

DEKONSTRUKSI SASTRA PESANTREN

Sastra Pesantren adalah mutiara Islam dari khazanah kebudayaan pesantren yang sarat dengan nilai-nilai spiritual Islam, baik nilai esoterik maupun nilai esoterik. Yang menarik dalam buku ini adalah masalah yang selama ini dianggap membelenggu kemajuan Islam dan komunitas santri, yaitu kuatnya *doktrin Teologi Asy'ariyyah*. Teologi ini tampil dan mejujod dalam etos kerja dan etos ibadah umat Islam yang mengaktualkan sikap hidup *nrimo*, pasrah pada keadaan, berorientasi akhirat, dan *phobia* terhadap wacana pembaharuan dan kemodernan. Tak heran jika teologi ini disebut sebagai *teologi tradisional Islam*. Akan tetapi mengapa justru teologi Asy'ariyyah inilah yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia? Bagaimana pula pergulatannya dengan *teologi rasionalis Mu'tazilah*? Bersama masalah-masalah *sastra hizb, wirid, gender*, dan filsafat Islam, pembaca akan dapat menemukan jawabannya dalam buku ini.



Muhammad Abdullah Asrar Al-Maksumi lahir di Borobudur Magelang, 10 Februari 1961. Ia adalah dosen pada Fakultas Sastra UNDIP dan Pascasarjana Universitas Diponegoro dalam spesifikasi studi *filologi, sastra pesantren*, dan *sejarah kebudayaan Islam*.

S1-nya diselesaikan di Fakultas Sastra Universitas Diponegoro (1986), sedang Program S-2 ditempuh di Fakultas Sastra Universitas Indonesia Depok (1996). Saat ini, penulis sedang menyelesaikan program doktornya di FIB UI Depok. Perhatiannya terhadap sastra pesantren, *gender*, kajian tasawuf, dan teologi Islam membuatnya banyak menulis makalah untuk seminar dan simposium internasional sesuai kepakarannya: *sastra dan filologi*

DEKONSTRUKSI SASTRA PESANTREN

FILOLOGI

GENDER

FILSAFAT &

TEOLOGI ISLAM

FASINDO

Jurusan Sastra Indonesia
Fakultas Sastra UNDIP
Jl. Hayam Wuruk no. 4 Semarang
email:fasindo-undip@yahoo.co.id

ISBN 979-99813-5-2

DEKONSTRUKSI SASTRA PESANTREN,
Filologi, Gender, Filsafat dan Teologi Islam

Muhammad Abdullah

Editor: Mulyo Hadi Purnomo
Desain sampul: Thomas Nugroho
Tata letak: Sobari

Hak Cipta (C) 2006, pada Penerbit

Hak cipta dilindungi Undang-undang.
All rights reserved

diterbitkan pertama kali oleh
FASINDO PRESS
Jl. Hayam Wuruk no.4 Semarang
telp. (024) 8416607 faks. (024) 8311444
Email:fasindo@plasa.com

Cetakan pertama, Juli 2006

ISBN 979-99813-5-2



Bismillab,

Kutulis dan kupersembahkan karya ini untuk :

Istriku Diajeng Siti Mahmudah tercinta,
Gadis centhilku tersayang Nilna Rifda Kholisha
dan Amirah Dzatul Himmah yang telah *ikhlis*
membantu Abah dalam *finishing* buku ini;
Dan tentu saja, untuk almamaterku tercinta,
Fakultas Sastra Universitas Diponegoro
Yang membawaku terbang menggapai
"Cahaya" *Sastra Pesantren*.

DAFTAR ISI

Prakata	xi
Kata Pengantar	xiii

BAB I

TENTANG SASTRA PESANTREN	1
1. Lalar Belakang	1
2. Sastra Pesantren	18
3. Dekonstruksi Sastra Pesantren	21

BAB II

WIRID, HIZIB, DAN WIFIQ DALAM SASTRA PESANTREN .	29
1. Pengantar	29
2. Sastra Pesantren	30
3. Deskripsi Naskah Wirid, Hizb, dan Wifiq dalam Pesantren. 34	
4. Suntingan dan Terjemahan Teks <i>Hizb Nasbar</i> dan <i>Hizb Latif</i>	38
5. Suntingan Teks <i>Hizb Latif</i>	44
6. Suntingan Wirid <i>Asma'ul Husna</i>	46
7. Suntingan <i>Hizb Nauawi</i>	48
8. Fungsi dan Manfaat Wirid, dan Hizb dan Wifiq dalam Tradisi Pesantren	50

BAB III

ASPEK ESKATOLOGI SYIR ERANG-ERANG SEKAR PANJANG KARYA KYAI SIRAJ PAYAMAN	57
1. Sastra Syir	57
2. Masalah Penelitian	58
3. Tujuan Penelitian	59
4. Penelitian terdahulu	59

5. Metode Penelitian	61
----------------------------	----

BAB IV

EDISI TEKS KARYA C.A.O. VAN NIEUWENHUIJZE DAN

SUNTINGAN TEKS SIFA'AL-QULUB

1. Pengantar	73
2. Catatan Kritis atas Edisi Teks <i>Hill A-Zill</i> dan <i>Sifa' Al-Qulub</i> ..	75
3. Suntingan Teks <i>Sifa' Al-Qulub</i> Karya Nuruddin Ar-Raniri	78
4. Penutup	81

BAB V

STUDI KRITIS ATAS TEKS DURRAH AL-FARAID KARYA

NURUDDIN AR-RANIRI

1. Pengantar	83
2. Pentingnya Kajian <i>Durrab Al-Faraid</i>	88
3. Pergulatan Pemikiran Teologi Asy'ariyah dan Kaum Rasionalis	94
4. Deskripsi Naskah <i>Durrab Al-Faraid</i>	101
5. Pedoman Transliterasi Teks <i>Durrat Al-Faraid</i>	107
6. Suntingan Teks <i>Durrat Al-Faraid</i> <i>Bi Syarh Al-Aqaid</i> (W 26)	112

BAB VI

ZIARAH: SASTRA LISAN PESANTREN

1. Kaliwungu Dalam Naskah	201
2. Tentang Ziarah Syawalan Kaliwungu	204
3. Pondok Pesantren Kaliwungu	206
4. Masjid, Pesantren dan Makam 3	207

BAB VII

SASTRA DAN FILSAFAT ISLAM

SEYYED HOSSEIN NASR

1. Pengantar	245
2. Nafas Spiritual Sastra Islam menurut Seyyed Hossein Nasr .	247
3. Filsafat Islam dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr	251

BAB VIII

NASKAH KEAGAMAAN DAN ISLAMISASI BUTON

ABAD XIV - IX

1. Pendahuluan	267
2. Proses Islamisasi Buton	268
3. Naskah Keagamaan Buton	277
4. Penutup	279

BAB IX

BAHASA JAWA DAN SISTEM TULISAN DI INDIA

(Catatan dari *The Writing Systems of World Karya*

***Florian Coumas*)**

1. Pengantar	287
2. Latar Belakang Sejarah	288
3. Tulisan Bangsa India	289
4. Sistem Tulisan India	290
5. Kelompok Utara	292
6. Bahasa Oriya	294
7. Bahasa Tibet	294
8. Tulisan Pali	295
9. Bahasa Thailand Lama	295
10. Bahasa Kavi	295
11. Skrip Brahmin Kelompok Selatan	296
12. Implikasi Sosiolinguistik Sistem Penulisan dalam Bahasa India	298
13. Simpulan	301

BIODATA PENULIS

.....	303
-------	-----

PRAKATA

Alhamdulillah Rabbil 'Alamin,

Dengan semangat *tabmid*, *tasbib*, dan *takbir* pada lepas malam, *nisf al-lail*, buku DEKONSTRUKSI SASTRA PESANTREN ini dapat diselesaikan sesuai jadwal. Semua ini berkat bantuan dan keridhaan Allah *Rabbul 'Izzati* yang dengan rahmat-Nya telah menuntun penulis menggoreskan karya mulia ini, *hasbunallah wani'mal wakil*, *ni'mal ma'ula wani'ma al-nasbir*.

Sebagai sebuah tulisan dari berbagai hasil penelitian sastra, *gender*, filologi, teologi, dan filsafat Islam, barangkali tidaklah terlalu menyuarakan karya akademis yang bernas. Namun karena tulisan-tulisan itu masih satu tema dari karya-karya sastra pesantren, maka buku ini lahir dengan judul tersebut di atas. Sengaja kata *dekonstruksi* dipakai sebagai judul buku ini *bimakna ganda*, *Pertama* karena buku ini berusaha menyajikan dan memaparkan konstruksi atau bangunan karya sastra pesantren yang berupa tradisi tulis dan tradisi lisan di lingkungan pesantren. Mengingat karya-karya sastra pesantren ini memiliki nilai spiritual tinggi, maka kehadirannya sangat relevan dengan kebutuhan masyarakat modern yang haus akan sentuhan rohaniah. Apalagi buku-buku yang secara khusus mengangkat khazanah sastra pesantren selama ini masih relatif terbatas; *Kedua*, karena pada kesempatan yang sama buku ini juga menyuguhkan suatu *dekonstruksi* atau pembongkaran terhadap teks sastra pesantren, seperti teks *wirid*, *bizb*, teks *'Uqudu al-Lujjain Fi Huquq Az-Zaujain*, dan pengaruh teologi Asy'ariyah yang selama ini telah mapan (*an established fact*) menjadi panduan santri di Masyarakat. Sebagai contoh, dalam pentas sejarah pemikiran Islam, Teologi Asy'ariyah dianggap sebagai penyebab utama kemunduran ummat dan dunia Islam selama ini, terutama

dalam bidang pemikiran, filsafat, teknologi dan Ilmu Pengetahuan modern. Oleh karena itu, metode *dekonstruksi* semacam itu sangat menantang untuk dilakukan di lingkungan pesantren, apalagi masih banyak "teks-teks" keagamaan yang tertulis maupun yang tak tertulis yang telah "membelenggu" kemajuan dan etos kerja kaum pesantren dan masyarakatnya.

Lebih penting dari itu, buku ini ditulis semata-mata karena tujuan akademis, yaitu untuk menambah literatur bagi mahasiswa Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra Universitas Diponegoro khususnya dan pembaca pada umumnya, terutama sebagai penunjang dalam Mata Kuliah Sastra Pesisiran.

Oleh karena itu, perlu penulis sampaikan penghargaan dan ungkapan terima kasih kepada beberapa pihak yang telah memfasilitasi dan membantu penulis, khususnya Yth. KH Hafidhin Mahdum, Ustadz Fathoni, dan Ustadz Fadholin dari Kaliwungu yang banyak membantu dalam pengumpulan bahan di lapangan, teriring doa *jazakumullahu khairan kaistra*.

Last but not the least, penulis sampaikan terima kasih kepada Tim Pelaksana Proyek SP4 Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra UNDIP, *wabillabus* kepada Drs. Redyanto Noor, M.Hum, Drs. Mulyo Hadi, dan Drs. Suroso, SU yang telah berkenan mendorong dan memfasilitasi terbitnya buku ini.

Akhirul kalam, jika ada celah-celah kekurangsempurnaan dalam penulisan buku ini, penulis membuka lebar kritik dan saran pembaca yang budiman. Sembari panjatkan doa kepada Ilahi Rabbi, semoga ke depan buku ini dapat bermanfaat. *Yang kau kerjakan bendaklah engkau tulis, dan yang engkau tulis bendaklah engkau kerjakan.*

Wallahu a'lam bissawab.

Semarang, Juli 2006

Penulis

PESANTREN DAN BUDAYANYA

Oleh : Prof.Dr. Abdul Djamil, M.A.

(Rektor IAIN Wali Songo Semarang)

Ketika anak muda memiliki kecenderungan untuk menampilkan budaya *ngepop* dan dilandasi semangat posmo yang dekonstruksionis dunia pesantren seakan terlihat tak bergeming dan tenggelam dalam hiruk pikuk mendatangi kiai membaca kitab kuning tulisan ulama pada abad yang lalu. Dalam tingkatan tertentu semangat escapisme menjadi élan vital untuk menolak dinamika dunia modern yang seringkali tak sejalan dengan norma yang mereka pelajari dari kitab-kitab tersebut. Etika pesantren menjadikan para santri masih menyimpan loyalitas pada kiai dan ulama masa lalu tanpa reserve dan kitab *Ta'lim al-Muta'allim* yang banyak berisi etika mencari ilmu menjadi referensi yang hingga kini masih belum tergantikan oleh kitab lain.

