapnya. Sesungguhnya Aku sangat marah kepada mereka seperti marahnya induk harimau yang diganggu anaknya. Mereka di dunia memperoleh azab yang hina dan di akhirat mereka dalam keadaan rugi

Salah satu kritik lain yang diungkapkan oleh Kyai Shalih Darat

⁸⁸ *Ibid.*

terhadap kelompok-kelompok tekstualis, termasuk Salafi dan modernis, dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap Surat al-Baqarah ayat 161.⁸⁹ Dalam ayat tersebut, Kyai Shalih Darat memberikan penafsiran yang lebih luas dan mendalam, yang kontras dengan pendekatan tekstualis yang cenderung memahami teks secara harfiah dan terbatas.

ستهوني صفات ووغكغ أهل الإيمان حقيقي إيكو إي ووغكغ إغسن
 فاريغي كتاب مك نولي دين وچا كلوان تمن ٢ فماچني. تبسي
 كلوان دين أغن ٢ معناني لن أسراري لن حقائقني لن لطائفني لن
 أغن ٢ ظاهري لن باطني. كران معناني قرآن إيكو أنا ظاهر لن أنا
 باطن.... مك سفا ووشي أورا وروه إغ معناني قرآن لن حقائق القرآن
 لن تريما معنا ظاهر اللغة عرب بلاكا، مك تمن ٢ تونا. إيكو ووغ
 أورا غرتي إشارهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلَّمْتُ رَبِّي﴾ [الكهف:
 ١٠٩] الآية.

Sesungguhnya tanda-tanda orang yang memiliki iman sejati itu adalah orang yang telah di al-Qur'an (kitab) kemudian kitab tersebut dibaca dengan sungguh-sungguh. Maksudnya dengan memikirkan maknanya, rahasia-rahasianya, hakikat-hakikatnya dan makna terdalamnya (laṭ aif). Demikian juga memikirkan makna zahir dan batinnya sebab al-Qur'an itu memiliki makna zahir dan makna batin. Maka, barang siapa tidak mau mengetahui makna hakiki dari al-Qur'an dan mencukupkan diri dengan mengetahui makna zahir bahasa arab saja, sesungguhnya ia termasuk orang-orang yang rugi. Orang ini tidak memahami isyarat firman Allah: Katakanlah (Nabi Muhammad) Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku . (QS. Al-Kahfi: 109)

Para penganut Salafi dan modernis Islam atau ahli ilmu dhahir (tekstualis) yang menuduh para pelaku suluk sebagai bid'ah dan khurafat juga mendapat perhatian MSFR I. Bahkan, sikap kelompok tekstualis yang demikian diumpamakan sebagai setan yang menghasut Nabi Adam A.S. Penjelasannya adalah sebagai berikut:⁹⁰

⁸⁹ Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faid al-Rahmān*....., h. 304.

⁹⁰Muhammad Shalih bin Umar al-Smarani, *Faid al-Rahmān*....., h. 287-8.

ستهوني علامتي ووغ كغ مخذول لن خسران إيكو دمن لن غارف ۲
 ساسري ووغكغ أهل الإرادة والسعادة لن دمن لمونا أورا حصیل
 سلامة. أندینی مگکونو إيکو سبب أنا ویجینی حسد إغکغ أنا
 إغدالم أتینی، کای إبلیس حسود مرغ آدم علیه السلام. مک سفاف
 سروف کوب العنایة مک تمن ۲ أورا رضا مرغ ووغ سویجی حصیلی
 شمس الهدایة. تتافنی الله ولی الکفایة لأهل الولاية. لن کای مگکونو
 [تغکاهی] بعض المریدین فی البدایة نلیکانی أرف مجاهدة کلوان
 تمن ۲ عبادة ظاهر لن باطن. مک نولی أنا إغکغ مدین ۲ نی سغکغ
 ووغکغ أهل علم الظاهر لن علم القال لن مقال کغ محروم سغکغ
 علم الحال دین و دین ۲ نی کلوان فقیر لن کلوان سوسه لن دین أجأ
 ملبو چارانی ایکی زمان لن چارانی إنسان مک متورت هغکبا دادي
 طغیان سبب غلاکونی کفران النعمة. أولیهي مگکونو سووسی ووس
 غرتي أکاما کغ حق. مک واجبی طریقتي ووغکغ أهل الحقیقة إيکو
 أرف میغولن پفوراً سغکغ غالب الإنسان إغدالم ایکی زمان. کران
 إيکو منوسا کابیه معذورون سبب أورا وروه لن أورا غیچیفی کلوان
 أنوار الهدایة.

Ciri orang yang terhinakan (makhdzul) dan merugi adalah orang yang senantiasa mengharap ahlul iradah dan ahlul sa'adah mendapatkan sial dan celaka. Sikap ini muncul karena ada bibit-bibit rasa kedengkian di dalam hatinya, seperti Iblis dengki kepada Nabi Adam. Barang siapa yang sinar bintang inayah-nya redup, niscaya hatinya diliputi rasa benci kepada orang yang memperoleh sinar hidayah. Akan tetapi Allah adalah dzat yang melindungi kepada hamba-Nya yang diberi kuasa (*waliyyu kifayah liahlil wilayah*). Demikian juga, prilaku sebagian calon sufi (murid (pada permulaan ketika akan melakukan mujahadah dengan sesungguhnya secara lahir dan batin, maka orang yang ahli ilmu dakhir dan ahli ilmu qal wa maqal menakut-nakutinya untuk tidak mengambil jalan sufi karena akan mengalami penderitaan dan kemiskinan. Mereka mengajaknya untuk mengikuti cara hidup manusia normal yang sesuai dengan tuntutan zamannya. Lalu calon sufi ini mengikuti ajakan tersebut hingga menjadi thugyan karena kufur nikmat. Sayangnya mereka mengikutinya setelah mengerti agama yang benar. Maka bagi

ahli hakikat wajib berlapang dada dan menghindarkan dirinya dari kehidupan umumnya manusia di zamannya. Karena semua manusia dimaafkan jika tidak tahu dan belum merasakan manisnya nurul hidayah (cahaya Allah)

Begitulah, di antara kontruksi sosial keagamaan Islam Jawa yang terkandung di dalam MSFR I yang yang disebut dengan kalimat “*ing iki zaman*”. Ketika itu upaya-upaya reformasi Islam lebih mengarah pada aktivitas-aktivitas dakwah yang menafikan aspek esoteris agama Islam. Praktik-praktik tasawuf dipandang sebagai amalan ibadah yang “mengada-ada”. Oleh karena itu, terdapat penolakan terhadap para wali yang dihubungkan dengan praktik tarekat dan aspek mistik Islam. Sementara itu, pemahaman Islam Kejawen masih bertahan kuat di kalangan umat Islam Jawa, dengan penekanan pada dimensi esoteris dalam praktik keagamaan.

Aspek esoteris dalam Islam juga menjadi sasaran kritik dari kalangan modernis Islam yang menganut pemikiran yang lebih rasional dan cenderung mengedepankan penafsiran tekstual. Dalam kerangka berpikir yang demikian, al-Qur’an cenderung diterjemahkan secara harfiah dari bahasa Arabnya, dengan mengabaikan dimensi batin yang tersembunyi di balik pesan-pesan yang tampak jelas. MSFR I menegaskan bahwa cara penafsiran al-Qur’an seperti ini mengakibatkan pemahaman agama yang tidak lengkap dan tidak mencapai substansi pesan al-Qur’an itu sendiri.

Kyai Shalih Darat, sebagai bagian dari jaringan ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara, juga berperan dalam misi reformisme Islam. Meskipun upaya untuk “meluruskan” pemahaman Islam mistik telah dimulai sejak pertengahan abad ke-17 Masehi, Kyai Shalih Darat harus menghadapi kenyataan bahwa pemahaman mistik ini masih sangat kuat dalam masyarakat Islam Jawa pada pergantian abad ke-19 dan abad ke-20. Bentuk-bentuk sinkretisme antara unsur-unsur Islam dan unsur-unsur pra-Islam masih dapat ditemukan dalam kehidupan masyarakat Jawa, terutama pada abad ke-19. Ajaran-ajaran tasawuf telah mengalami transformasi menjadi mistik Islam Kejawen, sementara sebagian lagi berkembang menjadi aliran-aliran kebatinan yang berakar kuat dalam masyarakat Jawa.

Di sisi lain, Kyai Shalih Darat juga dihadapkan pada kuatnya pengaruh aliran reformisme modernis yang berbasis Salafi di kalangan kelompok Islam santri. Kelompok ini mengadopsi pandangan yang lebih radikal dalam menyebarkan ajaran-ajarannya. Namun, mereka cenderung terjebak dalam praktik-praktik keagamaan yang bersifat formalistik karena penafsiran teks-teks keagamaan secara harfiah. Akibatnya, kelompok ini lebih menekankan aspek-aspek lahiriyah dalam praktik beragama dan menolak praktik-praktik sufi yang memiliki dimensi esoteris. Perbedaan pandangan keagamaan ini bahkan berujung pada saling hujat antar kelompok, menciptakan ketegangan di tengah-tengah masyarakat.

3. Kritik terhadap Penyalahgunaan dan Penyimpangan Tarekat

Kehadiran ajaran tasawuf beserta lembaga-lembaga tarekatnya di Indonesia sejajar dengan kedatangan Islam sebagai agama yang pertama kali memasuki wilayah Nusantara. Bahkan, ada argumen yang menyebutkan bahwa Islam pertama kali menyebar di Nusantara melalui ajaran tasawuf.⁹¹ Teori ini didasarkan pada pandangan Anthony H. Johns yang mengemukakan bahwa pengembara Sufi memegang peran kunci dalam penyebaran Islam dan pengajaran agama di wilayah ini. Para sufi berhasil dalam misi pengislaman sejumlah penduduk Indonesia sejak abad ke-13.⁹² Salah satu faktor utama kesuksesan para sufi dalam mengkonversi masyarakat Indonesia menjadi Islam adalah kemampuan mereka dalam menyajikan agama ini dengan cara yang menarik, terutama dengan menekankan kesinambungan dengan tradisi lokal, alih-alih mengubah praktik dan kepercayaan setempat. Sebagai pendakwah yang menyebarkan Islam di Nusantara, mereka tidak hanya berperan sebagai guru sufi, tetapi juga membawa tradisi tasawuf yang membentuk karakter dan mentalitas sosial masyarakat Islam di wilayah ini.

Sebagai pendakwah yang menyebarkan Islam di Nusantara, mereka mengenalkan ajaran Islam dalam kapasitas mereka sebagai guru sufi. Tradisi tasawuf telah menanamkan akar yang fundamental dalam

⁹¹ Dudung Abdurrahman, "Islam, Sufism, and Character Education in Indonesia History", *Tawarikh: International Journal for Historical Studies*, Vol. 9, No. 2, 2018, h. 161.

⁹² Anthony H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesia Literature and History" in *JSEAH: Journal of South East Asian History*, Volume 2 (2), 1961, h. 110-23.

pembentukan karakter dan mentalitas masyarakat Islam di Nusantara. Oleh karena itu, peran tasawuf dan lembaga tarekatnya sangat besar dalam pengembangan dan penyebaran agama Islam di wilayah ini. Meskipun ada banyak tarekat Islam di seluruh dunia, hanya beberapa yang berhasil masuk dan berkembang di Indonesia, yang sebagian besar disebabkan oleh faktor kemudahan komunikasi dalam proses transmisi agama. Sejak abad ke-16 hingga abad ke-19, beberapa tarekat Islam yang berhasil masuk dan berkembang di Indonesia adalah tarekat Qadiriyyah, Syattariyyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyyah, Samaniyyah, dan Alawiyah. Selain itu, ada juga tarekat yang dikenal dengan sebutan Haddadiyyah dan sejenisnya, yang muncul berkat kreativitas umat Islam Indonesia.⁹³

Menurut Michael Laffan, hingga pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20, terdapat tiga kelompok tarekat yang bersaing di Nusantara, yaitu Tarekat Syattariyyah, Tarekat Naqsyabandiyah, dan Tarekat Muhammadiyyah, yang diyakini berasal dari ajaran Walisanga.⁹⁴ Pertumbuhan tarekat ini juga berkaitan dengan peningkatan jumlah orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji dan menjadi alumni *Haramayn*. Banyak dari mereka yang kembali dari berhaji telah menjadi pengikut suatu tarekat selama tinggal di Makkah, bahkan beberapa mendapatkan ijazah untuk mengajarkan praktik spiritual tarekat mereka.⁹⁵

Pada pertengahan abad ke-19, Ahmad Khatib Sambas dari Indonesia menjadi pusat perhatian utama dalam komunitas Jawi di Makkah. Menurut laporan Hurgronje, Syaikh-syaikh di zawiyah Tarekat Naqsyabandiyah di Jabal Abi Qubais, Makkah, populer di antara ulama lainnya.⁹⁶ Salah satu kontribusi penting dari Khatib Sambas adalah kemampuannya untuk menggabungkan dua ajaran tarekat, yaitu Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, sehingga menciptakan *tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*.⁹⁷

⁹³Miftakhul Rokhman dan Sumarno, "Sejarah Perkembangan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa Timur pada Masa Kepemimpinan Mursyid K.H. Musta'in Ramly, 1958 – 1984", *AVATARA, e-Jurnal Pendidikan Sejarah*, Volume 5, No. 3, Oktober 2017, h. 910.

⁹⁴Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah (Yogyakarta: Bentang, 2015), h. 56.

⁹⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 199.

⁹⁶Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat.....*, h. 193.

⁹⁷Muhammad Zulkham Efendi dan Asep Yudha Wirajaya, "Kajian Resepsi terhadap

Tarekat Naqsyabandiyah pertama kali muncul di Indonesia dalam paruh kedua abad ke-17. Ulama pertama yang diketahui mengamalkan tarekat ini adalah Syaikh Yusuf Makassar (1626 – 1699 M.), meskipun tampaknya tarekat ini sudah diamalkan oleh sejumlah kecil orang di Sulawesi Selatan. Pada saat yang sama, Tarekat Naqsyabandiyah juga telah berkembang di Banten dan mendapat tempat terhormat di kalangan terpelajar. Salah satu guru dari Banten menyebarkan tarekat ini ke daerah Bogor dan Cianjur. Di Jawa Tengah, Tarekat Naqsyabandiyah baru berkembang pada penghujung abad ke-18 atau awal abad ke-19, tetapi tidak diketahui dengan pasti dari mana asal tarekat ini.⁹⁸ Dasar teoritis untuk Tarekat Naqsyabandiyah agak terbatas, yaitu hanya terfokus pada suatu teori tentang kalimat tauhid dan kedudukan guru dalam praktik tarekat.⁹⁹

Menurut Bruinessen, dalam banyak kasus, Tarekat Naqsyabandiyah telah berpadu dengan satu atau lebih tarekat lain, seperti Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi dan Tarekat Syattariyah di Jawa.¹⁰⁰ Dua tarekat gabungan yang mengalami perkembangan pesat selama akhir abad XIX dan awal abad XX adalah Naqsyabandiyah-Khalidiyah dan Naqsyabandiyah-Qadiriyah. Tarekat yang pertama menyebar secara merata di Nusantara, tetapi sangat menonjol di kalangan masyarakat Minangkabau di Sumatra Barat. Sementara itu, tarekat yang kedua mendapat dukungan dari orang-orang Madura, Banten, dan Cirebon.¹⁰¹

Berdasarkan analisis Steenbrink tentang perkembangan ajaran tasawuf, unsur tradisional Jawa pada dasarnya merupakan unsur yang diambil dari tradisi tasawuf yang berasal dari Ibn ‘Arabi, khususnya yang disebarkan di Indonesia di bawah Tarekat Syattariyah. Selain dari Ibn ‘Arabi, tasawuf yang bersifat falsafi ini banyak dikembangkan oleh golongan non-”Sunni.” Tasawuf ini benar-benar bersifat falsafi dengan tujuan tidak hanya mendekatkan diri kepada Tuhan sebanyak-banyaknya,

Teks *Futūḥ al-‘Arifīn*”, dalam *Jumantara*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2019, h. 213.

⁹⁸Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*....., h. 45.

⁹⁹Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 175.

¹⁰⁰Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*....., h. 46.

¹⁰¹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*....., h. 200.

tetapi juga untuk bersatu dengan Tuhan.¹⁰² Steenbrink menduga bahwa ajaran panteisme seperti yang sering muncul dalam kalangan Syattariyah kemungkinan bukan berasal dari monisme atau mistisisme Hindu, tetapi bersumber dari dunia Islam itu sendiri. Bagaimanapun, ajaran tasawuf al-Ghazali lebih lama dan kuat di Indonesia daripada ajaran panteisme. Namun, pada abad ke-19, terjadi proses perubahan atau pergeseran dalam perkembangan tasawuf di Indonesia. Pada periode ini, dunia intelektual Islam di Indonesia yang sangat dipengaruhi oleh Tarekat Syattariyah dan paham *wahdat al-wujud* berubah menjadi lebih cenderung ke arah tasawuf yang lebih moderat.¹⁰³ Sekitar tahun 1850-1855, di beberapa daerah di Indonesia, dominasi Tarekat Syattariyah digantikan oleh Tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyyah. Hal ini menunjukkan bahwa sejak saat itu, proses perubahan ini terus berlangsung dengan dukungan generasi baru yang pulang dari Makkah atau Madinah (*Haramayn*).

Syattariyah merupakan tarekat yang disukai oleh para pelajar dari Indonesia yang belajar kepada Ahmad al-Qusyasyi (w. 1660 M.) dan Ibrahim al-Kurani (w. 1691 M.) - dua ulama berpengaruh di Haramayn - pada abad ke-17. Ketertarikan ini diduga karena ajaran Tuhfat tentang “martabat tujuh” yang terdapat di dalam Tarekat Syattariyah. Uniknya, kedua ulama tersebut dikenal di Timur Tengah, terutama sebagai penganut Tarekat Naqsyabandiyah. Karena itu, kedua syaikh ini dipandang sebagai representasi terjadinya sintesis antara intelektual sufi India (Tarekat Syattariyah) dan Mesir (Tarekat Naqsyabandiyah).¹⁰⁴

Pada umumnya, Tarekat Syattariyah dianggap kurang menekankan aspek syariat dan juga tidak memfokuskan kewajiban shalat lima waktu, tetapi lebih mengajarkan dan memperjuangkan sembahyang yang kontinu (permanen). Di sisi lain, Tarekat Naqsyabandiyah lebih menitikberatkan pada aspek syariat dan biasanya hanya menerima anggota tarekat yang sudah melaksanakan kewajiban Islam yang penting serta memiliki pengetahuan dasar tentang agama Islam. Melalui sintesis

¹⁰² Moh. Ardani, “Panteisme dan Makrifat: Kemanunggalan Radikal dan Moderat”, *Jumantara*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2010, h. 98.

