

Certificate

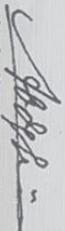
DIBERIKAN KEPADA

DR. KH. AGUK IRAWAN MN.

SEBAGAI

NARASUMBER

Sertifikat ini diberikan sebagai tanda terima kasih kami karena telah berpartisipasi pada **Seminar Kepenulisan** dengan tema "**Membangkitkan Gairah Sastra Pesantren**" dalam rangkaian kegiatan **FESTIVAL LITERASI** yang diadakan oleh FKJS (Forum Kajian Jurnalistik & Sastra) Langitan pada Hari Selasa-Selasa tanggal 01-08 Agustus 2023 M./14-21 Muharram 1445 H.



KH. Abdullah Habib Faqih
Majelis Masyayikh PP. Langitan

Genealogi Sastra Pesantren: Dialektika, Tradisi, dan Intertekstual

[Naskah *Kidung Rumecko Ing Wengi* karya Sunan Kalijaga sebagai Model]

Oleh Aguk Irawan MN (Dosen Budaya Stipram)

Sastra Pesantren dimulai dari adaptasi Kakawin ke Suluk (Kawi), lalu dari Tembang ke Kidung (Peralihan), Panji ke Hikayat (Carakan) selanjutnya dari Kojah-Kojahan ke Syair (Pegon) lalu ke Nadzaman (Arab). Dampak dari jenis dan pola pergesaran itu, terdapat asumsi bahwa Islam di Jawa bercorak sinkretis, sarat nilai-nilai kejawen, maka dengan telaah manuskrip periode awal sastra Pesantren, yaitu Kidung Rumecko Ing Wengi Karya Kanjeng Sunan Kalijaga sebagai model dengan studi komparasi pada naskah Insan Al-Kamil Karya Abdul Karim Al-Jilli. Kajian ini selain untuk meneguhkan eksistensi dan genealogi sastra Pesantren, sekaligus untuk untuk mencairkan asumsi pada sebagian kalangan yang berpenpadat bahwa Islam di Nusantara adalah sinkretis. Bahkan dari telaah ini, dapat disimpulkan, Islam telah membantu kebudayaan Nusantara menjadi Adiluhung, tanpa harus mengurangi spirit kelokan.

Keywords: *Sastra Pesantren, Wali Songo, Sunan Kalijaga, Al-Jilli dan Insan al-Kamil*

A. Pendahuluan.

Ketika Islam masuk ke India pada 711 M, tradisi mereka berkeping-keping juga warisan arsiteknya menjadi retak. Demikian kata Cak Nur dalam bukunya *Islam Tradisi (1997)*. Saat itu masa pemerintahan Khalifah Umawi al-Walid ibn ‘Abd al-Malik, menaklukan Mogul. Terkikislah bangunan-bangunan arca kuno Hindu-Budha, kemudian tak lama tergantikan oleh bangunan Islam yang sangat megah, seperti Taj Mahal di Agra. Hal yang serupa juga terjadi di Persia (Safawi), sampai ke Turki (Usmani) dan semenanjung Iberia (Spanyol-Portugal).

Sementara sejarah berakata lain pada negeri ini—para pakar kemudian melabelinya sebagai Islam Jawi atau Islam Nusantara. Hal ini disandarkan pada bukti empiris, hingga detik ini kita masih bisa menyaksikan, tidak hanya kemegahan arsitektur Hindu-Budha yang masih terawat, tetapi banyaknya bangunan candi di hampir setiap daerah dan wilayah. Bahkan masjid pun masih diwarnai arsitek lokal, salah satu contohnya adalah masjid Menara Kudus yang masih menggunakan kepala sapi sebagai seni arsiteknya. Padahal, Islam sebagai agama di Nusantara sudah menjadi mayoritas sejak abad 17 M.

Benang merah yang pernah dilontarkan Cak Nur ini seperti meneguhkan kekaguman yang pernah disampaikan Hodgson dalam bukunya *The Venture of Islam*. Hodgson mengatakan, jika demikian wataknya, itu berarti kemenangan Islam di Nusantara nyaris sempurna, karena yang terjaga tidak hanya praktik tradisi-ritual dan arsitek-material, tetapi juga kekayaan intelektual.¹ Tentu kesimpulan ini didapat jika kita membaca *Literature of Java* (1967) karya Pigeud. Menurutnya, peradaban literasi di Nusantara itu terutama berpusat pada empat era. Abad 9-14 M, dimulai Zaman Kediri-Majapahit. Abad 15- 17, dimulai Demak-Madura-Bali. Abad 18-20 dimulai dari zaman Surakarta-Yogyakarta.²

Sebagaimana yang disebutkan oleh Zoetmulder, Nusantara tidak saja kaya dengan peradaban literasi, terutama dalam bidang kesusastraan, tetapi lebih dari itu kekayaan antar generasi itu bisa berdialektika; menafsir ulang atau menyadur dan memproduksi literasi baru, baik yang ditulis dalam bentuk Kakawin, Suluk, Hikayat maupun Kidung, yang banyak diantaranya anonim,³ bahkan sebagian dari itu, telah menyebar sampai Malaysia, Thailand, Kamboja, Vietnam, salah satu karya itu adalah *Siklus Cerita Panji*. Sementara contoh penyaduran dari kitab Kakawin-Hindu itu adalah suluk *Selakrama* menjadi kitab Islam Pesisir, yaitu *Serat Dewa Ruci* yang mata rantainya sampai ke Kiai Hasyim Asy'ari.⁴

B. Pendekatan dan Teori.

Tulisan singkat ini akan dianalisis dengan dua pendekatan, pertama hermeneutika-simbolik Jorge Gracia, dalam teori ini Gracia memberikan penekanan-penekanan terhadap fungsi interpretasinya, terutama fungsi historis dan relevansinya pemaknaan kekinian. Fungsi historis,

¹ Nurcholis Madjid, *Islam Tradisi: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta, Penerbit Paramadina, 1997) hal. 3-20. Cerita di atas dibandingkan dengan Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*, (The University of Chicago Press, 1974 jilid 2), hal.532

² Pigeud *Literature of Java* (Publisher: The Hague : Martinus Nijhoff, 1967), hal. 4-7

³ Zoetmulder, *Manggungaling Kawula Gusti; Patheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko, (Gremedia. Jakarta 1991), hal 80-478