Dunia pesantren memang terasa sebuah rutinitas yang seringkali membosankan tetapi jika dilihat relung-relungnya akan terlihat panorama begitu memikat, yang oleh kalangan pesantren sendiri seringkali dijadikan sebagai instrumen untuk menertawakan perjalanan budaya. Lihat saja kisah-kisah sufi atau dinamika kiai yang menjadi sastra lisan mengisi kekosongan dunia santri yang sehari-harinya tenggelam dalam percaturan mengenai teknik penyembahan pada Tuhan yang disebut fikih. Seorang kiai Sibawaih konon mendapatkan kemudahan masuk sorga karena kepandaianya dalam ilmu Nahwu (gramatika) sebagai sebuah tamsil bagi para santri yang juga memiliki obsesi untuk masuk sorga. Demikian pula seorang Ibn Hajar menjadi inspirasi bagi santri untuk tidak lekas patah arang dan tergesa-gesa pulang sebelum memiliki kematangan ilmu.

Saya menyambut gembira dengan terbitkan buku mengenai sastra pesantren setidaknya oleh dua alasan. Pertama, adanya peningkatan kesadaran terhadap pentingnya kajian terhadap lembaga pesantren yang memiliki sumbangan besar dalam membentuk kebudayaan bangsa yang religius. Pesantren sebagai lembaga yang mengemban misi pengembangan intelektual dan pembinaan moral memerlukan perubahan untuk akselerasi terhadap tuntutan masyarakat. Kedua, kajian ini akan melengkapi monografi tentang pesantren dilihat dari sudut pandang sastra yang masih belum banyak diperhatikan orang secara luas. Sastra pesantren lebih banyak dikomunikasikan pada lingkungannya sendiri sebagai instrument untuk peningkatan pengetahuan dan amaliyah para santri. Oleh karenanya dalam banyak hal masih bersifat eksklusif, berbicara dalam lingkungan pemikiran internal dan kurang banyak berkomunikasi dengan dunia luas secara massive.

Meskipun demikian, saya melihat adanya fenomena menggambarakan di mana pesantren terlihat sedang memasuki babak baru di tengah-tengah dinamika sosio-kultural yang berjalan begitu cepat mengikuti arus global. Tentu saja semangat kontinuitas dan perubahan masih menjadi kata kunci yang menandai respons dunia pesantren terhadap perkembangan masyarakat itu. Meskipun lebih terlihat sebagai institusi yang setia pada khazanah masa lalu, namun belakangan ini ada fenomena yang mengindikasikan penguatan kembali perannya dalam membentuk kebudayaan bangsa Indonesia. Ketika ada pihak yang mensinyalir bahwa gerak kebudayaan menuju kepada proses mengasingkan manusia dari harkatnya, pesantren tampil memperlihatkan kesahajaan budayanya yang bermuatan kesadaran etis. Disinilah pesantren diharapkan dapat memiliki kemampuan untuk memberikan jawaban terhadap krisis global umat manusia yang terjadi karena penerapan teknologi maju (*advanced technology*).¹

Dalam konteks sosial ekonomi pesantren menjadi signifikan sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang dapat menampung aspirasi kalangan pedagang sebagaimana disinyalir oleh Geertz bahwa santri lebih dekat dengan lingkungan "pasar" dari pada

birokrasi pemerintah. Ia berpotensi untuk menjadi tempat menyemai spirit berusaha karena memang tidak didik menjadi orang "kantoran". Mereka mengidolakan sosok muslim yang mampu pergi haji dan karenanya mengharuskan mereka bermangat dalam dunia usaha. Hubungan antara nilai-nilai agama dengan semangat berusaha terlihat pada wilayah kantong pesantren yang sarat dengan dunia usaha seperti Kudus, Jepara, Pekalongan dan lain-lain.

Munculnya pesantren di wilayah-wilayah kosmopolit juga dapat dipandang sebagai salah satu di antara indikasi bahwa peran mereka amat dibutuhkan, khususnya dalam rangka membendung akibat samping dari penetrasi kebudayaan modern. Gejala semacam ini merupakan kontinuitas dari perkembangan pesantren yang memperlihatkan kemampuannya berdialog dan sekaligus memberi isi terhadap kebudayaan yang dihadapinya sebagaimana diperlihatkan oleh sejarah pesantren itu sendiri.

Perkembangan awal dunia pesantren di Jawa memperlihatkan identitas khas sebagai lembaga pendidikan agama yang amat kosmopolit sebagaimana diperlihatkan oleh para wali dan para santrinya yang mengambil peran-peran strategis dibidang sosial, ekonomi dan politik. Kemudian dalam perkembangan berikutnya, pesantren membekali santri dengan pengetahuan agama yang sangat selaras dengan kebudayaan dan tradisi Jawa. Data yang cukup tua dapat dilihat pada kenyataan pada pesantren Tegalsari yang dianggap sebagai salah satu pesantren cukup tua terletak di wilayah Ponorogo.

Pesantren yang didirikan oleh Kiyai Kasan Besari ini merefleksikan hubungan yang harmonis antara tradisi agama dengan kalangan elit kekuasaan Jawa seperti terlihat pada kemauan raja Pakubuwana II untuk mengirimkan anaknya ke pesantren ini pada tahun 1742.² Dalam keadaan yang demikian ini ia masih dapat menempatkan dirinya sebagai cagar budaya terhadap hal-hal yang dipandang tidak islami sehingga ia merefleksikan muatan budaya yang sangat islami. Kentalnya muatan agama dalam kebudayaan yang diciptakannya dan kedekatan pesantren dengan kalangan

elit kekuasaan ini juga terbaca pada pengalaman hidup yang dituturkan oleh bangsawan semisal Ahmad Djayadiningrat ketika berada di Pesantren.³ Karena watak kebudayaan yang terkesan sangat agamis dan membudaya, serta tidak mencampuri urusan berbau politik maka pemerintah waktu itu memberikan dukungan dalam bentuk hak-hak khusus sebagai tanah perdikan. Institusi pesantren dengan seluruh pendukungnya pada fase paling awal ini dapat dikatakan berperan sebagai pembentuk kebudayaan masyarakat berdasarkan nilai-nilai yang diserap dari kitab-kitab kuning yang diajarkan meliputi berbagai bidang seperti teologi, hukum Islam, mistisisme (etika).⁴ Pola hubungan interaktif antara kiai, santri dan masyarakat mencerminkan ungkapan pengalaman keagamaan yang mereka bangun dari nilai-nilai yang ada pada kitab-kitab di atas.⁵

Bersamaan dengan dominasi kekuasaan pemerintah kolonial dalam bidang politik, pesantren dengan kebudayaannya yang agamis ini didesak dengan tudingan sebagai pembawa paham ekstrim yang berpotensi menciptakan kerusuhan.⁶ Dalam situasi seperti ini beberapa pesantren dengan terpaksa berjuang melalui kantong-kantong santri yang berada di kawasan pedalaman sebagaimana diperlihatkan oleh sejumlah pesantren terkenal yang muncul pada abad sembilan belas seperti Tebuireng, Termas (didirikan pada tahun 1823), Jampes (Kediri), Bendo (Kediri) dan lain-lain.⁷

Dalam perspektif politik kolonial, pesantren seringkali dianggap memiliki potensi menciptakan kekacauan politik (*rust en orde*).⁸ Deskripsi mengenai pesantren di wilayah Jawa Tengah memperlihatkan bahwa sebagian besar pesantren berada di wilayah luar kota.⁹ Keberadaan mereka secara sosiologis memainkan peran sebagai sosial kontrol terhadap kekuasaan yang dianggapnya berbau kafir. Dalam posisi inilah pesantren sekaligus juga berfungsi sebagai agen perubahan kebudayaan dari yang berbau kosmopolit yang sarat dengan penyimpangan agama ke arah kebudayaan agamis yang kemudian dikenal dengan sebutan santri. Berbagai pesantren memperlihatkan peran ini ketika menunjukkan sikap

non-kooperatif dengan pemerintah sebagai kebalikan dari para penghulu umat Islam. Peran tersebut mengalami dinamika sejalan dengan fenomena yang dihadapi sepanjang waktu sehingga di samping berfungsi sebagai garda polarisasi budaya sekaligus juga memiliki inovasi untuk membentuk budaya (*the marker of culture*) bahkan lebih dari itu Zamachsjari mengakui keberadaan pesantren dapat menunjukkan vitalitas untuk tetap berperan sebagai salah satu kekuatan penting dalam membentuk peradaban Indonesia.¹⁰

Jika fase awal, dunia pesantren terlihat hanya membangun kebudayaan secara internal sehingga keluarannya waktu itu lebih terlihat sebagai sosok agen yang konservatif, maka pada fase berikutnya ada perubahan yang cukup berarti. Ketika mereka harus mengadakan interaksi dengan kebudayaan kosmopolit, ada tanggapan-tanggapan yang kemudian mencerminkan sikap yang harus mereka ambil. Di satu pihak mereka tetap mempertahankan jati diri yang murni (*continuity*) namun di lain pihak mereka mengadakan penyesuaian dan perubahan (*change*) atau meminjam istilah pesantrennya *al-mubafadab ala al-qadim al-sbalib wa al-akbdzu bi al-jadid al-asblab* (mempertahankan pandangan lama yang dianggap baik dan mengambil pandangan baru yang dianggap lebih baik).

Snapshot di atas memperlihatkan bahwa pesantren mengalami proses transformasi dalam mengantisipasi dinamika kebudayaan masyarakat dengan mengambil dua bentuk; pertama, purifikasi terhadap apa yang dianggapnya menyimpang dari kaedah agama dan; kedua, melakukan penyesuaian dalam rangka memenuhi kebutuhan. Proses ini berjalan terus menerus dalam spektrum yang lebih luas menyangkut kelembagaan, penataan administrasi, kurikulum, profil hidup kiyai¹¹ dan juga alumnninya.

Dalam dinamika masyarakat sehari-hari seperti etika dalam kegiatan ekonomi dan politik, social budaya, nilai-nilai etika pesantren masih menjadi pilihan alternatif yang cukup menjanjikan. Ia tampil dalam format yang amat variatif mulai dari pesantren yang masih bertahan dengan tradisi kitab kuning saja,

sampai dengan yang mau berinteraksi dengan aspek-aspek kemodernan. Dengan kata lain ungkapan budaya pesantren semakin memperlihatkan fenomena yang amat variatif dan inilah kekuatan yang memungkinkannya untuk senantiasa berdialog dengan kebudayaan modern.

Jika dunia sastra dipandang memiliki arti yang signifikan untuk sebuah perubahan budaya, maka perjalanan pesantren yang juga sarat dengan muatan sastra (baik tulis ataupun lisan), menyiratkan sumbangan signifikan bagi kebudayaan bangsa di masa depan, apapun namanya. Seorang Gus Mus atau Gus Dur yang merupakan bagian dari dunia pesantren menunjukkan indikasi dunia pesantren yang tak lagi eksklusif dan dan tertutup menghadapi dinamika dan sastra pesantren menjadi instrument yang signifikan juga bagi budaya bangsa di masa depan.

Catatan:

- 1 Lihat Schumacher dalam *Small is Beautiful* yang memberikan peringatan bahwa penerapan teknologi maju yang tidak melihat kondisi manusianya justru akan mengakibatkan kesengsaraan. Oleh karena itu ia menganjurkan teknologi madya (*intermediate technology*) dan berkemampuan untuk melakukan penyesuaian dengan tingkat kebudayaan masyarakat.
- 2 F. Fokkens, *De Priesterschool te Tegalsari*, Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde, deel XXIV, W. Bruining, Batavia, 1877, hlm. 319.
- 3 Ahmad Djajadiningrat, *Het Leven in een Pesantren*, Tijdschriftvoor het binnenlandsch bestuur, vier en dertigstedeel, G. Kolf, Batavia, 1908.
- 4 Lihat Martin van Bruinessen *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*, BKI, hlm. 226.
- 5 Pola hubungan antara santri dan kiyai umpamanya, lebih banyak diwarnai oleh ajaran dari kitab *Ta'lim al-Muta'lim*

karya Zarnuji, yang beredar secara luas dan dianggap sebagai pedoman etika mencari ilmu yang melibatkan peran kiyai.