¹⁰³ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 174.

¹⁰⁴ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), h. 194.

antara dua aliran tarekat ini, Tarekat Syattariyah mengalami suatu bentuk reorientasi dari ciri awalnya yang cenderung menekankan aspek mistis menjadi tarekat yang mengajarkan perpaduan antara aspek mistis dengan aspek syariah, atau yang lebih dikenal sebagai neo-sufisme.¹⁰⁵ Walaupun demikian, dasar intelektual dalam Tarekat Syattariyah pada umumnya lebih luas dipelajari dan dipraktikkan dibandingkan dengan Tarekat Naqsyabandiyah. Dasar teoritis dan spekulatif untuk Tarekat Syattariyah adalah ajaran “*martabat tujuh*” dari Fadlullah Burhanpuri yang, menurut Steenbrink, sebenarnya tidak memiliki keterkaitan yang erat dengan praktik ritual tarekat itu.¹⁰⁶

Sementara, Tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyyah, meskipun selalu berusaha memegang teguh pada aspek syariah, pada praktiknya seperti tarekat-tarekat lainnya, menjadi sarana untuk mengembangkan kesaktian, kekebalan, dan bahkan praktik magis. Bahkan, hampir semua tarekat menggunakan amalan-amalan untuk mengembangkan kesaktian dan kekebalan. Tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyyah aktif dan memiliki banyak pengikut di kalangan bawah, sedangkan Naqsyabandiyah berfokus pada elite desa dan golongan menengah. Keterlibatan tarekat ini dalam gerakan fisik tak terlepas dari ilmu kekebalan yang selalu dikaitkan dengan Syaikh Abdul Qadir Jilani. Oleh karena itu, para pencari kekebalan tertarik pada ilmu yang diasosiasikan dengan Abdul Qadir, karena dia dianggap sebagai pelindung terhadap senjata tajam selain sebagai seorang wali.

Legenda tentang kehidupan Syaikh Abdul Qadir Jilani telah tersebar luas di masyarakat sejak lama, termasuk di kalangan masyarakat jelata. Ilmu Abdul Qadir Jilani telah diajarkan di sebuah perguruan di Bukit Karang (sebelah barat Pandeglang, Banten) dan juga dikenal di daerah Cirebon, sejak abad ke-17. Gunung Karang, selain menjadi pusat pengetahuan tentang kekebalan, juga dikenal dalam perkembangan seni debus. Pada masa ini, terjadi penyimpangan dalam tujuan tarekat dan ilmu tasawuf. Tasawuf tidak lagi digunakan sebagai sarana penyucian hati, tetapi digunakan untuk mencari kekebalan. Amalan tarekat seperti dzikir,

¹⁰⁵Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Group, EFEO, dan PPIM UIN Jakarta, 2008), h. 32.

¹⁰⁶Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam* , h. 175.

wirid, ratib, dan sebagainya pun diterapkan dengan tujuan di luar lingkup tasawuf. Banyak aliran pencak silat juga menggunakan amalan dari tarekat sebagai cara untuk mengembangkan “tenaga dalam” yang sebenarnya telah kehilangan keterkaitannya dengan agama.¹⁰⁷ Dalam perkembangan selanjutnya, keterkaitan erat ajaran tasawuf dan praktik magis menjadi semakin melebur, sehingga sulit untuk memisahkan keduanya.

Perkembangan dan corak ajaran tarekat yang demikian mendapat perhatian dari pemerintah Hindia-Belanda. Berdasarkan surat-surat seorang pensiunan wedana antara 1891 dan 1892, terdapat tiga jenis tarekat yang ada di Jawa pada periode tersebut.¹⁰⁸

Kelompok pertama adalah kelompok tarekat yang mendorong para pengikutnya untuk taat pada perintah-perintah agama (syari’ah) dengan sungguh-sungguh. Mereka mendorong pengikut tarekat untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban seperti salat, puasa, zakat, dan fitrah secara teratur. Mereka juga dianjurkan untuk memahami kitab-kitab agama yang ada. Kelompok ini menekankan pentingnya menjalankan syari’ah dengan baik.¹⁰⁹

Kelompok kedua adalah guru-guru tarekat yang berpendapat bahwa melaksanakan hukum syari’ah merupakan hal yang berlebihan dan tidak perlu. Mereka berargumen bahwa kewajiban syar’i sudah tertanam dalam hati dan jiwa para pengikut mereka oleh guru-guru tarekat. Oleh karena

¹⁰⁷Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, h. 337. Dalam tarekat dan tasawuf, terdapat pembagian segi spekulatif dan segi ritual. Pada umumnya, segi spekulatif hanya dipelajari oleh golongan kecil, yang terpelajar untuk mengerti seluk beluk sistem spekulatif. Sementara itu, rakyat biasa hanya mempelajari segi ritual dengan menghafal dan mengucapkan beberapa *wirid* saja. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, h. 175.

¹⁰⁸Anonim, “Surat-surat Seorang Pensiunan Wedana, 1891-1892”, dalam *Kumpulan Karangan C. Snouck Hurgronje VII*, h. 169. Tulisan ini pernah dimuat dalam harian *De Locomotif*, dari 7 Januari 1891 sampai 29 Desember 1892.

¹⁰⁹Dalam tradisi pesantren, demikian informasi dari Zamakhsyari Dhofier, terdapat dua bentuk tarekat. *Pertama*, tarekat yang dipraktikkan menurut cara-cara yang dilakukan oleh organisasi tarekat. *Kedua*, tarekat yang dipraktikkan menurut cara di luar ketentuan organisasi-organisasi tarekat. Kedua bentuk tarekat tersebut dipraktikkan oleh para kyai -yang umumnya juga pemimpin tarekat- dalam situasi kongregasi karena pada umumnya para kyai ini juga menjadi imam di masjid tertentu. Dengan demikian, dalam lingkungan pesantren amalan-amalan tarekat dalam bentuk kongregasi bukanlah monopoli dari organisasi-organisasi tarekat. Uraian selanjutnya dapat dilihat dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 136-7.

itu, mereka percaya bahwa semua ibadah dapat dilakukan dalam batin dan tidak perlu menggunakan anggota tubuh lainnya. Kelompok pertama melihat kelompok kedua ini sebagai orang-orang yang memalsukan iman dan keyakinan agama yang sebenarnya.

Kelompok ketiga adalah pengikut tarekat yang lebih fokus pada pelajaran yang dianggap mistis untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Mereka diajarkan pengetahuan tentang bacaan-bacaan yang mendalam atau versi syahadat yang berbeda dari yang seharusnya, puasa selama beberapa hari atau pantang terhadap beberapa jenis makanan tertentu, seperti daging, garam, dan lain-lain selama periode tertentu. Mereka juga melakukan ritual sedekah dengan barang-barang dan aturan yang ditetapkan oleh guru mereka.

Pemanfaatan tarekat sebagai sarana untuk kepentingan-kepentingan *kanuragan* mendapat tantangan yang serius dari Kyai Shalih Darat. Bahkan, beliau memberi hukum haram bagi orang Islam yang mempelajari ilmu kekebalan dan sejenisnya. Kutipan lengkapnya sebagai berikut:¹¹⁰

لن ماليه حرام بيناهو علم كراغ كاي علم قوي بدن لن وولدي
كوليت كرنا أره مضرتي إغ أواكي ديوي أتوا لياني كرنا علم مڠكونو
إيكو كاييه أورا منفعة دنيا لن أخيرة باليك مضرتي دنياي لن
أخيري، كرنا غالبى ووڠكڠ دووي علم سحر أتو علم كراغ إيكو
دادي ناريك معصية كڠ كدي كيا زنا قاطع الطريق. والله أعلم

Demikian juga haram hukumnya belajar ilmu karang seperti ilmu kedigdayaan dan ilmu kebal karena membahayakan diri dan orang lain. Ilmu-ilmu tersebut tidak memiliki manfaat di dunia dan akhirat, tetapi sebaliknya justru merugikan dunia dan akhirat. Sebab, umumnya orang yang menguasai ilmu sihir atau ilmu karang akan terjerumus ke dalam perbuatan dosa besar seperti berzina dan merampok. *Wa Allahu a'lam.*

Dari kutipan di atas, Kyai Shalih Darat dengan tegas menyatakan bahwa belajar ilmu karang, seperti ilmu kedigdayaan dan ilmu kebal, adalah haram dan berbahaya. Menurutnya, ilmu-ilmu tersebut tidak membawa manfaat di dunia maupun di akhirat, malah sebaliknya, mereka

¹¹⁰Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarani, *Hādzihi Majmu'at al-Syarī'at*, h. 31-2.

justru merugikan dunia dan akhirat. Kyai Shalih Darat percaya bahwa orang yang menguasai ilmu sihir atau ilmu karang cenderung terjerumus ke dalam perbuatan dosa besar, seperti berzina dan merampok. Bagi Kyai Shalih Darat, ajaran agama Islam harus menjadi pedoman utama dalam kehidupan, dan ilmu-ilmu yang bertentangan dengan ajaran agama harus dihindari. Pernyataannya tersebut mencerminkan sikap kerasnya terhadap praktik-praktik mistik yang dianggapnya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip agama Islam.

Munculnya “ilmu karang” atau ilmu-ilmu supranatural yang tidak memiliki dasar ilmiah yang jelas tersebut kemungkinan terkait dengan meningkatnya jumlah guru tarekat yang tidak memiliki silsilah keilmuan yang jelas. Para guru tarekat ini, yang mungkin kurang terdidik secara formal dalam tradisi ilmiah Islam, mungkin menggunakan pengetahuan mistis atau supranatural mereka semata-mata untuk tujuan keuntungan ekonomi dan sosial di masyarakat.

Dari segi ekonomi, guru-guru tarekat “gadungan” ini dapat memanfaatkan pengetahuan mereka tentang ilmu-ilmu supranatural untuk mendapatkan keuntungan finansial. Masyarakat yang mencari jawaban atas berbagai masalah atau kesulitan hidup mereka mungkin menjadi target pasar bagi para guru tarekat ini. Mereka dapat menawarkan berbagai jasa atau amalan mistis sebagai solusi atas berbagai masalah, seperti penyembuhan penyakit, keselamatan dari bahaya, atau pencapaian tujuan tertentu. Dengan demikian, para guru tarekat “gadungan” ini dapat menghasilkan pendapatan yang signifikan dari praktik-praktik mereka. Dari segi sosial, para guru tarekat semacam ini juga dapat memperoleh kedudukan yang terhormat di tengah-tengah masyarakat. Masyarakat seringkali menganggap mereka memiliki kekuatan magis atau supranatural yang dapat membantu mereka dalam berbagai aspek kehidupan. Ini dapat memberikan para guru tarekat tersebut pengakuan sosial dan penghormatan, yang pada gilirannya dapat meningkatkan status mereka di masyarakat.

Terhadap fenomena yang berkembang tersebut, Kyai Shalih Darat mengingatkan umat Islam dalam MSFR I sebagai berikut: ¹¹¹

¹¹¹ Muhammad Shalih bin Umar al-Smarani, *Faiḍ al-Rahmān.....*, h. 399.

ستهوني كلاكوهن، أورا ونع مانوت كلاكوهني ووع كوئوا ٢ كع
 بودو ٢ لن أورا ونع مانوت كلاكوهني ووع أهل البدعة لن أهل
 الأهواء إغكع فدا أورا سمفورنا عقلي. لن أورا ونع مانوت إغ
 كلاكوهني ووعكع بيغوع مندم بمن دنيا لن غاكو ٢ ستهوني ديويكي
 إكو أهل العلم أتوا أهل الطريق إغ حالي أورا أهل الطريق لن إغ
 حالي علموني دين جاوي بوليك أرتا لن جاه لن منزلة لن فدا
 بيكل، ماليغ مرع كنجاني.

Bahwasanya, haram hukumnya (tidak boleh) mengikuti orang-orang terdahulu yang bodoh-bodoh, ahli bid'ah, ahli hawa, dan orang yang mabuk dunia serta orang yang mendakwahkan dirinya ahli ilmu atau ahli tarekat padahal sebenarnya mereka bukan ahli tarikat dan mempergunakan ilmunya untuk meraih kekayaan, pangkat, jabatan dan merampok serta maling harta sesamanya.

Selanjutnya, dalam kitab yang sama, Kyai Shalih Darat mengatakan:¹¹²

مك ووعكع ونع دين نوت أتوا واجب دين [نوت] إكو أرف أنا
 ووعكع نتفي على طريق مستقيم لن غرتي سلوك الطريق كلوان
 إجازة المرشدين الحقيقي أورا كو غاكو ٢ دادي كورو بلاكا كلوان
 دالن وارثن سغكع لوهور ٢ ري إغ حالي أورا أوليه إجازة سغكع
 مرشد الكامل كاي غالب إكي زمان فيرا ٢ ووعكع فدا غاكو ٢ كورو
 إغ حالي أورا أهل المشيخة. إفسادهم أكثر من الإصلاح.

Sebaliknya, orang yang boleh diikuti atau wajib diikuti itu adalah orang-orang yang mengikuti jalan lurus (agama yang benar) dan mengerti suluk atau tarekat dengan jalan ijazah dari para mursyid yang terpercaya bukan yang mendakwakan dirinya sebagai mursyid dengan mewarisi dari leluhurnya secara turun temurun, padahal mereka belum memperoleh ijazah dari mursyid yang sebenarnya. Hal ini sebagaimana yang marak terjadi di zaman sekarang ini, banyak yang mengaku atau mendakwakan dirinya sebagai guru/mursyid, padahal kenyataannya bukan. Kerusakan yang mereka timbulkan jauh lebih besar dari pada manfaat yang ditebarkan.

¹¹² Muhammad Shalih bin Umar al-Smarani, *Faidl al-Rahmān*....., h. 400.

Di samping itu, pada peralihan abad dari ke-19 ke ke-20, juga terjadi penyimpangan dalam ilmu-ilmu tasawuf di beberapa tarekat lokal. Salah satu tarekat lokal yang dimaksud adalah yang dikenal dengan sebutan “*Tarekat Moehammaddia*” atau Tarekat *Akmaliyah* atau *Haqmaliyah*. Kyai Kahfi, yang berpusat di Garut, menjadi pengajar utama tarekat ini, dan tarekat ini diteruskan oleh putranya, Asep Martawijaya. Dari Garut, tarekat ini menyebar ke berbagai daerah di Pulau Jawa, dengan dukungan terbesar terdapat di wilayah Cirebon dan Banyumas. Ajaran inti dari tarekat ini terdokumentasikan dalam teks panjang berbahasa Sunda yang disebut “*Layang Muslimin jeung Muslimat*” dan berakar pada pemikiran *Wahdat al-Wujud* Ibn ‘Arabi. Selain itu, mereka juga menganggap kitab “*al-Insan al-Kamil*” karya ‘Abd al-Karim sebagai teks utama dalam ajaran mereka. Tarekat Akmaliyah juga memiliki teknik meditasi yang unik dan tidak ditemukan dalam tarekat-tarekat lainnya.¹¹³

Missionaris Samual Eliza Harthoorn (1831 – 1883) juga melaporkan tentang adanya sebuah sekte tarekat di Malang, Jawa Timur yang diejek sebagai *pasek dul* atau “*Dul yang penuh dosa*”. Pada 1855, salah seorang yang berinisial “J.L.V.” menggambarkan ritual yang dilakukan oleh sekte “*Dul*” sebagai berikut:¹¹⁴

“Mereka berkumpul laki-laki dan perempuan, menyibukkan diri dengan bernyanyi sesuai irama sejenis drum pribumi yang disebut “*rebana*”, dengan terus-menerus berseru “*La il Allah Illalah*” [*sic.*] dan menggerakkan tubuh bagian atas maju-mundur, sampai sebagian besar mereka memasuki keadaan mabuk atau sangat gembira, melompat ke kiri ke kanan, merangkak, duduk, berbaring, dengan guncangan-guncangan kuat dan gerkan-gerakan bingung, kemudian mereka akhirnya jatuh pingsan. Selama itu, lelaki dan perempuan -bahkan yang paling tua, yang kadang kesulitan berdiri- bergiliran menari dengan cara pribumi (*tandak*). Mereka yang jatuh pingsan dianggap beruntung karena dalam kesempatan inilah mereka mendapatkan visi akan Tuhan. Mereka dibaringkan di pinggir, dan dilumuri dengan sejenis air kuning dari kunyit. Perlahan-perlahan mereka kemudian sadar dalam keadaan sangat kelelahan, dan berusaha mulai lagi dari awal”.

¹¹³Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat.....*, h. 203.

¹¹⁴Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara.....*, h. 56-7.

Sekte tersebut dikaitkan dengan *Wong Birai* yang antinomi (kenyataan yang kontroversial), yang digambarkan di dalam *Serat Centhini* sebagai peserta dalam perkumpulan-perkumpulan *orgy*. Ajaran ini dikaitkan dengan seorang guru berkebangsaan Arab yang bernama ‘Abd al-Malik yang dimakamkan di Mantingan, Jepara. Kendati Carel Poensen (1836–1919) secara eksplisit memisahkan *Wong Birai* -yang disebutnya Santri Birai- dari Dul yang sektarian,¹¹⁵ tetapi keduanya dipandang sebagai ahli bid’ah oleh kalangan tarekat ortodoks.¹¹⁶

Suasana atau semangat zaman (*zeitgeist*) yang seperti itu menjadi salah satu pendorong Kyai Shlahih Darat untuk menulis MSFR I dalam gaya Isyari. Pada saat itu, banyak orang yang memiliki pemahaman yang salah tentang ajaran tasawuf. Inti dari ajaran tasawuf, yang seharusnya bertujuan untuk menyucikan dimensi rohani manusia demi mendekatkan diri kepada Allah SWT, sering kali disalahgunakan untuk tujuan magis dan mencari kekebalan. Hal yang unik, praktik semacam ini diajarkan oleh guru-guru tarekat demi keuntungan duniawi semata. Bahkan, saat itu, banyak muncul guru tarekat yang tidak memiliki silsilah keilmuan yang jelas. Sebagian dari mereka hanya meneruskan tradisi atau warisan dari orang tua mereka yang kebetulan adalah mursyid tarekat. Anak-anak mereka, kendati tidak memiliki ijazah tarekat, menjadi guru tarekat di masyarakat hanya karena ayah mereka atau hubungan keluarga mereka dengan seorang guru tarekat.