⁴ Atas fenomena unik Islam di Jawa itu, tak heran, kemudian antropolog seperti Andrew Beaty dan Clifford Geertz, serta sarjana-sarjana pengikutnya, menyimpulkan bahwa Islam di Indonesia, khususnya Jawa adalah sinkretis. Lihat buku Andrew Beaty, *Varieties of Javanese Religion, An Anthropological Account*, (Australia, Cambridge, 1999). Dan beberapa buku Geertz, diantaranya adalah *The Javanese Kijaji: the Changing Roles of a Cultural Broker: Comparative Studies in Society and History* (1960) dan *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glencoe, 1960. Namun pandangan dua antropolog masyhur itu berbeda dengan Nikii Keddie, ia berpendapat bahwa Islam Jawa (lokal) adalah penghayatan nilai Islam dengan tetap menjaga nilai-nilai lokal yang berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya. Nikii Keddie (1987), pengamat agama Islam asal Timur Tengah berpendapat; watak dan ciri khas inilah yang menjadi pembeda dengan Islam-Arab dan tentu saja ini kebanggan Islam sebagai peradaban di Asia Tenggara. *Islam and Society in Minangkabau and in the Middle East: Coparative Reflections*, dalam Sojourn, Volume 2, No. 1 Tahun 1987). Sementara wacana pemisahan Jawa dari Islam, atau sebaliknya salah satunya diusung oleh Snouck Hurgronze dan Van Lith yang dengan semangat tinggi ingin meruntuhkan konsep inkulturasi antara keduanya. Penjelasan lebih lanjut mengenai deislamisasi dan Jawa bisa ditelusur dalam Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian, Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia, 1596-1942* (Bandung, Mizan, 1995) hal. 162-164

dia lebih menekankan dengan langkah seimbang pemahaman atau *principle of proportional understanding*. Sedangkan fungsi pemaknaan, dia lebih menekankan dalam fungsi kebudayaan yang dimiliki oleh teks dari pada fungsi kebahasaan yang dimilikinya.⁵

Karena telaah ini cenderung ke arah sejarah, maka pendekatan selanjutnya ditinjau dari teori *historical shift* model Talal As'ad. Menurut As'ad melihat fenomena teks, sastra dan agama tidak cukup mengandalkan pola-pola dan sistem simbol, melainkan harus dengan *historical shift*, yaitu melihat suatu pergeseran sejarah atau celah sejarah, tentang ritual dan konteks sosialnya. Bagi As'ad, teori hermeneutika-simbol sangat erat kaitannya dengan nilai psikologi, bahkan sistem simbol kadang-kadang telah menjadi konsepsi dalam pemikiran masyarakat itu sendiri dan itu rentan bergeser maknanya ketika diungkap pada zaman dan latar belakang tertentu. Dengan demikian, teori hermeneutik simbol akan lengkap jika dibarengi dengan *historical shift* As'ad, sehingga mampu menjawab persoalan, misalnya bagaimana dan sejauh mana ruang-lingkup sastra untuk menanamkan nilai-nilai agama dalam suatu masyarakat, sehingga membentuk subkultur.⁶

C. Sastra Pesantren dan Karakteristiknya

Bisa dikatakan, Wali Songoloh peletak peradaban Islam Nusantara melalui lembaga pendidikan pesantren. Insan pesantren menggarap tanah dengan bercocok tanam. Insan pesantren melaut dan berdagang. Semua itu adalah untuk memanfaatkan sumber daya alam material untuk pembangunan peradaban Islam Nusantara. Dengan begitu, pendidikan Islam pondok pesantren yang didirikan oleh para wali menggarap aspek material di samping aspek spiritual peradaban.⁷

Para wali ini adalah para kiai yang mendirikan pondok pesantren, yang terus bertahan hingga hari ini. Mula-mula Sunan Ampel mendirikan pesantren di Ampel Denta, kemudian Sunan Giri mendirikan pesantren di Giri. Kedua tipe pendidikan Islam awal ini dengan tetap mempertahankan sistem dan pola pendidikan lama yang ada saat itu yaitu kemandalaan (dukuh puntren). Kemudian, santri alumni Pesantren Giri ini banyak diundang ke Maluku dan pulau

⁵ Jorge J.E. Gracia, *Theory Of Textuality: The Logic. And Epistemology* (Albany: State. University Of New ... Press, 1995), hal. 147. 8.

⁶ Talal As'ad, *Genealogies of Religion; Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993) hal. 29-31.

⁷ Agung Irawan, *Etika Pesantren Tradisional* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017), 312. Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2b*, (Jakarta: Pustaka Afied, 2012), 39. Abdul Halim dkk, *Madhab Dakwah Washatiyah Sunan Ampel*, (Jakarta: Imania, 2021), 124.

lain untuk mengajarkan agama.⁸ Sunan Kudus yang juga sebagai politisi lebih suka untuk tinggal dan mengajar di Pesantren Kudus. Beliau akan ke istana dan meninggalkan pesantren hanya pada waktu-waktu mendesak saja.⁹ Sunan Gunung Jati memiliki prinsip pendidikan yang sangat populer, yaitu: sayangi, hormati, dan jagalah anak didikmu. Hargailah tingkah laku mereka sebagaimana engkau memperlakukan anak turunanmu. Beri mereka makanan dan pakaian sehingga mereka dapat menjalankan syariat Islam serta memegang teguh ajaran agama tanpa keraguan.¹⁰

Karena sistem pendidikan Islam ala pondok pesantren sudah eksis sejak kehadiran pertama para dai muslim ke Nusantara dan mampu bertahan hingga hari ini, maka pondok pesantren disebut sebagai *indigenous* (asli pribumi), bukan imitasi dari daerah atau bangsa lain. Bertahannya pondok pesantren disebabkan karakter eksistensinya yang mengandung arti keaslian Indonesia. Pesantren muncul dan berkembang dari pemahaman serta pengalaman sosial masyarakat hingga pada akhirnya memengaruhi corak pendidikan umum di masa berikutnya.

Pesantren yang digagas oleh peyebat agama islam sejak periode awal, sudah melakukan kerja-kerja peradaban melalui perbaikan moral bangsa dan pendidikan agama melalui kesusastraan bercorak *tasawuf-falsafi*, dan ini berperan dalam penyebaran Islam di Nusantara sejak abad ke-12 M. Peran sastra-tasawuf ini kian meningkat pada akhir abad ke-13 M dan sesudahnya bersamaan dengan munculnya kerajaan Islam pesisir seperti Poreh, Samudra Pasai, Malaka, Demak, Ternate, Aceh Darussalam, Banten, Gowa, Palembang, Johor Riau dan lain-lain. Wali Songo sangat berperan dalam mengajarkan tasawuf melalui media sastra kepada masyarakat.

