

PENGKAJIAN SASTRA PESISIR

Mata Kuliah : Pengkajian Sastra Pesisir
Program Studi : Sastra Indonesia
Fakultas : Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Diponegoro

Oleh

Muhammad Abdullah



**UNDIP PRESS
SEMARANG**

PENGKAJIAN SASTRA PESISIR

Mata Kuliah : Pengkajian Sastra Pesisir
Program Studi : Sastra Indonesia
Fakultas : Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Diponegoro

Muhammad Abdullah

ISBN : 978-979-097-546-0

Cetakan pertama : 2019



Semarang

**Diterbitkan oleh :
Undip Press**

PRAKATA

Dengan semangat *tahmid*, tasbih, dan takbir pada lepas malam, Buku *PENGKAJIAN SASTRA PESISIR* ini dapat diselesaikan penulisannya 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 maula wani'ma al-nashir*.

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. Pada kesempatan yang sama buku ini juga menyuguhkan suatu pembongkaran terhadap teks sastra pesantren, seperti teks *wirid*, *hizb*, teks *'Uqudu al-Lujjain Fi Huququq 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. Di samping itu, ada hasil penelitian yang berhubungan dengan Islamisasi Jawa oleh KH Shaleh Darat, yang terekam dalam etos keberaksaraannya, khususnya atas terjemahannya terhadap kitab Syarh Al Hikam karya Ibn Athoillah. Buku ini ditulis semata-mata karena tujuan akademis, yaitu untuk menambah literatur bagi mahasiswa Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponegoro khususnya dan pembaca pada umumnya, terutama sebagai penunjang dalam Mata Kuliah *Pengkajian Sastra Pesisiran*.

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 hendaklah engkau tulis, dan yang engkau tulis hendaklah engkau kerjakan*, demikian kata-kata bijak seorang guru besar kita.

Semarang, Oktober 2018

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI

4.1 Pedoman Transliterasi

Transliterasi ini dikerjakan berdasarkan *Pedoman Transliterasi Arab-Latin* (1998), keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI tentang pembakuan pedoman transliterasi Arab-Latin yang disusun dengan prinsip, (1) Sejalan dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD), (2) huruf Arab yang belum ada padanannya ditulis dengan cara memberikan tanda diakritik, dengan dasar satu fonem satu lambang.

Transliterasi huruf Arab ke dalam huruf Latin dapat dirinci sebagai berikut:

1. Penulisan konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif tak dilambangkan
ب	Ba'	b
ت	Ta'	t
ث	ṯa	ʔ es titik atas
ج	Jim	j
ح	ḥa	ʁ ha titik bawah
خ	Kha	kh
د	Dal	d
ذ	ḏal	ʒ zet titik atas
ر	Ra'	r
ز	Zai	z

س	Sin	s
ش	yinS	sy
ص	ʕad	ʔ es titik bawah
ض	ˤad	ˤ de titik bawah
ط	ˁa	ˁ te titik bawah
ظ	ˁˁa	ˁˁ zet titik bawah
ع	Ayn‘.....
غ	Gayn	g
ف	Fa’	f
ق	Qaf	q
ك	Kaf	k
ل	Lam	l
م	Mim	m
ن	Nun	n
و	Wau	w
هـ	Ha’	h
ء	Hamzah ‘... apostrof
ي	Ya’	y

2. Penulisan vokal dan diftong

Vokal bahasa Arab, sebagaimana vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal (*monoftong*) dan vokal rangkap (*diftong*). Vokal tunggal dalam Bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda *syakl* atau *harkat* ransliterasinya sebagai berikut:

(1) Penulisan vokal

Vokal pendek :

Tanda harkat	Huruf latin
.....َ.....	a
.....ِ.....	i
.....ُ.....	u

Contoh :

ك ت ب	kataba
Syaraba	ب ش ر
ف ع ل	fa'ala

Vokal Panjang :

أ.....	ā
.....ِ.....ي	ī
.....ُ.....و	ū

Contoh :	قال	qāla
	قيل	qīla
	يقول	yaqūlu

(2) Penulisan diftong

Diftong dalam baasa Arab yang lambangnya merupakan gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu sebagai berikut :

Harakat dan huruf	gabungan huruf	contoh
اَ...يْ أ	ai	كيف kaifa
اَ...أُ	au	روضه rau«ah

(3) Penulisan Artikal (Kata Sandang)

Artikal dalam sistem penulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu berupa *alif lam ta'rif* (ا ل). Dalam transliterasi ini artikel tersebut dibedakan atas artikal yang diikuti huruf *syamsiyyah* dan artikal yang diikuti huruf *syamsiyyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti artikel itu. Sebagai contoh, perhatikan kata-kata berikut :

الرجل	<i>Ar-rajulu</i>
الشمس	<i>Asy-syamsyu</i>

Sedangkan artikal yang diikuti huruf *qomariyyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyi aslinya. Baik diikuti huruf *syamsiyyah* maupun huruf *qomariyyah*, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya, tetapi cukup dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh :	القلم	<i>Al-qolamu</i>
	يع البد	<i>Al-badī'u</i>

4. Penulisan *ta' marbutah*

Transliterasi untuk *ta marbutah* ada dua.

1) *ta marbutah* hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah* dan *dhammah*, transliterasinya adalah /t/.

2) *ta marbutah* mati

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/.

3) Kalau pada kata yang terakhir dengan *ta marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang, *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah maka *ta marbutah* itu ditransliterasikan dengan *ha*. (h)

Contoh :

طفال الروضة	<i>Rau«ah al-a[¯]fāl</i>
طفال الروضة	<i>Rau«atul a[¯]fāl</i>
المنورة ينة المد	<i>Al-Madīnah al-Munawwarah</i>
المنورة ينة المد	<i>Al-Madīnatul-Munawwarah</i>
تلحه	<i>°alYah</i>

5. Penulisan *syaddah* (*tasydid*) *Syaddah* atau *tasydid* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda ...^{◌◌◌}..., tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh :

ربنا	<i>Rabbanā</i>
نزل	<i>Nazzala</i>
◌◌◌ البر	<i>Al-birr</i>

6. Penulisan tanda-tanda yang dipakai dalam translitertasi teks

1) Tanda angka *superscript* dengan angka desimal dalam teks adalah tanda

cacatan kaki (*footnote*) berhubungan dengan kata-kata yang memerlukan penjelasan dan ayat-ayat Al-Quran dalam teks.

- 2) Tanda angka *superscript* dengan angka desimal dalam teks adalah tanda catatan akhir dokumen (*endnote*) untuk aparat kritik teks.
- 3) Tanda dengan *fontasi italic* adalah tanda bahwa kata-kata atau kalimat yang dicetak miring tersebut berupa kosa kata asing dari bahasa Arab, yang belum dibakukan sebagai kosa kata Bahasa Indonesia;
- 4) Tanda kurung (.....) adalah tanda untuk memberi keterangan bahwa teks aslinya tidak tertulis dengan sempurna, maka kata atau huruf yang terdapat dalam dua tanda kurung adalah tambahan peneliti;
- 5) Tanda kurung miring /...../, adalah tanda untuk menjelaskan bahwa huruf atau kata-kata yang berada dalam dua tanda kurung miring tersebut berlebih;
- 6) Penulisan nomor halaman naskah dituliskan dalam dua tanda kurung kurawal miring *bold [.....]* yang terletak dan ditulis pada setiap akhir halaman naskah, sekaligus sebagai tanda batas halaman naskah.
- 7) Penyusunan paragraf dalam transliterasi dilakukan oleh peneliti berdasarkan tema pembicaraan dalam teks ditandai dengan penulisannya yang menjorok 5-6 ketukan dari margin kiri.