Selain menyoroti guru tarekat yang tidak kompeten, MSFR I juga mengkritik perilaku ulama Su’, yang mungkin juga marak pada masa itu. Secara harfiah, ulama Su’ merujuk kepada “ulama jahat”. Namun, dalam konteks ini, istilah ulama Su’ mengacu pada ulama yang menggunakan pengetahuan agama mereka untuk mencapai kesenangan

¹¹⁵Melihat nama dan praktik yang dilakukan, nama “Dul” ini kemungkinan diambil dari Bahasa Arab, “*Dlalla*” yang secara harfiah berarti “sesat, menyimpang dari kebenaran/tuntunan agama”. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab – Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 826. Dugaan ini didasarkan pada ajaran “Dul” yang dipandang menyimpang dan sesat oleh kalangan Islam ortodoks. Bahkan, kelompok “Dul” ini sangat dibenci dan dipandang tidak terhormat oleh kelompok Islam ortodoks. Lihat Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, h. 57 dan Muhammad Shalih bin ‘Umar al-Samarani, *Hādzihi Majmū’at al-Syarī’at al-Kaifiyat li al-‘Awām*, h. 29.

¹¹⁶Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*....., h. 57.

dunia, memperoleh pangkat, status, dan pujian dari masyarakat. Dengan kata lain, ulama *Su'* adalah ulama yang menyalahgunakan ilmu agama mereka hanya demi kepentingan dunia. Oleh karena itu, mereka dianggap sebagai ulama yang tidak menjalankan ajaran agama Islam dengan benar.

Kyai Shalih menyinggung tentang ulama *Su'* ketika memberi penafsiran surat al-Baqarah ayat 174. Penjelasannya demikian:¹¹⁷

ستهوني إيكي آية أويه إشارة كلاهوني علماء السوء المدهنين،
 تكسي غولس ۲ سي ظاهري كلوان چار أهل العلم باطني بمن دنيا.
 إيکو علماء كلاهوني فدا أغومفتاکن إغ فیرا ۲ ما أنزل الله سغکغ
 مواعظ القرآن لن فیرا ۲ مواعید دین أو مفاکن مرغ ووغ أهل الظلم
 والفساق لن فدا نغکال أمر معروف لن نهی عن المنکر لن فدا
 نوروتی شهواتی لن فدا ماهیس ۲ سی دنیانی. أولیهی أغومفتاکن إغ ما
 أنزل الله سغکغ راتونی لن سغکغ ووغ أهل الغفلة والظلمة. لن أهل
 الدنيا إيکو أنکلانی ودي سغکغ روساء درجتي لن سودا فغاسیلانی
 سغکغ ووغیکو کایه لن أنکلانی کران أره طمع إغدالم کباکوسانی
 ووغیکو کایه لن أمریه فویویهی سغکغ ووغیکو کایه. لن أنکلانی
 کران دیویکی إيکو توغکالی بغسانی أهل الظلمة والفسقة إغدالم
 كلاهوانی أولیهی بمن دنيا لن غمفلوکن دنيا لن أمریه درجاتی
 دنيا أتوا بمن ایناء ۲ کلوان دنيا إغدالم فغانانی لن فغکونانی. لن
 نلیکانی کای معکونو كلاهوانی مک دادی مدهنة لن کتمان کران أره
 ﴿قَلِيلًا مِّنَّا﴾ [البقرة: ۱۴۵] سغکغ بندا دنيا إغکغ ووس تنوتور.

Ayat ini memberi isyarat bahwa tingkah laku ulama *suu'* (penjilat kekuasaan) itu suka menjual iman atau menjual ilmu dan ibadah mereka dengan hal-hal yang bersifat duniawi. Mereka juga menyembunyikan kebenaran demi meraih duniawi dan lebih mendahulukan kepentingan manusia dari pada hak-hak Allah Swt. Rasulullah Saw bersabda: "Jihad yang palig *afdhal* adalah menyatakan keadilan di hadapan penguasa yang zalim) HR Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah dan ad-Dailami),

¹¹⁷ Muhammad Shalih bin Umar al-Smarani, *Faid al-Rahmān*, h. 410.

serta lebih memilih azab berpisah dengan Allah dari pada memperoleh ampunan yang mendekatkannya kepada Allah. Alangkah sabarnya mereka menanggung (makan) api neraka, terdepak ke dalam lapisan paling bawah dengan penuh kehinaan dan kerugian.

B. Momen Objektivasi: Relevansi dan Kontribusi MSFR I

1. MSFR I dan Upaya Literasi Keberagamaan umat Islam

Bagi Kyai Shalih Darat, al-Qur'an merupakan panduan agama bagi seluruh umat Islam. Oleh karena itu, secara ideal, al-Qur'an harus dapat dipahami oleh semua lapisan umat Islam sesuai dengan tingkat kemampuan dan kecerdasannya. Dalam pandangan Kyai Shalih Darat, yang tergambar dalam MSFR I dan karyanya lainnya, manusia dibagi menjadi tiga kelompok dengan tingkat pemahaman yang beragam.

Secara intelektual, manusia dibagi menjadi tiga kelompok: *awām*, *khawās*, dan *khawās al-khawās*. Orang-orang *awām* ('amm) adalah mereka yang percaya pada kebenaran agama tanpa mengejar pemahaman yang lebih mendalam (*'ilm al-yaqīn*). Setingkat di atas mereka, ada orang *khawās*, yaitu individu yang memiliki keahlian khusus yang didasarkan pada keyakinan mereka (*'ayn al-yaqīn*). Kelompok ini mencakup para ulama, terutama ahli agama yang bersifat spekulatif. Kemudian, ada kelompok *khawās al-khawās*, yaitu mereka yang mengalami agama secara langsung melalui pengenalan batin (*ma'rifat*). Mereka memperoleh pengetahuan ini melalui hati yang murni (*qalb*) yang memiliki pemahaman yang tulus dan jelas sehingga jiwa mereka merasa bersatu dengan yang mereka pahami,¹¹⁸ yang sering disebut sebagai (*ḥaqq al-yaqīn*).

Nemun, pembagian tingkatan manusia ini tidak dimaksudkan untuk mendahulukan satu kelompok dan merendahkan yang lain. Pesan yang ingin disampaikan oleh Kyai Shalih Darat adalah bahwa pemahaman agama bergantung pada kemampuan individu masing-masing. Mereka memiliki pendekatan dan gaya tersendiri dalam memahami pesan-pesan agama. Akan tetapi, karena banyaknya rintangan dan hambatan yang dihadapi oleh umat awam dalam mengakses kitab-kitab keagamaan, MSFR I ditulis dengan nuansa lokal yang khas. Kyai Shalih mengingatkan

¹¹⁸Muzakkir, *Tasawuf: Pemikiran, Ajaran, dan Relevansinya dalam Kehidupan* (Medan: Perdana Publishing, 2018), h. 138.

tentang sebuah Hadits yang mengatakan, “*Bicaralah kepada orang sesuai dengan tingkat pemahaman intelektual mereka.*” Hal ini patut menjadi renungan dan panduan penting bagi seorang pendakwah untuk menghindari perselisihan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an.

Selain itu, hierarki ilmu pengetahuan yang diterapkan oleh Kyai Shalih Darat secara umum menekankan aspek moral. Dalam hierarki ini, setiap tingkatan memiliki tanggung jawab untuk mengajar tingkatan yang berada di bawahnya dan menjadi teladan bagi mereka. Hal ini mengimplikasikan bahwa individu dengan tingkat pemahaman yang lebih rendah seharusnya menerima ajaran dari individu yang berada di tingkat yang lebih tinggi. Dengan pendekatan ini, penganut agama yang lebih cenderung bersifat syari’ah (literalis) memiliki tanggung jawab untuk menerima ajaran-ajaran sufi sejauh yang mereka mampu, dan untuk menyebarkan aspek-aspek esoteris agama, bukan hanya doktrin lahiriah (eksoterik), di antara masyarakat secara umum.

Pada bagian mukaddimah MSFR I, dijelaskan bahwa tujuan utama penurunan al-Qur’an adalah agar manusia dapat memikirkan, memahami, dan merenungkan isi kandungan al-Qur’an. Namun, kenyataannya, tujuan ini seringkali tidak tercapai secara maksimal di kalangan masyarakat non-Arab (*‘ajam*). Mayoritas umat Islam di Jawa biasanya tidak dapat memikirkan dan memahami isi kandungan al-Qur’an karena mereka tidak memahami bahasa Arab,¹¹⁹ yang umumnya tidak dikuasai oleh umat Islam Jawa secara umum. Kendala bahasa ini menjadi hambatan serius bagi umat Islam Jawa dalam mendapatkan informasi ajaran agama yang akurat. Alasan ini tercermin dalam pengantar MSFR I sebagai berikut:

إغ حالي أنغالي إغسن غالبى ووخ عجم أورا أنا فدا أغن ٢ معناني
قرآن، كران أره أورا غرتي چاراني لن أورا غرتي معناني كران قرآن
تموروني كلوان بسا عرب مك أره مڠكونو دادي نجا إغسن جاوي
ترجمهي معناني قرآن سڠكڠ كڠ ووس دين غباراتاكن فرا علماء كاي
كتابي إمام جلال المحلي لن إمام جلال السيوطي لن ليا ٢ني .

Sementara itu, kami melihat mayoritas orang-orang non Arab tidak memikirkan ma’na al-Qur’an karena tidak mengerti metode dan artinya

¹¹⁹Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faid al-Rahmān*. , h. 4-5.

karena al-Qur'an turun dalam bahasa Arab. Karena alasan inilah, kami bermaksud menjelaskan ma'nanya al-Qur'an dengan merujuk karya-karya para ulama seperti tafsir karya Imam Jalal al-Mahalli dan Imam Jalal as-Suyuti dan lain-lainnya.¹²⁰

Kutipan ini menunjukkan bahwa MSFR I memberikan kesempatan dan hak yang sama bagi masyarakat awam untuk memperoleh pemahaman agama tanpa harus menunggu kemampuan berbahasa Arab. Dengan membaca MSFR I, diharapkan masyarakat awam dapat mengambil nilai-nilai, hikmah, pembelajaran, dan inspirasi dari al-Qur'an atau kitab keagamaan lain yang pada awalnya disusun dalam bahasa Arab. MSFR I menjadi sebuah kitab tafsir yang sangat berperan dalam meningkatkan literasi keagamaan di kalangan masyarakat Islam Jawa di semua tingkatan.

Secara teknis, MSFR I yang bercorak Isyari merupakan salah satu upaya "pelokalan" (*localizing*) ajaran Islam dan vernakularisasi teks-teks agama Islam, sehingga dapat dipahami oleh berbagai kelompok masyarakat. Dengan penulisan MSFR I dalam aksara Pegon dan bahasa Jawa, program-program reformasi ajaran Islam, khususnya dalam upaya harmonisasi antara syari'ah dan tasawuf, yang telah dimulai sejak pertengahan abad ke-17, dapat berlanjut. Ini penting mengingat bahwa bahasa Jawa adalah bahasa yang penting untuk penyebaran Islam di Indonesia, terutama di pulau-pulau di sekitarnya selain bahasa Melayu. Perlu dicatat bahwa, hingga awal abad ke-20, sastra Melayu dan Jawa, hingga batas tertentu, saling melengkapi.¹²¹ Karya-karya Jawa yang diciptakan secara lokal sering difokuskan pada teologi, sementara kitab-kitab Melayu digunakan untuk membahas fiqh. Masyarakat perkotaan Jawa menciptakan masyarakat plural di mana bahasa Melayu menjadi jembatan komunikasi di antara mereka.¹²²

Meskipun demikian, Kyai Shalih Darat memahami bahwa bahasa Arab memiliki peran sentral dalam Islam, terutama sebagai bahasa

¹²⁰ Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faiḍ al-Rahmān...*, bagian "Muqaddimah".

¹²¹ Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London: RoutledgeCurzon, 2003), h. 21.

¹²² I. Proudfoot, *Early Malay Printed Book: A Provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections* (Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993), h. 59.

pengantar al-Qur'an, tradisi Nabi (hadits), dan banyak aspek lainnya. Dalam al-Qur'an sendiri, terdapat lebih dari lima ayat yang dengan jelas menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Akan tetapi, Shalih Darat juga menyadari bahwa bahasa Arab erat kaitannya dengan Nabi Muhammad, yang merupakan seorang Arab dan hidup dalam masyarakat Arab. Dalam konteks ini, Kyai Shalih Darat mengutip salah satu ayat al-Qur'an yang menyatakan, "*Kami tidak mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa umatnya sehingga dia dapat menjelaskan kepada mereka*" (QS. Ibrahim: 4). Dengan alasan ini, menurut Shalih Darat, al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab untuk mempermudah orang Arab dalam memahami firman Tuhan.

Namun, Kyai Shalih Darat juga menekankan bahwa Islam bukan hanya untuk bangsa Arab, tetapi untuk seluruh umat manusia. Ini tercermin dalam ayat al-Qur'an surat al-Anbiya' (21) ayat 107, yang menyatakan, "*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*"¹²³ Meskipun Islam telah menyebar luas di seluruh dunia, banyak orang tidak memahami bahasa Arab. Kyai Shalih Darat mengingatkan bahwa jika pemahaman bahasa Arab dijadikan prasyarat untuk menjadi seorang muslim, maka mayoritas orang mungkin tidak akan pernah menjadi muslim sepenuhnya.¹²⁴

Kyai Shalih Darat dengan tegas menyatakan bahwa manfaat ilmu ditentukan oleh sejauh mana kontribusinya dalam meningkatkan pemahaman umat Islam. Dalam masyarakat di mana mayoritas tidak memahami bahasa Arab, pengetahuan tentang Islam yang ditulis dalam bahasa lokal akan lebih bermanfaat daripada yang ditulis dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, ilmu yang bermanfaat tidak terbatas pada yang tertulis dalam bahasa Arab, tetapi juga terdapat dalam teks-teks agama Islam yang ditulis dalam bahasa lain yang memuat pengetahuan tentang agama Islam. Kyai Shalih Darat memberikan contoh tafsir dan kitab fiqh

¹²³ Lihat Departemen Agama R.I., *al-Qur'an al-Karīm wa Tarjamat Ma'ānīyah ilā Lughat al-Indunisiyat*, Edisi adiah dari "Khadim al-Haramain al-Syarifain (tanpa tahun), h. 508.

¹²⁴ Saiful Umam, "God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His *Pegon* Islamic Texts", *Studia Islamika*, Vol. 20, No. 2, 2013, h. 260.

yang ditulis dalam bahasa Persia, Turki, dan Melayu dengan aksara Jawi. Dia merinci tiga tafsir dalam Bahasa Persia oleh Abu Bakar Muhammad al-Harwi, Husain ibn Ali al-Kashifi, dan Khawajah Muhammad ibn Mahmud al-Hafidzi al-Bukhari, serta kitab tafsir dalam Bahasa Turki oleh Abu al-Layts Nashr ibn Muhammad al-Samarkadi. Selain itu, dia juga merujuk kepada kitab-kitab fiqh dalam Bahasa Melayu dengan aksara Jawi, seperti kitab Sabil al-Muhtadin yang ditulis oleh Kyai Muhammad Arsyad al-Banjari.

Kyai Shalih Darat menekankan bahwa penggunaan bahasa Jawa dalam kitab-kitab yang ditulisnya tidak berarti penolakan terhadap Bahasa Arab. Bagi Shalih Darat, Islam tetap erat terkait dengan Bahasa Arab. Bahasa Arab digunakan dalam ibadah, seperti dalam sembahyang lima waktu, dan tidak dapat digantikan oleh bahasa lain. Bahasa Arab juga tetap digunakan dalam membaca al-Qur'an, sebagai sarana ibadah. Oleh karena itu, dia berpendapat bahwa belajar cara membaca al-Qur'an dengan benar adalah kewajiban agama bagi setiap muslim. Pengucapan yang tepat sangat penting karena perbedaan antara huruf dalam bahasa Arab dapat mengubah makna kata atau ayat, dan kesalahan dalam pengucapan dapat merusak pesan al-Qur'an.¹²⁵ Sebagai hasilnya, Kyai Shalih Darat menekankan pentingnya memahami Bahasa Arab dalam konteks agama Islam.

Penting untuk dipahami bahwa, meskipun Bahasa Arab adalah salah satu bahasa yang digunakan oleh masyarakat terdidik dan berkebudayaan di dunia, bahasa ini tidak pernah menjadi *lingua franca* di wilayah Nusantara (Asia Tenggara). Peran Bahasa Arab, khususnya dalam konteks intelektual, telah digantikan oleh Bahasa Melayu dengan aksara Jawi di wilayah ini. Khususnya di komunitas Jawa, bahasa Jawa dengan aksara Pegon-nya memiliki peran penting. Kyai Shalih Darat sendiri menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Pegon dalam penulisannya, seperti yang terlihat dalam MSFR I. Bahasa Jawa dengan aksara Pegon menjadi alat simbolis untuk memberikan makna, di mana logika ditambahkan secara mendasar kepada dunia yang diobjektivasi. Dalam konteks ini, bangunan legitimasi dibangun di atas bahasa dan

¹²⁵Saiful Umam, "God's Mercy is Not Limited to Arabic Speakers.", h. 261.

bahasa digunakan sebagai instrumen utama untuk menyampaikan pesan.