Sunan Bonang misalnya memadukan ajaran *Ahlussunnah* bergaya tasawuf dan garis salaf ortodoks. Penguasaannya pada ilmu fikih, usuludin, tasawuf, dan arsitektur mempermudah memasukkannya ke dalam karya sastra. Ajaran Sunan Bonang berintikan pada filsafat 'cinta' (*isyq*), yang mangat mirip dengan kecenderungan Jalalludin Rumi. Menurut Bonang, cinta sama dengan iman, pengetahuan intuitif (makrifat) dan kepatuhan kepada Allah SWT atau *haq al yaqqin*. Ajaran tersebut disampaikannya secara populer melalui media kesenian yang disukai masyarakat. Dalam hal ini, Sunan Bonang bahu-membahu dengan murid utamanya, Sunan

⁸ Sehat Sultoni Dalimunthe dan Nurika Khalila Dauly, *Sejarah Mahasiswa Patani di Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2022), 42.

⁹ Data ini adalah mentafact, yaitu fakta mental masyarakat Kudus. Lihat: K. S. Yudiono dan Kismarmiati, *Cerita Rakyat Dari Kudus, Jawa Tengah*, (Jakarta: Grasindo, 1996), 20.

¹⁰ Wawan Hernawan dan Ading Kusdiana, *Biografi Sunan Gunung Djati: Sang Penata Agama Di Tanah Sunda*, (Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati, 2020), 128.

Kalijaga. Sunan Bonang banyak melahirkan karya sastra berupa suluk, atau tembang *tamsil*. Salah satunya adalah "Suluk Wijil" yang tampak dipengaruhi kitab *Al-Shidiq* karya Abu Sa'id Al-Khayr (wafat pada 899).

Suluk Sunan Bonang banyak menggunakan tamsil cermin, bangau atau burung laut. Sunan Bonang juga menggubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu, dengan memberi nuansa baru. Dialah yang menjadi kreator gamelan Jawa seperti sekarang, dengan menambahkan instrumen bonang. Gubahannya ketika itu memiliki nuansa dzikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transedental (alam malakut). Tembang "Tombo Ati" adalah salah satu karya Sunan Bonang.

Dalam pentas pewayangan, Sunan Bonang adalah dalang yang piawai membius penontonnya. Kegemarannya adalah menggubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam. Kisah perseteruan Pandawa-Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafi* (peniadaan) dan *'isbah* (peneguhan).¹¹ Kitab tasawuf yang termasuk paling awal muncul di Nusantara ialah *Bahar al-Lahut* (lautan Ketuhanan) karangan `Abdullah Arif (w. 1214). Isi kitab ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran wujudiyah Ibn `Arabi dan ajaran persatuan mistikal (fana) al-Hallaj. Ini menunjukkan bahwa disamping tasawuf sunni juga berkembang tasawuf falsafi di masyarakat. Sehingga sejarah mencatat di samping Wali Songo sebagai pengusung tasawuf sunni juga muncul Syekh Siti Jenar sebagai penyebar tasawuf falsafi dengan ajaran '*manunggaling kawula gusti*'.¹²

Selain memperkenalkan karya agung dari luar, para Wali Songo juga mengapresiasi teks-teks kuno Pribumi, terutama pada karya kakawin (sastra kuno) dan *mensyarahi*-nya dengan nalar pesantren, seperti yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga yang menyadur naskah kakawin *Selakrama* karya Empu Prapanca menjadi *Serat Dewa Ruci* dan hal yang sama pernah dilakukan oleh Sunan Giri pada naskah *Kojah-Kojahan* yang diadaptasi banyak dari *Nitrisutri*, juga dari teks-teks lokal ajaran induk Hindu-Budha, seperti kitab *Samyuta Nikaya*, *Sutta Nipata* dan *Nitipraja*, saduran *ala Islam* tersebut tidak bersifat kaku, *rigid*, kering dan cenderung menghakimi kebudayaan, tradisi dan moralitas sebelum Islam, tetapi justru dengan cara apresiasi dan menginkulturasikan nilai-nilai Islam secara damai.¹³

Apresiasi terhadap naskah kuno dan ajaran etika belajar sebagaimana yang terdapat dalam *Nitrisutri* itu sudah diadaptasi oleh Sunan Giri, misalnya itu terdapat pada *syarah* teks *Nitrisutri*

¹¹ Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam: Sastra, Hikmah, Sejarah, dan Estetika*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 114.

¹² Abu Fajar Al-Qalami, *Ajaran Makrifat Syekh Siti Jenar*, (Surabaya: Pustaka Media, 2008), 15.

¹³ Ahmad Baso, *Pesantren Studies, 2b*, (Jakarta: Pustaka Afid, 2015). 39.

berikut ini: *Rehne pangiwa sampun kinawi, kasujanan sujana sarjana, mingis ingungas gandane, pas wus kinerteng kidung, koja lawann sang nateng Mesir, reh sang para sujana, anjarwaken wuwus, wignyaning pradnya gitadnya, kasusilan lan salungguhing naya'di, yan ika kadriyana...*

Terjemah bebas teks diatas adalah: Sudah lama tulisan kawi (yang sebelum dipengaruhi oleh Islam) sudah menerangkan dengan pas prihal peraturan keserjanaan (antara murid dan guru) dan tingkah laku para sujana, sarjana dan cendik-cendikia, jika itu kau teruskan dengan sepenuh hati, kamu akan merasakan manfaatnya, camkanlah itu dalam hatimu....¹⁴

Model *approach* dan *wisdom* Walisongo itu terus berkembang dalam dunia tulis-menulis di lingkungan pesantren, yaitu menuliskan kembali teks-teks Hindu-Budha yang berbahasa Kawi (Jawa Kuno) dan Sansekerta itu ke dalam alam dan nalar pesantren. Yosodipura misalnya, pujangga Keraton Surakarta dari abad 18, belajar di salah satu Paguran Agung (Pesantren Besar) di Kedhu-Bagelan yang diasuh oleh Kiyai Onggamaya, yang dikenal sebagai ulama Islam yang besar pada zamannya, “ngulama ageng limpad.”

Di Pesantren inilah Yosodipura menguasai aksara Kawi, Sansekerta dan ilmu sejarah kuno masyarakat pribumi, termasuk belajar seluk-beluk agama Kapitayan, kemudian ia menulis ulang teks-teks sastra kuno itu, terutama naskah-naskah etika yang berbentuk kakawin, seperti *Aguron-guron*, *Tingkahingwiku* dan *Nitrisutri* (teks-teks Hindu-Budha) ke dalam bahasa Jawa yang lebih modern dan bahasa Arab Pegon dengan nalar islam pesantren. Saduran (*tahqiq*) kitab lokal itupun kemudian menyebar ke seluruh Nusantara melalui jaringan ulama-pesantren, penyebaran utama dilakukan oleh Pesantren Palar, Pangging, yang notabane-nya adalah pesantren keluarganya sendiri dan pesantren terbesar pada zaman itu.¹⁵