- 6 Lihat peristiwa Cilegon di bawah pimpinan H. Wasid dan juga gerakan protes lainnya di pedalaman Jawa dalam tulisan Sartono Kartodirjo *Protest Movement in Rural Java*. Gerakan protes di pedalaman Jawa pada umumnya melibatkan peran tokoh agama yang melihat kekuasaan sudah tercermin oleh kebudayaan kafir.
- 7 Heru Sukadri, Kiyai Haji Hasyim Asy'ari, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya; 1979, hlm.19.
- 8 Lihat laporan Biro A. Tanggal 19 Mei 1859 berjudul *Gedragingen van baji Mubammad Rifangi in Pekalongan en verwidering van den zeven bij politieke maatregel naar Ambonia* yang berisi reasoning pembuangan KH. Ahmad Rifai ke Ambon karena pesantrennya mengajarkan kitab yang bernada memusuhi pemerintah.
- 9 Lihat Masdar Farid Mas'udi dalam direktori Pesantren, yang berisi deskripsi pesantren di Indonesia menyangkut proses pendirian, lokasi, pengelolaan dan lain-lain. Deskripsi tersebut memperlihatkan kebanyakan lokasi pesantren berada di luar kawasan perkotaan yang sarat dengan kegiatan ekonomi.
- 10 Zamachsari Dhofier, "Kata Pengantar" dalam Direktori Pesantren, terbitan perhimpunan pengembangan pesantren dan masyarakat, hlm. Xxxii.
- 11 Lihat Zamachsari Dhofier dalam *Tradisi Pesantren* yang melihat dunia pendidikan dan unsur pendukungnya secara antropologis, termasuk di dalamnya profil kiyai pesantren. Lihat juga tulisan Geertz *The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker*, Comparative Studies in Society and History, Vol. II.

BAB I

TENTANG SASTRA PESANTREN

1. Lalar Belakang

Meskipun sudah banyak dilakukan penelitian terhadap naskah-naskah klasik Nusantara, namun sampai saat ini publikasi mengenai hal itu masih sangat terbatas jumlahnya. Hal ini karena hasil-hasil penelitian itu hanya dinikmati oleh kalangan tertentu, terutama di kalangan akademisi yang langsung berhubungan dengan disiplin ilmu sastra, linguistik, filologi atau sejarah. Dengan demikian penelitian naskah-naskah itu belum mampu merambah masuk ke dalam ranah atau disiplin ilmu yang lebih luas yang bersifat lintas disiplin (interdisipliner), seperti antropologi, sosial-politik, psikologi, agama, kesehatan, teknik dan lainnya.¹

Oleh karena itu, untuk memberikan sumbangan pemikiran kepada para peneliti, pemerhati, dan pembaca secara lebih luas, maka sangat diperlukan kajian-kajian ilmiah terhadap naskah-naskah klasik peninggalan masyarakat masa lampau. Hal ini penting dilakukan mengingat naskah-naskah itu banyak mengandung pelajaran berharga bagi generasi masa kini. Sebagai peninggalan masa lampau, naskah-naskah itu menyimpan berbagai nilai kehidupan, yang dapat berguna untuk kehidupan masyarakat masa kini, seperti ajaran agama, sejarah, hukum, adat istiadat, filsafat, sastra, politik, bahasa, mantra, obat-obatan dsb. (Soeratno, 1996: 4).

Naskah-naskah klasik Nusantara itu sampai saat ini masih banyak tersimpan di berbagai tempat seperti perpustakaan, museum, baik di dalam maupun di luar negeri. Di antara khazanah naskah yang menyimpan hasil kebudayaan masa lalu yang mengagumkan itu adalah naskah-naskah Melayu klasik. Naskah-

naskah Melayu klasik yang berisi berbagai nilai spiritual Islam itu masih cukup banyak jumlahnya. Hussein (1974:12) misalnya, pernah menyatakan bahwa naskah-naskah itu belum ditangani secara optimal. Bahkan Henri Chambert-Loir dalam *Archipel 20* (1980: 45) menyebutkan bahwa terdapat lebih dari empat ribu naskah Melayu yang belum diteliti orang secara serius. Akibatnya banyak di antara naskah-naskah itu yang tersimpan di perpustakaan-perpustakaan di berbagai negara yang belum dijamah peneliti (Robson, 1978: 2-3). Bahkan masih banyak pula naskah Nusantara yang terdapat di berbagai lembaga masyarakat, seperti yang masih tersimpan di pondok-pondok pesantren tradisional di Indonesia belum ditanganin dengan baik.

Pondok pesantren sebagai basis pendidikan Islam, di samping memiliki tradisi lisan yang kuat, juga memiliki tradisi intelektual yang terungkap dalam berbagai karya tertulis. Di antaranya berupa karya *Sastra Pesantren*, yaitu kumpulan karya *sastra kitab* (sastra keagamaan) dan *sastra syi'ir*, dan *sastra lisan pesantren*. Menurut Braginsky (1993 : 3; Hadi WM, 2004: 49), sastra keagamaan itu adalah kitab-kitab yang berisi ajaran hukum-hukum formal agama (*syari'at*), teologi, tasawuf, dan metafisika Islam. Dalam khazanah sastra pesantren banyak naskah keagamaan yang berisi ajaran Islam yang kurang mendapat perhatian dari kalangan peneliti. Karya-karya sastra tertulis pesantren menurut para ahli telah memberikan kontribusi yang berharga bagi penyebaran dan perkembangan Islam di Nusantara. Bahkan menurut Soebardi (1976: 3), karya-karya pesantren itulah yang paling menentukan watak keislaman dari kerajaan-kerajaan Islam dan kemajuan Islam di Indonesia dalam kurun waktu berabad-abad.

Dalam sejarah intelektual Islam Indonesia, pesantren merupakan basis pengajaran Islam tradisional yang berakar dari kitab-kitab Islam klasik (Abdullah, 1995: 40). Dari pesantren itulah dapat diketahui sistem pengajaran yang didasarkan pada sumber-sumber tertulis berupa naskah-naskah klasik maupun kitab klasik terbitan Timur Tengah yang merupakan karya ulama *salaf*. Yaitu ulama-ulama ahli *fiqih*, *hadis*, *tafsir*, *ilmu kalam* dan *tasawuf* yang

hidup antara abad ketujuh sampai dengan abad ketiga belas Masehi (Dhofier, 1982:8). Kitab-kitab jenis inilah yang dalam sastra Melayu dan tradisi pesantren dikenal sebagai *sastra kitab*, atau secara khas disebut *kitab kuning* (Wahid, 1989 : 31 ; Liaw Yock Fang, 1993 : 41). Kitab-kitab kuning yang menurut van Bruinessen merupakan tradisi agung (*great tradition*) di Nusantara, dipakai sebagai alat transmisi ajaran Islam tradisional di Jawa pada abad 18-19 (Bruinessen, 1999: 17).

Melalui karya pesantren inilah tradisi pemikiran dan intelektual Islam diwariskan secara turun temurun, dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dari segmen inilah sesungguhnya jaringan intelektual Islam Indonesia tumbuh dan berkembang. Hal ini terutama terjadi pada era ulama besar seperti Syeikh Abdus Samad Al-Palembani, Syeikh Abdur Rauf As-Singkili, Syeikh Yusuf Al-Makassari, Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Samatrani, Nuruddin Ar-Raniri, Muhammad Arsyad Al-Banjari, dan lain-lainnya sampai akhirnya muncul generasi Imam Nawawi Al-Bantani, Kyai Ihsan Jampes, Kyai Saleh Darat (Shalih bin Umar Al-Samarani, w.1321/1903), sekitar abad 17-19 M. Pasca abad 19 muncul nama-nama penulis kitab dan sastra pesantren, seperti KH Mahfudz dari Tremas yang hidup dan mengajar di Makkah sekitar tahun 1900-an; ulama lain adalah KH Ihsan bin Muhammad Dahlan dari Jampes Kediri yang menulis kitab *Siraj Al-Thalibin*. Selain itu ada Ulama Jawa yang sangat produktif adalah KH Bisri Mustofa (ayah dari KH Mustofa Bisri) dari Rembang. Dia menulis lebih dari dua puluh karya pesantren. Penulis lain dari ulama Jawa adalah KH Musliikh dari Mranggen (Musliikh bin Abd Al-Rahman Al-Maraqi, w. 1981) yang menulis berbagai risalah tentang tarekat Qadiriyyah waNaqsabandiyah, dan Ahmad 'Abdul hamid Al-Qandali dari Kendal (lihat, Azra, 1994: 36; Bruinessen, 1999: 19-20; Daudy, 1983: 35; Baried dalam Drewees, 1990: vii; Thohari, 1991).

Tradisi intelektual Islam inilah yang terungkap melalui tradisi tulis dalam bentuk pendidikan, pemikiran dan budaya Islam. Itulah sebabnya jejak-jejak intelektual Islam itu justru muncul dalam bentuk naskah-naskah klasik keagamaan yang berisi berbagai

pengajaran Islam, seperti tauhid, tafsir, ahlak, fiqih, dan pengajaran tasawuf, atau disebut juga *sastra tasawuf* (Liaw Yock Fang, 1993: 41-42). Namun tampaknya, di Indonesia tradisi keberaksaraan ini justru mengalami penurunan setelah kejayaan pemikiran Imam Nawawi Al-Bantani dari Banten yang karya-karyanya banyak dipakai di kawasan India dan negara-negara Timur Tengah (Hasan, 1990: 21). Di antara faktor yang mempengaruhi merosotnya tradisi penulisan di kalangan ulama Indonesia waktu itu hingga belakangan ini adalah (1) semakin kuatnya pengaruh budaya oral (*oral tradition*) yang melembaga dalam tradisi masyarakat Islam, sehingga para kyai atau ulama lebih suka mengaktualisasikan ilmunya melalui pengajaran dan ceramah-ceramah; (2) lemahnya *etos keberaksaraan*² dalam tradisi pesantren di Indonesia, terutama disebabkan kebiasaan melakukan pengajaran lisan, baik berupa ceramah agama, atau penyampaian pengajaran kitab *kuning* di pesantren secara *manqul* dan *sorogan*,³ (3) dan terjadinya pergeseran orientasi masyarakat dari dunia keilmuan ke lapangan lain, seperti misalnya dunia politik dan ekonomi (Dhofier, 1982: 9; Thohari, 1991; Abdullah, 1995: 23; Bruinessen, 1999: 25-26).

Penelitian mengenai Islam dan tradisi intelektualnya memang telah banyak dilakukan orang, terutama dari kalangan orientalis Barat.⁴ Misalnya yang pernah dilakukan oleh Johannes Pedersen ketika meneliti naskah-naskah Islam dan Mesir kuno. Ia dengan cemerlang telah berhasil mengungkap tradisi intelektual dan budaya Islam, seperti terungkap dalam karyanya, *Islamic Culture* (1928). Kemampuan Pedersen yang mengesankan dalam penelitiannya tentang agama Islam terlihat paling baik pada artikel magisterialnya berjudul *Masjid* dalam edisi perdana *Encyclopedia of Islam* (Pedersen, 1996: 9). Hal itu karena Pedersen berusaha mengkaji masjid dari berbagai sumber yang meyakinkan, seperti biografi, sejarah, hadis, Al-Quran, rangkaian peristiwa dalam al-Quran, literatur tentang geografi, dan peta sejarah Islam.

Dalam konteks ini, penelitian yang subjeknya hampir sama dapat dilakukan terhadap karya-karya sastra pesantren, terutama karya-karya yang berupa kitab kuning, naskah-naskah primer yang

banyak mempengaruhi lahirnya seni budaya Islam yang khas pesantren, seperti *syi'ir*, *qasidah burdah*, *nasyid*, seni *al-barzanji*, *ad-daiiba'i*, *manakib* dan lain sebagainya. Kitab-kitab kuning itu telah melahirkan *genre* tersendiri dalam pentas sejarah kesusastran Nusantara yang berisi ajaran *fiqh* dan *akhlak*, ajaran-ajaran *kalam* (teologi) dan ajaran *tasawuf* (mistik). Dalam khazanah sastra Melayu klasik banyak pula lahir karya *sastra kitab* Islam klasik karya ulama-ulama sekitar abad 17-an yang mengungkapkan nilai-nilai spiritualitas Islam,⁵ seperti ajaran teologi (*al-'aqaid*), hukum (*syari'at*), ibadah sosial (*muamalah*) tasawuf (*baqiqat*) dan hukum (*ma'rifat*).

