



SINOPSIS DISERTASI

**SYI'IR TANPA WATON REKONSTRUKSI BUDAYA LOKAL PADA KONTEKS
TASAWUF DI PONDOK PESANTREN AHLUS SHAFI
WAL WAFI SIMOKETAWANG, WONGAYU,
SIDOARJO JAWA TIMUR**

Oleh:

**M.AGUS KURNIAWAN
NIM: 18031105**

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATAH
PALEMBANG
TAHUN 1443 H / 2021 M**

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. Agus Kurniawan
Tempat/Tanggal Lahir : Metro, 7 Agustus 1975
Nomor Induk Mahasiswa : 18031105
Pekerjaan : Dosen IAI Agus Salim Metro
Alamat : Jl. Bungur Timur Metro Pusat Kota Metro

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa, disertasi yang berjudul "*SYI'IR TANPA WATON REKONSTRUKSI BUDAYA LOKAL PADA KONTEKS TASAWUF DI PONDOK PESANTREN AHLUS SHAFI WAL WAFI SIMOKETAWANG WONOAYU, SIDOARJO JAWA TIMUR*" adalah benar karya penulis sendiri dan bukan merupakan jiplakan, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Jika terbukti tidak benar, maka sepenuhnya bersedia menerima sanksi yang berlaku di Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

Demikian pernyataan keaslian ini penulis buat dengan sesungguhnya.

Palembang, 22 Juli 2021

Membuat Pernyataan



M. Agus Kurniawan
NIM. 18031105

**PERSETUJUAN TIM PENGUJI
SIDANG MUNAQASYAH TERTUTUP**

**Disertasi berjudul "SYI'IR TANPA WATON REKONSTRUKSI BUDAYA LOKAL
PADA KONTEKS TASAWUF DI PONDOK PESANTREN AHLUS SHAFI WAL
WAFI SIMOKETAWANG WONOAYU, SIDOARJO JAWA TIMUR" yang di tulis
oleh :**

Ditulis oleh : M. Agus Kurniawan
NIM : 18031105
Program Studi : Peradaban Islam

**Telah dikoreksi dengan seksama dan dapat disetujui untuk diajukan dalam sidang
munaqasyah terbuka pada Program Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang.**

TIM PENGUJI

7.Promotor	:	Prof. Dr. H. Cholidi, M.A.....	
		NIP. 195708011983031007 Tgl.....	
8.Co Promotor	:	Dr. Munir, M.Ag.....	
		NIP. 19710304 201121002 Tgl.....	30/07/21
9.Penguji	:	Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.A.....	
		NIP. 196505191992031003.....	4/10-21
10.Penguji	:	Dr. Idrus Alkaf, M.A.....	
		NIP. 196908021994031004.....	
11.Penguji	:	Dr. M.Syawaluddin, M.Ag.....	
		NIP. 198406152018011002.....	4/10/2021

Ketua

Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag
NIP. 196304131995031001

Palembang, 22 Juli 2021
Sekretaris

Dr. Uswatun Hasanah, M. Ag
NIP. 197503192000032002

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT. Waṣṣalātuwassalāmu‘alā Rasūlillāh, Shalawat dan salam kepada Rasulullah SAW. Akhirnya, penyusunan disertasi dengan judul Syiir Tanpa Waton Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf ini mampu diselesaikan pada waktunya. Tentunya, rasa syukur yang sangat mendalam dan lega hati ikut menyertai rampungnya tugas berat dan banyak menyita waktu dan tenaga ini.

Adanya beberapa kendala dan permasalahan pokok yang dialami oleh penulis ketika menyusun disertasi ini, seperti tugas sebagai tenaga pendidik di Institut Agama Islam Agus Salim dan juga sebagai kepala keluarga yang mempunyai buah hati, semuanya sangat memerlukan perhatian dari penulis, sehingga sangat menyita waktu dan suasana kebatinan penulis. Namun, situasi dan kondisi tersebut alhamdulillah bisa dikendalikan dan dikelola dengan baik sehingga penulis mampu menyelesaikan disertasi ini dengan cepat.