Selain penerjemahan dari teks kuno Kawi ke aksara Jawa atau Pegon Arab, menurut Dr. Sri Suhandjati Sukri, Yosodipura juga menerjemahkan kitab Bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa, dan menyadurnya sebagai suluk-suluk, diantaranya adalah serat *Layang Ambyok* atau serat Anbiya', yang disinyalir berasal dari *Fushush al-Hikam* karya agung Ibnu Arabi. Serat *Layang Ambyok* ditulis dalam bentuk aksara Jawa Kawi dan tulisan Arab dengan huruf Pegon. Naskah dengan bentuk prosa ketebalan 480 halaman. Berisikan kisah-kisah mistik mulai penciptaan alam, kisah-kisah para Nabi, alam malakut dan lain sebagainya. Kitab ini adalah salah satu karya sastra terbesar pada abad 18, karena selain memang ditulis dengan cerita, juga

¹⁴ Terjemahan ini didasarkan pada tafsiran Poerbatjaraka & Hadidjaya, *Kepustakaan Dajwi*, (Amsterdam & Jakarta, Djambatan, 1954), hal. 103-6

¹⁵ Detailnya bisa ditelusur dalam Ahmad Baso, *Pesantren Studies*, 2b. (Jakarta: Pustaka Afied, 2012) 38. Lihat juga rujukan asli lebih detail dalam Sasrasumarta, dkk, *Tus Pajang*, (Surakarta: 1936), hal. 8-12

bahasanya sangat puitis.¹⁶Bahkan di desa-desa dan pesantren-pesantren tradisional, kitab ini masih terus dibaca dan diajarkan dengan *adab* (etika) khusus, diantaranya adalah:

1. Tidak boleh dibaca sambil *nginang*, dikhawatirkan kena *dubang* (air liur merah yang keluar dari mulut)
2. Tidak boleh dibaca sambil *ngudud* (merokok) agar tidak terkena *dhahana* (sisa asap atau puntung rokok)
3. Tidak boleh dibaca sambil *syirik* (meragukan kekuasaan Allah, sebagai pencipta dan asal muasal segala sesuatu)
4. Dianjurkan dibaca secara berkelompok, sehingga bisa saling mengingatkan apabila ada bacaan atau pemahaman yang salah
5. Tidak boleh dibaca dalam keadaan *junub* (berhadas besar)
6. Ketika serat ini dibaca harus hening cipta dan menghayati
7. Harus dibaca secara teratur dan *urut* (tertib), mulai dari awal dan selanjutnya.
8. Bila dijadikan *syiiran* (lagu) harus secara komplit, tidak boleh dipotong dan *diplencong-plencong* (ambil bagian yang utuh, tidak dilompat-lompati).

Demikianlah masyarakat Islam-Jawa meberlakukan secara khusus karya sastra dari kiyai/ulama didikan pesantren.¹⁷

Hasil saduran atau penerjemahan (*syarahan*) itu kemudian menjadikan nilai Islam dan etika lokal Jawa bertemu (inkulturasi), dan berdampak pada sosial-kultural masyarakat secara luas, sehingga orang sering menyebut sebagai *Jawa Kang Jawani*. Beberapa kitab yang perlu disebut disini diantaranya adalah, *Sana-Sunu*, *Krama Negara*, *Sewaka*, *Dharma Sunya*, *Hidayat Djati*, *Kala Tidha*, *Susilastari*, *Wulang Semahan*, *Wulang Estri*, *Niti Brata*, *Dasasila*, dan lain sebagainya.¹⁸

Tradisi intelektual ini terus berlanjut, dari waktu ke waktu, bahkan naskah *Kojah-Kojahan* kuno itu amat populer di era Sultan Agung, dan sangat mempengaruhi pujangga keraton, untuk menuliskan kembali dengan cara dan sudut pandang yang berbeda. Pada masa yang lebih modern, itu juga dilakukan oleh Katib Anom, seperti yang disebut dalam *Serat Cebolek*, ulama dari kudus ini mampu membaca buku-buku bahasa Kawi, menerjemahkan, dan

¹⁶ Sri Suhanjati, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*, (Gama Media, 2004), hal.7

¹⁷ Zainul Adzfar, *Filsafat Kenabian Islam-Jawa, Studi Teks Kitab Layang Ambyok*, (IAIN Walisongo Press, Semarang, 2010) hal. 83-84. Bandingkan dengan penjelasan tentang tatakrama/adab seorang muta'allim atau pelajar yang diterangkan oleh Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kitab al-Adab fi al-Din*, (Kediri: Maktabah al-Falah, t.t)

¹⁸ Suwardi Endraswara, *Kebatinan Jawa: Jagad Mistik Kejawan*. (Yogyakarta, Lembu Jawa, 2012) hal. 122

menafsirkannya di hadapan kalangan keraton, sesuai dengan tradisi keilmuan pesantren pada saat itu, cara Katib Anom untuk membaca serat *Dewa Ruci* karya Sunan Kalijaga misalnya, disesuaikan dengan pandangan-pandangan Aswaja.¹⁹

Beberapa teks kuno yang diapresiasi dan diadaptasi itu juga tidak hanya terjadi di Jawa, tapi juga di daerah lain, seperti Sunda, ini terbukti betapa sangat kental nuansa kelokalan dan keislamannya, seperti yang terdapat pada carita wayang, wawacan, dan cerita rakyat. Cerita wayang meskipun berasal dari epos Ramayana dan Mahabarata tetapi dipakai para misionaris Islam—terutama para wali—untuk menyampaikan pesan-pesan dakwah. Kata *punakawan*, misalnya, berasal dari “*fanâ*” dan “*a’wân*” yang artinya teman yang tulus, budi pekerti yang tulus ikhlas. Begitu pula kata *dalang* dari *dalla* yang artinya penunjuk, sebagaimana pesan hadis Nabi, “Barang siapa yang menunjukkan (*man dalla*) kebaikan, maka dia mendapatkan pahala sebanding dengan pelaku kebaikan tersebut”.

Wawacan adalah cerita berbentuk puisi berisi kisah-kisah Islam, seperti wawacan *Rengganis* dan *Purnama Alam*. Wawacan tidak terekspos dengan baik di pesantren karena teks klasik kitab kuning dikaji mentah-mentah sebagai sesuatu yang “sakral”, bersifat “teosentrisme”, dan terasing dari realitas kemanusiaan. Pesantren semakin eksklusif karena punya pemahaman yang rendah tentang analisa sosial problem sentral kemanusiaan, mengabaikan proses akulturasi budaya, serta tidak mengerti konsepsi pembacaan teks yang menekankan bahwa teks sebaiknya dipahami dari kekhususannya bukan keumumannya (*al-ibrah bi khusus al-sabab la bi umum al-lafadz*).²⁰

Di luar Jawa dan Sunda, islamisasi model sastra-pesantren juga berlangsung dalam rel kearifan lokal, sehingga Islam bisa diterima secara luas oleh rakyat dari Sabang sampai Merauke tanpa disertai pertumpahan darah. Dalam konteks penyebaran Islam awal ini dialektika antara agama dan budaya berlangsung di Pesantren. Sehingga strategi kebudayaan berlangsung tanpa ada represif dari masyarakat. Dialektika agama dan budaya adalah suatu keniscayaan, karena masyarakat yang hidup ditengahnya bersifat plural dan dinamis, maka terjadilah hubungan simbiosis-mutualisme itu yaitu berupa inkulturasi; agama bisa memberi spirit pada kebudayaan, sementara kebudayaan bisa memperkaya khazanah agama.