Sistem tanda bahasa ini dimanfaatkan secara maksimal dalam MSFR I. Kyai Shalih Darat menggunakan sistem tanda untuk mengklarifikasi makna citra yang dikonstruksikan, terutama tentang masyarakat Islam Jawa pesisiran yang jauh dari pusat kerajaan. Oleh karena itu, apa yang terdapat dalam MSFR I sebenarnya adalah realitas bahasa itu sendiri. Dalam komunikasi, sebagaimana dinyatakan Vestergaard dan Schroder terdapat pesan verbal dan pesan visual.¹²⁶ Pesan verbal, seperti yang terdapat dalam MSFR I, berkaitan dengan konteks sosial saat berkomunikasi. Dalam komunikasi verbal, interaksi simbolis selalu menggunakan ikon, indeks, dan simbol. Ini menggambarkan bagaimana Bahasa Jawa dengan aksara Pegon menjadi instrumen penting untuk menyampaikan pesan-pesan agama, sosial, dan budaya dalam MSFR I, yang merangkul aspek-aspek kehidupan masyarakat Islam Jawa pesisiran secara mendalam.

2. MSFR I dan Moderasi Pemahaman Keagamaan

Di antara keunikan dan keistimewaan MSFR adalah dalam hal pendekatan tafsir yang diambilnya, yaitu tafsir dengan corak isyari sufistik. Model tafsir ini melibatkan metode menakwilkan al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya, berdasarkan isyarat yang tersembunyi, sesuai dengan pandangan seorang sufi yang telah mengalami *kasyf* atau ma'rifat (gnostik). Menurut Muchoyyar,¹²⁷ Salim,¹²⁸ dan Munir,¹²⁹ pada zaman tersebut, corak tafsir seperti ini merupakan sesuatu yang tidak lazim dan belum pernah ada sebelumnya. Pada umumnya, corak tafsir yang berkembang saat itu dan digunakan oleh ulama-ulama Nusantara lebih cenderung pada model epistemologi *bayani* (ma'nawi atau lughawi),

¹²⁶M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial lainnya* (Jakarta: Kencana, 2007), h. 87.

¹²⁷ Muchoyyar HS, "Tafsir *Faid al-Rahmān fi Tarjamati Tafsi'r Kalām al-Mālik al-Dayyān* Karya K.H.M. Shalih Darat al-Samarani", *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002).

¹²⁸ Abdullah Salim, "*al-Majmū'at al-Syarī'ah al-Kafiyat li al-Awwām* Karya KH. Saleh Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M.", *Disertasi* (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995).

¹²⁹ Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhamad Saleh Darat al-Samarani (1820-1903)", *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2007).

seperti yang terlihat dalam tafsir *Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid* karya Muhammad bin 'Umar al-Nawawi al-Bantani al-Jawi (1813-1897).

Selain itu, secara historis, MSFR I adalah tafsir pertama yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon. Ini adalah sesuatu yang unik dan tidak lazim di tengah-tengah ulama di Jawa pada masa itu, yang umumnya menulis karya-karya mereka dalam bahasa Arab. Dengan demikian, kehadiran MSFR I oleh Kyai Shalih Darat membawa nafas baru dalam perkembangan tafsir di Nusantara, baik dari segi bentuk formal maupun materi yang diungkapkan.

Dalam konteks MSFR I yang bercorak Isyari, Kyai Shalih Darat meyakini bahwa al-Qur'an juga berisi ilmu dan ajaran yang tidak disebarkan kepada masyarakat umum. Baginya, mereka yang hanya berpegang pada makna lahir al-Qur'an tidak akan dapat melihat apa yang terdapat di dalam *Kitābullāh*, kecuali yang dibimbing oleh sumber daya intelek mereka yang terbatas sehingga ia menyangkal aspek batiniah al-Qur'an. Mereka ini tidak menyadari bahwa makna lahir al-Qur'an hanya merupakan kulit dari isi yang lebih dalam, sesuatu yang tidak pernah dapat dilihat oleh mata, didengar oleh telinga, atau dibayangkan oleh hati manusia. Dalam hal ini, Kyai Shalih Darat tidak bermaksud untuk membatasi interpretasi makna eksoterik al-Qur'an, tetapi ia menekankan pentingnya hubungan antara makna eksoterik dan esoterik, atau antara "cangkang" dan "mutiara." Ia menentang fokus hanya pada "cangkang" tanpa memperhatikan "mutiara," yaitu makna esoteris dari ayat-ayat al-Qur'an. Meskipun dalam pendekatan tafsir Isyari, Kyai Shalih Darat tidak menggunakan istilah "bathiniyah," ia tetap memandang bahwa pemahaman makna batin sebuah ayat hanya dapat dicapai melalui pemahaman terlebih dahulu pada makna luar ayat tersebut. Hanya di dalam "cangkang" seseorang dapat menemukan "mutiara".

Dengan cara tersebut, Kyai Shalih Darat ingin membuktikan secara pasti tentang kemujizatan al-Qur'an, baik dari aspek luar (eksoterik) maupun aspek batin (esoterik). Selain itu, ia juga ingin menegaskan validitas tafsir esoterik sebagai bagian integral dari ajaran agama Islam, dan bukan sebagai sesuatu yang ditambahkan kemudian (*bid'ah*). Dalam hal ini, dia mencari bukti dan pertimbangan yang kuat. Oleh karena itu, ia sering mengungkapkan bukti ilmiah al-Qur'an dan Hadits untuk

menunjukkan kepada pencela dan pengritik sufi bahwa makna esoteris memiliki akar dalam al-Qur'an. Perbedaan antara aspek batin dan lahir dalam al-Qur'an dan Hadits adalah dasar untuk pendekatan tafsir esoterik.

Menurut pandangan Kyai Shalih Darat, pemahaman terhadap al-Qur'an merupakan kewajiban (*fardlu kifayah*). Ia membagi orang yang mempelajari tafsir al-Qur'an menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, tingkatan pemula (*mubtadi'*), di mana seseorang memahami pemaknaan al-Qur'an dengan mengikuti pendapat yang telah ditulis oleh para ulama tafsir terkait dengan makna ayat dan asbab al-nuzul-nya tanpa mengaitkannya dengan ayat-ayat lain yang dapat digali dari ayat tersebut. *Kedua*, tingkat menengah (*mutawassit'*), di mana seseorang dapat memahami ayat dan mampu menggali hukum-hukum lain darinya, serta mampu memadukan pemahaman yang telah diberikan oleh Allah SWT. Dia tidak hanya mengikuti pendapat para ulama tafsir lainnya, tetapi juga melakukan perenungan dan kajian mendalam untuk menggali hal-hal yang belum diungkap oleh kitab-kitab tafsir yang ada. *Ketiga*, tingkat ahli (*muntahi* atau *expert*), di mana seseorang mampu memadukan atau mensintesisasikan antara pendapat para ulama tafsir dengan temuan-temuan baru yang dia kaji dari suatu ayat. Hal ini juga mencerminkan pendekatan sufi dalam penafsiran, di mana mereka tidak hanya memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara menelaah makna harfiahnya secara lahir, tetapi lebih pada menafsirkan makna simbolik yang tersirat.¹³⁰ Tafsir sufi, yang juga disebut Isyari, tidak mengungkapkan makna lahiriah seperti yang dipahami oleh penutur Bahasa Arab pada umumnya, tetapi lebih fokus pada mengungkapkan isyarat-isyarat yang tersembunyi untuk mencapai makna batin yang dipahami oleh kalangan sufi. Dari pembagian ini jelas bahwa Kyai Shalih Darat mendukung tafsiran al-Qur'an yang mencakup berbagai tingkatan pemahaman, dari pemula hingga ahli, dengan penekanan pada pendekatan esoterik yang menekankan makna batin dalam al-Qur'an.¹³¹

Mempertimbangkan pemahaman tentang isi kandungan kitab MSFR I demikian itu menguatkan pandangan peneliti bahwa Kyai Shalih

¹³⁰Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Faidl ar-Rahmān fī Tarjamah Taf̄sīr Kalām Mālik al-Aḍyan*, h. 4-5.

¹³¹ U. Abdurrahman, "Metodologi Tafsir falasafi dan tafsir Sufi", *'Adliya*, Vol. 9, No. 1, edisi Januari-Juni 2015, h. 254.

Darat telah berupaya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif, meskipun titik tekanannya adalah pada penafsiran Isyari. Tafsir Isyari adalah suatu bentuk interpretasi yang menggabungkan dimensi eksoteris dan esoteris sekaligus, sehingga tidak bertentangan dengan teks dan tuntutan syari'at. Hal ini mengingat bahwa tafsir Isyari atau sufi tidak terpengaruh oleh mazhab tertentu selain corak tasawuf yang memiliki pengaruh kuat terhadap tafsir Isyari. Hal ini karena orientasi utama dalam tafsir Isyari adalah pembenahan akhlak dan hubungan ubudiyah kepada Allah SWT. Pemurnian tauhid dan menjauhkan diri dari perbuatan syirik merupakan aspek penting dalam tafsir Isyari atau sufi. Ini berbeda dengan tafsir sufi *Nadhari* yang cenderung mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut oleh penafsir, bahkan kadang-kadang menjauh dari tujuan utama al-Qur'an untuk kemaslahatan manusia dengan menekankan pada prakonsepsi teori mereka. Menurut al-Dzahabi, tafsir sufi *nadhari* dalam praktiknya adalah sebuah bentuk penyarahan Al-Qur'an yang tidak selalu memperhatikan aspek bahasa serta makna yang dimaksud oleh syari'at (syara').¹³² Tafsir seperti ini cenderung berfokus pada dimensi mistik dan filosofis, sehingga kadang-kadang meremehkan aspek eksoterik dan syari'at dalam penafsiran Al-Qur'an.

Meskipun secara epistemologis, tafsir Isyari sulit dibedakan dari tafsir *Baṭini*, keduanya memiliki perbedaan. Tafsir Isyari tetap memperhatikan prinsip tekstualitas dalam penafsiran al-Qur'an dan tetap mengakui tuntutan eksoterik teks, sementara tafsir *Baṭini* cenderung menolak prinsip tekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an. Tafsir *Baṭini* seringkali mengarah pada pemahaman yang tidak memperhatikan tuntutan eksoterik teks, mereduksi sistem dogma Islam, dan bahkan membatalkan ketentuan-ketentuan syari'at. Oleh karena itu, dalam tradisi Islam Sunni, istilah *Baṭini* sering memiliki konotasi negatif dan sering diidentikkan dengan aliran *Baṭini*, yang merupakan salah satu sekte Syi'ah yang dikenal dengan sebutan Isma'iliyah. Selain itu, tafsir *Baṭini* cenderung memaksa teks untuk memenuhi tendensi ideologis mereka¹³³, sehingga hasil tafsiran tidak selalu objektif dan sesuai dengan tuntutan teks, yang

¹³² U. Abdurrahman, "Metodologi Tafsir falasafi dan tafsir Sufi", h. 259.

¹³³ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khiṭāb ad-Dīni* (Dar Sina li an-Nasyr, 1996), h. 157

sering menjadi perbedaan signifikan antara tafsir Isyari dan *Baṭīni*.

Kerancuan dalam memahami konsep Isyari dan Batini –sebagaimana digambarkan di atas- memiliki dampak pada kurang populernya tafsir sufistik atau kitab-kitab berbau tasawuf dalam dinamika intelektual di Indonesia. Inventarisasi yang dilakukan oleh L.W.C. van den Berg pada tahun 1885 terhadap pesantren-pesantren di Jawa dan Madura, kitab-kitab tasawuf kurang mendapat perhatian yang signifikan. Dari hasil ini, menegaskan bahwa tasawuf memiliki kedudukan yang lemah berdasarkan kitab-kitab yang diajarkan di pesantren, meskipun Islam yang masuk di Jawa memiliki pengaruh tasawuf dan mistik.¹³⁴ Steenbrink menduga bahwa sebagian ajaran tasawuf mungkin tergantung pada ajaran tarekat yang tidak termasuk dalam daftar kitab yang diajarkan di pesantren. Van den Berg juga tidak mencatat adanya kitab-kitab tentang *wahdat al-wujud*. Van Bruinessen menduga bahwa kitab-kitab ini mungkin masih diajarkan di beberapa pesantren, tetapi mungkin tidak secara mencolok dan hanya diajarkan kepada santri-santri tertentu atau pilihan.¹³⁵

Fenomena “penolakan” atau kritikan terhadap tafsir sufi atau Isyari juga merupakan gejala umum dalam sejarah intelektual Islam. Meskipun tafsir sufi atau Isyari adalah bagian yang sah dalam kajian keislaman, banyak kalangan ulama yang masih menolak tafsir bercorak Isyari karena terjadinya kesalahpahaman. Hal ini terjadi karena mereka tidak bisa membedakan antara tafsir sufi bercorak Isyari dan tafsir sufi yang bercorak Naḍari. Meskipun keduanya memiliki elemen sufistik, namun keduanya memiliki perbedaan signifikan dan mendasar yang perlu dipahami.

Menurut Arsyad Abrar, terdapat dua faktor yang menyebabkan kesalahpahaman terhadap tafsir sufi atau Isyari. *Pertama*, ada pembacaan yang kurang komprehensif terhadap perbedaan antara kelompok pendukung tafsir eksoteris dan kelompok sufi. Pergolakan ini terutama melibatkan ulama fiqih yang menentang ajaran tasawuf ekstrem, terutama dalam hal masalah ketuhanan dan pelaksanaan syari’ah. Meskipun awalnya pergolakan ini hanya ditujukan kepada pengamal tasawuf yang

¹³⁴Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 158.

¹³⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 30.

menyimpang, namun faktor politik juga ikut mempengaruhi dinamika ini. *Kedua*, terdapat pemahaman yang salah kaprah yang masih bertahan di masyarakat dan bahkan di kalangan sarjana, yang menyamakan antara tafsir sufi atau Isyari dengan tafsir *Baṭīni*. Padahal, baik dari sumber, tujuan, maupun metodenya, keduanya memiliki perbedaan yang signifikan dan tidak dapat disamakan. Kesamaan yang ada hanyalah penggunaan istilah “batin,” yang pada dasarnya dapat dianalisis secara linguistik.¹³⁶

Penafsiran sufistik atau Isyari sering digugat karena metodenya yang mirip dengan metode takwil yang dilakukan oleh kalangan Syi’ah *Baṭīniyah*. Salah satu hal yang mendukung tafsir Isyari atau sufi dari tuduhan kekafiran seperti yang dituduhkan kepada penganut *Baṭīniyah* adalah bahwa para sufi masih memasukkan makna zahir, yaitu makna literal yang dapat ditemukan melalui proses ijtihad yang valid, merujuk pada pernyataan Al-Qur’an, Sunnah, dan konsepsi pemakaian bahasa secara umum. Mereka membangun metode penafsiran Al-Qur’an secara Isyari berdasarkan makna zahir ini untuk menggali signifikansi moral Al-Qur’an sebagai warisan kenabian dalam membawa pesan etika kepada manusia secara umum.¹³⁷ Akan tetapi, tafsir sufi memiliki masalah epistemologi tersendiri, terutama terkait validasi pengalaman *kasyf*. Pengalaman *kasyf* ini hanya bisa dimiliki oleh pengamal sufi yang telah mencapai tahap tertentu melalui *mujāhadah* atau *riyāḍah*. Masalahnya adalah bagaimana mengukur validitas *kasyf* ini karena pengalaman tersebut bersifat subjektif dan sulit diukur dengan parameter objektif.¹³⁸

Terlepas dari perdebatan yang ada, Kyai Shalih Darat, melalui pemikirannya dalam karya-karya intelektualnya, seperti MSFR I ini, berusaha untuk mengembalikan pemahaman Islam yang utuh

¹³⁶Arsyad Abrar, “Epistemologi Tafsir Sufi (Studi terhadap Tafsir al-Sulami dan al-Qushayri)”, h. 195.

¹³⁷M. Anwar Syarifuddin, “Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Alqur’an”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, 2004, h. 1.

¹³⁸Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: IDEA Press, 2016), h. 126-7. Tasawuf tidak lain merupakan pengalaman tertentu, dan bukan sesuatu yang umum di antara manusia. Setiap sufi mempunyai jalannya sendiri atau pengalaman subjektif. Hal inilah yang menurut Abu Wafa’ al-Ghanimi tasawuf merupakan sesuatu yang dekat dengan seni, terlebih karena para pelakunya senantiasa melakukan penggalan diri (introspeksi) dalam mengemukakan kondisi-kondisi mereka. Lihat Abu Wafa’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam*, h. 8.

(komprehensif). Ajaran Islam memang mengandung beragam aspek yang dapat dipahami sesuai dengan kemampuan intelektual penganutnya. Bagi kalangan awam, pemaknaan al-Qur'an secara lahir atau harfiah adalah sesuatu yang dapat diterima, terutama karena tingkat kemampuan berpikir mereka mungkin masih rendah dan terbatas. Namun, hal ini tidak mencukupi bagi mereka yang telah mencapai tingkat khawas, apalagi *khawas al-khawas*. Penafsiran harfiah al-Qur'an saja tidak cukup untuk merangkum aspek terdalam dari pesan-pesan al-Qur'an. Oleh karena itu, al-Qur'an perlu ditafsirkan secara Isyari, dan tafsiran semacam ini hanya bisa dilakukan oleh mereka yang memiliki tingkat keilmuan yang tinggi. Meskipun begitu, Kyai Shalih Darat juga menegaskan agar kalangan *khawas dan khawas al-khawas* tetap mempertimbangkan makna harfiahnya sebelum merujuk pada penafsiran Isyari. Dengan kata lain, makna lahir dan makna batin Al-Qur'an perlu berjalan beriringan untuk meraih pemahaman yang komprehensif. Inilah salah satu ciri khas dari tafsir Isyari yang disajikan dalam MSFR I oleh Kyai Shalih Darat. Tafsiran semacam ini adalah salah satu cara yang digunakan oleh Kyai Shalih Darat untuk mencapai kompromi dan harmonisasi antara Syari'ah (hukum Islam) dan Tasawuf (misticisme Islam), yang merupakan karakteristik dari neo-Sufisme.