Salah satu contoh karya Melayu klasik yang berisi ajaran spiritual Islam itu adalah Kitab *Durrat Al-Faraid Bi Syarh Al-Aqaid* (Permata berharga tentang uraian aqidah). Kitab ini merupakan karya terjemahan Syekh Nuruddin Ar-Raniri, yaitu sebuah kitab keagamaan berbahasa Melayu yang berupa saduran dari kitab berbahasa Arab berjudul *Syarh Al-Aqa'idu al-Nasafiyah* karya Imam Sa'duddin At-Taftazani (w. 792 H/1390 M).⁶ Naskah ini berisi ajaran teologi Islam, yaitu pokok-pokok keyakinan Islam (*al-aqa'id*) yang berakar dari ajaran Abu Hasan Al-Asy'ari (*Asy'ariyyah*).

Ada beberapa peneliti yang telah menyinggung tentang naskah ini dalam tulisan mereka, seperti Nieuwenhuyze (*BKI* 108, 1952), Tudjihmah (1960: 10-11), Daudy, (1983: 48), Soeratno (1982: 60), Abdullah (1991: 5), Azra (1995: 187). Namun sejauh ini mereka tidak sampai mengadakan penyuntingan teks maupun pembahasan atas isinya. Nuruddin sendiri juga menyinggung kitab *Durrat al-Faraid* ini dalam kitabnya yang lain, yaitu kitab *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (Penjelasan dalam Mengenal Agama-agama) pada halaman 54.

Naskah pertama (naskah A) *Durrat Al-Faraid Bi Syarh Al-Aqaid* (selanjutnya disingkat DF1), dalam *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Perpustakaan Nasional* Jakarta (Sutaarga, 1972: 78) tercatat hanya ada satu naskah dengan nomor Ml. 792. Dalam Katalogus Van Ronkel naskah ini tercatat pada halaman 401. Naskah yang berjumlah 84 halaman ini keadaan kertasnya masih bagus. Seacara

umum tulisannya mudah dibaca, hanya saja mulai halaman 58 sampai dengan halaman 84 tintanya sudah mulai luntur. Khusus untuk penulisan dalam bahasa Arab tintanya berwarna merah dengan tanda sakal (*harakat*) lengkap. Menurut Voorhoeve (*BKI* 107, 1951: 357) dan Daudy (1983:49) kitab ini ditulis sebelum tahun 1045 H (1635 M). Keterangan yang dapat diperoleh pada bagian kolofon menyebutkan bahwa naskah ini ditulis pada tahun 1185 H (1807 M).

Secara lengkap penyalin menuliskan informasi tersebut pada bagian akhir naskahnya seperti katanya:

"*Tammāt Al-Kitāb, bayāḥ asmā'ul kitāb Jaubar al-Farā'id, fi yaumil arba' wallābu a'lam bissawāb. Waktu jam pukul sepuluh pagi hari pada hijrah Nabi sallāllāhu 'alaihī wasallam seribu seratus delapan puluh lima tahun. Pada tahun H inilah hingganya. Wasallāllāhu 'ala Sayyidina Muḥammadin, fil auwāḥin wal akḥirīn wa salamun mara'iyallāhu ta'ālā 'anbum min kullis jabābati wa ālibi ajma'in birahmatika yā arḥamarrāḥimīn*".

(Ml. 792 atau W.26 hal. 85).

Kolofon tersebut di atas hanya menyebutkan jam, hari dan tahun penulisan naskah, yaitu jam sepuluh pagi, hari Rabu, tahun 1185 H. Sedang nama penyalin, tempat dan bulan penyalinan tidak ada penjelasannya. Dari kolofon tersebut di atas dapat diketahui bahwa penyalin memberikan nama kitab ini dengan judul *Jaubar Al-Fara'id*.

Naskah kedua (naskah B) yang penulis temukan adalah naskah tulisan tangan yang berasal dari koleksi pribadi dari Aceh yang masih tersimpan dan dirawat baik oleh pemiliknya. Penyimpan naskah ini bersedia memberikan informasi agak lengkap, termasuk keadaan naskah dan isi teksnya. Naskah ini di samping berisi terjemahan kitab *Durat Al-Faraid* (halaman 1 s.d 122) yang selanjutnya disingkat DF2, pada bagian belakang juga terdapat kitab lain berjudul *Aqidatul Auwam* (halaman 125 s.d. halaman 133). karangan Syekh Al-Allamah As-Sayid Ahmad Marzuqi.

Sebuah kitab kecil berisi ajaran *taubid* (*aqidab*) yang biasa dipelajari dan menjadi kitab dasar bagi para santri pemula. Mayoritas pondok pesantren di Jawa telah menggunakan kitab *Aqidatul Auwam* ini sebagai rujukan pengajaran dasar-dasar ilmu tauhid, pengenalan terhadap Allah, sifat-sifat Allah, dan eksistensi Tuhan.

Jumlah halaman naskah DF2 ini lebih banyak dari naskah DF1 yang tersimpan di Perpustakaan Nasional, yaitu berjumlah 133 halaman. Keadaan kertasnya sudah mulai lapuk, rusak, berlobang-lobang, dan sebagainya telah di makan rayap. Dari kolofonnya, naskah DF2 ini dapat diketahui bahwa penulisannya selesai dikerjakan pada tahun 1264 H (1886 M), 18 Jumadil Akhir, malam Selasa, sehabis salat Isya' di kota Makah. Al-Musyarafah. Nama penyalinnya adalah Al-Hajj Muhammad Mubarak Al-Asyi.

Ada tiga alasan penting mengapa teks-teks keagamaan seperti yang terdapat dalam karya sastra pesantren ini menarik dan layak dipertimbangkan untuk diteliti dan diterbitkan isinya. Ketiga alasan itu adalah sebagai berikut :

Pertama, mengingat teks-teks karya sastra pesantren ini berisi deskripsi ajaran-ajaran Islam yang berisi doa-doa, *wirid*, *bizib*, *fiqh an-Nisa'*, sastra *syi'ir*, sastra *lisan ziarah*, *legenda*, *tasawuf*, dan teologi Islam⁷, yang harus dilestarikan eksistensinya.

Sebagai contoh, Teologi Islam dalam naskah Melayu *Durrab Al-Farai'id* itu berisi Teologi Asy'ariyah yang dianut oleh mazhab *ahlussunnab wajama'ab* (Islam Sunni), sebuah pemahaman Islam yang dianut oleh mayoritas muslim di Indonesia. Sehaluan dengan ajaran teologi Al-Maturidi, teologi Asy'ariyah secara umum banyak diikuti umat Islam mayoritas di seluruh dunia Islam (*the middle-road majority*) (Ceric, 1995 :54).

Penelitian yang terfokus pada kajian karya sastra pesantren relatif masih sangat terbatas, terutama yang bersifat akademis. Oleh karena itu, penerbitan beberapa hasil penelitian sekitar karya sastra pesantren seperti sastra lisan *wirid*, *bizib*, *wifiq*, puji-pujian, *Al-Barzanji*, *Manakib Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, naratif *ziarah*, *sastra syi'ir*, teks *tasawuf*, *teologi Islam*, *filsafat Islam* dan lain-lain tampaknya penting dipublikasikan. Hal ini terasa penting

mengingat teks-teks sastra pesantren itu sangat sarat pesan yang bernilai spiritual tinggi yang akan bermanfaat bagi pembangun jiwa dalam masyarakat modern dewasa ini.

Di samping itu, penelitian tentang pesantren dan komunitasnya yang ditulis para ahli agaknya kurang menarik perhatian terhadap karya sastra pesantren. Sebagai contoh lihat hasil penelitian tentang Islam dan intelektualisme pesantren, seperti *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Zuhri, 1980), *Tradisi Pesantren* (Dhofier, 1982), *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Steinbrink, 1986), *Pesantren dan Perubahan Sosial* (Rahardjo dkk., 1988), *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Hassan (Ed.). 1990), *Kebudayaan dan Agama* (Geertz, 1992), *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Maarif, 1993), *Mubammadiyah dan NU, Reorientasi Wawasan Keislaman* (Ilyas, (Ed.). 1993), *Islam Faktual, Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Pranowo, 1998), *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Woodward, 1999), *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir* (Thohir, 1999), *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bruinessen, 1999), *Bila Kyai Dipertubankan, Membahas Sikap Beragama NU* (Jaiz, 2003), dan lain-lain umumnya tidak menarik minat pada kajian-kajian sastra pesantren dan teologi Islam klasik di Pesantren. Dengan terbitnya karya-karya sastra pesantren diharapkan akan dapat menambah khazanah pemikiran dan perbendaharaan *keberaksaraan* dan *discourses* pesantren di Jawa.

Khusus tentang naskah teologi, dalam pengajaran Islam di berbagai pesantren di Indonesia, pengkajian teologi Asy'ariyah ini tampaknya belum diajarkan secara komprehensif. Hal ini karena beberapa kitab kuning yang berisi teologi Asy'ariyah kadang oleh para kyai disampaikan secara parsial. Akibatnya para santri di pondok pesantren tidak memahami ajaran teologi Asy'ariyah secara memadai. Di samping itu, kurangnya sumber-sumber rujukan tentang pengajaran teologi Asy'ariyah ini menambah terbatasnya informasi di kalangan para santri. Oleh karena itu, merupakan sumbangan berharga jika suntingan kitab *Durat Al-Faraid* ini dapat diterbitkan dan disebarluaskan dalam bentuk edisi teks. Dengan kata lain, pentingnya suntingan dan studi terhadap naskah ini tak lain adalah

untuk menambah perbendaharaan *ilmu kalam* (teologi Islam) dalam komunitas pesantren khususnya maupun masyarakat Islam Indonesia pada umumnya.

Kedua, sebagaimana telah dimaklumi dewasa ini banyak pemikir Islam dari *balaqab* (majlis ta'lim) di masyarakat, terutama di kalangan aktivis kampus (dalam kajian ilmiah) dan aktivis pesantren yang menyuarakan gagasan baru dan sistem penafsiran baru terhadap ajaran Islam, khususnya dalam bidang ilmu *ilmu kalam*. Kelompok ini terang-terangan menggugat atau menghantam ajaran teologi Asy'ariyah.⁸ Fenomena ini makin menguat dengan munculnya gerakan pembaharuan Islam yang dimotori kelompok Pengajian Paramadina, pimpinan Nurcholis Madjid, beberapa cendekiawan Islam dari UIN Jakarta, dan munculnya LSM Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dipelopori oleh Ulil Abshar Abdalla, Direktur Freedom Institute, dari generasi muda NU,⁹ dan JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), dan beberapa kelompok liberal lainnya. Pada intinya pandangan mereka terhadap agama, al-Quran, dan eksistensi Tuhan sangat *inklusif* dan berpaham liberal.¹⁰ Kelompok "pembaharu" ini menganut teologi pluralis, sebuah teologi yang didasarkan pada kemajemukan paham sebagai sebuah kebenaran, yang menganggap bahwa semua agama itu benar. Dalam masalah ketuhanan kelompok ini berusaha mereduksi makna eksistensi dan keabsolutan Tuhan. Kelompok inilah yang disebut sebagai *Islam Inklusif*, atau Islam Rasionalis.