DAFTAR ISI

Halaman Judul	ii
Prakata	iii
Pedoman Transliterasi	iv
DAFTAR ISI	x
BAB I SASRA PESANTREN	1
BAB II TEKS <i>HIZB, WIRID, DAN WIFIK</i>	29
BAB III SYIIR <i>ERANG-ERANG SEKAR PANJANG</i>	61
BAB IV TRADISI LISAN DALAM SASRA PERSANTREN	96
BAB V NASKAH HIKAYAT <i>SYEH ABDUL QADIR AL JAILANI</i>	138
BAB VI NASKAH <i>UQUDULLUJJAIAN FI HUQQUQ AZZAUJAIN</i>	234
BAB VII SASRA DAN FILSAFAT ISLAM	284
BAB VIII BAHASA JAWA DAN KEBUDAYAAN INDIA	286
BAB IX NASKAH <i>SYIFAUQ QULUB</i>	290
BAB X SUNTINGAN TEKS <i>DURRAT AL FARA'ID</i>	309
BAB XI HARMONISASI ISLAM JAWA KH SHALEH DARAT.....	386
DAFTAR PUSTAKA	

BAB I

SASTRA PESANTREN

1.1 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).

¹ Soeratno, Siti Chamamah. 2003. *Filologi Sebagai Pengungkap Orisinalitas dan Transformasi Produk Budaya*. Pidato Pembukaan Kuliah Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Tahun akademik 2003/2004, 1 September 2003.

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 dijajah 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 *fiqh*, *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 Muslikh dari Mranggen (Muslikh 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 Drewes, 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 pengajian 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

² Pinjam istilah A.Teeuw (1994) dalam *Indonesia : Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta : Gramedia. Keberaksaraan dimaksudkan sebagai kemampuan menulis teks secara ilmiah.

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 mengungkapkan 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-daiba'i*, *manakib* dan lain sebagainya. Kitab-kitab kuning itu telah melahirkan *genre* tersendiri dalam

³ Sistem pengajaran *manqul* adalah model penyampaian pendidikan dengan metode penurunan teks secara lisan, tanpa perubahan sedikit pun dari guru (kyai) terdahulu kepada santrinya. Sedang *sorogan* atau *talaqqi* adalah metode pengajaran pesantren dengan cara santri menghadap kyai satu per satu (*face to face*) untuk menerima pengajaran lisan dari kyainya, sesuai kitab yang diajarkannya (Dhofier, 1982: 12).

⁴ Untuk melawan orientalisme Barat itu, maka seorang pemikir Islam Mesir, Hassan Hanafi membuat rancangan bangun studi tentang Barat (*Oksidentalisme*). *Oksidentalisme* adalah kesadaran penuh untuk mengkaji Barat secara objektif. Hal ini dalam rangka memberikan kilas balik sikap yang lebih arif dalam menyikapi wacana orientalisme di dunia Barat. Menurut Hassan, sudah saatnya Barat dijadikan objek kajian, yang sebelumnya menjadi subjek (Misrawi, 2000: 19; lihat, Hassan Hanafi, 1992. *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*. Beirut : Mu'assasah al-jami'ah li Dirasat wa al-Nasyr. Halaman 24).

pentas sejarah kesusastraan 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 (*haqiqat*) dan hikmah (*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 Syeikh Nuruddin Ar-Raniri, yaitu sebuah kitab keagamaan berbahasa Melayu yang berupa saduran dari kitab berbahasa Arab berjudul *Syarh Al-Aqa'idu al-Nasafiyyah* 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), Tudjimah (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-Fara'id* ini dalam kitabnya yang lain, yaitu kitab *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (Penjelasan dalam Mengenal Agama-agama) pada halaman 54.

⁵ Lihat, Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Bandung : Penerbit Mizan hal.16-17. Dalam Islam, spiritualitas biasanya dikaitkan dengan kata *ruh* (*ruhaniyyah*), dalam bahasa Persia berarti hal yang *ma'nawiyah* yang menunjuk ke spirit atau makna, dengan demikian istilah spiritualitas itu sebenarnya menunjuk ke hal-hal yang bersifat *esoteris*, sesuatu yang *batin* (interioritas).

⁶ Kitab *Syarh al-Aqa'idu al-Nasafiyyah* Karya Taftazzani ini saduran dari kitab *Mukhtasyar 'Aqa'id* karangan Imam Najmuddin Umar al-Nasafi. (Daudy, 1983: 48); Lihat juga, Ceric, Mustofa. 1995. *Roots of Synthetic Theology in Islam, A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi* (d.333 H/944 M). Kuala Lumpur : ISTAC. Hal. 54. Bandingkan, Al-Attas, 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript : A 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id Al-Nasafi*. Kuala Lumpur : University of Malaya.

Naskah pertama (naskah A) *Durat 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 MI. 792. Dalam *Katalogus Van Ronkel* naskah ini tercatat pada halaman 401. Naskah yang berjumlah 84 halaman ini keadaan kertasnya masih bagus. Secara 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, ḥaḏal asmā’ul kitāb Jauhar al-Faraīd, fī yaūmil arba’ wallāhu a’lam bissawāb. Waktu jam pukul sepuluh pagi hari pada hijrah Nabi ḡallallāhu ‘alaihi wasallam seribu seratus delapan puluh lima tahun. Pada tahun H inilah hingjanya. Wasallallāhu ‘ala Sayyidina Muhammadin fil awwālīn wal akhirīn wa salamun mara’iyallāhu ta’ālā ‘anhum min kullis jahābati wa ālihi ajma’in biraḡmatika yā arḡamarrāḡimīn”.
(MI. 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 *Jauhar 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

pemilikinya. 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 Awwam* (halaman 125 s.d. halaman 133). karangan Syeikh Al-Alim Al-‘Allamah As-Sayid Ahmad Marzuqi. Sebuah kitab kecil berisi ajaran *tauhid* (*aqidah*) yang biasa dipelajari dan menjadi kitab dasar bagi para santri pemula. Mayoritas pondok pesantren di Jawa telah menggunakan kitab *Aqidatul Awwam* 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 sebagiannya 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*, *hizib*, fiqh an-Nisa’, sastra *syi’ir*, sastra *lisan ziarah*, *legenda*, *tasawuf*, dan teologi Islam⁷, yang harus dilestarikan eksistensinya.

⁷ Teologi adalah salah satu disiplin ilmu yang berasal dari ajaran Aristoteles, yang kemudian dianggap sama dengan filsafat pertama atau metafisika. Lihat, “Metaphysics” dalam Jonathhan Bames (Ed.). 1996. A

Sebagai contoh, Teologi Islam dalam naskah Melayu *Durrah Al-Farai'id* itu berisi Teologi Asy'ariyah yang dianut oleh mazhab *ahlussunnah waljama'ah* (Islam Sunni), sebuah pemahaman Islam yang dianut oleh mayoritas muslim di Indonesia. Sehaluan dengan ajaran teologi Al-Maturidi, teologi Asy'ariyyah 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*, *hizib*, *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 menaruh 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*

Cambridge Companion to Aristotle. Cambridge : Cambridge University. Hal. 66. Penyamaan ini disebabkan teologi menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan prinsip terakhir yang tidak dapat diurai ke dalam bentuk indrawi manusia, yaitu masalah ketuhanan. Meskipun tidak akan pernah benar sesuai dengan Diri Tuhan, tetapi akan tercermin dalam analogi-analogi yang bisa dijangkau oleh rasio manusia. Jadi, Teologi Islam dalam hal ini adalah ilmu ketuhanan sebagaimana yang diajarkan dalam Islam. Teologi Islam bersifat aktual dan dapat menerima adanya pluralitas teologi, tetapi hanya di tingkatan konsepsi, persepsi, dan bahasa (nama Tuhan) (lihat, Musa Asy'arie, 2002. *Filsafat Islam*, Yogyakarta: LESFI. Halaman 182-183).

Agama (Geertz, 1992), *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Maarif, 1993), *Muhammadiyah 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 Dipertuhankan, Membahas Sikap Beragama NU* (Jaiz, 2003), dan lain-lain umumnya tidak menaruh 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'ariyyah 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'ariyyah 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 *halaqah* (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'ariyyah.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'ariyyah. Serangan yang cukup gencar dilakukan oleh Said Agil Siradj,

⁸ Kelompok muda ini misalnya meneriakkan slogan “Islam liberal” yang menyatakan bahwa Tuhan itu tidak absolut, bahkan Al-Quran itu harus menyesuaikan zamannya. Ini dilakukan untuk melawan gerakan Islam fundamentalis di Indonesia yang dewasa ini banyak disorot karena seringkali melakukan tindakan anarkis. Baca “ Quo Vadis Jaringan Islam Liberal” dalam *Suara Merdeka*, Edisi 10 Maret 2005.