Upaya untuk mencapai keselarasan dan keharmonisan antara Syari'ah dan Tasawuf adalah salah satu yang diperjuangkan oleh Kyai Shalih Darat melalui karya-karya intelektualnya. Meskipun upaya serupa telah dilakukan oleh para Walisanga sebelumnya, namun dengan persebaran dan perkembangan Islam yang dinamis dan interaksi dengan berbagai budaya, pemahaman Islam menjadi beragam. Praktik tasawuf, misalnya, sering kali dipahami secara tidak lengkap dan terfragmentasi, sehingga ajaran ini sering dipraktikkan secara menyimpang. Kelompok modernis mengkritik praktik-praktik tasawuf ini dan menganggapnya sebagai penyebab kemunduran umat Islam. Di sisi lain, kelompok puritan memandang praktik tasawuf sebagai *bid'ah* (inovasi dalam agama) dan menyimpang dari ajaran Islam, bahkan sering dianggap mengandung unsur kemusyrikan. Mereka berpendapat bahwa praktik-praktik tasawuf harus dihilangkan dari ibadah-ibadah umat Islam. Akibatnya, praktik-praktik ibadah menjadi kering dan kehilangan aspek batiniah. Ini sekali lagi mengakibatkan reduksi pemahaman Islam. Padahal, Islam mencakup

dua aspek, yaitu batiniah dan rohaniah, dan keduanya harus saling berpadu dan seirama.

Salah satu pendekatan yang diambil oleh Kyai Shalih Darat adalah melakukan kritik terhadap praktik tasawuf yang menyimpang. Ini termasuk menyoroti figur yang mengklaim diri sebagai mursyid dalam suatu tarekat. Kyai Shalih Darat juga memberikan peringatan kepada kalangan awam yang bersikap skeptis terhadap tasawuf sebelum mereka memutuskan untuk terlibat di dalamnya. Tidak hanya itu, Kyai Shalih Darat juga mengkritik kelompok yang terlalu fokus pada aspek fiqh dan mengabaikan ajaran tasawuf. Beribadah dengan menekankan hanya satu aspek ajaran agama bisa membawa pada ekstremisme dalam praktik beragama. Melalui MSFR I, Kyai Shalih Darat tidak berpihak pada salah satu kelompok yang menganut pendekatan lahiriyah atau batiniah, tetapi berusaha mencari jalan tengah (*wasatiyah*) sebagai bentuk moderasi dalam beragama. Bagi Kyai Shalih Darat, pendekatan moderasi ini mengharuskan sikap yang adil dan berada di atas segala kelompok atau golongan. Pendekatan ini juga dapat memberikan ruang bagi beragama dengan seimbang, tanpa berlebihan (*ifrat*) atau mengurangi (*tafrit*) dalam pelaksanaan ajaran agama.

Karakteristik lain dari pendekatan moderasi dalam beribadah yang dianut oleh Kyai Shalih Darat juga mencakup keseimbangan (*tawāzun*) antara aspek batiniah (tasawuf) dan aspek lahiriah (syari'ah) dalam ajaran Islam. Kyai Shalih Darat meyakini bahwa ajaran Islam harus dipahami dan diamalkan secara seimbang yang mencakup semua aspek kehidupan, baik yang bersifat esoteris maupun eksoteris. Ini adalah tegas dalam menyatakan prinsip yang dapat membedakan antara penyimpangan (*inh̄ irāf*) dan perbedaan (*ikh̄tilāf*). Dalam praktiknya, ini berarti bahwa Islam tidak hanya berkaitan dengan aspek batiniah, sebagaimana yang sering dipraktikkan oleh pengikut Kejawen di Jawa. Juga, Islam tidak berhenti pada amalan-amalan yang bersifat syari'ah seperti yang dipraktikkan oleh umat Islam pada umumnya. Kyai Shalih Darat ingin menegaskan bahwa Islam adalah ajaran yang mencakup seluruh aspek kehidupan dan harus dihayati dalam keseluruhannya, baik yang terlihat maupun yang tersembunyi.

Selain itu, Kyai Shalih Darat mencatat bahwa agama sering dipahami secara sangat hukum (legalistis) dengan menekankan hanya

pada peraturan dan larangan. Pemahaman agama yang bersifat “hitam-putih” seperti ini mengakibatkan makna agama tereduksi, sehingga perintah dan larangan agama hanya dianggap sebagai “kewajiban” dan kepatuhan semata, tanpa memahami makna lebih dalam dari agama itu sendiri. Ini adalah pendekatan yang lebih mengedepankan aspek hukum (*outside-in*) daripada pemahaman yang mencakup kebutuhan dan komitmen pribadi (*outside-out*). Kyai Shalih Darat menegaskan bahwa seharusnya pemahaman agama tidak terbatas pada sekadar aturan hukum. Agama harus dipahami sebagai sebuah kebutuhan yang mendasar dalam kehidupan manusia sebagai sebagai sebuah cara hidup (*way of life*) dan cara berpikir (*way of thinking*).¹³⁹ Beribadah bukan semata-mata karena takut akan ancaman siksaan, tetapi lebih karena kebutuhan rohani yang mendalam, keinginan untuk mendalami jiwa sejati, dan merasakan kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁴⁰ Ini mencerminkan hubungan pribadi yang mendalam antara manusia dan Tuhan.

Selanjutnya, Kyai Shalih Darat berpendapat bahwa seseorang harus berbuat baik bukan hanya karena takut akan hukuman atau ancaman, melainkan karena keinginan tulus untuk tidak melukai diri sendiri dan orang lain dengan tindakan jahat. Agama sejatinya mengajarkan nilai-nilai moral yang mendorong manusia untuk berperilaku baik dan bermoral. Oleh karena itu, Kyai Shalih Darat menyebut bahwa hakikat keberagaman sejati adalah tentang berbudi pekerti luhur.¹⁴¹ Agama seharusnya menjadikan individu lebih baik, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain,¹⁴² bukan malah justru menciptakan kesenjangan antara taat beribadah dan memiliki budi pekerti yang baik.

Salah satu sebab utama kesenjangan ini adalah pemahaman agama

¹³⁹Suardi Endraswara, *Budi Pekerti Jawa: Tuntunan Luhur dari Budaya Adiluhung* (Jogjakarta: Buana Pustaka, 2006), h. 180.

¹⁴⁰Menurut M.M. Djojodiguna, salah satu faktor perkembangan masyarakat menganut aliran kebatinan adalah karena pemimpin agama [Islam] yang kurang memperhatikan soal kebatinan dan tidak cakup dalam menyimpulkan ajaran agamanya dalam prinsip-prinsip pokok yang sederhana dan mudah dipergunakan sebagai pegangan hidupnya dalam menentukan sikapnya, tingkah lakunya kepada Tuhan, dan terhadap sesama manusia dalam menghadapi berbagai macam kesulitan sehari-hari yang dihadapinya. Lihat Sumarwo Imam S., *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinnan Jawa* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), h. 82.

¹⁴¹ Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat al- Samarani.....*h. 154

¹⁴²Suardi Endraswara, *Budi Pekerti Jawa.....*, h. 181.

yang tidak komprehensif. Banyak individu Islam memahami agama mereka dalam konteks ritual (fiqh) semata. Mereka mengaitkan agama hanya dengan pelaksanaan ibadah seperti shalat, puasa, zakat, haji, atau hanya sekedar membaca ayat-ayat al-Qur'an. Pemahaman seperti ini menyebabkan agama seringkali dianggap sebagai serangkaian tugas rutin yang harus dijalankan tanpa pemahaman mendalam tentang maksud dan makna di balik tindakan tersebut. Namun, esensi agama dalam Islam tidak hanya terbatas pada pelaksanaan ritual. Ritual-ritual ibadah seharusnya menjadi sarana untuk mencapai tujuan yang lebih besar, yaitu pembentukan budi pekerti yang luhur dalam kehidupan sehari-hari. Praktik ibadah seharusnya tidak berhenti pada aspek syari'ah semata, tetapi juga mencakup dimensi moral dan etika yang mendorong individu untuk berperilaku baik, berempati, dan menjalani kehidupan yang bermakna.

Selain itu, penekanan hanya pada aspek lahiriah ibadah atau formalisme beragama dapat membuat praktik ibadah terasa kosong dan kehilangan hakikatnya. Ketika ibadah hanya dilihat dari sudut pandang hukum (syari'ah) semata, maka risiko formalisme dan ritualisme meningkat. Praktik ibadah yang berfokus hanya pada kewajiban tanpa pemahaman yang lebih mendalam tentang makna dan tujuan ibadah dapat menyebabkan individu merasa ibadah hanyalah kewajiban yang harus dijalankan, tanpa menghayati nilai-nilai moral yang terkandung dalamnya. Selain itu, penekanan hanya pada aspek lahiriah ibadah atau formalisme beragama dapat membuat praktik ibadah terasa kosong dan kehilangan hakikatnya. Ketika ibadah hanya dilihat dari sudut pandang hukum (syari'ah) semata, maka risiko formalisme dan ritualisme meningkat. Praktik ibadah yang berfokus hanya pada kewajiban tanpa pemahaman yang lebih mendalam tentang makna dan tujuan ibadah dapat menyebabkan individu merasa ibadah hanyalah kewajiban yang harus dijalankan, tanpa menghayati nilai-nilai moral yang terkandung dalamnya. Ibadah seperti salat, seharusnya lebih dari sekedar rutinitas ritual. Mereka seharusnya menjadi sarana untuk menjaga moralitas dan mencegah perbuatan keji dan munkar dalam kehidupan sehari-hari. Seseorang yang menjalankan ibadah seharusnya memiliki kesadaran tentang nilai-nilai moral dan etika yang dianjurkan dalam agama dan berusaha untuk mengaplikasikannya dalam tindakan sehari-hari.

Untuk mengatasi kesenjangan ini, perlu ada pendekatan holistik dalam pemahaman agama dan praktik ibadah. Ini melibatkan pemahaman mendalam tentang syari'ah, moralitas, dan etika dalam Islam. Dalam praktik, individu harus mengintegrasikan pelaksanaan ibadah dengan perbuatan baik dan etika yang bermoral. Dengan demikian, kesenjangan antara taat beribadah dan memiliki budi pekerti yang luhur dapat diatasi, dan praktik keagamaan dapat menjadi sarana untuk membentuk individu yang lebih baik secara moral.

Dengan pendekatan moderasi seperti ini, Kyai Shalih Darat berusaha untuk merestorasi pemahaman agama yang lebih dalam dan seimbang, menghindari reduksionisme hukum semata, dan menekankan pentingnya moralitas dan etika dalam praktik beragama. Ini adalah pandangan yang mencerminkan pemahaman Islam yang inklusif, peduli terhadap keseimbangan dan keadilan, serta mendorong individu untuk menjadi pribadi yang lebih baik dan berperilaku bermoral dalam kehidupan sehari-hari.

3. MSFR I dan Egalitarianisme Akses Keagamaan

Secara tegas, dapat peneliti kemukakan bahwa MSFR I adalah sebuah kitab tafsir yang memiliki sifat inklusif dan egaliter dalam pendekatan pemahaman al-Qur'an. Hal ini pertama-tama dapat dilihat dari kategori-kategori tingkatan-tingkatan manusia. Dalam banyak tempat di dalam tafsir MSFR I Kyai Shalih Darat seringkali membagi tingkatan manusia muslim, seperti tingkatan muslim *awam* dan muslim *khawas* dalam hal orang Islam menjalan perintah dan menjauhi larangan. Demikian juga membagi tingkatan taqwa (*muttaqin*) ke dalam beberapa kategori.¹⁴³ Dengan melakukan pembagian ini Kyai Shalih Darat hendak menekankan bahwa al-Qur'an dapat dipahami oleh berbagai tingkatan pengamal, yakni *awam* atau tingkatan Islam, *khwas* atau tingkatan Iman, dan *khawas al-khawas* atau tingkatan Ihsan, dan hak pemahaman ini sama untuk semua umat Islam sesuai dengan kapasitas keilmuan masing-masing. Tingkat Islam, yang sesuai dengan umum (*awam*) atau cendikiawan ilmu eksoterik agama (syari'ah), adalah tingkatan dasar pemahaman al-Qur'an. Ini adalah tingkat pemahaman yang diperlukan

¹⁴³ Lihat dalam Muhamad Shalih bin Umar as-Samarani, *Faid ar-Rahmān I ...*.h.26

oleh semua umat Islam, tanpa memandang tingkat pendidikan atau pengetahuan mereka. Tingkat Iman adalah tingkatan yang lebih tinggi, yang terkait dengan ilmu esoterik (sufi) dan pemahaman yang lebih dalam tentang pesan-pesan agama. Ini adalah tingkat di mana cinta (mahabbah) terhadap Allah menjadi komponen penting. Tingkat Ihsan adalah tingkatan yang paling tinggi, yang hanya dapat dicapai oleh elite elite (*khawas al-khawas*). Ini melibatkan pengetahuan yang diperoleh melalui kontemplasi langsung (*a'yan*) dan merupakan tingkatan tertinggi dalam pemahaman al-Qur'an.

Pendekatan egaliter ini menciptakan ruang bagi berbagai kalangan masyarakat untuk memahami agama sesuai dengan tingkat pemahaman mereka masing-masing. Ini menghapus hambatan elitisme dalam pemahaman agama dan memberikan akses yang lebih luas kepada umat Islam untuk memahami ajaran agama dengan kapasitas mereka.

Selain itu, karakteristik egalitarianisme juga dapat dilihat dan tercermin dalam penggunaan bahasa dalam MSFR I. Kyai Shalih Darat menggabungkan bahasa Jawa Kromo dan Ngoko dengan bahasa Arab dalam penulisannya. Penggunaan bahasa lokal ini di dalam tafsir adalah langkah yang mengakomodasi umat Islam yang tidak memiliki pemahaman mendalam tentang bahasa Arab, yang sering digunakan dalam literatur keagamaan. Dengan demikian, bahasa dalam MSFR I dirancang untuk membuat pesan-pesan agama lebih dapat diakses oleh kalangan awam yang mungkin tidak fasih dalam bahasa Arab. Ini membuka pintu bagi lebih banyak orang untuk memahami dan mendekati al-Qur'an, dan mengurangi otoritas keagamaan yang eksklusif dan elit.

Penting untuk dicatat bahwa secara historis MSFR I adalah karya tafsir pertama yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan abjad Arab Pegon, sebuah ciri historis yang menunjukkan keunikan dalam pendekatan dan bahasa yang digunakan. Dalam konteks sejarahnya, ini adalah langkah yang tidak lazim, mengingat mayoritas ulama di Jawa pada masa itu menulis karya-karya keagamaan mereka dalam bahasa Arab. Kyai Shalih Darat, dalam penggunaan Pegon dalam penulisannya, menyadari bahwa pendekatan ini dapat memunculkan resistensi dari sesama ulama di Jawa. Di pesantren dan lingkungan intelektual Islam di Jawa, bahasa Arab adalah bahasa baku yang digunakan untuk pengajaran dan pemahaman agama. Oleh karena itu, Shalih Darat perlu menjelaskan dan

mempertahankan pendekatan ini, dan mungkin mencoba meyakinkan bahwa teks-teks Pegon memiliki otoritas yang setara dengan teks-teks dalam bahasa Arab. Dalam usahanya mempertahankan argumennya, Kyai Shalih Darat melakukan dekonstruksi terhadap narasi sosial keagamaan pada zamannya yang secara umum ditulis dalam bahasa Arab dan hanya dapat diakses oleh kalangan terbatas. Dia mungkin memulai dengan membedakan antara universalitas Islam dan parokialisme Arab, menyoroti pentingnya pemahaman agama yang bermanfaat (*al-‘ilm al-nāfi’*), dan memberikan contoh bahwa teks agama yang ditulis dalam bahasa non-Arab bisa diterima secara luas dalam dunia Islam.

Dengan cara ini, Kyai Shalih Darat berharap MSFR I dapat dilihat sebagai sebuah karya tafsir yang inklusif dan berpihak kepada umat Islam yang tidak berbicara dalam bahasa Arab, memungkinkan mereka untuk lebih mudah mengakses dan memahami pesan-pesan agama tanpa harus mengatasi hambatan bahasa. Ini juga merupakan kontribusi penting dalam menjadikan pemahaman agama lebih inklusif dan mudah diakses oleh beragam kalangan dalam masyarakat.

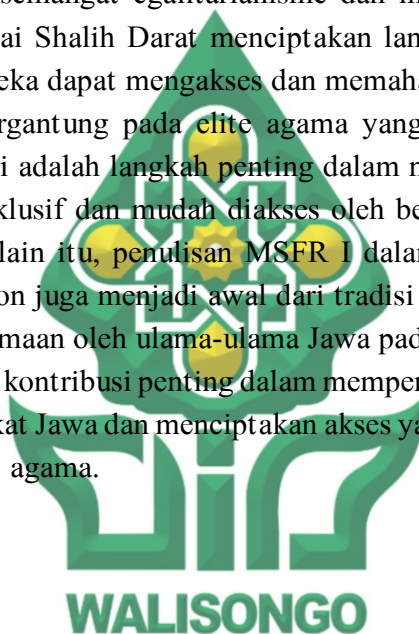
Sebagai kesimpulan bab ini, dapat ditegaskan bahwa corak Isyari yang terdapat dalam MSFR I adalah eksternalisasi dari wacana keislaman yang diusung oleh Kyai Shalih Darat. Wacana ini merupakan respons terhadap realitas sosial dan keagamaan masyarakat Islam Jawa pada zamannya. Kyai Shalih Darat secara tegas menyuarakan perlunya harmonisasi antara aspek syari’ah dan tasawuf dalam beribadah, menggabungkan unsur eksoteris dan esoteris dalam penghayatan agama. Ini adalah isu yang sangat relevan dalam konteks proyek reformisme Islam di Jawa yang dimulai pada pertengahan abad ke-17. Kyai Shalih Darat mengajak kita untuk merenungkan makna, rahasia, dan aspek-aspek terdalam dari al-Qur’an. Baginya, pemahaman al-Qur’an harus mencakup makna zahir dan batin, karena Kitab Suci ini memiliki dimensi yang luas dan dalam.”*den angen-angen ma’nane lan asrare, lan haqaiq-e, lan lathaif-e, lan angen-angen dhahire lan bathine, kerana ma’nane Qur’an iku ana dhahir lan ana bathin*”.¹⁴⁴

MSFR I, dalam konteks sejarahnya adalah bentuk objektivasi dari

¹⁴⁴Lihat penjelasan Kyai Shalih Darat ketika menjelaskan ayat 161 dari Surat al-Baqarah dalam MSFR I.

realitas sosial keagamaan masyarakat Jawa. Ini adalah upaya untuk memberikan literasi keagamaan kepada masyarakat luas, sehingga mereka dapat memahami dan menjalankan ibadah sesuai dengan tuntunan Islam. Kyai Shalih Darat berusaha menanamkan pemahaman agama yang moderat, seimbang (*tawāzun*), dan menjalankan jalan tengah (*tawassuṭ*). Tidak berlebihan dalam pemahaman agama (*tafrit*), tetapi juga tidak mengurangi ajaran agama itu sendiri (*ifrat*).