Sejak dari awal, penyusunan disertasi ini telah mendapat pengarahan dan bimbingan yang telaten masing-masing dari Yang Terhormat Prof. Dr. H. Cholidi, M.A., sebagai Promotor, dan Yang Terhormat Dr. Munir. M.Ag. sebagai Co-Promotor. Selama progres masa bimbingan tersebut, penulis senantiasa menerima perlakuan baik dan profesional. Hal itu tercermin dari ketulusan hati, kesabaran, ketekunan, serta keterbukaan hati di tengah kesibukan Promotor dan Co-Promotor itu masing-masing. Dan bimbingan seperti itu, penulis rasakan sebagai dorongan moral yang sangat berharga, terutama di saat-saat penulis mengalami kesulitan selama progres masa bimbingan berlangsung. Karena penulis menyadari sepenuhnya, bahwa tanpa adanya bimbingan yang demikian, sukar untuk dibayangkan bagaimana penyusunan disertasi ini dapat dirampungkan.

Selanjutnya, dalam kaitannya dengan pengarahan, bimbingan serta pengorbanan yang telah beliau berdua berikan, penulis secara khusus menyampaikan ucapan terima kasih. Seiring dengan itu, dengan segala kerendahan hati, penulis mohon pula keikhlasan beliau masing-masing, agar kiranya bimbingan yang beliau berikan dapat membuahkan manfaat dan nilai guna bagi penulis dalam mengemban tugas di masa-masa mendatang. Semoga Allah Swt. akan memberikan ganjaran-Nya dengan menjadikan segala jerih payah beliau masing-masing dan bimbingan yang telah diberikan sebagai ilmu yang bermanfaat di sisi-Nya.

Ucapan terima kasih selanjutnya, penulis sampaikan kepada orang-orang yang telah memberikan jasa dan bantuan kepada penulis, antara lain:

1. Ibu Prof. Dr. Nyayu Khodijah, S.Ag, M.Si., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang beserta staf dan segenap jajarannya.
2. Bapak Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, beserta staf dan segenap jajarannya
3. Bapak Prof. Dr. H. Cholidi, M.A., sebagai Promotor yang telah memberikan bimbingan, motivasi, bantuan dan kemudahan-kemudahan lainnya selama progres penyusunan dan penyelesaian penulisan disertasi ini.

4. Bapak Dr. Munir. M.Ag. sebagai Co-Promotor.yang telah memberikan bimbingan, motivasi, bantuan dan kemudahan-kemudahan selama progres penyusunan dan penyelesaian penulisan disertasi ini.
5. Bapak Dr. Muhammad Adil, M.A., selaku Wakil Rektor I Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang yang telah memberikan motivasi, bantuan dan kemudahan-kemudahan selama progres penyusunan dan penyelesaian penulisan disertasi ini.
6. Para penguji, ketua dan sekretaris, yang telah banyak memberikan bimbingan dan arahan yang terbaiknya dalam penulisan disertasi ini:
7. Para Profesor kami tercinta yang telah banyak memberikan bimbingan dan pelajaran berharga: Prof. Dr. Irwan Abdullah, MA., Prof. Dr. Bambang Purwanto M.A., Prof. Dr. Titiek Puji Astuti, MA., dan Profesor-Profesor kami yang lainnya, yang satu persatu tak mungkin penulis cantumkan di sini yang selama ini mereka bertindak selaku “bapak” dan “motivator” bagi kami mahasiswa.
8. Para sumber informasi dan data yang kami muliakan: Keluarga besar KH. Mohammad Nizam as Shofa di Sidoarjo, seluruh santri Pondok Pesantren Ahlus-Shofa Wal-Wafa, Dr.Muslim , M.Pd.I selaku ketua Gusdurian dan Keluarga besar Gusdurian Kota Metro. Serta seluruh pemberi informasi tertulis dan lisan, yang satu persatu tak mungkin penulis cantumkan di sini. Kepada mereka semua penulis mohonkan keikhlasannya masing-masing, atas semua data yang telah mereka berikan kepada penulis.
9. Kawan-kawan seperjuangan dari Palembang, Baturaja, Lampung sampai Jambi khususnya angkatan 2018 kelas Program Peradaban Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang: Budi Arlius Putra, Winsidi, Rachmat Panca Putera, Hardika Saputra, Zaimudin, yang selama ini selalu beriringan menyelesaikan tugas Insya Allah sampai menuntaskan studi ini. Terima kasih atas kebersamaan dan kekurangan yang telah kita jalin semoga menjadi instrumen bagi kemajuan bersama ke depan.
10. Kawan-kawan ku tercinta dan seluruh teman-teman ku serta murid-murid ku tercinta yang telah turut mendoakan dan memberikan motivasi dalam penyelesaian disertasi ini yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Selanjutnya ucapan terima kasih ini penulis tujukan kepada isteriku tercinta Juniati,S.Pd.atas segala kesabaran mengatasi gelutan derita, puteriku tersayang Lintang NA yang telah memberi kehangatan dalam keluarga dan penyemangat hidup. Terimakasih anakku, disertasi ini kupersembahkan untuk kalian,semoga kalian menjadi pecinta ilmu, hamba ilmu, dan dapat meraih cita-cita terbaik. Juga kepada, saudari ku tercinta Dra.Murni Astuti, Dra. Dwi Ari Wahyuni, Eva Septiana,S.Hut, kakak ku Tri Dedi Setyawan, BE., kakak ipar dan adik ipar dan keponakan semua yang turut memberikan dukungan do’a yang terbaik. Ucapan terima kasih yang tak terhingga, khusus penulis tujukan kepada ibunda ku tercinta, Hj.Turiyah dan ayahanda MK Hadi Prayitno (alm), yang telah memikul beban derita lahir dan bathin, selama mengasuh, mendidik dan membesarkan penulis, tetapi tak sempat menyaksikan masa-masa akhir pendidikan puteranya.