⁹ Gagasan Ulil Abshar Abdalla yang menimbulkan banyak kritik itu ditulisnya dalam harian *KOMPAS* edisi 18 November 2002 dengan judul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”. Setelah lahirnya tulisan itu, Ulil sempat diancam hukuman dengan fatwa mati oleh ulama Jawa Barat (75 tokoh ulama), 2 Desember 2002 (lihat Majalah *Gatra*, edisi 21 Desember 2002).

¹⁰ Kelompok “pembaharu” ini banyak menuai kritik dan kecaman dari berbagai tokoh Islam, terutama setelah lahir buku mereka *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Nurcholis Madjid, Ed.), tahun 2003. Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina-Asia Foundation.

Masdar Farid Mas'udi, Zuhairi Misrawi dari tokoh kritis NU.¹¹ Mereka mengkritik keras terhadap warisan doktrinal *Ahlussunnah Waljama'ah* di lingkungan NU yang banyak dipengaruhi doktrin teologi Asy'ariyyah. Dikatakannya bahwa teologi Asy'ariyyah telah lama membawa ummat Islam ke dalam kondisi yang statis dan beku dari kemajuan modernitas. Mereka juga menyatakan bahwa dampak dari teologi Asy'ariyyah itu membawa kecenderungan ummat Islam pada *prostatus quo*, *pro-establisment*, dan cenderung menghindari kritik terhadap penguasa.¹²

Banyak dugaan yang menyebutkan bahwa kritik Agil Siradj banyak diilhami oleh tulisan-tulisan Al-Jabiri, seorang filsuf Mesir kelahiran Maroko yang terkenal dengan “kritik nalar Arab”-nya. Seperti tipologi Al-Jabiri tentang tradisi *bayani*, *burhani*, 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

¹¹ Bahkan karena gagasan liberalnya, Masdar dan Misrawi pernah dikabarkan akan dibunuh oleh mahasiswa Indonesia di Al-Azhar Mesir, karena ingin memaksakan pelatihan “Pendidikan Islam Emansipatoris” yang diselenggarakan 7-8 Februari 2004. Hal itu karena Masdar pernah mengusulkan bahwa ibadah haji tidak harus dilaksanakan pada bulan Dzulhijjah, sedangkan Misrawi bahkan pernah menyatakan bahwa shalat lima waktu itu tidak wajib hukumnya (lihat, Jaiz, 2004: 105).

¹² Lihat, Ahmad Baso, 2000 dalam buku *Post Tradisionalisme Islam* karya Al-Jabiri. Yogyakarta : LKiS.

¹³ Lihat, A. Luthfi Assyaukani, “Tipologi dan wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Paramadina* (Jakarta), Vol. 1 No.1, Juli-Desember 1998. hal. 58-95. Baca juga, Ahmad baso, “Problem Islam dan Politik: Perspektif ‘Kritik Nalar Politik’ Muhammad Abed Al-Jabiri”, *Tashawirul Afkar* (Jakarta). Edis 4 tahun 1999, hal. 29-39.

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 terasa 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 dimaksudkan untuk memberikan jawaban kepada umat Islam tentang pemikiran ilmu kalamnya Abu Hasan Al-Asy'ari. Syeikh Nuruddin Ar-Raniri menganggap betapa pentingnya 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 (*disyarahi*) oleh Imam Sa'duddin Al-Taftazzani dengan judul *Syarh Al-Aqa'idu Nasafiyyah*. Dalam prakteknya, 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 Syarh 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 *Shirath 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 Muhtadin* karya Muhamad Arsyad Al-Banjari. Bahkan ia merasa perlu membuat rincian ajaran-ajaran fiqh itu dalam kitab terpisah, seperti kitab *Kaifiyyat Al-Salah* 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-Attas, 1970: 3-7; Al-Attas, 1986: 8-12).

¹⁴ Naskah *Shiratal Mustaqim* ini pernah dibuat skripsi oleh Sardanto Tjokrowinoto, 1964. *Tinjauan Kitab Siratal Mustaqim* Karangan Nuruddin Ar-Raniri. Yogyakarta : Fakultas Sastra UGM.

Salah satu karya Nuruddin untuk membendung ajaran *wujudiyahnya* Hamzah Fansuri itu adalah kitab *Asrar Al-Insan Fi Ma'rifat Ar-Ruh 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 Sahibih (Uraian singkat tentang dakwaan

¹⁵ Naskah ini pernah dibuat disertasi oleh Tudjimah (1960). *Asrar Al-Insan Fi Ma'rifat Ar-Ruh Wa 'l-Rahman*. Djakarta : Universitas. Dalam disertasinya Tudjimah menuliskan riwayat hidup dan mengungkapkan ajaran tasawufnya Nuruddiun Ar-Raniri.

¹⁶ Kitab yang senada dengan ini pernah ditulis Al-Ghazali, 1988. *At-Tibr al-Masbuk fi Nashihah Al-Muluk*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.. Diterjemahkan menjadi *Etika Berkuasa, Nasihat-nasihat Imam Al-Ghazli*. Bandung : Pustaka Hidayah.

Walhasil, masjid sebagai pusat memproses dan merubah kondisi jamaah yang *rusak, menyimpang* dari syariah, agar kembali kepada jalan yang sesuai dengan *syara'*. Atas dasar ini, maka proses pemilihan dan penyaringan pengelola masjid menjadi syarat penting bagi keberhasilan pembinaan dan cara memakmurkan masjid yang modern.

Masjid Al-Muttaqin Kaliwungu misalnya, jika akan dimaksimalkan fungsinya sebagai pusat kajian dan pembinaan ummat Islam, maka ada beberapa (*usulan*) hal yang perlu dibenahi, seperti sbb :

- (1) Pembenahan format dan figur kepengurusannya; termasuk pembatasan periode kepengurusan, perombakan struktur kepengurusan takmir dll.;
- (2) Perbaikan manajemen kemasjidan; termasuk kejelasan tugas dan wewenang antara dewan penasehat (baca = *nadzir*) dan pengurus pelaksana harian (baca = *takmir*), rumah tangga masjid ; dan pengurus remaja masjid (baca= IRMAKA).
- (3) Masjid besar seperti Al-Muttaqin mestinya dikelola oleh sebuah lembaga formal yang berbadan hukum (yayasan) yang menjadi payung bagi segala aktivitas masjid dan jamaah;
- (4) Takmir masjid hendaknya memiliki program kerja yang jelas dan konstruktif, untuk membangun kesadaran ummat, yang mengarah kepada pembangunan mental spiritual dan pemberdayaan SDM untuk menciptakan masyarakat yang Islami, adil dan berperadaban tinggi;
- (5) Perlu pembenahan periodisasi kepengurusan dan sistem kaderisasi remaja masjid, karena bagaimanapun remaja (baca = pemuda) adalah kader generasi masa depan yang harus dipersiapkan sebaik mungkin kualitasnya; baik *etos leadership*-nya, maupun *aqidah* dan *keilmuannya*.

- (6) Penting adanya sarana rumah tangga masjid yang menunjang aktivitas kemasjidan, seperti telephone, sarana kesehatan, komputer untuk kantor masjid, perpustakaan yang dikelola secara profesional, dan sistem *cleaning service* yang memadai; dan
- (7) Perlu dibentuk *forum jamaah*, untuk menampung aspirasi jamaah masjid dalam berbagai hal demi kemajuan dan kemakmuran masjid. Forum ini penting dibentuk untuk memecah berbagai kebuntuan (struktural, atau *kebuntuan feodal*) aspirasi dan *suara* jamaah yang selama ini *mampet* karena faktor budaya “*sendiko dhawuh*”.