Terakhir dan tak kalah penting bahwa salah satu hal yang sangat signifikan dalam konteks sosial dan keagamaan adalah penulisan MSFR I dalam bahasa Jawa yang khas dengan abjad Arab Pegon. Hal ini mencerminkan semangat egalitarianisme dan inklusivitas dalam akses keagamaan. Kyai Shalih Darat menciptakan landasan bagi masyarakat awam agar mereka dapat mengakses dan memahami pesan-pesan agama tanpa harus bergantung pada elite agama yang memiliki pemahaman bahasa Arab. Ini adalah langkah penting dalam menjadikan pemahaman agama lebih inklusif dan mudah diakses oleh beragam kalangan dalam masyarakat. Selain itu, penulisan MSFR I dalam bahasa Jawa dengan abjad Arab Pegon juga menjadi awal dari tradisi penulisan Pegon dalam teks-teks keagamaan oleh ulama-ulama Jawa pada masa berikutnya. Hal ini memberikan kontribusi penting dalam memperluas literasi keagamaan dalam masyarakat Jawa dan menciptakan akses yang lebih merata kepada sumber-sumber agama.





BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Setelah melakukan penyajian dan analisis data berdasarkan rumusan masalah yang telah diajukan pada bab I, kesimpulan dari kajian ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Kehadiran MSFR I sangat dipengaruhi oleh dinamika konstruksi sosial keagamaan masyarakat Jawa pada peralihan abad XIX dan awal abad XX. Pada periode ini, muncul beragam kelompok masyarakat Islam di Jawa yang menunjukkan kompleksitas dan perbedaan akibat modernisasi yang terjadi di Semarang. Dari segi situasi sosial keagamaan masyarakat Jawa pada dekade ini mengalami perubahan signifikan dalam praktik keagamaan Islam. Hingga akhir abad XIX, praktik Islam masyarakat Jawa masih sangat dipengaruhi oleh perkembangan Islam *Kejawen* yang menekankan aspek esoteris di satu sisi, dan pemeluk Islam ortodoks yang merupakan kelompok muslim yang muncul melalui proses “islamisasi Jawa” di sisi lain. Namun, pada awal abad XX, masyarakat Jawa juga dihadapkan pada kemunculan kelompok-kelompok Islam yang lebih fokus pada praktik keagamaan yang bersifat fikih-oriented, seperti kelompok Islam Salafi. Kelompok ini cenderung menolak praktik-praktik lokal dan spiritual, lebih menekankan pada implementasi syari’ah, dan memiliki kaitan erat dengan perkembangan global dalam dunia Islam, terutama yang berasal dari Timur Tengah, khususnya dari Arab Saudi dengan gerakan Wahabi. Selain itu, ada juga kelompok Muslim Jawa yang telah mengalami proses westernisasi, terutama dari kalangan kelas menengah-atas, yang masih mempertahankan pandangan hidup dengan akar kuat dalam tradisi Hindu-Buddha. Munculnya kelompok ini sebagian besar dipicu oleh politik asosiasi yang dilakukan oleh pemerintah Hindia-Belanda. Akibatnya, kelompok ini memiliki komitmen yang lebih lemah terhadap ajaran Islam. Kemunculan beragam kelompok Islam di Jawa ini

adalah bagian dari dinamika sosial-kultural masyarakat Jawa yang terus mengalami reproduksi dan transformasi dalam berbagai aspek, termasuk dalam pemahaman agama. Dengan demikian, MSFR I lahir di tengah-tengah polarisasi dalam corak keberagaman yang dapat dikelompokkan menjadi empat kategori, yaitu Islam Kejawen, Islam ortodoks, Islam Salafisme, dan Islam yang terpengaruh oleh westernisasi.

2. Berdasarkan hasil penelusuran dan pencatatan naskah, peneliti telah berhasil menyusun edisi teks MSFR I dalam bentuk suntingan (*tahqiq an-nusus*) dan terjemahan dalam bahasa Indonesia. Proses suntingan naskah dilakukan dengan merujuk pada dua naskah salinan MSFR I yang ditemukan, yaitu naskah A dan naskah B. Naskah MSFR I A menjadi dasar utama, sementara naskah MSFR I B berperan sebagai saksi. Pemilihan naskah MSFR I A sebagai dasar utama dilakukan setelah pertimbangan aspek fisik naskah, bahasa, sastra, dan isi. Evaluasi atas ketiga aspek tersebut menunjukkan bahwa naskah MSFR I A lebih unggul dibandingkan dengan naskah MSFR I B. Dalam proses suntingan teks, peneliti mendokumentasikan variasi bacaan (*varian*) yang ditemukan di kedua naskah, dengan mencatatnya dalam aparat kritik. Kesalahan kecil dan ketidak konsistenan dalam penulisan yang tidak memengaruhi makna langsung diperbaiki tanpa perlu penjelasan dalam aparat kritik. Selanjutnya, pada naskah salinan MSFR I A dan MSFR I B, terdapat kesalahan-kesalahan penyalinan, termasuk penambahan, pengurangan, dan penggantian teks. Jenis kesalahan ini mencakup berbagai peristiwa, seperti ditografi, transposisi, interpolasi, *ablepsi*, *adisi*, *omisi*, *lacuna*, *Haplografi*, dan *Saut du meme au meme*. Di antara semua kesalahan ini, kasus *Saut du meme au meme* menjadi yang paling umum. Kesalahan-kesalahan dan perubahan ini memiliki dampak signifikan terhadap pemahaman makna teks, terutama dalam konteks gejala transposisi, interpolasi, *lacuna*, dan *Saut du meme au meme*. Oleh karena itu, perlu dilakukan emendasi atau perbaikan filologis untuk mendekati naskah sesuai dengan maksud pengarangnya. Kesalahan dan perubahan ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti kelelahan, keterbatasan pengetahuan, tulisan yang tidak jelas, salah baca, kemiripan bentuk huruf, dan keterbatasan waktu. Indikasi-inidikasi ini sangat jelas terlihat dalam penyelesaian penulisan yang dilakukan dalam waktu satu tahun

dengan lebih dari 550 halaman teks. Meskipun terdapat perbedaan dalam beberapa redaksi dan jumlah halaman antara MSFR I A dan MSFR I B, namun perbedaan ini tidak mengakibatkan perubahan makna substansial. Perbedaan yang muncul antara kedua naskah ini juga dapat dijelaskan oleh perbedaan waktu penulisan. Melalui penelitian naskah ini, peneliti juga berhasil menetapkan bahwa MSFR I adalah karya Muhammad Shalih bin Umar as-Samarani, yang lebih dikenal dengan Kyai Shalih Darat, yang juga merupakan pengarang manuskrip *Faidh ar-Rahman fi Tarjamati Tafsir Kalam Malik ad-Dayan*. Penentuan identitas ini dilakukan melalui penelusuran matarantai kepemilikan, petunjuk di halaman sampul naskah, dan referensi. Untuk mempermudah akses dan pemahaman, peneliti melakukan terjemahan dengan metode dinamis, mengingat bahwa hasil terjemahan lebih mudah dipahami oleh pembaca modern dan lebih sesuai dengan konteks perkembangan zaman saat ini. Dengan demikian, penelitian ini berhasil menyajikan edisi teks MSFR I yang dapat diakses dan dipahami oleh pembaca modern, serta mengidentifikasi Kyai Shalih Darat sebagai pengarang karya tersebut.

3. MSFR I merupakan bentuk eksternalisasi dan objektivasi dari wacana keislaman yang digagas oleh Kyai Shalih Darat sebagai respons terhadap paham-paham Islam yang berkembang pada zamannya. Dalam konteksnya, MSFR I ditulis sebagai bentuk kritik terhadap perdebatan dalam wacana keagamaan yang sedang berlangsung saat itu. MSFR I juga berperan sebagai kritik metodologis terhadap pemahaman teks-teks keagamaan Islam. Relevansi MSFR I dengan pendekatan sufi Isyari ini berperan sebagai jalan tengah atau pendekatan moderat yang diterapkan oleh Kyai Shalih Darat dalam meredakan perbedaan dalam wacana keagamaan yang berkembang pada zamannya. Pendekatan moderasi ini sejalan dengan nilai-nilai Islam yang menganjurkan perdamaian, toleransi, dan keadilan. Kyai Shalih Darat mencoba untuk menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan dalam beragama dan menjauhi ekstremisme yang bisa mengarah pada ketidakseimbangan dan konflik. Dengan demikian, MSFR I juga menjadi bagian dari upaya untuk memperkuat kesadaran moderasi dalam praktik agama di kalangan umat Islam di Jawa. Dalam konteks ini, upaya Kyai Shalih Darat untuk mengkompromikan antara Syari'ah dan Tasawuf menjadi relevan, mengingat perdebatan wacana

keilmuan Islam yang berlangsung secara global dan realitas umat Islam di Jawa secara lokal. Dengan MSFR I Kyai Shalih Darat mencoba memadukan elemen-elemen ini untuk mencapai pemahaman Islam yang lebih komprehensif dan utuh, yang menghormati aspek-aspek batiniah dan rohaniah dari agama. Kesimpulan ini juga memperkuat pandangan bahwa Islam Nusantara adalah pandangan Islam yang menyeimbangkan antara aqidah dan syariah, haqiqah, dan tariqah.

B. MSFR I: Kelebihan dan Kekurangan

Berdasarkan kesimpulan di atas, dapat peneliti kemukakan bahwa MSFR I memiliki implikasi yang signifikan dalam konteks pemahaman keagamaan. Karya ini menjadi terobosan penting dalam proyek reformasi Islam yang telah berlangsung sejak abad ke-7. MSFR I menjadi alat yang digunakan oleh Kyai Shalih Darat untuk menegaskan pandangan agama Islam yang inklusif, integralistik, komprehensif (kaffah), dan egaliter.

Pertama-tama, MSFR I menciptakan ruang bagi semua lapisan masyarakat untuk dapat mengakses ajaran agama sesuai dengan kemampuan dan pemahaman masing-masing. Kyai Shalih Darat berpendapat bahwa Al-Qur'an memiliki berbagai tingkatan pemahaman, dari Islam (untuk masyarakat umum), Iman (untuk kalangan khusus yang lebih memahami ilmu esoterik), hingga Ihsan (tingkat tertinggi yang diperoleh melalui kontemplasi langsung). MSFR I berusaha menyatukan makna zahir dan batin dalam interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan konteksnya. Ini berkontribusi pada pemahaman yang integral dan komprehensif terhadap ajaran Islam, tidak hanya memahami aspek hukumnya tetapi juga aspek-aspek batinnya.

Selain itu, MSFR I juga menunjukkan corak egaliterianisme. Dalam konteks sosiologi bahasa, penggunaan bahasa Jawa campuran (Kromo, Ngoko, dan bahasa Arab) mencoba menghilangkan citra bahwa kitab-kitab tafsir adalah materi elit yang hanya dapat dinikmati oleh kalangan tertentu, seperti kyai dan santri. Penggunaan bahasa Jawa dalam MSFR I juga mencerminkan upaya untuk merakyatkan ajaran agama Islam.

Kyai Shalih Darat ingin menunjukkan bahwa pesan-pesan Al-Qur'an dapat dipahami oleh semua kalangan, tanpa memandang status sosial. Dengan demikian, ia mendukung gagasan bahwa Islam adalah rahmat bagi seluruh alam (**merangkul semua kalangan masyarakat**), dan usahanya

untuk menggunakan bahasa lokal dalam penulisan kitab tafsir memberikan contoh bagaimana pesan-pesan agama dapat diakses oleh masyarakat umum.

Namun, di samping kelebihan yang ada dalam MSFR I, juga terdapat beberapa kekurangan. *Pertama*, walaupun karya ini bersifat inklusif, pemahaman yang lebih mendalam tetap memerlukan bimbingan dari seorang guru atau kyai. MSFR I menggunakan istilah dan konsep keagamaan yang memerlukan pemahaman tingkat lanjut. Kedua, gaya bahasa yang digunakan dalam MSFR I mencerminkan bahasa yang biasa digunakan dalam pesantren. Oleh karena itu, masyarakat awam yang tidak memiliki latar belakang pesantren mungkin akan mengalami kesulitan dalam memahami isi karya ini. Dalam hal ini, pendapat yang menyatakan bahwa MSFR I ditulis untuk konsumsi bebas oleh masyarakat Islam awam perlu dipertimbangkan kembali.

C. Rekomendasi dan Saran

Berdasarkan kesimpulan dan implikasi logis tersebut, peneliti bermaksud memberikan rekomendasi dan saran sebagai berikut:

1. Studi Lanjutan tentang Karya-Karya Kyai Shalih Darat

Kajian ini telah membuka pintu menuju pemahaman yang lebih dalam tentang karya Kyai Shalih Darat, terutama MSFR I. Namun, masih banyak kitab lain yang ditulis oleh Kyai Shalih Darat yang perlu diteliti lebih lanjut. Penelitian-penelitian ini dapat mencakup berbagai aspek seperti fiqih, tasawuf, ilmu kalam, bahasa Arab, dan lainnya. Studi ini akan membantu mengungkap lebih banyak wawasan tentang pemikiran dan kontribusi intelektual Kyai Shalih Darat serta membantu pelestarian warisan sejarah dan budaya bangsa.

2. Studi Hubungan Kyai-Santri dan Jaringan Intelektual

Kyai Shalih Darat adalah seorang guru yang sangat berpengaruh dan memiliki banyak murid terkenal. Studi tentang hubungan antara Kyai Shalih Darat dan para santrinya serta jaringan intelektual yang berkembang di sekitarnya akan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang peran sosial dan intelektualnya. Ini dapat membantu menjelaskan kecenderungan pemikiran yang diwariskan oleh para muridnya, seperti reformisme-tradisionalis dan reformisme-modernis.

3. Penerbitan Ulang Karya-Karya Kyai Shalih Darat

Meskipun karya Kyai Shalih Darat memiliki nilai intelektual dan

sejarah yang tinggi, beberapa di antaranya mungkin kurang mendapat perhatian proporsional di lembaga-lembaga pesantren di Jawa. Ada upaya yang perlu dilakukan untuk mendorong penerbitan ulang karya-karya tersebut. Ini akan membantu menjaga dan menyebarkan pemikiran Kyai Shalih Darat kepada generasi muda dan masyarakat umum.

4. Dukungan Kelompok Masyarakat yang Mempromosikan Pemikiran

Kelompok masyarakat seperti “Komunitas Pecinta Kyai Sholeh Darat (KOPISODA)” dan forum pengajian individu yang berusaha memasyarakatkan pemikiran Kyai Shalih Darat perlu mendapatkan dukungan dari berbagai lapisan masyarakat dan pemerintah. Inisiatif ini membantu memperluas pemahaman tentang ajaran Islam yang inklusif dan harmonis yang dianut oleh Kyai Shalih Darat.

5. Pengusulan Kyai Shalih Darat sebagai Pahlawan Nasional

Seiring dengan upaya untuk mempromosikan pemikiran Kyai Shalih Darat, ada pertimbangan untuk mengusulkan Kyai Shalih Darat sebagai Pahlawan Nasional kepada pemerintah pusat. Langkah ini akan memberikan pengakuan yang layak atas kontribusi besar Kyai Shalih Darat dalam pemikiran Islam Nusantara dan pemahaman yang inklusif tentang agama.

6. Pendidikan dan Pelatihan

Agar pemahaman tentang karya Kyai Shalih Darat dapat dipahami oleh masyarakat lebih luas, pendidikan dan pelatihan yang melibatkan pendidikan pesantren dan juga pendidikan formal perlu ditingkatkan. Ini akan membantu masyarakat yang tidak memiliki latar belakang pesantren untuk lebih memahami ajaran Islam yang inklusif yang diwakili oleh Kyai Shalih Darat.

7. Perbandingan dengan Pemikiran Lain

Kajian ini juga dapat diperkaya dengan perbandingan dengan pemikiran ulama dan tokoh-tokoh agama lainnya dalam konteks sejarah dan pemikiran Islam di Indonesia. Ini akan membantu menjelaskan kontribusi unik Kyai Shalih Darat dan posisinya dalam kerangka pemikiran agama di Indonesia.

8. Penelitian Interdisipliner

Untuk memahami gambaran yang lebih komprehensif tentang Kyai Shalih Darat dan dampak pemikirannya, penelitian yang melibatkan berbagai disiplin ilmu seperti sejarah, linguistik, ilmu sosial, dan antropologi dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang konteks dan peran Kyai Shalih Darat dalam masyarakat Jawa.

Rekomendasi dan saran-saran di atas diharapkan dapat menginspirasi dan membantu dalam mengembangkan pemahaman yang lebih luas tentang Kyai Shalih Darat dan kontribusi luar biasa yang telah dia berikan dalam mempromosikan Islam yang inklusif dan harmonis di Nusantara. Penelitian dan upaya pelestarian warisan budaya ini memiliki nilai penting dalam menghormati dan memahami peran sejarah serta pengaruh intelektual Kyai Shalih Darat dalam masyarakat Indonesia.





Halaman ini bukan sengaja dikosongkan

DAFTAR PUSTAKA

1. Buku

- A. Gani. *Tasawuf Amali bagi Pencari Tuhan*. Jakarta: Alfabeta, 2019.
- A. P. E. Korver. *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil?* Jakarta: Grafitipers, 1985.
- . *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil?* Jakarta: Grafitipers, 1985.
- Abdul Djamil. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Abdul Munir Mul Khan. *Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2015.
- Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2020.
- . *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyāri Kyai Sholeh Darat*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- Abdurrahman Wahid, ed. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute, dan Ma'arif Institute, 2009.
- Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārīy. *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*. Kaero: Al-Maṭba'ah as-Salafiyyah, 1440H.
- Abū al-Wafā' al-Taftāzānīy. *Madkhal ilā at-Taṣawwuf*. Kaero: Dār as-Ṣ aqāfah li an-Nasyr wa at-Tazī', tt.
- Abu Malikus Salih Dzahir. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang (Syekh Haji Muhammad Sholeh bin Umar as-Samarani)*. Disunting oleh M. Ichwan. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012.
- Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani. *Tasawuf Islam: Telaah Historis dan Perkembangannya*. Diterjemahkan oleh Subkhan Ansori. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008.