Bukan hanya itu, bahkan dari pemikir NU sendiri muncul kritik terhadap paradigma Asy'ariyah. Serangan yang cukup gencar dilakukan oleh Said Agil Siradj, Masdar Farid Mas'udi, Zuhairi Misrawi dari tokoh kritis NU.¹¹ Mereka mengkritik keras terhadap warisan doktrinal *Abhussunnab Waljama'ab* di lingkungan NU yang banyak dipengaruhi doktrin teologi Asy'ariyah. Dikatakannya bahwa teologi Asy'ariyah telah lama membawa umat Islam ke dalam kondisi yang statis dan beku dari kemajuan modernitas. Mereka juga menyatakan bahwa dampak dari teologi Asy'ariyah itu membawa *kecenderungan* umat Islam pada *prostatus quo*, *pro-establishment*, dan cenderung menghindari kritik

terhadap penguasa.¹²

Banyak dugaan yang menyebutkan bahwa kritik Agil Siradi banyak diilhami oleh tulisan-tulisan Al-Jabiri, seorang filsuf Mesir kelahiran Maroko yang terkenal dengan "kritik nalar Arab"-nya. Seperti ipologi Al-Jabiri tentang tradisi *bayani*, *burbani*, dan *irfani*. Dalam salah satu karyanya Al-Jabiri menawarkan perlunya suatu pembaruan (*tajdid*) pada dataran berbagai teori politik Islam (seperti *Ad-din wa ad-daulah*, *syura*, *khilafah*, *bai'ah* dan lain-lain) dan teologi Islam klasik, seperti Asy'ariyyah dan Al-Maturidiyah.¹³ Kritiknya terhadap teologi klasik seperti madzhab Asy'ariyyah sangat tampak pada komentarnya bahwa teologi yang dianggap paling fundamental dalam tradisi Islam ini harus dibangun kembali sesuai dengan perspektif dan standar modernitas. Untuk itu ia mengajukan *neo-kalam* (ilmu kalam baru) dalam gerakan pemikirannya. Ilmu kalam baru itu bukan hanya mengajarkan ideologi doktrinal sebagaimana yang pernah dipahami Al-Asy'ari, Baqillani dan Al-Ghazali, tetapi ilmu itu lebih merupakan revolusi ideologis untuk melawan kebekuan pemikiran Islam klasik (Assyaukani, 1998: 59-60).

Berdasarkan latar belakang inilah maka menyunting dan mengkaji secara akademis teks *Durrat Al-Faraid* menjadi teras penting dilakukan. Karena dalam kitab ini dikemukakan diskusi yang seru antara paham Asy'ariyah yang ortodoks dan paham Mu'tazilah yang rasionalis. Dari kajian ini diharapkan dapat menambah kekayaan khazanah intelektual Islam dewasa ini. Terutama bagi tumbuhnya sikap keberagaman yang terbuka, *inklusif*, dan tidak melahirkan anarkisme agama. Bagaimana agama dapat tampil sebagai *rahmatan lil 'alamin* memberikan kesejukan dan kedamaian terhadap sesama.

Dari sini dapat dipahami mengapa Nuruddin Ar-Raniri teruskan untuk menerjemahkan kitab dari bahasa Arab ini ke dalam bahasa Melayu. Terjemahan ini maksudkan untuk memberikan jawaban kepada umat Islam tentang pemikiran ilmu kalamnya Abu Hasan Al-Asy'ari. Syeikh Nuruddin Ar-Raniri menganggap betapa penting-nya isi kitab itu untuk menjadi bacaan umat Islam waktu itu,

sehingga ia merasa perlu menerjemahkannya bagi kepentingan khazanah kepustakaan Islam Melayu saat itu.

Memang benar, sebelum munculnya Nuruddin Ar-Raniri di kawasan dunia Melayu-Indonesia ajaran tentang pokok-pokok keyakinan (*al-'aqa'id*) kurang mendapat tempat dan materi yang semestinya. Kalau pun ada pedoman tertulis tentang masalah itu, tampaknya banyak bertumpu pada salah satu karya standar kaum Asy'ariyyah, yaitu kitab *Mukhtashar al-Aqa'id* karya Najm Al-Din Al-Nasafi. Kemudian dari kitab ini lalu diberikan penjelasan dan pembahasannya (*ditsyarabi*) oleh Imam Sa'duddin Al-Taftazzani dengan judul *Syarb Al-Aqa'idu Nasafiyah*. Dalam praktiknya, ternyata kitab itu bukanlah teks yang gampang dipahami kaum muslimin saat itu, sebab di samping materinya yang tidak mudah dicerna, bahasa Arabnya yang dipakai pun terasa asing bagi orang Melayu pada umumnya.

Menyadari keadaan itu, maka Ar-Raniri berusaha mempersiapkan terjemahan Melayunya yang kemudian diberi judul *Durrat Al-Fara'id bi Syarb al-Aqa'id*. Menurut Azyumardi Azra (1995: 187) dalam kitab terjemahan ini sesungguhnya Nuruddin bukan hanya menerjemahkan, akan tetapi ia juga menambahkan beberapa penjelasan seperlunya. Apakah sinyalemen Azra itu benar, tampaknya penting dilacak sejauh mana kebenarannya.

Dalam perannya mengembangkan agama Islam di kawasan Melayu, Nuruddin termasuk ulama pendatang di Aceh yang mampu menulis karya-karyanya, bukan hanya dalam bidang *kalam* dan *tasawuf*, akan tetapi juga dalam bidang *fiqh* (Syari'at). Salah satu karya besarnya adalah kitab *Sbharab Al-Mustaqim*,¹⁴ sebuah kitab berisi hukum Islam (*fiqh*), yang berbicara tentang ibadah salat fardhu, shalat sunnah, menunaikan zakat, puasa, nikah dan ibadah haji. Kitab ini sekarang dicetak di pinggir kitab *Sabilul Mubtadin* karya Muhamad Arsyad Al-Banjari. Bahkan ia merasa perlu membuat rincian ajaran-ajaran *fiqh* itu dalam kitab terpisah, seperti kitab *Kaifiyat Al-Salat* dan *Bab Al-Nikah*. Dalam hal pemikiran tasawuf, Nuruddin cukup membukakan intensifikasi kajian Melayu-Indonesia saat itu, terutama ketika pemikiran

tasawufnya berbenturan dengan tasawuf *wujudiyah* Syamsuddin As-Sumatrani (lihat Al-Atlas, 1970: 3-7; Al-Atlas, 1986: 8-12).

Salah satu karya Nuruddin untuk membendung ajaran *wujudiyahnya* Hamzah Fansuri itu adalah kitab *Asrar Al-Insan Fi Ma'rifat Ar-Rub Wa Ar-Rahman*.¹⁵ Kitab ini sengaja ditulis Ar-Raniri untuk memberikan jawaban atas ajaran-ajaran tasawuf *wujudiyah* Hamzah Fansuri yang dianggap menyimpang dari aqidah *ahl Sunnah Wal Jama'ah*. Menurut Tudjimah, karya ini lahir dilatarbelakangi oleh perintah Raja Iskandar Sani yang berkuasa di Aceh saat itu yang tidak sepaham dengan ajaran Hamzah Fansuri (Tudjimah, 1960: 8-11).

Dalam jajaran ulama Aceh pada zamannya, di samping terkenal sebagai mufti kerajaan, Syekh Nuruddin Ar-Raniri juga termasuk penulis yang sangat produktif menulis. Kitab karangannya meliputi berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berkembang pada zamanya. Tidak kurang dari 31 karyanya ikut mewarnai khazanah intelektual Islam di Nusantara hingga kini. Bukan hanya menulis dalam bahasa Melayu, melainkan tidak sedikit pula kitab-kitabnya yang berbahasa Arab. Dari hasil karangan yang ditinggalkannya, tampak bahwa ia adalah seorang yang sangat menguasai dengan mendalam berbagai ilmu pengetahuan. Bahkan boleh jadi, tidak ada ulama lain di Aceh yang dapat menandinginya (Daudy, 1987: 3).

Karya-karya lain yang cukup terkenal ialah kitab *Bustanu As-Salatin fi Zikri al-Awwalin wa al-Akhirin* (Taman Para Sultan tentang Riwayat Orang-orang Terdahulu dan Terkemudian), sebuah kitab terbesar dalam bahasa Melayu yang pernah ditulis oleh Syekh Nuruddin yang berisi pelajaran berharga bagi para sultan.¹⁶ Kitab yang lain adalah *Hidayatul Habib fi At-Targhib Wa At-Tarhib* (Petunjuk kekasih dalam hal yang menggembirakan dan menakutkan), sebuah kitab berbahasa Melayu yang berisi 831 hadis Nabi SAW. Karya lain adalah *Nubzah fi Dakwah Dzil ma'a Sabibih* (Uraian singkat tentang dakwaan bayang dengan kawan-kawannya), sebuah kitab berbahasa Arab yang ditulis dalam bentuk soal-jawab mengenai kesesatan ajaran *wujudiyah*. *Tibyan fi Ma'rifatil Adyan*

(Penjelasan tentang pengetahuan akan agama-agama), *Syifa'ul Qulub* (Obat Penyakit Hati), *Latbaiful Asrar* (Kehalusan Segala Rahasia) (Hanafiah, 1992: 9).

Syekh Nuruddin Ar-Raniri (nama lengkapnya Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasan bin Muhamad Ar-Raniri Al-Quraishi Asy-Syafi'i) lahir di Ranir (Rander), dekat Surat di Gujarat (India) yang tidak diketahui tahunnya dan meninggal dunia pada 22 Dzulhijjah 1069 H (21 September 1658 M) di India. Pendidikannya dimulai dengan belajar ilmu pengetahuan keagamaan di tempat kelahirannya. Kemudian ia melanjutkan studi agamanya di Tarim (Arab Selatan) yang merupakan pusat studi Islam waktu itu. Dari kota itulah ia kemudian pergi ke Makkah pada tahun 1030 H (1621 M) untuk beribadah haji dan berziarah ke makam Nabi SAW. Setelah itu ia pulang kembali lagi ke India untuk memperdalam dan mengajarkan ilmu keagamaan.

Kejayaan dan kemakmuran kerajaan Aceh darussalam sangat termasyhur pada waktu itu. Bukan saja para sarjana dan ulama ang datang, bahkan paman Nuruddin sendiri, yakni Syekh Muhamad Jailani bin Hasan Muhamad Hamid Ar-Raniri juga ikut datang ke Aceh darussalam. Tak lama kemudian, Nuruddin mengikuti jejak langkah pamannya merantau ke daerah ini. Ia tiba di Aceh pada 6 Muharram 1047 H (31 Mei 1637 M). hampir selama tujuh tahun ia tinggal di Aceh. Saat itulah ia banyak menulis karya keislaman, terutama untuk memberikan jawaban terhadap persoalan syari'ah, aqidah dan tasawuf pada waktu itu, terutama tasawuf wujudiyah-nya Hamzah Fansuri dan Syamsudin As-Sumatrani.

Naskah DF ini berisi pembicaraan tentang aqidah Islamiyah, terutama aqidah Asy'ariyyah. Sebuah pemikiran teologi yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari. Di Indonesia, pemikiran teologi Al-Asy'ari ini paling banyak pengikutnya, utamanya dari kalangan *abl As-Sunnah wal Jama'ah*.¹⁷ Pada dasarnya doktrin keagamaan ini berpangkal pada tiga buah panutan inti, (1) mengikuti paham Al-Asy'ariyah dan Al-Maturidiyah dalam bidang *aqaid* (teologi), (2) mengikuti salah satu mazhab yang empat (Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hambali)

dalam bidang *fiqh* (hukum), dan (3) mengikuti ajaran yang dianut Al-Junaid Al-Baghdadi dan Imam Al-Ghazali dalam bidang *tasawuf* (mistik Islam) (Wahid, 1989: 198). Di kalangan pemikir Islam, teologi Asy'ariyah merupakan kompromi antara teori teologi Mu'tazilah yang rasional dengan teologi Jabariyyah yang lebih menonjolkan peran dan intervensi Tuhan di muka bumi.

Lahirnya teologi Asy'ariyah sesungguhnya tak dapat dipisahkan dengan alur sejarah pemikiran Islam pasca kepemimpinan *Abulfaur rasyidin* (khalifah Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali). Sejak terjadinya *al-fitnatil Kubra* (bencana besar), yaitu sebuah peristiwa dalam sejarah Islam saat terjadi pembicaraan (fitnah) atas diri Khalifah Usman bin Affan oleh kalangan ekstrimis Mesir sampai terbunuhnya Khalifah Usman bin Affan. Terbunuhnya Usman bin Affan justru menimbulkan fitnah yang lebih besar, terutama setelah Ali bin Abu Thalib menduduki kursi kekhalifahan yang keempat. Perebutan kekuasaan tidak berhenti di sini, bahkan sampai pecahnya *Al-Fitnatul Kubra* yang kedua, yaitu ketika terjadi peperangan antara kelompok Sayyidina Ali bin Abu Thalib di Madinah dan kelompok Muawiyah di Damaskus. Dari sinilah kelompok garis keras pengikut Ali melancarkan protes terhadap Ali dan membentuk kelompok sendiri dengan nama Kaum *Khawarij* (Pembelot). Kaum *Khawarij* inilah yang akhirnya berhasil membunuh Ali bin Abu Thalib, karena dianggap tidak pecus menghukum para pembunuh Utsman bin Affan (lihat, Nasution, 1978: 24 ; Madjid, 1984 : 18).