Generasi berikutnya, ulama-ulama kemudian telah banyak menorehkan karya (sajak/syair) yang justru dari bahasa Arab, karena memang zaman ini sudah bisa

¹⁹ *Ibid*, 40. Lihat pula Thomas Stanford Raffles, *The History of Java*, (London: John Murray, 1830) hal. Clxviii, clxxv; dan A. Teeuw, “An Old Javanese Poem on Chronogram Word”, dalam Mar Janse & An Verlenden (ed), *Productivity and Creativity; Studies in General and Discriptive Linguistics in Honor of E.M Uhlenbeck* (Berlin & New York: Moutorn de Gruyter, 1978), hal. 372

²⁰ Maman Imanulhaq Faqieh, *Pesantren dan Budaya Lokal*, (Makalah, 2011), hal. 7

bersentuhan secara langsung dengan masyarakat Arab, diantaranya melalui ibadah haji atau kaderisasi ulama di Hijaz, sebagian karya mereka bahkan bertaraf dunia, sebut saja (sekedar menyebut nama beberapa saja dari banyak kiyai yang kreatif), seperti Syekh Ahmad Khatib Minangkabawi, Syekh Nawawi Al-Bantani, Syekh Mahfudz At-Termasi dan tentu saja Kiyai Hasyim Asy'ari dan Kiyai Bisri Mustofa yang telah menulis begitu indah *Syarh Qashidah Munfarijah*, buah pena Taqiuddin As Subki, yang kesemuanya adalah berbahasa Arab.

Kepiawaian para kiai bermain diksi, juga rima dalam sajak (syair) itu tentu lantaran selain kemahirannya dalam ilmu bahasa arab (seperti telah benar menguasai ilmu *arudl* dan *balagh*) juga ditunjang oleh *malakah* atau insting ekspresinya yang begitu lembut, karena ia sering terlibat dan turut merasakan kegetiran yang terjadi di sekelingnya. Oleh karena itu tak sedikit kiyai tempo dulu itu punya kelebihan semacam *ikhtira'*, yaitu kemampuan berimprovisasi secara spontan, sehingga dengan muda saja sajak-sajak yang begitu indah dan dengan deras keluar dan mengalir dari bibir atau penanya.

Salah seorang kiyai yang punya kelebihan seperti itu adalah Kiai Abdul Hamid Pasuruan— yang dikenal sebagai seorang wali. Menurut Kiyai Mustofa Bisri, dalam menerangkan berbagai hal ilmu agama kepada santrinya, ia kerap menjadikan *kitab fiqih* yang awalnya sulit dimengerti menjadi bentuk *nadzaman* (sajak) yang begitu indah. Bahkan secara spontan sang kiyai yang sedang berada di depan para santri, langsung merangkai kalimat. Sehingga santri dengan mudah dapat menerima pelajaran. Kiyai ini, secara khusus juga telah mengadaptasi kitab sufistik *Sullam At Taufiq* yang begitu tebal menjadi sajak yang hanya 553 bait dengan warna lokal-Jawanya. Selain itu, ia juga telah mengiramakan 99 nama Allah (Al Asma' Al Husna) dengan begitu syahdu dan mengalir.

Selain Kiyai Hamid, Ahmad Qusyairi Siddiq Jember, yang mertua dari Kiyai Hamid juga telah menulis 312 bait sajak dibawah judul *Tanwir Al-Hija*. Sajak ini menjelaskan bagaimana hubungan teologi dan fiqih yang harus saling melengkapi dan beriringan. Dan yang mengagumkan, karya ini membuat ulama kesohor arab, Sayyid Alwi bin Abbas Al Maliki, menulis sebuah syarah dari kitab sajak tersebut dibawah judul *Inarat Ad Duja*. Ada juga *Shalawat Qur'aniah* karya Kiai Abdullah Umar Semarang, yang sering disenandungkan oleh para santri *khufad-khufadzah*, serta saduran *Shalawat Badar* yang sangat fenomenal karya Kiai Ali Manshur Tuban, kedua karya ini begitu digemari oleh umat-muslim tradisional di sepanjang Pantai Utara. Masih banyak contoh lain, yang tak mungkin dijelaskan satu persatu.

Karenanya tak berlebihan jika pesantren disebut sebagai satu-satunya lembaga yang bisa menghubungkan antara tradisi kebudayaan masa lampau Nusantara dengan peradaban-peradaban baru dunia. Selain itu Martin Van Brunissen²¹ juga menyebut sebagai satu-satunya lembaga yang menjadi penghubung (*sanad*) kesinambungan ulama Timur Tengah dan Asia Selatan, yang pada masa awal perkembangannya menjadi satu-satunya lembaga pendidikan yang melakukan pencerahan dan pendidikan bagi masyarakat pribumi. Salah satu tradisi agung (*great tradition*) di Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam yang muncul di pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta Semenanjung Malaya. Alasan pokok munculnya pesantren ini disinggung Martin Van Brunissen sebagai usaha untuk men-*tranmisi*-kan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad yang lalu. Kitab-kitab ini dikenal di Indonesia sebagai kitab kuning.²²

D. Kidung Rumecko Ing Wengi dan Insan al-Kamil

Tradisi dialektika dan reinterpretasi warisan intelektual kita tidak hanya terjadi dalam negeri sendiri dengan kurun dan bentangan antar zaman, tetapi juga apresiatif pada karya intelektual luar negeri. Hal ini banyak ditemukan, di antaranya ialah serat *Tuhfah*, Jawa-Pegon yang diintisarikan dari *Kitab Tuhfatul Mursalah Ila an-Nabi* karya syekh al-Burhanfuri (1619 M), begitu juga karya-karya Jawa-Madya Pesisir yang bercerita tentang sejarah nabi-nabi yang semuanya disadur dari kitab berbahasa Arab.

Bahkan jauh sebelum itu, Kanjeng Sunan Kalijaga sudah memulainya dengan menciptakan Suluk atau *Kidung Rumecko*, sebagai bentuk apresiatif, sekaligus mengkrustalkan ajaran-ajaran sufi besar Abbdul Karim al-Jilli (1365-1421 M) dalam kitab *Insan al-Kamil*. Tentu kesimpulan ini didapat jika kita membaca dan membandingkan secara tuntas keduanya. salah satu yang tak bisa dianggap kebetulan itu adalah ditemukan kesamaan istilah dan simbol-simbol spiritualnya.