Bahwa pembangunan fisik masjid itu penting dilakukan adalah sebuah kenyataan; akan tetapi ada skala prioritas yang penting dikedepankan. Hal ini mestinya menjadi pertimbangan bagi takmir masjid setiap akan melakukan pembangunan sarana-prasarana, karena dana yang diamanahkan jamaah kepada takmir masjid berupa *infaq* mingguan haruslah dipertanggungjawabkan kepada jamaah. Apakah tidak *indah* dan *melegakan*, jika setiap bulan takmir memberikan laporan keuangan jamaah secara transparan kepada jamaah Jumat. Dengan cara ini maka jamaah merasa diperhatikan dan apa yang telah diinfaqkan ternyata benar-benar telah *ditasarubkan* sesuai kebutuhan. Model ini mungkin dapat mengefektifkan dan mengefisienkan dana masjid sesuai yang diperlukan; bukan sesuai yang di-*ingini*.

5.6 Tradisi Lisan (folklor) *Ziarah* : Silaturahmi Kafilah Rohaniah dan Hagiografi

Orang suci di Kaliwungu

Salah satu *narratif* sastra lisan pesantren adalah Tradisi *Syawalan*, yang berupa tradisi *ziarah kubur*. Sebuah tradisi lisan dalam masyarakat Islam tradisional yang meyakini adanya hubungan kuat antara alam manusia *syahadah*, yakni alam nyata di dunia dengan *ruh-ruh* ghaib manusia yang telah mati di alam kubur. Hal ini dipercaya dan telah menjadi metos di Jawa berdasarkan tradisi lisan yang turun temurun, generasi demi generasi. *Narratif Ziarah* inilah yang ikut memperkuat lahirnya daur hidup manusia bahkan sampai mempengaruhi etos kerjanya. Maka dengan dasar itulah orang Islam Jawa akan selalu merasa tidak "percaya diri" apabila belum "*ngirim leluhur*".

Di berbagai daerah di Jawa masih ada budaya *syawalan*, seperti misalnya di Kaliwungu Kendal, Pekalongan, Semarang, Demak, Kuningan, Cirebon dan lain-lain. Tradisi *Syawalan* di Jawa pada umumnya, sesungguhnya bukan hanya peristiwa budaya semata, melainkan ia merupakan peristiwa transbudaya. Artinya, bahwa tradisi *syawalan* itu bukan sekedar produk budaya keagamaan lokal yang dilestarikan pendukungnya secara turun temurun dengan *mengirim tahlil* dan *wasilah doa (tawassul)* melalui tokoh ulama seperti *Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani* serta *ngalap berkah* kepada para leluhur, para *wali* yang telah meninggal dunia. Lebih dari itu, ia adalah sebuah *dialog-spiritual* dan *narrative ziarah* manusia ke alam ruhani, *alam malakut*. Dengan kata lain, *syawalan* adalah silaturahmi rohaniah yang menghubungkan alam *syahadah* dan alam *ghaib*, yaitu alam rohani manusia yang masih hidup dan alam ruhani para leluhur yg berada di alam roh, *alam barzah*.

Sebelum melanjutkan tulisan ini, izinkan di sini dikemukakan cerita tentang hal yang agak *ghaib* sedikit. Ada sebuah buku yang berjudul *Nafasuttaman fima li Ahbabillah min 'Uluwwisy Syan*, karya As-Syaid Ismail bin Mahdi bin Hamid Al-Ghurbani yang di antaranya meyakinkan bahwa apa yang dikenal oleh kalangan tarekat yang bersifat *ruhaniyah* seperti *karamah*, *barakah*, *tabarukan*, atau *tawassul* itu sesungguhnya tidak mengajarkan kemusyrikan, atau tahayyul. Karena *ziarah* dengan *tawassul* pada para *wali Allah* itu tetap beriktihad dan men-*tauhid*-kan Allah SWT. Hal itu dilakukan dalam rangka menghormati ruh-ruh para leluhur, ruh para *auliya'* yang memiliki *maqam mahmuda*, yang kedekatannya dengan Allah SWT tak diragukan lagi.

Dalam kitab *Iqadul Himmah* disebutkan bahwa *al-nafs*, *wal-'aql*, *wal-ruh*, *was-Sirr*, *wa huwa illa ar-ruh*. Dalam kitab *Asrar Al-Insan Fi MA'rifatir Ruh wa Ar-Rahman* karya Syaikh Nurudin Ar-Raniri (lihat, disertasi Tudjimah, 1961) dijelaskan bahwa *qalb*, *fuad*, dan *ruh* sesungguhnya muaranya adalah *ruh*. Jadi *ruh* yang merupakan *celupan* dari Allah SWT (*sibghoh Allah*) itu sebenarnya yang dapat diajak bersilaturahmi dengan baik. Silaturahmi ruhaniah itu dapat terjadi pada orang yang masih hidup maupun orang yang telah mati.

Dalam diri manusia sesungguhnya tergabung dua alam sekaligus, yaitu *alam nasut* dan *alam malakut*. Untuk menyederhanakan, *alam nasut* adalah alam material kita, yaitu alam yang bisa kita rasakan dan alam yang bisa kita persepsi dengan alat-alat indera kita, seperti jasad kita, anggota badan kita. Sedang *ruh* kita termasuk ke dalam alam *malakut*. Semakin tertarik manusia dengan *alam nasut*, maka makin sibuk dia dengan materi duniawi. Makin tertarik dia dengan alam material, makin lepas dia

dengan *alam malakut*. Maka orang-orang yang sedang melakukan silaturahmi, sedang *ziarah*, tubuh-tubuh mereka berada di *alam nasut*, tetapi ruhnya berada di *alam malakut*. Artinya, kalau kita mengadakan silaturahmi, *halal bihalal*, *ziarah*, atau *syawalan*, ruh kita akan bersilaturahmi dengan ruh kaum muslim lainnya.

Dalam prakteknya, bisa jadi seseorang bersilaturahmi secara nyata di *alam nasut*, tetapi di *alam malakut* ruhnya tidak bersilaturahmi. Sebaliknya, boleh jadi ada orang yang tidak pernah berjumpa secara fisikal, tetapi di antara mereka ada jalinan silaturahmi yang sangat kental seperti sudah diperkenalkan jauh sebelumnya. Contohnya, Kalau kita mengadakan acara *halal bihalal*, kemudian kita bersalam-salaman. Yang satu mengatakan, “Mohon maaf lahir dan batin”. Kemudian yang lain menjawab, “Sama-sama mohon maaf lahir dan batin”. Boleh jadi di dalam hati masing-masing masih tersimpan rasa dendam, dan tidak mau memaafkan orang itu. Sehingga seringkali orang bersilaturahmi di *alam nasut*, tapi di *alam malakut* ruhnya tidak ikut bersilaturahmi.

Di kalangan para psikolog ada sebuah fenomena yang unik yang disebut *Déjà Vu*. Makna fenomena *Déjà Vu* itu adalah suatu gejala batiniah yang merasakan bahwa misalnya seseorang berjumpa dengan seseorang yang lain yang baru kali itu mereka berjumpa, tetapi tiba-tiba terasa akrab sekali. Padahal dengan tetangga sebelah saja bertahun-tahun tak bisa akrab, bahkan tak mau kenal. Sebetulnya gejala *Déjà Vu* ini terjadi karena ruh-ruh itu pernah melakukan silaturahmi sebelumnya di antara mereka. Di *alam malakut* ada dua kafilah ruhaniah. Satu kafilah ruhani yang sedang bergerak menuju ke Allah SWT, dan yang satu lagi kafilah yang menjauhi Allah SWT. Pendeknya, satu kafilah yang sedang meninggalkan tanah liat menuju Allah SWT, dan

satu lagi kafilah ruhani yang meninggalkan cahaya Allah SWT menuju kegelapan yang gelap gulita. Nah, essensi syawalan adalah perjalanan kafilah ruhaniah yang sedang bergerak bersilaturahmi unsure tanah liat melewati ruh-ruh orang suci menuju kepada keridhaan Allah SWT.