Selanjutnya, untuk beliau berdua, penulis mohonkan ampunan kepada Allah Swt. dan semoga do’a beliau untuk menjadikannya sebagai anak yang shaleh dan selalu mendo’akan ke dua ibu-bapaknya diterima oleh Allah Yang Maha Pengabul segala do’a. Amin.

Akhirnya penulis berharap disertasi ini dapat membuahkan manfaat dan nilai guna bagi penulis dalam mengemban tugas di masa mendatang. Amin

Palembang, 5 September 2020

Penulis,

M.Agus Kurniawan

DAFTAR ISI

Hlm	
HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI SIDANG MUNAQASYAH TERTUTUP.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI.....	vii
ABSTRAKSI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Devinisi Konseptual.....	6
C. Fokus Masalah.....	9
D. Rumusan Masalah.....	9
E. Tujuan Dan Manfaat Penelitian.....	9
F. Tinjauan Pustaka.....	10
G. Kerangka Teori.....	12
H. Metodologi Penelitian.....	19
1. Jenis dan Sifat Penelitian.....	19
2. Pendekatan Penelitian.....	20
3. Tahapan Penelitian.....	20
4. Sumber Data.....	21
5. Informan Penelitian	22
I Teknik Pengumpulan Data.....	22
1. Wawancara.....	22
2. Observasi.....	22
3. Dokumentasi.....	23
J. Teknik Analisa Data.....	23
K. Teknik Penjamin Keabsahan Data.....	23
BAB II LANDASAN TEORI.....	25
A. Syi'ir	25
a. Pengertian <i>Syi'ir</i>	25
b. Karakteristik <i>Syi'ir</i>	27
c. Fungsi Syi'ir Dalam Masyarakat Santri.....	29
d. <i>Syi'ir Tanpo Waton</i>	30