Sebagai kelanjutan dari pemikiran teologi (*ilmu kalam*) kaum Khawarij, pada saat itulah lahir paham *Qadariyah* (Paham Kemampuan Manusia). Sementara itu di pihak lain terdapat paham yang menganut keterpaksaan manusia di hadapan Tuhan. Manusia memperoleh kesengsaraan atau kebahagiaan itu karena kehendak Tuhan. Paham inilah yang terkenal dengan sebutan *Jabariyah*, artinya "Paham Keterpaksaan Manusia". Pada waktu itu di kota-kota seperti Kufah, Madinah, Hijaz muncul kajian pemikiran Islam dari kalangan baru Islam. Mereka ini tidak ingin mengulangi peristiwa traumatis oleh fitnah-fitnah yang terjadi di kalangan

umat Islam, yang sukses di bidang politik tetapi kacau dalam bidang keilmuan (pemikiran) *kalam*. Maka merekalah yang kemudian mengembangkan konsep *Al-Jama'ab*. Karena saat itu tradisi nubuwah mulai ditinggalkan umat Islam, maka Abdullah Ibn Umar dan Abdullah Ibn Abbas merintis jalan sejarah baru dalam masalah intelektualisme Islam, khususnya dalam bidang *Al-Sunnab* (tradisi) *Nabi* (Madjid, 1984: 15-16).¹⁸

Setelah itulah munculnya kajian serius tentang hukum (*fiqh*) yang akhirnya melahirkan jurisprudensi Islam, ilmu hukum Islam (*Usbul Fiqh*). Kemudian disusun lahirnya ilmu-ilmu tentang hadis (*ilmu musthalab al-hadis*). Dari hasil kodifikasi hadis kemudian lahir karya agung dari mereka yakni munculnya kumpulan hadis yang terkenal sebagai *al-Kutub al-Sittab* (Kitab hadis yang enam), sejak Al-Bukhari, Muslim hingga Turmuzi, Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah.

Selain Fiqh dan hadis, konsolidasi kaum muslim *summi* terjadi di bidang pemikiran teologi. Dalam bidang teologi inilah konsolidasi diwakili oleh karya pemikiran besar dari Imam Abu Hasan Ali Al-Asy'ari (w. 324 H/935 M). Nama lengkapnya Abu Hasan Ali bin Ismail, bin Abi Basyar, bin Ishaq bin Salim bin Ismail bin Abdillah bin Musa bin Bilal bin Abi Burdah, bin Abi Musa Al-Asy'ari. Ia lahir di Basrah (Irak) tahun 260 H (874 M), yaitu 55 tahun sesudah meninggalnya Imam Syafe'i. Ia adalah murid tokoh Mu'tazilah, Syeikh Abu Ali Muhammad bin Abdul Wahab Al-Juba'i (w. 303 H).¹⁹ Al-Asy'ari tercatat sebagai salah satu tokoh yang amat sukses dalam bidang pemikiran Islam. Reformasi yang paling mengesankan dari Al-Asy'ari ialah (1) ketika ia berhasil melumpuhkan gerakan *Mu'tazilab* dengan menggunakan logika mereka sendiri; (2) dengan sistem teologinya sendiri ia menjadi pendekar umat dalam menjawab gelombang pemikiran kaum rasionalis; (3) ia bukan saja telah mengukuhkan paham *summi*, atau *ablussunnab wal Jama'ab*, bahkan ia menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya rasionalisme agama secara meyakinkan (Madjid, 1985: 28; Fachry, 1987).

Dengan rumusan sistematika Al-Asy'ari, ilmu kalam mulai

²⁰ Masalah ini lebih lanjut baca, Abdulllah, Muhammad. 1999. *Pabam Wahdab Al-Wujud Mistik Islam Syeikh Abdur Ratuf As-Singkali*. Semarang : Penerbit Bendera. Bandingkan, Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn Al-Arabi, Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

²¹ Masalah manakib ini lihat skripsi Muhammad Abdullah, 1986. *Tinjauan Fungsional Terhadap Hikayat Manakib Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani* (Suatu Pendekatan Resepitif). Semarang: Fakultas

Sastra UNDIP.
²² *Shalawatan* ini seringkali berbeda-beda namanya antara satu daerah dengan daerah lainnya. Kalau di daerah Padang Pariaman dikenal *Shalawat Dulang*, maka di daerah Sleman Yogyakarta dikenal *Shalawatan Mondreng* yang dibaca dalam bahasa Jawa, atau *Shalawat Jamjaneng* yang terdapat di daerah Mirit Kebumen, yang diambil dari nama penembangnya, yaitu Kyai Jamjani, yaitu shalawatan dalam bahasa Jawa dan Arab serta Melayu; atau di Surakarta dikenal *Shalawatan Jawi Santisuwara* yang diiringi dengan gending-gending Jawa (lihat, Amir Rokhyatmo, 19998. "Shalawat dan Slawatan : Bacaan Beramanat di Dalam Ibadat dan Hajatan Adat" Makalah *Simposium PERNASKABAN Nusantara II* di Depok.

²³ Faruk HT. 2003. "Dekonstruksionisme dalam Studi Sastra" dalam *Metode Penelitian Sastra* (Jabrohim, Ed.). Yogyakarta: Hanindita.

²⁴ Rachmat Djoko Pradopo, 2003. "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik" dalam *Metodologi Penelitian Sastra* (Jabrohim, Ed). Yogyakarta : Hanindita.

²⁵ Jonathan Culler. 1981. *The Pursuits of Signs*. London : Routledge & Kceegan paul Ltd.

²⁶ Jonathan Culler, 1977. *Structuralist Poetics*. London: Methuen & C.o. Ltd.

²⁷ Michael Riffaterre, 1979. *Semeiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.

BAB II

WIRID, HIZIB, DAN WIFIQ DALAM SASTRA PESANTREN

1. Pengantar

Pembicaraan tentang *wirid* dan *Hizib* ini berasal dari hasil penelitian kecil yang dilakukan penulis di lingkungan pesantren. Penelitian tentang sastra lisan pesantren ini mengambil lokasi di dua tempat terpisah, yaitu (1) di Pondok Pesantren ARIS Saribaru Kaliwungu Kendal, dan (2) di Pondok Pesantren Al-Ittihad (?) Payaman Magelang. Kedua pesantren ini diambil dengan alasan bahwa kedua pondok pesantren ini sama-sama sebagai basis pesantren *salaf* yang sangat kuat tradisi sastra pesantrennya.

Pesantren Payaman misalnya, adalah pesantren salaf yang banyak melahirkan karya sastra pesantren, khususnya yang ber-*genre* sastra *syi'ir pesantren*. Salah satu tokoh pengarang *syi'ir* itu adalah Kyai Haji Siraj (Almarhum, *al-maghfurullah*). Dari tangan Kyai Siraj ini banyak lahir *syi'ir pesantren*, seperti *Syi'ir* berbahasa Jawa, *Erang-erang Sekar Panjang*, *Syi'ir Qiyamab*, *Syi'ir Laki Rabi* dan lain-lain. Sepeninggal Kyai Siraj, pondok pesantren Payaman kini diteruskan oleh cucunya, Kyai Haji Muhlusun. Pondok Payaman ini letaknya di pinggir jalan Semarang - Yogyakarta, yaitu pondok yang berlokasi di Desa payaman Kecamatan Secang, lebih kurang tiga kilometer dari arah Secang.

Sedang pondok pesantren *Ar-Ribatul Islami* (ARIS) Kaliwungu, berada di Kampung Saribaru Desa Krajan Kulon, Kaliwungu Kab. Kendal, lebih kurang 21 km dari kota Semarang. Pondok ini dipilih

untuk lokasi penelitian ini dengan alasan karena di pondok pesantren ini sering dikaji kitab-kitab kuning yang berhubungan dengan *sastra pesantren*, yang berupa *bizb*, *wirid*, dan *wifk*. Pesantren yang khusus menerima santri putri ini kini berkembang pesat dengan jumlah santri ribuan orang dari berbagai daerah di Jawa maupun luar Jawa. Pada awalnya pesantren ini didirikan oleh Kyai Mahdum, ayah KH Hafidhin Mahdum, yang kini menjadi pengasuh pesantren putri ini. Metode pengajaran ini pondok pesantren ini masih menggunakan metode klasik, yaitu model pendidikan *sorogan* atau *talaqqi* (istilah yang biasa dipakai di perguruan Al-Azhar Cairo), yaitu cara belajar santri dengan menghadap ustadz satu per satu (*face to face*) untuk menerima pelajaran dari kitab kuning tertentu; dan cara *bandungan* yaitu mengkaji kitab dengan cara santri menyimak pembacaan kitab yang dibacakan guru atau kyainya.

Dari kedua pesantren inilah ditemukan *genre* sastra lisan pesantren yang disebut *wirid*, *bizib*, dan *wifk*. *Wirid* dan *bizib* adalah bacaan zikir, doa atau mantra yang dibaca secara rutin setiap pagi dan sore (malam) untuk tujuan tertentu. Adakalanya proses transmisi teks *wirid* dan *hizb* dari syekh atau guru ini berlangsung pada waktu tertentu dan dengan ritual tertentu pula, seperti didahului dengan *laku* puasa tujuh hari atau empat puluh hari. Sedang *wifk* adalah "ramuan instant" berupa rumus-rumus dalam kotak yang menggunakan huruf-huruf Arab seperti *rajah* yang berfungsi untuk tujuan tertentu, misalnya memudahkan pintu rizki, menolak bencana (musibah), untuk menjaga diri dan lain-lain. Jadi *wirid*, *bizib*, dan *wifk* ini semula berasal dari teks tertulis yang kemudian dibaca (dilisankan) menjadi bacaan sehari-hari di dalam masyarakat santri.

2. Sastra Pesantren

Penelitian ini berawal dari fenomena spiritual yang hidup dan berkembang dalam lingkup pesantren. Salah satu kegiatan spiritual yang berkembang di pondok pesantren adalah *sastra*

pesantren. Yang dimaksud dengan istilah *sastra pesantren* adalah karya sastra yang lahir dan berkembang di lingkungan pesantren, baik lingkungan fisik maupun lingkungan spiritual. Di antara ciri-ciri sastra pesantren itu adalah (1) sastra pesantren biasanya berbahasa Arab dan bertuliskan Arab, (2) adakalanya sastra pesantren itu berbahasa Jawa baru dengan tulisan *Arab-pegon*, (3) lahir dan berkembang lebih kurang abad ke-18, dan berkembang pesat sekitar abad ke-19, (4) sastra pesantren berisi tradisi lisan dan tradisi tulisan, (5) biasanya sastra pesantren dibaca dalam upacara tertentu dan kadang dipertunjukkan sebagai *performing-art*, dan (6) sastra pesantren juga sedikit banyak terpengaruh sastra Arab atau sastra Parsi.

Salah satu aspek sastra pesantren adalah sastra keagamaan yang berisi doa-doa. Doa-doa yang sering dibaca di lingkungan pesantren itu adalah karya sastra yang termasuk kategori *wirid*, *bizb*, dan *wifk*. Doa-doa itu biasanya berupa doa *ma'isurat*, yaitu doa-doa yang diajarkan Nabi SAW lewat berbagai hadis sahih. Jenis karya sastra ini dalam lingkungan akademis jarang diteliti orang. Hal ini karena karya sastra pesantren yang satu ini dianggap bagian dari rahasia "perdukunan" di lingkungan kyai dan pesantren tradisional pada umumnya.