Al-kisah ada sebuah riwayat yang dikutip Imam Bukhari, bahwa pernah ada beberapa orang sahabat Nabi yang mendatangi suatu tempat, tetapi mereka tidak menduga bahwa tempat itu adalah kuburan. Kemudian mereka hamparkan jubah untuk tempat istirahat di tempat itu. Tiba-tiba salah seorang di antara mereka mendengar ada suara orang sedang membaca surah *Al-Kahfi* (kalau tidak salah). Dia terkejut, dan ia mendengarkan bacaan itu sampai selesai. Kemudian dia sampaikan peristiwa itu kepada Rasulullah SAW. Lalu kata Rasulullah SAW, “*Dia sedang membaca sesuatu yang bisa mencegahnya dari azab kubur*”. Nabi tidak mengatakan bahwa hal itu adalah tahayyul, bid’ah atau musyrik. Justru Nabi malah membenarkannya. Hal ini merupakan legitimasi dari Nabi SAW, bahwa ruh orang-orang suci itu masih tetap beribadah bahkan di alam barzah sekalipun. Hubungkanlah silaturahmi kita dengan kafilah ruhani orang-orang suci supaya kita diperkuat, supaya mereka membantu kita dengan doa-doa mustajab mereka.

Meminta doa kepada mereka itulah yang disebut sebagai *tawassul*, yang oleh sebagian orang disebut musyrik karena mereka telah meninggal dunia, yang dianggap tidak mampu mendoakan. Bahkan dalam kitab tersebut di atas dikatakan bahwa orang yang sudah mati itu malah dapat membantu mendoakan orang yang masih hidup.

Nah, ketika kita *berziarah* ke makam para ulama dan kyai yang suci, kita harus bayangkan bahwa di balik kubur itu ada rombongan ruh-ruh orang suci. Kita hanya bisa membayangkan, karena kita di *alam nasut*. Bayangkan bahwa di *alam malakut* itu ada

rombongan ruhani orang-orang suci, termasuk yang masih hidup. Semua bergabung ke dalam satu kafilah. Nabi SAW pernah bersabda, “*Para ruh di alam malakut itu seperti tentara yang dipertemukan. Kalau mereka saling mengenal, maka mereka saling berpelukan. Tetapi kalau mereka tidak saling mengenal, mereka saling bertengkar di alam ruh itu*” (lihat, Jalaluddin Rakhmat dalam *Renungan Sufistik*, 1994).

Oleh karena itu, agar ruh kita dapat bergabung dengan ruh-ruh orang yang suci, maka ucapkanlah salam kepada mereka secara khusus, dan salamnya langsung tidak dititipkan. Misalnya, *Assalamu’alaikum ya ahlal kubur*. Karena itu, ketika *salat* kita diperintahkan agar kita ucapkan salam kepada pimpinan tertinggi kafilah itu, yaitu Nabi Muhammad SAW, *Assalamu’alaika ayyuhannabiyyu wa rahmatullahi wa barakatuh*. Dan kita tidak mengucapkan salam kepada Nabi itu dengan *assalamu’alaihi*. Itu artinya, bahwa Nabi SAW itu masih hidup secara ruhaniah. Maka perbanyaklah silaturahmi ruhaniah sepanjang hidupmu kepada orang-orang suci. Dari situlah kita harapkan dapat *barakah*. Walhasil, kalau kita bisa bergabung dengan orang-orang suci, mudah-mudahan kita juga dapat bergabung di surga ‘*Adn* bersama keluarga kita, keturunan kita pada tempat yang sama.

Kata *barokah* seringkali mendorong seseorang untuk beramal tanpa pamrih sedikit pun, kecuali *barokah* itu sendiri. Seperti, “*Ngalap barokah Kyai*”. Padahal sesungguhnya hanya Allah-lah yang dapat memberikan *barakah*. Saya kira benar ungkapan *lugu* seorang juru kunci makam seperti yang ditulis Jamhari, “The Meaning Interpreted : The Concept of *Barokah* in *Ziarah*” dalam *Studi Islamika* (Volume 8 No. 1 Th 2001) disebutkan bahwa ada seorang juru kunci makam yang pernah mengatakan,

“*barakah is the as a reward from God*” (barakah niku sami kalih ganjaran utawi pahala saking Gusti Allah).

Anehnya, belakang ini tradisi *syawalan* di berbagai tempat, seperti Kaliwungu, tidak lagi memperhatikan aspek rohaniyah itu sebagai *forum silaturahmi rohaniah*, melainkan justru orang malah tertarik pada eksekusi atau efek samping tradisi syawalan, yaitu aspek material, yang *marketable*, yang *komersial*, yang *intertainable* pada *alam nasut* semata. Dalam konteks ini, jadilah syawalan hanya sebagai tempat rekreasi (atau bahkan *pacaran*) orang-orang awam di *alam nasut*, yang jauh dari *alam malakut* sebagaimana jejak awal terjadinya syawalan. *Wallahu a'lam bissawab*.

5.7 Ziarah ke Makam Ulama Kaliwungu

5.7.1 Makam Kyai Haji Asy'ari

Lokasi ziarah *Syawalan* Kaliwungu terletak di perbukitan Protomulyo. Di sebelah selatan Kaliwungu terdapat deretan perbukitan yang kini banyak dipakai sebagai tempat pemakaman para kyai dan wali yang pernah hidup dan berjasa mengembangkan agama Islam di Kaliwungu Kendal dan sekitarnya. Bukit (= *jabal*) daerah lokasi *Syawalan* itu dahulu terkenal dengan nama *Kuntul Melayang*, atau “*Tegal Syawalan*”, yaitu daerah bukit di sekitar makam Kyai Asy'ari -Sunan Katong dan makam Kyai Mustofa-Kyai Musyafa'. Makam KH Asy'ari (Wafat tahun 1697, sebagaimana tertulis pada batu nisannya) sendiri terletak di sebelah selatan, dekat makam Mandurarejo, sebelah timur Desa Protomulyo Kaliwungu. Menurut cerita, Mandurarejo di makamkan di bukit Protomulyo atas perintah Sultan Agung kepada Pangeran Gribik. Waktu itu Pangeran Gribik berhasil membunuh Mandurarejo yang terkenal *sakti mandraguna*, setelah terjadi perkelaian yang cukup sengit.

Tokoh KH. Asy'ari yang terkenal sebagai Kyai Guru (karena menjadi *founding fathers* (Peletak batu pertama)pondok pesantren Kaliwungu adalah ulama Islam yang berhasil secara gemilang mendirikan pondok pesantren di Kaliwungu, tepatnya di Kampung Pesantren Desa Krajan Kulon. Untuk memenuhi fasilitas santri, maka dibangunlah sebuah masjid pertama di Kaliwungu (tahun 1653) yang sekarang dikenal dengan Masjid Besar Al-Muttaqin Kaliwungu.

Sejarah Masjid Besar Al-Muttaqin Kaliwungu tidak dapat dilepaskan dengan tokoh kharismatik Kyai Haji Asy'ari. Menurut beberapa sumber Kyai Guru adalah tokoh sentral yang mencikalbakali berdirinya Masjid Besar Al-Muttaqin Kaliwungu dan sistem pengajaran Islam (pondok pesantren) di Kaliwungu. Kyai Haji Asy'ari yang diperkirakan hidup sekitar tahun 1650-an datang di Kampung Pesantren Desa Krajan Kulon Kaliwungu untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam. Beliau adalah utusan Sultan Mataram Islam untuk menyebarkan agama Islam di daerah Kaliwungu Kendal.

Silsilah Keturunan Kyai Asy'ari (Kyai Guru)

Dari segi garis silsilahnya, menurut salah satu sumber, KH Asy'ari masih termasuk keluarga Sayyidina Ali , dan dengan Nabi Muhammad SAW bertemu pada keluarga Abdul Muthalib bin Hasyim bin Abdul manaf bin Qusay bin Kilab bin Murrâh bin Ka'ab. Ada keturunan Kyai Haji Asy'ari yang pernah tinggal di Makkah cukup lama, Haji Abdul Ghaffar namanya. Ia menulis syarah kitab fiqih berjudul *Minhajul Qowwim*. Kitab tulisan tangan ini masih baik keadaannya, ada *rubrikasi* yang lengkap. Naskah yang tebalnya kira-kira 300 halaman ini tak ada nomor halamannya Dalam kolofonnya, tertulis waktu penulisan *Ba'dal 'ashri fi yaumil jum'ati, al hilal khamisi*

'isyрина fi syahhr rajab sanah arba'a miataini wa isnaini. Jadi kitab itu ditulis pada hari Jumat, setelah Ashar, tanggal 15 Rajab tahun 402 H.