Suluk atau *Kidung Rumecko Ing Wengi* terdiri dari 46 bait, ditulis Kanjeng Sunan Kalijaga pada sebuah lontar dengan aksara Jawa-Kawi. Jumlah 13 lembar, panjang 35 cm, lebar 3,5 cm. Dokumentasi UPD Pundok. Kode. 175. Salah satu kesamaan simbol itu sebagaimana yang tertera di awal-baitnya, yaitu Bait ketiga, baris kedelapan dari *Kidung Rumecko* ini.

Sakathahing rosul,

²¹ Lihat Martin Van Brunissen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan : 1995). hal.17-25. Konsep mata rantai yang terus bersambung sampai kepada Nabi adalah penting bagi Islam di pesantren. Hal ini terkait dengan berbagai aspek seperti silsilah tarekat, isnad hadits dan juga isnad kitab-kitab yang dipelajari. Mata rantai tersebut merupakan jaminan keotentikan tradisi di pesantren.

²² Martin Van Brunissen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Ibid*, hal. 7.

*pan dadyo sarira tunggal,
ati Adam utekku Baginda Esis,
pangucapku ya Musa.*

(Semua rasul/pada hakikatnya sudah menyatu dalam diri kita/di hati kita ada Nabi Adam, di otak kita ada Baginda Sis/jika berucap bagaikan ucapan Nabi Musa.)

Hal yang serupa termaktub juga dalam *Insan al-Kamil*. Menurut Al-Jilli puncak dari spiritual seseorang adalah jika ia telah sampai pada *maqam* bertemunya roh para rasul yang terkristal pada diri Nabi Muhammad SAW. Hal itu bisa dimulai dengan mengambil kebaikan dan kearifan para nabi. Al-Jilli pun merasa perlu menyebut kearifan Nabi Adam dan Musa dan Isa AS, sampai para wali dan orang-orang saleh, sebagai refleksi atas gambaran orang-orang yang sudah sampai *maqam al-Kamil* atau *sariro tunggal*.²³

Pokok dan inti ajaran Al-Jilli dalam merumuskan konsep *Insan al-Kamil* adalah dengan istilah *Martabat al-Ghaib*, yaitu seputar eksistensi manusia dan tingkatan-tingkatan dalam perjalanan rohaninya²⁴. Ada beberapa tingkatan *ma'rifat* atau *fana* menurut Al-Jilli. *Pertama*, hamba yang *fana* dari dirinya, sebab hadirnya hadirat Allah. *Kedua*, hamba yang *fana* dari Allah, sebab hadirnya rahasia-rahasia *af-al rububiyah*. *Ketiga*, hamba *fana* yang bergantung pada sifat-sifat Allah, sebab sudah bertemu dengan dzat Allah. Apabila seorang *salik* sudah sampai ketiga tingkat tersebut, maka ia akan merasakan hadirnya Tuhan dalam dirinya, Al-Jilli menyebutnya sebagai *Insan al-Kamil* atau *ahlus sufi*, yaitu *wahdatul wujud*.²⁵

Istilah *wahdatul wujud* atau *Insan al-Kamil* ini diterjemahkan oleh Kanjeng Sunan menjadi *manunggaling kawulo gusti*, sebagaimana yang termaktub dalam, bait 15.

*Panunggale kawulo lan Gusti,
nila hening arane duk gesang,
duk mati nila arane,
lan suksma ngumbareku,
ing asmara mong raga yekti,
durung darbe peparab,
duk rarene iku,
awayah bisa dedolan,*

²³ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, tt.), hal. 58, 74-78. Lihat juga Abdul Karim al-Jilli, *Al-Isfar al-Gharib Natijat al-Safar al-Qarib*, (Kairo; Al-Masyhad-al-Husain, tt.) hal.3-7

²⁴ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, tt.), hal. 77-78

²⁵ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid I, tt.), hal. 38

*aran Sang Hyang Jati iya sang Hartati,
yeka sang arta daya.*

(Penyatuan sang hamba dengan Gusti Allah/nila hening namanya tatkala hidup/ketika mati nila namanya/dan suksma yang mengembara/yang senang mengasuh raga/belum punya nama/sewaktu masih kecil/saat masih suka bermain-main/disebut Sang Hyang Jati atau Sang Hartati/yakni sang arta daya.)

Pada bait ke-15 ini, Kanjeng Sunan menyebut tentang *manunggaling kawulo Gusti* atau penyatuan sang hamba dengan Tuhannya. Ada beberapa istilah dalam kidung di atas sebagai sebuah kunci pemahaman, beberapa di antaranya hening, sukma, raga, Hyang Jati atau Sang Hartati yakni sang arta daya. Hal ini juga terjadi dalam karya Al-Jilli yaitu istilah-istilah sulit sebagai piranti konsep tasawufnya, tetapi mampu diterjemahkan ke dalam bahasa orang awam dan mudah dicerna, seperti *fana* menjadi hening, *wujud al-lathaif* menjadi sukma, *wujud as-sufliyah* menjadi raga, *haqaiq al-wujud* menjadi Hyang Jati atau Sang Hartati dan *wujud al-Muthlaq* menjadi Sang Arta daya.²⁶

Kanjeng Sunan pada bait ini juga menerangkan keadaan manusia semenjak masih di alam ruh, kemudian tatkala ruh dan raga menyatu maupun setelah kematian. Di alam ruh ia suci, putih dan bersih bagai semburat cahaya perak yang jernih tak bernoda. Kemudian manusia dilahirkan ke dunia, menjadi bayi dan kanak-kanak yang polos, hanya bermain dan senda gurau. Tetapi senda gurau anak kecil tanpa dendam dan nafsu angkara. Kelak ketika balig atau dewasa karena diberi nafsu, kemudian ia terpesona dunia. Keterpesonaan pada dunia inialah yang dapat menjadi bisa yang menyebar dalam kehidupannya, sehingga manusia gelap atau mahjub. Tahapan-tahapan tentang dimensi materia dan immaterial, sebagai substansi manusia ini telah dibahas panjang lebar oleh Al-Jilli, dengan penjabaran tiga dimensi *nazhariyah*, *dzauqiyah* dan *ma'rifah fillah*.