- Ahmad Adaby Darban. *Rifa'iyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah*. Yogyakarta: Tarawang Press, 2004.
- Ahmad Mansur Suryanegara. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ahmad Najib Burhani. *Muhammadiyah Jawa*. Diterjemahkan oleh Izza Rohman Nahrowi. Jakarta: Al-Wasat, 2010.
- Ahmad Suhelmi. *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Ahmad Syafi'i Mufid. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Ahmat Adam. *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1913-1855)*. New York: Southeast Asia Program Cornell University, 1995.
- Aimie Sulaiman. "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger." *Jurnal Society* Volume VI, no. 1 (Juni 2016).
- A.K. Pringgodigdo. *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat, 1991.
- al-Ḥasan ibn Mas'ūd al-Baghawīy. *Syarḥ as-Sunnah*. Disunting oleh Syu'ayb al-Arnaūṭ dan Muḥammad Zuhayr asy-Syāwīsy. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmīy, 1983.
- Ali Mas'ud Kholqillah. *Pemikiran Tasawuf K.H. Saleh Darat al-Samarani: Maha Guru para Ulama Nusantara*. Surabaya: Pustaka Idea, 2018.
- Al-Syaykh Aḥmad ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandary. *Matn al-Hikam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarany. Semarang: Toha Putra, tt.
- Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.
- Anonim. "Kemadjoean dan Kemoendoeran Semarang." *Selompret Melajoe*, 21 Januari 1908.
- Arsyad Abrar. "Epistemologi Tafsir Sufi (Studi terhadap Tafsir al-Sulami dan al-Qushayri)." Disertasi, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Aslam Hady. "Ajaran-ajaran Kefilsafatan yang Tersirat dalam Kitan Wirid

- Hidayat Jati dan Manfaatnya dalam Pelaksanaan Pancasila.” Laporan Penelitian. Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 1989.
- As-Ṣadiq ‘Abd ar-Rahmān al-Guryānīy. *Tahqīq an-Nuṣūṣ at-Turāṣ fi al-Qadīm wa al-Ḥadīṣ*. Majma’ al-Fātih li al-Jāmi’at, 1989.
- Azyumardi Azra. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Aabd XVII dan XVII: Akar Pembaruan Islam Indonedia*. Edisi Revisi. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- . *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah, Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- , ed. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia 3: Institusi dan Gerakan*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan kebudayaan, 2015.
- B. Hatim, dan J. Munday. *Translation: An Advanced Resource Book*. New York: Routledge, 2004.
- Baroroh Baried, dkk. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Benedict R.O’G dan Anderson. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*. Diterjemahkan oleh Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Bernard Johan Boland. *Pergumulan Islam di Indoensia*. Diterjemahkan oleh Saafrodien Bahar. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Burhan Bungin. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana, 2010.
- C. Israr. *Dari teks Klasik sampai ke Kaligrafi*. Jakarta: Yayasan Masagung, 1958.
- C. Snouck Hurgronje. “Politik Haji?” Dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, diterjemahkan oleh Sukarsi. Jilid VIII. Jakarta: INIS, 1993.
- C. Snouck Hurgronje. “Arti Agama Islam bagi Para Penganutnya di Hindia Belanda.” Dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, diterjemahkan oleh Sukarsi. Jakarta: INIS, 1993.

- Cecep Alba. "Corak Tafsir Al-Qur'an Ibnu 'Arabi." *Jurnal Sosioteknologi* 21, no. 9 (Desember 2010).
- Christine Dobbin. *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang sedang Berubah: Sumatra Tengah, 1847-1784*. Diterjemahkan oleh Lilian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1992.
- Cyril Glasse. *Ensiklopedia Islam (Ringkas)*. Diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- David Jary dan Julia Jary. *The Harper Collins Dictionary of Sociology*. New York: Harper Collins Publisher, Ltd., 1991.
- Dedi Supriadi. *Aplikasi Metode Penelitian Filologi terhadap Pustaka Pesantren*. Bandung: Pustaka Rahmat, 2011.
- Dedy Djamaluddin Malik, dan Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rahmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1997.
- Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam Indonesia, 1942-1900*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Denys Lombard. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Kajian Sejarah Terpadu*. Diterjemahkan oleh Winarsih Partaningrat Arifin, dkk. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Departemen Agama R.I. *Al-Qur'an al-Karīm wa Tarjamat Ma'ānīyah ilā Lughat al-Indunisiyat*. Edisi Hadiah Khadim al-Haramain al-Syarifain., t.t.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Jawa Tengah*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1977.
- . *Riwayat Kota Lama Semarang dan Keunggulannya sebagai Warisan Dunia*. Semarang: Sinar Hidoep, 2020.
- Djoko Suryo. *Sejarah Sosial Pedesaan Karesidenan Semarang*. Yogyakarta: Pusata Antar Universitas Studi Sosial, Universitas Gadjah Mada, 1989.
- Dudung Abdurrahman. "Islam, Sufism, and Character Education in Indonesia

- History.” *Tawarikh: International Journal for Historical Studies* Vol. 9, no. 2 (2018).
- Dwi Ratna Nurhajarini, dkk. *Kota Pelabuhan Semarang dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim Tahun 1800an-1940an*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2019.
- E. Nida, dan C. Taber. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Edward Hallett Carr. *What Is History?* New York: Random House, Inc., 1961.
- Frans M. Parera. “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber.” Dalam *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, oleh Berger dan Luckmann. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Fred R. von der Mehden. *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*. University Press of Florida, 1993.
- G. Steiner. *After Babel: Aspects of language and translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- G. Toury. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamin, 1995.
- G.F. Pijper. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900 – 1950*. Diterjemahkan oleh Tudjimah dan Yessy Agusdin. Jakarta: UI-Press, 1985.
- Gilbert J. Garraghan. *A Guide to Historical Method*. Disunting oleh Jean Delanglez. New York: Fordham University Press, 1957.
- H. Aqib Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche zaken*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- H.A.R. Gibb. *Aliran-aliran Moderen dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Machnun Husain. Jakarta: Rajawali, 1998.
- H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill and Luzac, Co., 1961.
- Harry J. Benda. “Islam di Asia Tenggara dalam Abad ke-20.” Dalam *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, disunting oleh Azyumardi Azra. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- . *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1945-1942*. Dordrecht, the Netherlands: Foris Publications Holland/USA, 1983.

- Hartono Kasamadi, dan Wiyono. *Sejarah Sosial Kota Semarang (1950-1900)*. Jakarta: Tim Penulis Poyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Hildred Geertz. *Keluarga Jawa*. Diterjemahkan oleh Hersri. Jakarta: Grafiti Pers, 1983.
- I Ketut Nuarca. *Metode Filologi: Sebuah Pengantar*. Denpasar: Program Studi Sastra Jawa Kuno, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana, 2017.
- I. Proudfoot. "Early Malay Printed Book: A Provisional account of materials published in the Singapore-Malaysia area up to 1920, noting holdings in major public collections." Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993.
- Ibrahim Alfian. "Tentang Metodologi Sejarah." Dalam *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*, disunting oleh T. Ibrahim Alfian, dkk. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.
- Ira M. Lapidus. *Sejarah Sosial Ummat Islam*. Diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- J. A. Simpson, dan Weiner, E. S. C. (Comp.). *The Oxford English dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Jajang Jahroni. "Gerakan Salafi di Indonesia: dari Wahhabi sampai Laskar Jihad." Dalam *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, disunting oleh Rizal Sukma dan Clara Joewono. Jakarta: CSIS, 2007.
- Jajat Burhanudin. "Mainstream Islam Indonesia." Dalam *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, disunting oleh Rizal Sukma dan Clara Joewono. Jakarta: CSIS, 2007.
- Jalaluddin Rakhmat. *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 2004.
- J.C. Catford. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press, 1965.
- John M. Echols, dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris – Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

- Junus Salam. *K.H.A. Dahlan: Amal dan Perjuangannya*. Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1968.
- Kamidjan. "Penentuan Usia Naskah pada Penelitian Filologi." *Jumantara* Vol. 9, no. 1 (2018).
- Karel A. Steenbrink. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- . *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contact and Conflict, 1950-1996*. Diterjemahkan oleh Jan Steenbrink dan Henry Jansen. Amsterdam: Rodopi, 1993.
- Karen Bauer. *Aims, Methods and Context of Qur'anic Exegesis*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KH. Hasyim Asy'ari. *Risālah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Tebuireng: Maktabah at-Turāṣ al-Islāmīy, 1418H.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Kromo Library of Congress. "ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts," 2017.
- Kromoprawirto. *Kawruh Aksara Pegon*. Madiun: tp, 1867.
- Kuntowijoyo. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1994.
- . *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. 2 ed. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan Pustaka, 1998.
- L.D. Reymond, dan N.G. Wilson. *Scribe and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press-Clarendon Press, 1974.
- Liem Thian Joe. *Riwajat Semarang: Dari Djamannja Sam Poo Sampe Terhaposnja Kongkoan*. Semarang: Boekhandel Ho Kim Yoe, 1933.
- L.M.F. Purwanto. "Kota Kolonial Lama Semarang (Tinjauan Umum Sejarah Perkembangan Arsitektur Kota)." *Dimensi Teknik Arsitektur* Vol. 33, no. 1 (Juli 2005).
- Louis Gottschalk. *Mengerti Sejarah*. Diterjemahkan oleh Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI-Press, 1995.

- Louis Massignon, dan Muḥammad 'Abd al-Razzāq. *al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānīy, 194M.
- M. Amin Abdullah. *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- M. Amin Syukur. *Rasionalisme dalam Tasawuf*. Semarang: Walisongo, 1994.
- M. Anwar Syarifuddin. "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Alqur'an." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* 1, no. 2 (2004).
- M. Atho' Mudzhar. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- M. Dawam Rahardjo. "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia sejak Orde Baru." *Prisma*, Maret 1991.
- M. Irfan Shofwani. *Mengenal Tulisan Melayu*. Yogyakarta: BKPBM dan Adicita, 2015.
- M. Jandra. *Pergumulan Islam Normatif dengan Budaya Lokal: Telaah terhadap Naskah Asmarakandi*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2009.
- M. Masyhur Amin. *Dinamika Islam (Sejarah, Transformasi, dan Kebangkitan)*. Yogyakarta: LKPSM, 1995.
- Manfred Ziemek. *Pesantren dan Perubahan Sosial*. Diterjemahkan oleh Butche B. Soendjojo. Jakarta: P3M, 1986.
- Mark R. Woodward. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Diterjemahkan oleh Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mark R. Woodward. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Diterjemahkan oleh Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Jakarta: Mizan, 1995.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Masy'an Su'ūd 'Abd al-'Aisawy. *Al-Taḥsīn al-Isyāri: Māhiyatuhū wa Dawābituhū*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013.
- M.C. Ricklefs. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Diterjemahkan oleh F.X. Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.

- . *Sejarah Indonesia Modern, 2004-1200*. Diterjemahkan oleh Satrio Wahono, dkk. Jakarta: Serambi, 2007.
- . “Syekh Ahmad al-Mutamakkin dan Sejarah Jawa Abad XVIII.” Dalam *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1740-1645)*, oleh Zainal Milal Bizawie, Kata Pengantar. Yogyakarta: SAMHA dan Yayasan KERIS, 2002.
- Michael Francis Laffan. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London: Routledge Curzon, 2003.
- . *Sejarah Islam di Nusantara*. Diterjemahkan oleh Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah. Yogyakarta: Bentang, 2015.
- Miftahuddin. *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia dari Abad XIX sampai Masa Kontemporer*. Yogyakarta: UNY Press, 2017.
- Moh. Ardani. *Alqur'an dan Sufisme Mangkunegara IV (Studi Serat-Serat Piwulang)*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Moh. Azwar Hairul. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajibah*. Tangerang Selatan: YPM, 2017.
- Muhamamd Irfan Riyadi. *Fatwa Sunan Bonang: Membedah Otentisitas Ajaran Tasawuf Walisanga dalam Suluk Syeh Bari*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2015.
- Muhammad bin Umar al-Samarani. *Al-Mursyid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-Aziz*. Singapura: Mathba'ah Haji Muhammad Amin, 1318H.
- Muhammad Husain al-Dzahabi. *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Muhammad Ṣāliḥ ibn 'Umar as-Samaraniy. *Fayḍ ar-Raḥmān fi Tarjamah Tafsir Kalām al-Mālik ad-Dayyān*. Singapura: Matba' Haji Muhammad, 1896.
- Muhammad Shalih bin 'Umar al-Samarany. *Hāziḥi Kitāb Laṭā'if al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāt fi Kayfiyat Ṣalāt al-'Ābidīn wa al-'Arifīn*. Semarang: Toha Putra, tt.
- . *Hāziḥi Kitāb Laṭā'if al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāt fi Kayfiyat Ṣalāt al-'Ābidīn wa al-'Arifīn*. Semarang: Toha Putra, tt.
- . *Tarjamah Sabīl al-'Ābid*. Cetak Ulang. Semarang: Toha Putra, tt.

- Nabilah Lubis. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2007.
- Niels Mulders. *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Nor Huda. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Oman Fathurahman. *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*. 2nd ed. Jakarta: Kencana- Prenadamedia Group, 2016.
- . *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group, EFEO, PPIM UIN Jakarta, dan KITLV, 2008.
- Oman Fathurahman, dkk. *Filologi dan Islam Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektor Keagamaan kementerian Agama Islam, 2010.
- . *Filologi dan Islam Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektor Keagamaan kementerian Agama Islam, 2010.
- P. Newmark. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- Panitia Pembangunan. *Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shalih Darat*. Tidak Diterbitkan. Semarang: tp, tt.
- Panuti Sudjiman. *Filologi Melayu*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1994.
- Peter Burke. *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Peter Carey. *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the end of an Old Order in Java, 1855–1785*. Second Edition. Leiden: KITLV Press, 2008.
- Peter L. Berger. *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Diterjemahkan oleh Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Diterjemahkan oleh Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Peter Riddell. *Islam and the Malay Indonesian World*. London: Hurst & Company, 2001.
- Pieter Coppens. “Sufi Qur’an Commentaries, Genealogy and Originality: Universal Mercy as a Case Study.” *Journal of Sufi Studies* Vol. 7 (2018): 103.

- Purwadi. "Nilai Theologis dalam Serat Wedhatama." *DIKSI* Vol. 14, no. 1 (Januari 2007).
- Putri Agus Wijayati.. *Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat: Kajian pada Ruang Perkotaan Semarang Awal Abad ke-20*, t.t.
- R. Mrázek. *Engineers of Happy Land, Perkembangan Teknologi dan Nasionalisme di Sebuah Koloni*. Diterjemahkan oleh Hermojo. Jakarta: Yayasan Obor, 2006.
- R. Tanojo. "Pengantar." Dalam *Wirid Hidayat Jati*, oleh R. Ng. Ranggawarsita. Surabaya: Trimurti, 1951.
- Rian Damariswara. *Belajar Bahasa Daerah (Jawa) untuk Mahasiswa PGSD dan Guru SD*. Karanganyar: Surya Pustaka Ilmu, 2020.
- R.M. Ng. Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja. *Kepustakaan Djawa*. Jakarta: Djambatan, 1952.
- Robert F. Berkhofer. *Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: Free Press, 1971.
- S. Nasution. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1988.
- S. Soebardi. "Islam di Indonesia." *Prisma* Nomor Ekstra VII (1978).
- . *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes, a Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Sahl ibn 'Abdullah al-Tustari. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Kaero: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā, 1991.
- Saifuddin Zuhri. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'arif, 1981.
- Sangidu. *Tugas Filolog, Teori dan Aplikasinya dalam Naskah-Naskah Melayu*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016.
- Sartono Kartodirdjo. "Metode Penggunaan Bahan Dokumen." Dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, disunting oleh Koentjaraningrat. Jakarta: Gramedia, 1997.
- Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI-Press, 1988.
- . *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 1996.

- . *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Siti Baroroh Baried, et.al. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: BPPF UGM, 1994.
- Soebardi. *The Book of Cabolek*. Martinus Nijhoff: Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde, 1975.
- Soedjatmoko, ed. "Introduction." Dalam *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1965.
- Sri Harini. *Tasawuf Jawa: Kesalehan Spiritual Muslim Jawa*. Yogyakarta: Araska, 2019.
- Sri Suhandjati Sukri. *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Sri Wintala Achmad. *Sejarah Agama Jawa: Menelusuri Kejawen sebagai Subkultur Agama Jawa*. Yogyakarta: Araska, 2019.
- Stuart O. Robson. *Principles of Indonesian Philology*. Netherland: Foris Publication Holand, 1988.
- Suhendra Yusuf. *Teori Terjemah: Pengantar ke Arah Pendekatan Linguistik dan Sociolinguistik*. Bandung: Mandar Maju, 1994.
- Sukidin, dan Pudjo Suharso. *Pemikiran Sosiologi Kontemporer*. Jember: Jember University Press, 2015.
- Sumarwo Imam S. *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. Jakarta: Rajawali Pers, 2005.
- Suwardi Endraswara. *Budi Pekerti Jawa: Tuntunan Luhur dari Budaya Adiluhung*. Yogyakarta: Buana Pustaka, 2006.
- . *Kebatinan Jawa: Laku Hidup Utama Meraih Derajat Sempurna*. Yogyakarta: Lembu Jawa, 2011.
- Tan Ta Sen. *Cheng Ho: Penyebar Islam dari China ke Nusantara*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- T.E. Behrend. "Textual Gateway: The Javanese Manuscripts Tradition." Dalam *Illumination The Writing Traditions of Indonesia*, disunting oleh Aan Kumar dan John H. McGlynn. Jakarta, New York, and Tokyo: The Lontar Foundation & Weatherhill, 1996.
- Tim Penyusun. *Beberapa Segi Perkembangan Sejarah Pers*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.