Di antara karya sastra pesantren yang berupa karya sastra tulisan dan lisan adalah naskah *Manakib Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani*, *Naskah Al-Barzanji*, *Nadlaman*, *Nasbar*, *Qasidab Burdah*, *Syi'ir*, *wirid*, *bizb*, *wifk* dan *rajah*. Teks-teks sastra semacam itu adakalanya dibaca pada acara-acara ritual keagamaan, seperti upacara kelahiran, khitanan, dan hajatan lainnya. Dalam acara ritual itu teks-teks karya sastra itu sering dibaca dalam pertunjukan yang diiringi musik rebana sebagai *performing-art*. Sebagai sarana komunikasi antara manusia dan Tuhannya, bacaan *wirid* dan doa-doa itu sekaligus berfungsi sebagai sarana ibadah dan ikhtiar mempertahankan diri dalam masyarakat agar tetap hidup (*survive*) dan menjaga, melestarikan eksistensinya menghadapi berbagai tantangan zaman.

Sikap manusia untuk mempertahankan hidupnya dilakukan

dengan berbagai cara dalam bentuk perilaku sosial yang berbeda-beda. Salah satu perilaku manusia dalam konteks meniasasi kesehatan hidupnya dilakukan dengan mendekati para dukun. Yaitu "orang pintar" yang dianggap mampu membantu pasien memberikan perantara kesembuhan atau mencari solusi jalan keluar (*way out*) dari persoalan hidup yang menghimpitnya. Praktek perdukunan dalam masyarakat realitasnya ternyata sarat dengan berbagai muatan lokal, bersifat magis, multi etnis, dan bahkan multi kultural. Artinya eksistensi model perdukunan itu sangat ditentukan oleh kepercayaan, sistem relegi, pandangan dunia (*weltaanschauung*), dan latar belakang budaya (*cultural ground*) yang melahirkannya.

Dewasa ini, ketika orang dihadapkan dalam situasi kritis, ketika berbagai cara pengobatan medis (kedokteran) tak mampu menyembuhkan penyakitnya, tak mampu memecahkan masalah dalam hidupnya, maka orang kemudian lari kepada model pengobatan alternatif atau perdukunan yang ditawarkan dan dipublikasikan di berbagai media. Bahkan banyak orang Islam yang "lari" ke dukun untuk menyelesaikan problematika hidupnya, meskipun ada hadis nabi yang melarang seorang muslim datang ke seorang dukun. Salah satu model "perdukunan" alternatif yang bernuansa Islam adalah pengobatan lewat praktek pembacaan *wirid*, *bizb*, dan *wifiq* dalam tradisi masyarakat pesantren yang diberikan oleh seorang kyai atau "orang pintar".

Dalam khazanah tradisi pesantren dikenal apa yang disebut sebagai *sastra pesantren*. Yakni sastra yang lahir dan berkembang di dalam komunitas pesantren. Ciri-ciri sastra pesantren tersebut adalah (1) lahir dan berkembang setelah sekitar abad ke-18/19, (2) bahasa yang dipakai adalah bahasa Jawa, bahasa Arab, kadang bercampur bahasa Arab dan Jawa; (3) tulisan yang dipakai adalah tulisan Arab-Jawa (pegon) dan tulisan Arab; (4) lahir dan berkembang di kawasan pondok pesantren; dan (5) isinya berkisar masalah tauhid, fiqh, ilmu kalam, dan doa-doa (Basuki, 1988; Abdullah 1996; Thohir, 1997).

Dalam perkembangannya, sastra pesantren terbagi ke dalam

tradisi tulis dan tradisi lisan. Di antara tradisi tulis dalam sastra pesantren itu meliputi naskah-naskah tentang (1) *syi'ir pesantren*, (2) hagiografi orang-orang suci (*Manakib*), (3) puisi *Al-Barzanji*, (4) puisi *Burdab* (5) *sastra sejarah*, (6) *nadboman*, (7) *sastra mistik*, (8) *fihsafat Islam* dan lain-lain. *Syi'ir pesantren* biasanya dibuat berdasarkan sumber tertentu, misalnya bersumber dari kitab suci *Al-Quran*, *Al-badis*, *Burdab*, *Syaraful Anam*, dan lain lain yang kemudian diramu dengan imajinasi penulisnya. Misalnya *Syi'ir Erang-erang Sekar Panjang* karya Kyai Siradj Payaman Magelang yang menceritakan keadaan siksa neraka dan kenikmatan di surga.

Hagiografi orang suci adalah cerita orang-orang suci dalam sejarah Islam atau orang-orang suci dari kalangan Sufi, misalnya cerita Sufi Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani, yang terkenal dengan sebutan *Manakib* Syeikh Abdul Qadir Jailani, cerita tentang Syeikh Abu Hasan Asy-Syazali, yang sering diceritakan dalam tarekatnya, yaitu tarekat *Syadzilyab*. Riwayat hidup Syeikh Samman, dengan ratib Saman, cerita tentang Syeikh Ahmad Rifai, yang melahirkan tarekat *Rifa'iyab*, Atau cerita sufistik dari tokoh sahabat Nabi Quaysy Al-Qarni, Abu Nawas, Hasan Basri, ataupun sufi besar wanita Rabi'ah Al-Adawiyah dan lain-lain.

Teks manakib yang terkenal misalnya Kitab *Nurul Burbani*. Kitab ini paling banyak dibaca di kalangan masyarakat santri tradisional.¹ Dalam tradisi Jawa-Sunda dikenal teks manakib yang bernama *Wawacan Seb*. Pada dasarnya cerita manakib berisi riwayat hidup, karomah, dan berbagai keistimewaan dalam perjalanan hidup seorang tokoh *waliyullah*. Dalam masyarakat Islam yang berlatar belakang paham *ablussunnah wajjamaab* (baca: NU), tradisi pembacaan manakib ini masih kental dilakukan, terutama untuk acara hajatan, doa untuk keselamatan, doa mencari pekerjaan baru atau nadzar tertentu. Bahkan kadang menjadi tradisi bacaan rutin mingguan atau bulanan karena cintanya kepada sang tokoh, mungkin hampir sejajar atau melebihi kecintaannya terhadap Kitab Suci Al-Quran.

Barzanji adalah teks tertulis yang biasa dibaca dalam bulan Rabi'ul Awwal (bulan *Maulid*, kelahiran Nabi) untuk memperingati

BAB III

ASPEK ESKATOLOGI SYI'IR ERANG-ERANG SEKAR PANJANG KARYA KYAI SIRAJ PAYAMAN

1. Sastra Syi'ir

Di samping naskah-naskah berisi doa seperti *bizb*, *wirid*, dan *wiflik*, dalam sastra pesantren berkembang juga karya-karya sastra lokal yang berupa *syi'ir*. Dalam tradisi sastra Jawa *syi'ir* termasuk *genre* sastra yang tidak banyak menarik para peneliti, baik peneliti sastra maupun para filolog, padahal dari segi kuantitasnya karya *syi'ir* ini cukup besar jumlahnya. Misalnya *Syi'ir Laki rabi*, *Syi'ir Siti Fatimah*, *Syi'ir Paras Rasul*, *Singir Dagang*, *Syi'ir Tajwiz*, *Syi'ir Ngudi Susila* dan lain-lain.

Di antara naskah *Syi'ir* yang sering dibaca di kalangan santri adalah *Syi'ir Erang-erang Sekar Panjang*. *Syi'ir Erang-erang* ini ditulis oleh Kyai Muhammad Siraj dari Payaman Magelang ditulis tahun 1822 M. Naskah *Syi'ir Erang-erang* sebagaimana *syi'ir-syi'ir* lainnya ditulis dalam bahasa Jawa, dengan tulisan huruf Arab-Jawa (*jagon*) dengan tulisan dalam ukuran kecil. Naskah *Syi'ir* yang terdiri atas 24 halaman ini berbentuk puisi yang terbagi ke dalam beberapa subjudul (bab). Bab pertama berjudul *Bab Rupame Ula* (Bab Wujudnya Ular), kedua *Bab Mlicete Kulit* (Bab Terkelupasnya Kulit), ketiga *Bab Mangsane Tungging* (Bab Musimnya Kala Jengking), dan seterusnya.

Secara garis besar Naskah ini berisi nasehat keagamaan, terutama nasehat untuk menjaga akidah Islamiyah, menjalankan

amal saleh, janji Allah di bagi ahli ibadah, dan tentang eksistensi hari akhir, khususnya siksaan di neraka dan pahala di surga. Di sinilah Kyai Siraj ingin menjadikan agama benar-benar sebagai *nasihat* bagi manusia, sebagaimana sabda nabi SAW, "*ad-dinu na-sibab*" (Agama, Islam, itu sesungguhnya sebuah nasihat yang mulia". Dengan kata lain, naskah *Syi'ir Erang-erang* ini menceritakan kehidupan sesudah mati, alam akhirat, baik siksaan di alam kubur, siksaan di neraka, bahagiannya tinggal di surga, janji Allah bagi yang melanggar hukum-hukumnya, sampai kisah pisahnya harta kekayaan dengan si pemiliknya. Kisah ini diceritakan demikian detail, sehingga setiap orang yang membaca teks ini seakan-akan dibawa ke alam akhirat. Alam keabadian yang memberikan tempat bagi manusia untuk memetik buah perbuatannya waktu mengarungi hidup di dunia. Orang-orang yang beramal baik akan mendapatkan balasan surga *jannatun na'im*, sedang orang yang ingkar kepada kebenaran, akan mendapat tempat pembalasan di neraka.

2. Masalah Penelitian

Penelitian ini berusaha menjawab masalah-masalah sebagai berikut:

- 2.1 Secara kualitas maupun kuantitas karya sastra Jawa pesantren, seperti jenis *Syi'ir* sesungguhnya cukup signifikan per-kembangannya. Namun, mengapa karya sastra dalam bentuk *syi'ir*, khususnya naskah *syi'ir Erang-erang Sekar Panjang* belum diteliti secara akademis? Bukankah naskah-naskah seperti itu justru menarik untuk disunting teksnya?
- 2.2 Bagaimana sesungguhnya doktrin *eskatologis* (kehidupan akhirat) yang terdapat dalam teks *Syi'ir Erang-erang Sekar Panjang*. Artinya, bagaimana konsep kehidupan sesudah mati menurut *Syi'ir* tersebut? Adakah relevansi nilai-nilai eskatologis tersebut dengan misi kehidupan duniawi kini ?
- 2.3 Bagaimana sebetulnya secara lengkap isi teks *syi'ir Erang-erang Sekar Panjang*? Apa sebetulnya isi cerita eskatologis

yang terdapat dalam naskah *Erang-erang Sekar Panjang* itu?

- 2.4 Mengapa aspek-aspek eskatologis dalam teks *Syi'ir Erang-erang* ini sangat menonjol? Apakah maksud yang implisit dari pesan-pesan eskatologi dalam teks *syi'ir* tersebut?

3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut :

- 3.1 Untuk mengadakan suntingan teks terhadap naskah pesantren, *Syi'ir Erang-erang Sekar Panjang* karya Kyai Muhammad Siraj Payamap;
- 3.2 Untuk mengungkapkan nilai-nilai dan pesan eskatologis yang tertuang dalam karya sastra Jawa pesantren, berupa *syi'ir* dengan cara mengungkapkan isi teks *Erang-erang Sekar Panjang*.
- 3.3 Untuk mengadakan analisis terhadap isi teks *Erang-erang Sekar Panjang* dari tinjauan eskatologi Islam; dan
- 3.4 Untuk menerjemahkan teks *Erang-erang Sekar Panjang* (ber-bahasa Jawa) ke dalam bahasa Indonesia agar isinya mudah dipahami pembaca umum.

4. Penelitian Terdahulu

Meskipun penelitian sastra Jawa sudah banyak dilakukan orang, namun tidak demikian halnya dengan karya sastra jenis *Syi'ir*. Selama ini jenis sastra *Syi'ir* kurang diminati para peneliti. Hal ini terbukti dari berbagai penelitian sastra Jawa yang dilakukan para ahli seperti Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja (1952), Padmo-soekotjo (1960), Ras (1985), Zoetmulder (1983), Subalidinata (1996), Nielsmulder (1986), tidak membicarakan tentang sastra *syi'ir*. Anehnya lagi, dalam berbagai katalog naskah Jawa seperti Katalog Pigeaud (1973), Katalog Girardet (1983), dan Katalog Behrend (1993) tidak ditemukan catatan tentang *syi'ir* (Jawa: *Singir*). Penelitian akademis tentang *syi'ir* pun masih bisa dihitung dengan jari tangan. Karya-karya itu misalnya skripsi S-1 (Muayyanah, 1996; Saifuddin, 1997), dan sebuah tesis S-2 (Muzakka, 1999).