Abdul Karim al-Jilli berpendapat, manusia berpotensi menjadi sejati atau unggul dan sempurna dengan cara memaksimalkan potensi *ruhhiyah* atau spiritualnya. Untuk mengetengahkan konsepsi itu, Al-Jilli menyinggung teks suci al-Quran (QS. Al-Hijr: 29 dan QS. Al-Thin: 4). Dalam persepektifnya, manusia adalah makhluk sempurna disebabkan oleh fisiknya diciptakan dalam bentuk yang paling bagus sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Di

²⁶ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, tt.), hal. 75

samping itu, kesempurnaan manusia disebabkan oleh potensi *ruhhiyah*-nya. Perpaduan jasad dan rohani itulah yang menempatkan manusia sebagai miniatur Tuhan di bumi.²⁷

Untuk menyebut terma miniatur Tuhan itu, al-Jilli menyebut sosok Nabi Muhammad Saw. Para Nabi dan Para Kekasih Allah (Wali). Ketiganya dinilai sebagai sosok yang paling mampu menghayati makna *ruhhiyah* sampai pada tingkatan paling puncak-keberadaan (*wushul*; sampai pada Tuhan, *hulul*; menempat pada Tuhan dan *ittihad*; menyatu dengan Tuhan). Tetapi, tingkatan *ruhhaniyah* itu secara hakikat tidak sampai mengurangi kesucian Dzat Allah Swt.²⁸

Abdul Karim Al-Jilli ingin mempertegas bahwa bagaimana pun konsep *insan al-Kamil* dipahami, seseorang harus tetap memegang teguh konsepsi tauhid, dimana terdapat jarak dan pembeda antara *mahluk* dan *Khaliq* (Tuhan). Sebab sedekat apapun hubungan mahluk dan Khaliq, masih terdapat tabir yang menghalangi keduanya. Terutama dalam persoalan Dzat Tuhan (*martabat ahl al-Ghaib*).²⁹

Nabi Muhammad, Para Nabi, dan Para Waliyullah yang disebutkan oleh Al-Jilli telah mampu menjadi *Insan al-Kamil* itu lantaran menggunakan potensi spiritualnya. Menurut Al-Jilli, sebelum sampai ke tingkat tertinggi itu (*wushul*; *hulul*; dan *ittihad*) tiga sosok ini sudah memulai perjalanannya dengan berbagai proses dan tahapan-tahapan. Misalnya, setelah mereka lulus melampaui tahapan *mujahadah* (suatu upaya yang terus menerus melawan hawa-nafsu dan memenangkannya), mereka melanjutkannya pada tahapan *riyadlah* (olah batin yang terus menerus, sehingga *ruhhiyah*nya hidup dan peka). Dari dua tahapan itu, manusia sampai pada tahapan *ma'rifat* (mengetahui hakikat sesuatu, bahkan yang tak tampak oleh indrawi), kemudian *fana'* (merasa bersatunya jiwa kepada Kehadirat yang Maha hadir; Tuhan) dan *mukasyafa* (terbukanya sekat alam ghaib), dan *musyahada* (persaksian seluruh alam ghaib).

Bagi al-Jilli setiap orang bisa mengalami proses spiritual yang sama seperti tiga sosok tersebut, karena pada diri manusia dibekali kekuatan rohani (*ruhhiyah*)³⁰. Setelah semua tahapan berhasil dilalui, dan manusia sampai pada tingkatan tertinggi atau puncak itu, maka Tuhan akan ber-*tajalli* (menampakkan diri). Jenis penampakkan ini melalui tiga tahapan *tanazul* (turun), yaitu *Ahadiyah*, *Huwiyah* dan *Iniyyah*.

²⁷ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, tt.), hal. 77-78

²⁸ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Isfar al-Gharib Natijat al-Safar al-Qarib*, (Kairo; Al-masyhad-al-Husain, tt.) hal.3-7

²⁹ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil*. Jilid II, hal 58 dan hal. 74-79.

³⁰ Al-Taftazani, *Madkhal Ila Tashawuf al-Islami* (Kairo; Darul Saqifah Nasryri' wa al-Tauwzi', 1979) hal. 9- 15

Pertama, dengan *Ahadiyah*, Tuhan nampak pada hamba dengan perbuatan-Nya. Maka *fana'*-lah (lenyap) perbuatan hamba, dan yang nampak *khariqul adat* (nampak aneh) dari sifat *af'al baqa'* (perbuatan kekal) Tuhan. *Kedua*, *Huwiyah*, Tuhan nampak salah satu dari sifat nama-Nya kepada hamba-Nya. Maka *fana'*-lah hamba karena *nur asma-Nya* (cahaya Agung Nama-Nya). Nama yang pertama turun adalah *al-Maujud* (Yang Maha Ada) dan yang terakhir *al-Qayyum* (Yang Maha Berdikari). *Ketiga*, *Iniyah*, Tuhan menampak dalam sifat dan Dzat hamba-Nya. Tahapan ini disebut *al-abd al-Shifah* (miniatur Tuhan, *Insan al-Kamil*, karena sifat dan dzatnya). Maka *fana'*-lah hamba, dan yang keluar adalah karomah-karomah yang luar biasa³¹.

Abdul Karim al-Jilli maupun Sunan Kalijaga sama-sama menolak konsepsi yang mengatakan bahwa derajat *Insan al-Kami* (manusia sejati) dapat dicapai dengan logika atau rasio, sebagaimana konsepsi Nietzsche dan filosof modern Barat lainnya. Kemustahilan rasio mencapai derajat *Insan al-Kamil* atau Manusia Sejati disebabkan karena persoalan ini bersifat *al-ghaibah-arruhiyyah* (misteri ruh). Karenanya, *istidlal* rasio (rasio-murni) tidak mungkin mencapainya. Menurut Al-Jilli, akal adalah bagian dari tubuh yang materi, sementara materi itu sendiri selamanya tidak akan pernah mampu menyentuh dunia transendental.³²

Demikianlah Kanjeng Sunan membaca karya bahasa Arab yang sarat istilah sulit kemudian berhasil menterjemahkan dengan bahasa sehari-hari orang Jawa. Tentu, selain untuk mempermudah pemahaman, juga agar segera bisa menarik perhatian khalayak. Sunan Kalijaga seperti gurunya Sunan Bonang, juga menggunakan kiasan-kiasan yang lazim berlaku pada saat itu, sehingga langsung bisa diterima oleh sebagian besar masyarakat yang masih menganut Syiwa-Buddha, berbagai aliran kepercayaan serta percaya pada roh-roh gaib.

Selain hal di atas, yang tak kalah pentingnya ialah kesadaran menggunakan bahasa ibu dan melestarikan budaya milik sendiri. Sebagaimana kelaziman penyair-penyair sufi diberbagai negara, penggambaran hubungan antara sang hamba dengan Sang Khalik itu dilakukan dengan menggunakan bahasa-bahasa kiasan serta ungkapan-ungkapan simbolik dan metaforis. Begitu pula dalam *Kidung Rumekso* ini yang merupakan suluk, berupa tembang puisi yang kontemplatif-meditatif ini, yaitu hasil dialektika Kanjeng Sunan dengan Al-Jilli.