B.	Konstruksi Asal Usul <i>Syi'ir Tanpa Waton</i>	31
a.	Asal Usul.....	31
b.	Tokoh.....	31
c.	Nilai.....	32
d.	Tradisi.....	34
e.	Praktik.....	35
f.	Pengetahuan.....	36
g.	Mistisisme.....	36
C.	Rekonstruksi Asal Usul <i>Syi'ir Tanpa Waton</i>	38
D.	Tasawuf.....	39
1.	Pengertian Tasawuf	39
2.	Nilai-nilai Ketasawufan.....	41
3.	Ahwal Tasawuf.....	44
4.	Telaah Tasawuf Aspek Budaya Berakar Kuat Dalam Sejarah	46
5.	Pola dan Interaksi Asal Usul Tasawuf dengan Budaya Lokal	48
6.	Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam Tradisi Tasawuf	63
7.	Pola dan Interaksi Islam Dengan Budaya Lokal.....	65
8.	Islam Mayoritas, Tradisi Kejawen Dominan Interaksi dan Akulturasi Nilai-Nilai Islam Dengan Tradisi Lokal Jawa.....	68
BAB VI	PENUTUP.....	72
A.	Kesimpulan.....	72
B.	Saran saran.....	73

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN LAMPIRAN

ABSTRAK

Penelitian disertasi yang berjudul “ *Syi’ir Tanpa Waton* Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf Di Pondok Pesantren Ahlus Shafa Wal Wafa Simoketawang Wonoayu, Sidoarjo Jawa Timur” bertujuan untuk mengetahui Makna Dalam Teks *Syi’ir Tanpa Waton* ,mengetahui Rekonstruksi Budaya Lokal Pesantren, mengetahui *Syi’ir* Pada Konteks Tasawuf. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian lapangan, yaitu suatu penelitian yang dilakukan secara sistematis dengan mengangkat data yang ada dilapangan. Adapun sifat penelitian ini adalah penelitian deskriptif dengan lebih menekankan pada kekuatan analisis sumber-sumber dan data-data yang ada dengan mengandalkan teori-teori dan konsep-konsep yang ada untuk diinterpretasikan. Dalam penelitian ini menggunakan beberapa langkah dan menggunakan berbagai sumber untuk membantu proses pengumpulan data, diantaranya adalah wawancara, observasi dan dokumen. Semua data diuji keabsahannya dengan melalui cara kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas dan komfirmabilitas. Analisa data pada penelitian ini menggunakan analisa isi secara kualitatif memungkinkan peneliti memahami teks *syiir tanpa waton* melalui pengelompokkan kata-kata yang memiliki makna yang sama ke dalam kategori-kategori, yang pada akhirnya akan membangun sebuah model atau sistem konseptual. Hasil penelitian ini menunjukkan: Konstruksi *syi’ir* ini di ilhami dari dari tasawuf yang perlu di ungkap asal usul, nilai, tradisi, praktik, pengetahuan dan mistisismenya. Sedangkan rekonstruksi asal usul *syi’ir tanpa waton* adalah ketika Gus Dur menyanyikan *syi’ir* ini mengapa menggunakan bahasa Jawa, hal ini dikarenakan pengarang *syi’ir* yaitu Gus Nizam berasal dari tanah Jawa kemudian memasukkan unsur-unsur ajaran tasawuf ke dalam *syi’ir tanpa waton* dengan bahasa *Jawa Krama*, karena Gus Nizam menginginkan agar orang-orang Jawa dapat memahami karya sastranya dengan mudah dan masyarakat di Jawa memahami nilai-nilai tasawuf .Makna dalam teks *syi’ir tanpa waton* terletak pada pemakaian bahasa Arab sebagai pembuka *syi’ir* yang memiliki makna sangat mendalam serta memiliki kandungan tersendiri yang dapat diterapkan pada kehidupan sehari-hari. *Pertama*, *syi’ir tanpa waton* memiliki kekhasan yang terdapat pada pemakaian bahasa Arab digunakan untuk membuka *syi’ir*. Pemilihan kata “*Astaghfirullah*” dijadikan sebagai pembuka *syi’ir* yang mengingatkan kepada manusia bahwa beristighfar atau meminta ampun kepada Tuhan perlu dilakukan setiap saat. *Syi’ir tanpa waton* pada konteks tasawuf dapat di ungkap melalui setidaknya 10 konsep tasawuf yang terdapat dalam *syi’ir* tersebut. Konsep-konsep tersebut adalah *Taubat*, *Wara’* dan *Zuhud*, *Şabar*, *Taslim*, *Ikhlas*, *Ridha*, *Tawakkal Syukur*, dan *Mahabbah* serta konsep *Dzīkr al-Maut*. Selain 10 konsep tasawuf pada *syi’ir tanpa waton* tersebut di dalam *syi’ir tanpa waton* juga terdapat juga penjelasan tentang anjuran mengamalkan *al-Maqamat al-Arba’ah* (tingkatan empat), yaitu *al-Syarī’ah* (syari’at), *al-Tharīqah* (tarekat), *al-Haqīqah* (hakikat) dan *al Ma’rifah* (ma’rifat). Serta satu konsep tentang moralitas sosial, sebagai implikasi dari ajaran tasawuf yang dikandungnya dan memiliki aspek budaya yang berakar kuat dalam sejarah.