Hasil inventarisasi yang dilakukan oleh Museum Pusat Jakarta tentang karya sastra *syi'ir* hanya meng-cover empat buah *syi'ir* (Soewignjo dan Wirawangsa, 1920 :318). Meskipun demikian, sampai saat ini tampaknya belum ada usaha penelitian lanjutan yang merencanakan jumlah *syi'ir* di kalangan pesantren. Kurang tahu persis, mengapa penelitian tentang *syi'ir* masih rendah peminatnya. Barangkali karena kurangnya sosialisasi dan publikasi karya *syi'ir* secara umum. Untuk menjawab persoalan ini, maka sangat dirasa penting penyuntingan dan penerbitan naskah *syi'ir* untuk dikonsumsi masyarakat akademis dan masyarakat pada umumnya.

Alasan yang kuat perlunya penelitian terhadap *syi'ir* ini adalah (1) naskah-naskah *syi'ir* belum banyak diungkap para filolog, hingga banyak yang terlantar, (2) dari aspek isinya, baskah *syi'ir* ini banyak berisi nasehat, pendidikan dan ajaran moral sehingga akan banyak manfaatnya untuk masyarakat modern sekarang ini yang mulai mengalami dekadensi moral dengan maraknya sikap *permisif* dan anarkhis, dan (3) untuk menyelamatkan aset pesantren yang bernilai tinggi berupa ajaran akhlak dan ajaran *rubaniyah* (spiritual) yang tertuang dalam bentuk *syi'ir*.

Sebagaimana fungsi karya sastra yang lain, maka sastra *syi'ir* juga memiliki fungsi yang cukup signifikan, yaitu sebagai sarana pendidikan moral yang sangat bermanfaat bagi pembaca. Di samping itu, manfaat *syi'ir* dalam masyarakat santri adalah sebagai hiburan yang mengasikkan, sambil tetap menjaga *zikir* kepada Allah SWT. Dengan kata lain, menurut Horatius sebuah karya sastra yang baik akan mengandung nilai *dulce et utile*, maka *syi'ir* memiliki nilai bermanfaat dan sekaligus menyenangkan. Hal ini mengisaratkan bahwa karya sastra haruslah dipahami dengan konteks sosial budayanya sebagai fungsi estetis sastra yang tidak lepas dari fungsi sosialnya (Teeuw, 1984: 183). Dengan demikian, sastra *syi'ir* pesantren sebagaimana yang berkembang di dalam komunitasnya, merupakan karya estetis yang berfungsi sosial kuat sebagai wahana komunikasi dan bersosialisasi tentang nilai-nilai Islam.

5. Metode Penelitian

Untuk menunjang masukan informasi data, maka penelitian ini akan dilakukan dengan menggunakan metode; (1) metode filologi sebagai metode penggarapan teks yang akan melahirkan hasil suntingan teks, (2) metode Tinjauan Pustaka, untuk analisis isi teks yang mengungkap makna eskatologis dalam *syi'ir Erang-erang*, dan (3) metode penelitian lapangan, untuk meneliti praktek pembacaan naskah.

Metode penelitian filologi dapat mengikuti langkah-langkah yang digariskan oleh Djamaris (1978: 9) yang secara bertahap dilakukan sbb:

1. Inventarisasi naskah *syi'ir* dan naskah *Syi'ir Erang-erang Sekar Panjang* yang ditengarai berjumlah tiga juz. Sementara yang ditemukan di lapangan baru juz ketiga.
2. Mengadakan deskripsi naskah: Yaitu mengadakan pencatatan terhadap kondisi fisik teks dan kondisi fisik naskah dengan pendekatan *kodikologi*.
3. Mengadakan perbandingan naskah. Perbandingan naskah ini penting sekali dilakukan, karena untuk mendapatkan teks yang paling baik untuk disunting, perlu adanya studi perbandingan dan resensi teksnya.
4. Menentukan naskah yang paling baik, paling tua dan utuh teksnya untuk dijadikan bahan dasar suntingan teks.
5. Mengadakan suntingan teks dengan cara mentransliterasikan teks terbaik.

Metode penyuntingan digunakan *metode landasan*, yakni mengambil satu naskah terbaik sebagai landasannya. Naskah terbaik inilah yang selanjutnya ditransliterasi. Sedang naskah lainnya dipakai sebagai pembandingan.

Metode Studi Pustaka dipakai untuk menganalisis isi teks *Erang-erang Sekar Panjang*, terutama yang berisi aspek eskatologisnya. Pembahasan tentang aspek eskatologi akan diperkaya dengan berbagai referensi, yang mengacu kepada filsafat

eskatologi dan doktrin eskatologis dalam agama Islam. Hal ini dirasa penting untuk menambah cakrawala baru dalam teliah isi teksnya.

Untuk mendapatkan gambaran model pembacaan teks, maka penting dilakukan studi lapangan, mengadakan observasi dan pengamatan langsung tentang praktek pembacaan syi'ir. Metode yang digunakan adalah metode *raport research*. Yaitu peneliti berusaha terlibat langsung dalam kehidupan sehari-hari masyarakat pembacanya dan meneliti bagaimana proses estetika pembacaan dalam masyarakat pendukungnya berlangsung. Tinjauan lapangan dilakukan pondok pesantren di Kaliwungu Kendal dan di Pondok Pesantren Payaman Kabupaten Magelang.

Suntingan Teks Syi'ir Erang-erang dan Terjemahannya

Bismillahi ar-rabmani ar-rabimi

La ilaha illallahu al-malikul baqqul mubinu

Muhammadurrasululahu sadiqul wa'c'il amin

Bab Rupane Ula

Gedene ula iku, padha karo glugu aren

Nggane ngerah ula iku, tanpa nganggo leren-leren

Anane ula iku, duwe rupa amedeni

Endhas buthak nganggo jamang, pating selingkap anggembili

Anane gembiline kanggo wadaha upase

Upase kanggo nyembur, kanggo nambahi siksane

Sak wise dha disembur, banjur abuh nggegilani

Sak wuse padha abuh, mecah nanah njejelih

Sak wuse padha mecah, banjur mili maring kolah

Kanggo gawe omben-omben, nek wis ngombe banjur mutah

Sak wuse udan ula, nuli nyuwun udan banyu

Babar pisan Gusti Allah, ora kersa-paring banyu

Gusti Allah amaringi, udan lenga luwih panas

Panase lenga iku, ngungkuli katimbang upas

Sak wise kena kulit, mangka nuli enggal melicet

Melicete kulit iku, seka ngendhas tekan kencet.

Terjemahan:

Bab Bentuknya Ular

Besarnya ular itu sama dengan besarnya bobon kelapa

Ular itu menyerang manusia tanpa pernah berbenti

Ular itu memiliki bentuk wajah yang menakutkan

Kepalanya botak pakai jambang, membengkok

Bengkoknya kepala itu untuk tempat bisa beracun

Bisa beracun itulah yang digunakan menyambar

Untuk menambah siksa pengbuni neraka

Setelah disambar racun itu lalu bengkok menakutkan

Setelah bengkok besar, maka pecablab nanab yang menjijikkan

Setelah tumpah, nanab itu mengalir ke dalam kolam

Untuk baban minuman, dan setelah minum mereka muntah

Setelah bujan ular, kemudian mereka minta bujan air

Akan tetapi sedikitpun Allah tak bersedia memberikan air

Gusti Allah lalu memberikan bujan minyak lebih panas lagi.

Panasnya minyak itu lebih hebat daripada panasnya bisa

Setelah mengenai kulit, maka kulit akan segera mengelupas

Kulit itu mengelupas dari kepala sampai mata kali.

Bab Melicete Kulit

Sak wise padha melicet, nuli padha pulih maneh

Sak wise padha pulih, calon tanpa siksa maneh

Basa uwis padha ngerti, banjur lunga padha minggat

Golek enggon ingkang mulya, banjur keliru sing musyaqat

Ing kana anan siji, papan lapang luwih rata

Banjur nuli manggan kono, duwe nyana anak mana

Ora ngerti yen panggonan iku kanggo manggon keruma

Sak wuse manggon kana, banjur dha dikerah keruma

Sak wise kerah keruma, banjur enggal dikukuri

Tanpa leren nggone ngukur, ngasi nana daging keru

Sak wise ana kono, banjur dileh jurang pereng
 Isine jurang pereng babak salu karo tunggeng
 Gedene babak salu pada karo papah aren
 Nggone nyokot karo ngantup, tanpa kanggo leren-leren
 Gedhene tunggeng iku, padha karo jaran teji
 Anane tunggeng iku kedadehan saka geni
 Anane tunggeng iku duwe sungu reyap-reyap
 Banjur uwong padha wedi, melayu gugup karo ngerayap
 Tunggenge iku padha duwe kuku kaya macan
 Kanggo peranti anggrahuti wong kang padha nang ukuman
 Gawene tunggeng iku ming nyapiti lan ngantupi
 Larane nek di entup nganti pitung puluh warsa
 Akehe tunggeng iku tanpa nganggo wewilangan
 Padha manggon nang panggonan nek sesaba pating geramang
 Nek dha saba tunggeng iku padha neja golek mangsa
 Ora ana sing dimanngsa sak liyane wong ukuman

Terjemahan:

Bab Mengelupasnya Kulit

Setelah kulit mengelupas, kemudian kembali pulih
 Setelah kulit pulih seperti semula, bakal menerima siksa lagi
 Setelah semua tahu, lalu mereka pergi jauh
 Mencari tempat yang enak, lalu keliru dapat tempat
 Di sana ada suatu tempat, tempat lapang lebih luas
 Kemudian mereka menempatinya, di duga tempat itu lebih
 enak
 Namun tak tabunya tempat itu ternyata tempat sarang kuman
 Setelah tinggal di sana, lalu mereka diserang kuman itu
 Setelah diserang kuman gatal, maka lalu mereka menggaruk-
 nggaruk
 Tak benit-benitnya mereka menggaruk, hingga tak ada daging
 tersisa
 Setelah berada di sana, lalu dipindahkan ke lembab bertebing
 Lembab bertebing itu berisi kelabang dan kepitbing

Besarnya kelabang itu sebesar pohon aren
 Mereka menggigit sambil mematuk, tanpa pernah berbenit
 Besarnya kepitbing bitu sebesar kuda balap
 Kepitbing itu ada karena tercipta dari api
 Kepitbing itu punya dua tanduk besar
 Lalu orang-orang ketakutan, masuk terbitir-bitir sambil
 merangkak
 Kemudian kepitbing itu memiliki kuku seperti kuku macan
 Kukunya untuk mencakar orang-orang yang dibukum
 Kepitbing itu kerjanya banya menjepit dan mengatup orang
 Kalau dikatup sakitnya sampai tujub puluh tabun lamanya
 Kepitbing itu jumlahnya tak terhitung banyaknya
 Kepitbing itu menempati rumahnya, mereka merayap cari
 mangsa
 Kalau kepitbing itu mencari mangsa sengaja cari makanan
 manusia
 Tiada lain yang dimakan selain orang-orang yang dibukum

Bab Mangsane Tunggeng

Sak wise dha dimangsa, banjur pulih salin rupa
 Nggane salin rupa iku kersane kang Maha Mulya
 Rupane wong neraka padha ireng kaya areng
 Rupane amedeni untung banget rupa budheng
 Sengsarane wong iku dha dibelenggu dha dirante
 Dha didekelik dha dikandhang renteng-renteng ro kancane
 Sak wuse pulih maneh nuli enggal diperuwasa
 Kulit daging balung kuku, kabeh ngerasakake siksa
 Wong kang padha nang neraka ora kelilan padha wuda
 Mesthi kabeh dha dipeksa nganggo sandangan neraka
 Sandangane ora ana, sak liyane seka mawa
 Lanang wadon ora beda, anggone padha nyandhang mawa
 Sak wise padha nyandhang, nuli padha gebeyur jarang
 Nggone gebeyur saka ngendhas terus melebu nyang njerohan
 Sak wise tekan jerohan, banjur merodhol jerothane