Adapun pohon Silsilah keturunan Kyai Haji Asy'ari secara lengkap dari keturunan yang kini masih hidup, Hj. Muhammad Muhibudin bin Haji Makhfudz bin Sarbini sbb :

1. Haji Muhammad Muhibbuddin bin
2. Haji Makhfud bin
3. H. Sarbini bin
4. H. Sya'ban bin
5. H. Abdul Ghaffar bin
6. H. Muhammad Faqih bin
7. H. Muhammad Ya'kub bin
8. KH Asy'ari bin
9. Ismail bin
10. H. Abdurrahman bin
11. Ibrahim bin
12. Wirabaya bin
13. Parno Wedana bin
14. Parna Wangsa bin
15. Suto Merto bin
16. Waru bin
17. Istu Raja bin
18. Syahid bin
19. Sigit bin

20. Wira Bangsa bin
21. Huda Sentana bin
22. Kyai Agung bin
23. KH. Sila Werdi bin
24. Kyai Agung Maruto bin
25. Kerta Bangsa bin
26. Badu Karya (Sunan Giri Wasiyat) bin
27. Sunan Giri Mrapen bin
28. Sunan Giri Pinang bin
29. Sunan Giri Kedaton bin
30. Sunan Giri (Raden Paku) bin
31. Maulana Ishaq bin
32. Maulana Muhammad Jumadil Kurba bin
33. Sayyid Zaenal Hussein bin
34. Sayyid Zaenal Kubra bin
35. Sayyid Zaenal Alimin bin
36. Sayyid Zaenal Abari bin
37. Sayyid Hussein bin
38. Sayyidina Ali Karromallahu wajhah bin
39. Abu Tholib bin
40. Abdul Muthalib bin
41. Hasyim bin
42. Abdul Manaf bin

43. Qusay bin
44. Kilab bin
45. Murrah bin
46. Ka'ab

(Sumber : Sampul naskah *Syarah Minhajul Qowwim*, terdapat cacatan silsilah KH Asy'ari yang ditulis oleh Haji Abdul Ghaffar).

Keluarga Kyai Asy'ari ternyata memiliki titik temu dengan trah Raden Rakhmad (Sunan Ampel). Trah Sunan Ampel (raden Rakhmad) akan bertemu dengan trah Kyai Asy'ari (Kyai Guru) melalui perkawinan antara R.H. mas Muhammad Siraj (*trah Sunan Ampel*) dengan putri Kyai H. Muhammad (Putra Kyai Guru). Dari R.H. Mas Muhammad Siraj ini, berputra R.H. Muhammad Imam yang kemudian kawin dengan Putri Wedana Selokaton (R. Mas Romo Hadikusumo), trah Prabu Brawijaya Pamungkas. Dengan demikian titik temu ini merupakan pertemuan tiga trah besar, yaitu trah Prabu Brawijaya Pamungkas, trah Sunan Ampel, dan trah Kyai Asy'ari. Sedangkan trah Mangkunegara (Amangkurat IV) akan bertemu melalui perkawinan antara R.M. Soerojo Hardjowidagdo dengan Roro Subandriyah Putri Bapak Soekarman (Bapak Soekarman itu adalah adik Roro Satariyah, adik Ipar dari Mbah Sutardjo putra R.H. Mas Muhammad Imam, keturunan Kyai Asy'ari).⁴³

Keturunan Kyai Asy'ari, adalah Kyai Haji Muhammad, turun kepada Kyai Abdullah. Kyai Abdullah dengan Nyi Sarini (istri ke-2 dari Kedungsuren Kaliwungu) menurunkan lima orang putra :

1. Asy'ari (Abah Ngari, bukan Kyai Guru)), kawin dengan Sarini berputra 4 orang sbb :
 - 1.1 Abdullah

⁴³ Lihat, Soeroso, 1986. *Dari Kyai Guru Sampai Sunan Ampel* (Fokus Trah Keluarga RM.H.Moh. Imam).

1.2 Sya'ban

1.3 Fatimah

1.4 Maemun

2. Badjoeri (Abah Djoeri), berputra dua orang :

2.1 Hindoen

2.2 Zaenab

3. Muhammad (Abah Amad), berputra delapan orang :

3.1 Sa'doen

3.2 Dahnial

3.3 Anwar

3.4 Muchibbin

3.5 Ruffi'ah

3.6 Masrochah

3.7 Hawari

3.8 Amroen

5.7.2 Makam Sunan Katong

Sunan Katong (nama semula: Betoro Katong) adalah putra Prabu Brawijaya, Raja Majapahit terakhir dari keturunan trah Raden Wijaya. Sunan Katong dimakamkan di bukit Proto Wetan Kaliwungu pada tahun 1496 (sebagaimana tertulis pada batu nisannya), namun ada sumber lain menuliskan tahun 1533. Putra Sunan Katong, Kyai Ageng Penjor, dimakamkan di Penjor Protomulyo. Betoro Katong masuk Islam dengan bimbingan Ki Ageng Pandan Arang dari alas Asem Arang (kini menjadi: Semarang)

dengan nama baru Sunan Katong. Setelah di-Islamkan oleh Ki Ageng Pandan Arang, Sunan Katong disuruh mendalami ajaran Islam. Katanya, setelah berhasil menguasai ilmu-ilmu Islam, Sunan Katong diperintahkan Ki Ageng Pandan Arang untuk menyebarkan agama Islam ke daerah sebelah Barat Semarang.

Lalu Sunan Katong melaksanakan perintah Gurunya, Ki Ageng Pandan Arang berjalan ke arah barat Semarang. Sesampainya di tempat yang dimaksud Sang Guru, Sunan Katong merasakan keletihan, kemudian beristirahat. Saat itu Sunan Katong beristirahat sambil berteduh di tepi sungai (*kali*) di bawah sebuah pohon ungu (*wungu*). Karena merasa berkesan dengan daerah tempat persinggahannya itu, maka Sunan Katong mengabadikan tempat itu dengan nama *Kaliwungu*. Sejak itulah nama Kaliwungu mulai terkenal di daerah Kendal. Inilah salah satu versi cerita legenda asal mula nama Kaliwungu, yang sumber dan kebenarannya masih perlu penelitian lebih lanjut.

Perihal nama Kaliwungu ini, di samping “teori Sunan Katong” tersebut, terdapat pula versi lain yang menceritakan asal mulanya nama Kaliwungu, yaitu versi “teori Pangerang Gribik”. Legenda nama Kota Kaliwungu juga lahir dari latar belakang histories, yaitu terjadinya konflik peperangan antara Sultan Agung melawan tentara VOC di Batavia. Kemenangan Sultan Agung atas Batavia membuat geram Pangeran Mandurarejo. Mandurorejo berusaha mengadakan siasat untuk mengalahkan Sultan Agung.

Mengetahui gelagat jahat dari Mandurorejo, Sultan Agung membuat sayembara, “Siapa saja yang dapat menghabisi nyawa Mandurorejo (yang dianggap musuh dalam slimut), maka akan mendapat imbalan yang pantas dari Sultan”. Mendengar maklumat

itu, Pangeran Gribik bangkit, langsung mencari Mandurarejo. Saat keduanya bertemu, perkelaian beradu kesaktian pun tak terhindarkan. Akhirnya Mandurarejo mati terbunuh di tangan Pangeran Gribik.

Menurut pesan Sultan Agung, jika Mandurarejo terbunuh, maka jasadnya hendaknya di makamkan di daerah Prawoto (Dibaca = Proto). Maka Pangeran Gribik pun dengan membawa mayat Mandurarejo berjalan menyusuri sungai ke arah barat Semarang. Melihat sungai itu, Pangeran Gribik berhenti beristirahat di pinggir sungai (Jw = *kali*) itu. Ditaruhnya mayat Mandurarejo di Pinggir sungai itu. Konon, di saat Pangeran Gribik mandi di sungai itu, tiba-tiba mayat Mandurarejo bangkit (Jw = *wungu*). “Aneh sekali, mayat bisa hidup lagi?”, gumam Pangeran Gribik. Menghubungkan *kali* tempat ia mandi dan *wungu*-nya mayat Mandurarejo itulah Pangeran Gribik memberinya nama daerah itu *Kaliwungu*.