- Vera D. Damayanti. "Semarang the City of Thomas Karsten." <http://veradd.staff.ipb.ac.id/15/03/2018/>, t.t. Diakses 26 November 2022.
- W.F. Wertheim. *Masyarakat Indoensia dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial*. Diterjemahkan oleh Misbah Zulfa Elizabet. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- William R. Roff. "Islam di Asia Tenggara dalam Abad ke-19." Dalam *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, disunting oleh Azyumardi Azra. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Yudi Latif. *Intelegensia Muslim dan Kuasa*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005.
- Zaini Muchtarom. *Santri dan Abangan di Jawa*. Diterjemahkan oleh Sukarsi. Jakarta: INIS, 1988.
- Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren: Studi atas pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1990.

2. Tesis, Disertasi dan Penelitian

- Abdullah Salim. "Majmū'at Syarī'ah al-Kaifiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih berbahasa Jawa Abad 19)." Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Syarif Hidayatullah, 1995.
- Arief Achyat. "Komunitas Pertanian di Kota Semarang, 1880-an-1940-an." Disertasi, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 2020.
- Dewi Yuliati, dkk. "Industrialisasi di Semarang." Laporan Penelitian. Semarang: Fakultas Sastra Universitas Diponegoro, 1996.
- Faizal Amin. "Manuskrip Koleksi Abang Ahmad Tahir Kapuas Hulu: Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Identitas Dayak Islam pada Awal Abad ke-20." Disertasi, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2020.
- Firdaus bin Sulaiman. "Tafsir Sufi: Kajian Anatikal terhadap Kitab Tafsir al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd oleh Ibn Ajibah (1160 – 1224 H.)." *Disertasi*, Akademi Pengkajian Islam Universiti Malaya, 2016.
- Ghazali Munir. "Pemikiran Kalam Muhammad Saleh Darat al-Samarani (-1820 1903)." Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Habibi Al-Amin. "Emosi Sufistik dalam Tafsir Ishari (Studi atas Tafsir Lata'if al-Isharat karya al-Qusyairi)." Disertasi, Pascasarjana UIN

- Syarif Hidayatullah, 2015.
- Johannes Widodo. "Chinese Settlement in a Changing City: an Architectural Study of the Urban Chinese Settlement in Semarang, Indonesia." Tesis, Katholieke Universiteit, 1988.
- Johannes Widodo, dkk. "Kota sebagai Objek Arsitektur (Dengan Kota Semarang sebagai Studi Kasus)." Laporan Penelitian. Bandung: Kota sebagai Objek Arsitektur (Dengan Kota Semarang sebagai Studi Kasus), 1989.
- Lilik Faiqoh. "Vernakularisasi dalam Tafsir Faiḍ al-Rahmān Karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani." Tesis, Program Magister Akidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- M. Muchoyyar. "Tafsir Faiḍ al-Rahmān fi Tarjamah Tafsir Kalam Mālik al-Adyān Karya K.H.M. Muhammad Shalih al-Samarani (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Metodologi)." Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Mogamat Mahgadien Hendricks. "The Qur'anic Sufi Hermeneutics of Syaikh Muṣṭafa al-'Alāwī: A Critical study of Lubāb al-'Ilm fi Sūrah al-Najm." Thesis, University of the Western Cape, 2018.
- Muhammad Zaenal Muttaqin. "Corak Tafsir Sufistik (Studi atas Tafsir Ruh al-Bayan Karya Isma' l Haqqi)." Tesis, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Muzairi. "Eksekusi Mati Javanese Al-Hallaj yang Tercermin dalam Suluk Jawa." Makalah dipresentasikan pada Diskusi Ilmiah Dosen Tetap UIN Sunan Kalijaga Tahun Ke-35, Yogyakarta, 18 Desember 2018.
- Nur Ahmad. "Kyai Soleh Darat's Teaching on Islamic Esoteric Dimension in Java." Thesis, Faculty Theology and Religious Studies, 2017.
- Putri Agus Wijayati.. "Semarang, From a Traditional City to a Modern City: Environmental Changes in History Perspective." Dipresentasikan pada ICESI 2019, Semarang, July 19-18.
- Rabith Jihan Amaruli, dkk. "Arab Symbol in Coastal Communities for Development of Multicultural Environment in Semarang." Dipresentasikan pada ICENIS 2020, t.t.
- Saiful Umam.. "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in

the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts.” Disertasi, University of Hawai, 2011.

Sansan Ziaul Haq. *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari (Studi atas Metode Tafsir al-Jilani)*. Tesis: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.

3. Jurnal, Majalah, Surat Kabar dan Makalah

Abdul Mustakim. “The Epistemology of Javanese Qur’anic Exegesis: A Study of Ṣāliḥ Darat’s Fayḍ al-Raḥmān.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 55, no. No. 2 (2017).

Ahmad Kholil. “Islam Jawa (Sufisme dalam Tradisi dan Etika Jawa).” *Jurnal el-Harakah* Vol. 9, no. 2 (Agustus 2007).

A.M. Susilo Pradoko. “Teori-teori Realitas Sosial dalam Kajian Musik.” *Imaji* Vol. 2, no. 1 (Februari 2004).

Amen Budiman. “Dari Alam Sositet ke Klub Malam.” *Suara Merdeka*, Nopember 1975.

———. “Fatwa Kyai Shalih Darat.” *Suara Merdeka*, 16 Juli 1976.

———. “Jalan-jalan Utama di Semarang dalam Tahun 1847.” *Suara Merdeka*, 9 Januari 1976.

———. “Kyai Shalih Darat.” *Suara Merdeka*, 9 Juli 1976.

———. “Masyarakat Pribumi Semarang Tempo Doeloe.” *Suara Merdeka*, 15 Januari 1976.

———. “Pedukunan dan Mantra-mantra.” *Suara Merdeka*, Nopember 1976.

———. “Sekitar Tahun 1750: Masyarakat Semarang.” *Suara Merdeka*, 4 Agustus 1975.

———. “Semarang Tanggung Kereta Api Pertama di Indonesia.” *Suara Merdeka*, 17 Oktober 1975.

Anthony H. Johns. “Sufism as a Category in Indonesia Literature and History.” *JSEAH: Journal of South East Asian History* Volume 2, no. 2 (1961).

Arif Akhyat. “The End of Peasantry: Peasants and Cities in Colonial Java in the Early Twentieth Century.” *Humaniora* Vol. 32, no. 1 (Februari 2020).

Azyumardi Azra. . “Manuskrip dan Rekonstruksi Sejarah Intelektual Islam Nusantara.” Dalam *Short Course Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Gedung Pusat TIK Nasional UIN Jakarta, 2012.

- Dewi Yuliati. "Mengungkap Sejarah Kota Lama Semarang dan Pengembangannya sebagai Aset Pariwisata Budaya." *ANUVA* Vol. 3, no. 2 (2019).
- Eko Puncto Hendro. "Pelestarian Kawasan Konservasi di Kota Semarang." *Jurnal Konservasi Cagar Budaya Borobudur* Vol. 9, no. 1 (Juni 2015).
- Eva Syarifah Wardah. "Tahapan/Proses Cara Kerja Penelitian Filologi." *Tsaqofah* Vol. 08, no. 2 (Desember 2010).
- Ferry Adhi Dharma. "Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial." *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* Vol. 7, no. 1 (September 2018).
- Hamka. "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim." *Scolae: Journal of Pedagogy* Volume 3, no. 1 (2020).
- H.M. Danuwijoto. "Kyai Shalih Darat Semarang 'Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubowono ke IV." *Mimbar Ulama*, 1997 1978.
- Ika Dewi Retno Sari. "Kota Lama Semarang, Situs Sejarah yang Terpinggirkan." *Berkala Arkeologi* Vol. 32, no. 2 (November 2012).
- Lilik Faiqoh.. "Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsir Faiḍ al-Raḥmān Karya KH. Shalih Darat al-Samarani." *Living Islam: Journal of Islamic Discourse* Vol. 1, no. 1 (2018).
- Miftakhul Rokhman, dan Sumarno. "Sejarah Perkembangan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa Timur pada Masa Kepemimpinan Mursyid K.H. Musta'in Ramly, 1958 – 1984." *AVATARA, e-Jurnal Pendidikan Sejarah* Volume 5, no. 2 (Oktober 2017).
- Moh. Ardani.. "Pantheisme dan Makrifat: Kemanunggalan Radikal dan Moderat." *Jumantara* Vol. 1, no. 2 (Tahun 2010).
- Muhamamd Irfan Riyadi. "Kontroversi Theosofi Islam Jawa dalam Manuskrip Kapujangan." *Al-Tahrir* Vol. 13, no. 1 (Mei 2013).
- Muhammad Idrus. "Makna Agama dan Budaya bagi Orang Jawa." *UNISIA* Vol. XXX, no. 66 (Desember 2007).
- Muhammad Zulkham Efendi, dan Asep Yudha Wirajaya. "Kajian Resepsi terhadap Teks Futūḥ al-‘Ārifin." *Jumantara* Vol. 10, no. 2 (Tahun 2019).
- Muslich Shabir. "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian Atas Kitab Minhāj al-Atqiyā." *Jurnal Ihya` 'Ulum Al-Din* 19

- (2017): 128–91.
- Mutiah Amini. “Industrialisasi dan Perubahan Gaya Hidup: Semarang pada Awal Abad Keduapuluh.” *Jantra* Vol. IV, no. 8 (Desember 2009).
- Muzairi. “Pembangkitan Mistik Jawa dalam Suluk Cebolek (Episode Haji Mutamakin).” *Esensia* Vol. XII, no. 1 (Januari 2011).
- Putri Agus Wijayati. “Relasi Pasar, Negara, dan Masyarakat: Kajian pada Ruang Perkotaan Semarang Awal Abad ke-20.” *Paramita: Historical Studies Journal* Vol. 26, no. 2 (2016).
- . “Semarang dan Surabaya dalam Perspektif Historis dan Ekonomi Kota: Sebuah Pemikiran Historiografis.” *SASDAYA: Gajah Mada Journal of Humanities* Vol. 2, no. 2 (November 2017).
- R. Siti Rukayah, dan Muhammad Abdullah. “The Glory of Semarang Coastal City in the Past, Multy Ethnic Merchants, and Dutch Commerce.” *Journal of Southwest Jiaotong University* Vol. 54, no. 6 (Desember 2019).
- Ronit Ricci. “Threshold of Interpretation on the Thresholds of Change: Paratext in Late 19th Century Javanese Manuscripts.” *Journal of Islamic Manuscripts* Vol 3, no. 2 (2012).
- Rosmaria Syafariah Widjayanti. “Perbandingan Shalat dan Laku Menembah Aliran Kebatinan Pangestu dan Sumarah.” *Studia Insania* Vol. 33, no. 1 (April 2015).
- Saiful Umam. “God’s Mercy is not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts.” *Studia Islamika* Vol 2, no. 2 (Agustus 2013).
- Sangidu. “Penyajian dan Interpretasi Teks Sastra Indonesia Klasik Khususnya Naskah-naskah Jawi dan Naskah-naskah Berbahasa Arab.” *Humaniora*, no. 10 (April 1999).
- Sumanto Al Qurtuby. “The Tao of Islam: Cheng Ho and the Legacy of Chinese Muslims in pre-Modern Java.” *Studia Islamika* Vol. 16, no. 1 (t.t.): 2009.
- U. Abdurrahman. “Metodologi Tafsir Falsafi dan Tafsir Sufi.” *Adliya* 9, no. 1 (Juni 2015).

4. Internet

H.M. Raşjidi. *Islam dan Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977. “<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-indonesian/manuscript>,” 4 Februari 2023.

“<https://semarangkota.bps.go.id/statictable/4/23/04/2015/luas-wilayah-kota-semarang.html>,” 7 November 2022.

Titik Pudjiastuti. “Pegon Scripts: Tangible Identity of Islamic-Javanese.” Diakses 18 Februari 2023. <https://staff.ui.ac.id/system/files/users/titik.pudjiastuti/publication/pegonscriptstangibleidentityofislamic-javanese.pdf>.

Diakses 29 Januari 2023. <https://islam.nu.or.id/bahtsul-masail/ini-ciri-ciri-ulama-su-ulama-matre-dan-ulama-dunia-u2DdI>.

Diakses 20 November 2022. <https://www.solopos.com/berkunjung-ke-kampung-melayu-kota-semarang-kampung-kuno-milik-beragam-etnis-1475172>.

Diakses 29 Januari 2023. <https://islam.nu.or.id/bahtsul-masail/ini-ciri-ciri-ulama-su-ulama-matre-dan-ulama-dunia-u2DdI>.



DATA DIRI

A. Biodata Peneliti

Nama : Habib
Tgl Lahir : Boyolali, 13 Juni #+) S
NIP : 197213061998031002
Pangkat/Gol : Lektor Kepala/IV/a
Jabatan : Dosen Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga
No HP : 081215517805 (WA) , dan 0817263952
Email : habib.kamil72@gmail.com,
habib_kamil@yahoo.com
Gelar Akademik : S.Ag., M.Ag.
Gelar non akademik : CH, CHT, RM, CT.

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 1. SD N Lulus tahun 1986
 2. MTs/SMP Lulus tahun 1989
 3. MA/SLTA Lulus tahun 1992
 4. Sarjana S1 Lulus tahun 1997
 5. Sarjana Magister Lulus tahun 2003
2. Pendidikan Non Formal
 1. Madrasah Diniyah PP. Nurul Muhajirin 1984-1989
 2. Pondok Pesantren Nurul Muhajirin Palembang tahun 1986-1989
 3. Pondok Pesantren al-Manar Salatiga 1989
 4. Pondok Pesantren al-Zumrotut Thalibin 1989-1992
 5. Pondok Pesantren Wahid Hasyim Yogyakarta 1992-1994

C. Riwayat Pekerjaan

1. Dosen UIN Sunan Kalijaga #++8 - sekarang
2. Dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga pada Program Studi Tahkik tahun 2008-2012.

D. Pengalaman Pekerjaan

1. Sekretaris Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Tahun 2008-2012
2. Direktur Lembaga Bahasa Fakultas Adab tahun 2016-2017
3. Redaktur Jurnal Mukaddimah Kopertais Wil Yogyakarta Tahun 2016-2019

4. Redaktur Majalah Suka News Tahun 2016 - sekarang

F. Pengalaman Organisasi Profesi

1. Pengurus IMLA (Ittihad al-Mudarrisin li Lughah al-Arabiyah) periode 2014-2019
2. Pengurus Pusat IMLA (Ittihad al-Mudarrisin li Lughah al-Arabiyah) 2019-2023
3. Pengurus Pusat IMLA (Ittihad al-Mudarrisin li Lughah al-Arabiyah) 2023-2027

G. Pengalaman Organisasi Kemasyarakatan

1. Wakil Ketua Tanfidziyah PCNU Bantul Yogyakarta periode 2019-2024
2. Wakil Katib Syuriah PCNU Bantul Yogyakarta periode 2014-2019
3. Wakil Ketua Tanfidziyah PCNU Bantul Yogyakarta periode 2010-2014
4. Pengurus Forum Komunikasi Pondok Pesantren Kabupaten Bantul Tahun 2013-2016
5. Pengurus Baznas Kabupaten Bantul periode tahun 2010-2014

H. Profesi Lainnya

1. Trainer Bahasa Arab
2. Direktur Percetakan dan Penerbitan Idea Press Yogyakarta
3. Praktisi Hipnotherapy dan Radikal Memerisem

I. Karya Ilmiah

1. Buku dan Tahkik

1. Aku Berdzikir Maka Aku Ada, diterbitkan Idea Pres Yogyakarta, Tahun 2016. (Habib)
2. Syekh Yusuf tentang Wahdat al-Wujud : Suntingan dan Analisis Intertekstual Naskah Qurrat al'Ain, diterbitkan Puslitbang dan Khazanah Keagamaan, tahun 2013. (Machasin, Zamzam Affandi Tatik Maryatut Tasnimah)
3. Wacana Pengarustamaan Gender: Perspektif Teoritis, Historis, Sosial, Bahasa, Tafsir dan Hukum, Penerbit Idea Pres Yogyakarta tahun 2011. Penulis: Habib, M. Lutfi Abdul Mustakim).
4. Tahqiq kitab Ghunyatu at-Thalabah bi Syarhi Thayyibah Qira'ah Asyrah karya Syeikh Muhamad Mahfud at-Tarmasi, Proyek Tahkik Kementerian Agama RI tahun 2012. Tidak diterbitkan (Habib)
5. Tahkik kitab al-Mathlab Mu'jam fi Tafsir al-Alfadh al-Qur'an, Karya Abdurahman al-Imtsali, diterbitkan oleh Kementerian Agama RI Tahun 2010. (Habib)

6. Tahqiq Kitab Inayatul Muftaqir fima Yata'allaqu bi Sayyidina al-Khidr, Karya Syekh Mahfud at-Tarmasi, diterbitkan oleh Kementerian Agama RI, tahun 2008 (Habib, Moh. Habib, Bahrum Bunyamin)
7. Tahqiq Kitab Bughyah al-Adzkiya fi al-Bahts an Karamati al-Auliya' Karya Syeikh Mahfudz at-Tarmasi, diterbitkan oleh Kementerian Agama RI, tahun, 2008 (Habib, Moh. Habib, Bahrum Bunyamin)

2 . Artikel Jurnal Ilmiah

1. Semiotic-Sufistic Interpretation of Imam Al-Ghazali: Case Study of “Verses of Light” in the Holy Qur’an, Vol. 7 No. 2 (2022): December 2022, Jurnal Islamus, Shinta 2. (Habib, Moh. Habib)
2. Al-Ghazali’s Qur’anic Sufi Hermeneutics: Study on the Story of Abraham In Search of God, Vol 15, No 2 (2021), Desember 2021, p-ISSN: 0853-9510; e-ISSN: 2540-7759, dalam Jurnal Kalam, Shinta 2. (Habib dan Muslich Shabir)
3. Verbal Violence in Sunni-Shia Debate: Al-Munazarāt Baina Fuqahā’ al-Sunnah wa Fuqahā’ al-Sy’ah Book Study, Vol 13, No 2 (2019), Desember 2019, p-ISSN: 0853-9510; e-ISSN: 2540-7759, dalam Jurnal Kalam, Shinta 2. (Habib, Zamzam Afandi)
4. In Search of Moderation of Islam Against Extremism - A Promoting “Islam Pribumi” By Gus Dur, Vol 9, No 2 (2021) , Jurnal Fikrah IAIN Kudus (Muzayyin Nadia Raifah Nawa Kartika, Habib).