Baik, Suna Kalijaga maupun al-Jilli sama-sama menyebut konsep menjadi manusia sejati atau *al-Insan al-Kamil* bisa didapatkan oleh manusia dengan cara terus-menerus

³¹ Al-Syarqowi, *Al-fadz al-Shufiyah wa Ma'aniha* (Kairo; Darul Kutub al-Kubra al-Jami'ah, 1975) hal. 194-198. Pembahasan lebih komperhensif, bisa ditelusur dalam karya al-Jilli, *Insan al-Kamil*, bagian tersendiri *Fi Tajjalli al-Shiffat*.

³² *Ibid*

mensucikan jiwanya³³, sehingga seseorang menemukan nur Muhammad, sosok ideal *insan al-Kamil*, sebagai cermin Tuhan (kesempurnaan). Pandangan ini juga didukung oleh Ibnu Arabi, sebab konsepsi *insan al-Kamil* dipahami sebagai mikrokosmos yang sesungguhnya, ia manifestasi dari eksistensi Tuhan secara hakiki.³⁴

E. Penutup

Pesantren memiliki metodologi unik, yang mampu mengkombinasikan berbagai perbedaan. Sebuah metodologi yang mampu menampung segala pemikiran-pemikiran dan kultur-kultur yang berbeda, yang berasal dari Islam, Kapitanan, Hindu, dan Buddha. Yaitu, metodologi *Irfani*-sufistik, yang berbasis pada kedalaman hati, ranah paling sublim dalam diri manusia.³⁵ Berbeda halnya dengan metodologi *burhani*-rasional dan *bayani*-normatif, metodologi *Irfani* menyediakan ruang yang luas, cakrawala pemikiran yang begitu dalam, dan menembus sekat-sekat perbedaan, meluruhkan batas-batas pertentangan, sehingga setiap warna-warni pemikiran dapat disatukan dalam satu bangunan konsep yang utuh, holistik, universal, dan radikal/mendalam. Kemudian, konklusi teoritis tersebut dimanifestasikan dalam praktek dan perilaku sehari-hari, yang pada akhirnya menghasilkan suatu tradisi dan budaya.

Metodologi *Irfani*-sufistik, semakin efektif karena disampaikan melalui sastra, dua disiplin ilmu yang berbeda, tetapi amat serasi, sebagaimana kitab tasawuf yang begitu rumit karangan Al-Jilli tersebut berhasil disadur dan dipadatkan menjadi tembang atau kidung yang indah, bahkan mudah dihapal oleh orang awam sekalipun. Sehingga istilah *manunggaling kawulo Gusti* ini kemudian estafet dan dipegangi oleh sebagian besar sufi di Nusantara, seperti Syekh Nurrudin Ar-Raniri, seorang sufi yang hidup pada abad ke-16 yang memberikan pengertian yang sama terhadap konsep *wahdatul wujud*.³⁶ Dengan demikian, dapat diambil benang merah, bahwa kehadiran sastra pesantren sudah eksis sejak awal kehadiran agama Islam di Nusantara. *Wallaahu 'alam Bishawab*.

³³ Al-Ghazali menyebut jiwa-jiwa manusia itu dengan istilah *muttafiqat bil al-hadd wa iqat*. Lihat al-Ghazali, *al-Madhnun al-Shaghir*, dalam Muhammad Musthafa Abu al-'Ala, *al-Qhusur al-Awail* (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970, Jus II), hal .172-173

³⁴ Lihat al-Jilli, *Syarh Musykilat Futuhat al-Makiyah, tahqiq Yusuf Zaidan*, (Kairo; Dar Su'ad al-Shahabah, 1991) hal 8

³⁵ Sejak abad 16 diskursus Islam yang berkembang di Indonesia saat itu lebih bernuansakan sufistik. Sebagaimana kondisi intelektual di dunia Islam pada umumnya di periode ini, karya-karya para ulama yang tersebar di wilayah nusantara terlihat sebagian besar berbau mistik. Karya-karya putra bumi nusantara ini banyak terkumpul dalam Van Ronkel, *Suplement-Catalogus, Hurgronje, Katalog, Overback, Malay Manuskripts*. Lihat Howard M. Federspil, *Kajian-Kajian al-Qur'an di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1996), hal.18.

³⁶ Zoetmulder, *Manggungaling Kawula Gusti; Patheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko, (Gremedia. Jakarta 1991), hal. 88

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Mesir: Maktabah, al-Jundi, 1970)
- Al-Taftazani, *Madkhal Ila Tashawuf al-Islami* (Kairo; Darul Saqifah Nasryri' wa al-Tauwzi', 1979)
- Al-Syarqowi, *Al-fadzih al-Shufiyah wa Ma'aniha* (Kairo; Darul Kutub al-Kubra al-Jami'ah, 1975)
- Beatty, Andrew, *Varieties of Javanese Religion, An Anthropological Account*, (Australia, Cambridge, 1999)
- Geertz, Beatty, *The Javanese Kijaji: the Changing Roles of a Cultural Broker: Comparative Studies in Society and History* (1960)
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Geertz, Clifford, *Agama dan Kebudayaan.*, (Yogyakarta Kanisius, 1992)
- Geertz, Clifford *The Interpretation of Culture* (New York, Basic Book, 1973)
- Maridjan, Mbah, *Wawancara*, di rumahnya, Kinahrejo, Rabu Pahing, 7 November 2007
- Karim al-Jilli, Abdul *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, (Beirut: Dar al-Fikr, jilid II, tt.,)
- Karim al-Jilli, Abdul *Al-Isfar al-Gharib Natijat al-Safar al-Qarib*, (Kairo; Al-masyhad-al-Husain, tt.)
- Karim al-Jilli, Abdul *Syarh Musykilat Futuhat al-Makiyah, tahqiq Yusuf Zaidan*, (Kairo; Dar Su'ad al-Shahabah, 1991)
- Keddie, Nikii *Islam and Society in Minangkabau and in the Middle East: Coparative Reflections*, dalam *Sojourn*, Volume 2, No. 1 Tahun 1987)
- Musthafa Abu al-'Ala, Muhammad *al-Qhusur al-Awail* (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970, Jus II)
- Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, (Jakarta, UI Press, 1998)
- Steenbrink, Karel *Kawan dalam Pertikaian, Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia, 1596-1942* (Bandung, Mizan, 1995)
- Serat Chentini*, Jilid V, (Depdikbud, Jakarta, 1981)
- Wibatsu Sumbaga, Harianto *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna*, (Yogyakarta, Soemodidjojo, 1975 dan 1994)
- Zoetmulder, *Manggungaling Kawula Gusti; Patheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko, (Gremedia. Jakarta 1991)