Sunan Katong konon meninggalnya dibunuh oleh muridnya sendiri, yaitu Pangeran Pakuwaja. Pasalnya, pada suatu ketika, Pangeran Pakuwaja akan menikahkan putrinya, Surati, dengan seorang perjaka tampan Joko Tuwung. Akan tetapi ternyata adiknya Surati, yaitu Raminten cemburu dan bermaksud mencintai Joko Tuwung juga. Maka demi alasan keadilan, gadisnya yang cantik dijodohkan dengan jejak yang berparas jelek, demikian pula sebaliknya gadis yang tidak cantik dikawinkan dengan perjaka yang tampan. Tentu saja anak gadisnya yang cantik tidak mau dikawinkan dengan jejak jelek.

Raminten yang cantik menolak rencana Pakuwaja itu. Mendengar penolakan anak gadisnya yang cantik itu, maka Pangeran Pakuwaja marah, dan anaknya yang cantik itu dipukulinya. Kemudian anak gadis yang cantik itu lari minta perlindungan Sunan

Katong yang sedang *muruki* santrinya. Tak lama kemudian Pangeran Pakuwaja menyusul anaknya menghadap Sunan Katong. Didapatinya anaknya ada di balik surban Sunan Katong. Maka tanpa berpikir panjang, Pakuwaja mengambil keris dari pinggang Sunan Katong, lalu menusukannya ke perut Sunan Katong. Pakuwaja akhirnya menyadari dan menyesali bahwa yang dibunuh ternyata adalah Sang Guru, Sunan Katong. Lalu ia berusaha minta maaf, dan bersujud di depan Sunan Katong, namun saat itulah Sunan Katong berusaha mengambil alih kerisnya. Sunan Katong berhasil membalas menusuk Pangeran Pakuwaja. Maka robohlah keduanya. Mereka mati bersama-sama. Kematian dalam pertarungan ini mengingatkan kita pada *alphabet* Jawa, *Hanacaraka, data sawala, padha jayanya, magabathanga*.

Untuk memberikan penghargaan dan mengenang jasa Sunan Katong, maka masyarakat Kaliwungu mengabadikannya sebagai nama Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah LP Ma'arif NU sebagai MTs Sunan Katong dan MA Sunan Katong Kaliwungu. Di samping itu, nama Sunan Katong juga diabadikan sebagai nama jalan di Kampung Jagalan menuju makam, dengan nama Jl. Sunan Katong.

5.7.3 Makam Pangeran Pakuwaja

Makam Pangeran Pakuwaja terletak di *jabal Syawalan*, tepatnya di sebelah arah timur laut dari makam Kyai Asy'ari. Makam itu terletak di bukit kecil yang bernama bukit Sentir (*gunung Senthir*), yang masih masuk wilayah Desa Kutoharjo. Menurut sumber sementara, Pakuwaja adalah salah satu murid Sunan Katong dari Mataram. Pangeran Pakuwaja meninggal dunia setelah berselisih paham dengan anak gadisnya, soal perjodohan anak gadisnya. Beliau terbunuh di tangan Sunan Katong, setelah

terlebih dahulu ia menikam Sunan Katong dengan kerisnya. Akhirnya keduanya mati bersimbah darah bersama-sama, ditikam dengan keris yang sama dan waktu dan tempat yang sama pula.

Semasa hidupnya, Pakuwaja terkenal sebagai orang yang disegani, berkepribadian keras, temperamental, keras pendiriannya, dan orang yang kuat memegang prinsip yang benar. Bahkan konon ceritanya, dahulu banyak orang yang sering merasakan “panasnya” makam Pakuwaja jika harus melintas di makamnya. Karena itu ada kesan bahwa makam Pakuwaja termasuk makam yang “angker”, apalagi sering ada “penampakan” dari *dunia lain* di sekitar makam Pakuwaja. Dengan kata lain makam Pangeran Pakuwaja cukup berwibawa di mata masyarakat Kaliwungu.

5.8 Makam Pangeran Mandurorejo

Makam Pangeran Mandurorejo terletak satu kompleks dengan makam Kyai Asy'ari, yaitu di sebelah utara, sebelah timur Desa Protomulyo, dimakamkan pada tahun 1619. Beliau dikenal sebagai adik kandung Sultan Agung dari Mataram. Akan tetapi dari sumber *sejarah* yang lain disebutkan bahwa Pangeran Mandurorejo adalah cucu Ki Juru Martani. Atau buyut Nyai Ageng Sobo yang kawin dengan Sayid Abdurrahman, yakni putra Sunan Giri II. Pangeran Mandurorejo memiliki adik bernama Pangeran Ario, Blitar. Pangeran Mandurorejo ketika menjabat sebagai panglima perang, ditugaskan oleh Sultan Agung untuk melawan dan menghancurkan benteng pertahanan pusat kompeni (baca : VOC) di Batavia, Jakarta. Namun karena beliau bercita-cita ingin jadi seorang raja, maka beliau membangkang terhadap perintah Sultan Agung itu. Karena Pakuwaja tak mau melaksanakan perintah ke Batavia itu, tetapi juga tak mau kembali ke Mataram.

Maka diutuslah Ki Ageng Lempuyang dengan wewenang penuh bersama pasukan untuk mencari Pangeran Mandurarejo.

Setelah utusan itu menemui mandurorejo, ternyata beliau tidak mau kembali pulang ke Mataram. Maka terjadilah kontak senjata antara Ki Ageng Lempuyang dan Pangeran Mandurarejo, yang berakhir dengan kematiannya. Walhasil, jenazah Pangeran Mandurarejo dan para pengawalnya dimakamkan di kompleks pemakaman Kyai Asy'ari Desa Protomulyo Kaliwungu.

5.7.4 Makam KH Mustofa

Makam Kyai Mustofa (*almarhum*) (wafat th 1887) terletak satu kompleks dengan makam Kyai Musyafa' (wafat 13 Maret 1969) dan Kyai Ahmad Rukyat (wafat 4 Juli 1968), dan Kyai Abul Khaer (wafat 17 September 1977) yaitu di bukit *tegal Syawalan (jabal)* Desa Kutoharjo, sebelah timur kampung gadukan. Nama sebenarnya Kyai Haji Mustofa adalah KH Achmad. Sedang nama Mustofa adalah nama akrab panggilan gurunya. Mengapa Mustofa? Karena menurut cerita, Kyai Achmad muda waktu masih menjadi santri termasuk santri pilihan, yang menjadi *lurah* santri di kompleks pesantrennya. Menjadi santri terpilih (Bahasa Arab : *mustofa* = terpilih) beliau selalu dipercaya untuk mewakili gurunya mengajar *ngaji* jika Sang Guru berhalangan. Kyai Mustofa terkenal sebagai kyai yang sekaligus *waliyullah* pertama di kaliwungu yang punya banyak *karomah*.

Di samping seorang *waliyullah* yang alim, beliau juga seorang yang fasih dan hafal Al-Quran (*hafidz*). Kyai Haji Mustofa terkenal karena berkat perjuangannya mengembangkan pengajaran pondok pesantren di Kaliwungu. Selama hidupnya waktu

beliau banyak dipakai untuk mengajar kitab-kitab fiqih, ilmu alat, ilmu hadis dan tafsir Al-Quran.

Ada beberapa cerita lisan sekitar *kewalian* Kyai Mustofa. Misalnya, cerita ketika Kyai Mustofa menyuruh keponakannya, Sam'ani untuk membuat *sujen* (tusuk sate). “*Sam, tak kandani kowe. Tolong gawekno sujen sing akeh!*”, perintah Kyai kepada sam'ani. “*Ajeng damel napa tha Lik Kyai?*”, tanya Sam'ani mempertanyakan sesuatu yang di luar kebiasaannya. Mbah Kyai menjawab, “*Wis menengo disik, sesuk ra ngerti maksudku*”. Ternyata pagi harinya Kyai Musyafa' kedatangan tamu yang membawa beberapa ekor kambing. Tampaknya Mbah Kyai tahu bahwa akan ada tamu memberi kambing yang banyak.

Tradisi lisan lain ialah ketika Mbah Kyai Mustofa tiba-tiba *nawu kolah langgar*. Orang-orang yang melihat kejadian itu hanya bertanya dalam hati, “*Mbah Kyai kok njanur gunung, ora biasane kersa nguras kolah langgar*”. Namun demikian, ada juga tetangga yang bertanya, “*Mbah Kyai, wonten napa tha Penjenengan kadingaren kersa nawu kolah langgar?*”. Mbah Kyai Mustofa langsung menyahut, “*Kowe ora ngerti, kae nang segoro lor lagi ana perahu kaji sing kobong, aku mung iso mbantu mateni saka kene*”. Setelah itu ternyata terdengar kabar bahwa ada kapal haji yang terbakar di laut Jawa. Hal ini pertanda Mbah Wali juga mengetahui keadaan, situasi yang terjadi di balik yang kasat mata.⁴⁴

5.7.5 Makam Kyai Musyafa'

⁴⁴ Cerita tentang *keanehan* Kyai Mustofa ini dituturkan oleh Bp. Mukhlis (70 th) Sawahjati, masih keturunan Kyai Mustofa dari istrinya, kepada Sdr. Zaenuddin Thohari, S.Ag. 29 Oktober 2004.

Kyai (Waliyullah) Musyafa' bin H. Bahram (almarhum) dimakamkan di bukit Protomulyo, tepatnya dekat makam KH Mustofa, sebelah timur Kampung Gadukan Kutoharjo Kaliwungu. Kyai Musyafa' hidup antara tahun 1920 s.d. 1969. (wafat 13 Maret 1969, seperti tertulis di batu nisannya) semasa hidupnya terkenal sebagai ulama Islam Kaliwungu yang memiliki *karomah* dan kesaktian tertentu. Karena beliau dikenal sebagai *waliyullah* (baca = kekasih Allah), maka tidak heran jika beliau memiliki banyak kelebihan berupa *karomah*.

Di antara keramatnya Kyai Musyafa' adalah tentang perilakunya yang *khowarikul 'adah*, berperilaku di luar kebiasaan manusia normal pada umumnya. Misalnya, pernah ada cerita bahwa suatu saat Kyai Musyafa' menjamu tamu-tamunya dengan seceret air minum. Masing-masing tamu menuang sendiri airnya dalam gelas. Namun ternyata masing-masing tamu itu merasakan minuman yang berbeda-beda rasanya, padahal minuman itu berasal dari satu tempat saja (satu ceret). Sehingga para tamu mendapati hal yang luar biasa dalam hal ini. Atau kabar bahwa Kyai Musyafa' dikabarkan bahwa jika Jumat tiba, beliau tak pernah jumatan di kampungnya, akan tetapi justru shalat jumat di Makkah.

Ada cerita lisan seputar kewalian Kyai Musyafa'. Konon di Kendal dahulu pernah ada seorang waliyullah Abdul Hadi namanya. Ketika beliau akan wafat, beliau menyampaikan pesan kepada Habib Umar, penjaganya kala sakit, yang tak jelas maknanya. Beliau mengatakan, "*Nyonyah dengklek kidul mesjid Kaliwungu nyambut gawe kulak jaritan*" (Artinya = Nyonyah Dengklek sebelah selatan masjid Kaliwungu bekerja sebagai tengkulak kain). Pada waktu waliyullah Abdul Hadi itu meninggal

dunia, maka terlihat cahaya (nur) yang bersinar ke arah Kyai Musyafa'. Itulah barangkali tanda awal kewalian Kyai Musyafa'.

Selain itu, ada beberapa cerita lisan dari orang tua yang merupakan saksi ahli tentang *keanehan-keanehan* yang dianggap merupakan ciri karomah atau kewalian Mbah Kyai Musyafa'. Di antara cerita itu adalah sbb :

1. *Mbah Wali Syafa' Memotong Pohon Kelapa*

Ceritanya berawal dari seorang tetangga yang resah dan khawatir karena pohon kelapanya kok condong di atas rumahnya. Mendengar keresahan itu, maka Mbah wali Syafa' bertandang. Beliau langsung yang naik pohon kelapa untuk memotong pohon yang *ndoyong* di atas atap rumah tetangganya itu. Setelah selesai dipotong, ternyata pohon kelapa itu jatuhnya jussytru berlawanan dengan rumah warga itu. Logikanya pohon itu seharusnya jatuh persis di atas rumah tetangganya itu. Tetapi yang terjadi sebaliknya. Di sinilah orang makin yakin akan *kelebihan karomah* Mbah Wali Syafa'.

2. *Mbah Wali Syafa' Menggali Tanah Membuat Kubangan*

Pada suatu hari Mbah Wali Syafa' *kersa* mencangkul untuk membuat kubangan yang cukup dalam. Dikira warga beliau akan membuat *blumbangan* untuk kolam ikan. Namun, ternyata dugaan warga itu salah, karena *blumbangan* itu dibuat Mbah wali Syafa' untuk persiapan tempat warga Kaliwungu berlindung dari serangan mortir Jepang. Hal itu terbukti ketika terjadi serangan Jepang besar-besaran, warga tak punya tempat berlindung yang aman. Maka Mbah wali Syafa' menyuruh semua orang yang panik itu masuk ke dalam kubangan yang dibuatnya. Di situlah rahasianya Mbah Wali membuat lubang besar itu.

3. *Mbah Wali Syafa' Membaca Surat Yasin*

Ketika terjadi serangan tentara Jepang, masyarakat sudah panik dan lari ke sana kemari mencari perlindungan. Namun Mbah Wali Syafa' justru tenang-teang saja di teras rumahnya membaca *surat Yasin*. Beberapa kali Mbah Wali membacanya, akhirnya tiba-tiba berhentilah serangan mortir tentara Jepang tadi. Ini *barokahnya* bacaan surat yasin yang dibaca Kyai musyafa'.

4. *Kyai Muchid Meragukan Kewalian Mbah Wali Syafa'*

Pernah suatu saat Kyai Muchid Jagalan Kutoharjo bergumam, serasa meragukan berita *kewalian* Mbah Wali Syafa'. Akhirnya dia punya rencana *ngetest* Mbah Wali, "*Apa bener sih Mbah Kyai Musyafa' kuwi seorang waliyullah? Coba aku tak njajal karomahe kanthi ethok-ethoke nyilih duwite Kyai*", tanya Kyai Muchud pada dirinya sendiri. Sesampainya Kyai Muchi di halaman rumah Kyai Musyafa', tiba-tiba Kyai Musyafa' berkata dengan nada perintah, "*Chid, menyang pasar wae nganggo bathok yen meh ngemis*". Langsung saja Kyai Muchid jadi *cep klakep*, tak berani berkata sepatah kata pun.

5. *Mbah Abdul Rasyid Di-sangoni Mbah Kyai Musyafa'*

Suatu hari ketika Mbah Rasyid sedang menyapu, membersihkan balai Desa Krajan Kulon, tiba-tiba ia ditemua oleh Mbah Wali Syafa'. Beliau menemuinya dan memberikan uang seribu rupiah untuk Mbah Rasyid (padahal waktu itu Mbah Wali sudah wafat). Anehnya, setelah uang itu dibelanjakan, uang itu tak pernah habis, bahkan uang itu selalu kembali ke sakunya di rumah. Sampai tiga kali dipakai berbelanja, selalu saja uang itu kembali utuh. Maka karena Mbah Rasyid merasa tak tenang dan takut akan

hal itu, maka uang itu oleh Mbah Rasyid di kembalikan ke Makam Mbah Wali Syafa’.

Setelah itu barulah Mbah Rasyid merasa tenang kembali.⁴⁵

5.7.6. Pencak Silat *Harimau Putih* di Kaliwungu Kendal

⁴⁵ Beberapa cerita ini dituturkan oleh Bp. Abdul Rosyid (lahir 12 Juni 1928), seorang perangkat Desa Krajan Kulon Kaliwungu, ketika diwawancarai oleh Sdr. Zaenuddin Thohari, S.Ag. 30 Oktober 2004.