Kata Kunci: *Syi’ir Tanpa Waton*, *Rekonstruksi Budaya Lokal*, *Tasawuf*

ABSTRACT

The dissertation research entitled "*Syi'ir Tanpa Waton* Reconstruction of Local Culture in the Context of Sufism at the Ahlus Shafa Wal Wafa Islamic Boarding School Simoketawang Wonoayu, Sidoarjo, East Java" aims to knowing the Meaning in the Text of *syi'ir tanpa waton*, knowing the Reconstruction of the Local Culture of Islamic Boarding Schools, knowing *Syi'ir* in the Context of Sufism. The type of research used is field research, which is a research carried out systematically by lifting existing data in the field. The nature of this research is descriptive research with more emphasis on the strength of analysis of sources and existing data by relying on theories and concepts are there to be interpreted. In this study using several steps and using various sources to assist the data collection process, including interviews, observations and documents. All data were tested for validity by means of credibility, transferability, dependability and confirmability. Data analysis in this study using qualitative content analysis enabled researchers to understand the *tanpo waton syiir* text through grouping words that have the same meaning into categories, which in turn will build a conceptual model or system. The results of this study indicate: This *syi'ir* construction is inspired by Sufism which needs to reveal its origins, values, traditions, practices, knowledge and mysticism. While the reconstruction of the origin of *syi'ir tanpa waton* is: When Gus Dur sang this *syi'ir* why did he use Javanese, this was because the author of the *syi'ir*, Gus Nizam, came from Java and then incorporated elements of Sufism into his teachings. *Syi'ir tanpa waton* with java language *manners*, because Gus Nizam wanted Javanese people to understand his literary works easily and people in Java understand the values of Sufism. The meaning in the text *syi'ir tanpa waton* lies in the use of Arabic as an opening *syi'ir* which has a very deep meaning and has its own content that can be applied to everyday life. First, *syi'ir tanpa waton* has a peculiarity that is found in the use of the Arabic language used to open *syi'ir*. The choice of the word "*Astaghfirullah*" is used as an opening *syi'ir* that reminds people that it is necessary to make *istighfar* or ask God for forgiveness at any time. *Syi'ir tanpa waton* in the context of Sufism can be expressed through at least 10 Sufism concepts contained in the *syi'ir*. These concepts are Repentance, Wara' and Zuhud, *abar*, Taslim, Ikhlas, Rida, Tawakkal Syukur, and Mahabbah as well as the concept of Dhikr al-Maut. In addition to the 10 concepts of Sufism in *syi'ir tanpa waton*, in *syi'ir tanpa waton* there is also an explanation of the recommendation to practice al-Maqamat al-Arba'ah (fourth level), namely al-Syarī'ah (shari'ah), al-Tharīqah (tarekat), al-Haqīqah (nature) and al-Ma'rifah (ma'rifat). As well as a concept of social morality, as an implication of the teachings of Sufism it contains and has cultural aspects that are deeply rooted in history.

Keywords: *Syi'ir Tanpa Waton, Reconstruction of Local Culture, Sufism*

نبذة مختصرة

يهدف بحث الأطروحة بعنوان "سير بلا حدود إعادة بناء الثقافة المحلية في سياق الصوفية" إلى معرفة المعنى في نص syi'ir بدون حدو- معرفة إعادة بناء ثقافة المدرسة الداخلية الإسلامية المحلية ، معرفة السيئر في سياق التصوف. نوع البحث المستخدم هو البحث الميداني ، وهو بحث يتم إجراؤه بشكل منهجي عن طريق رفع البيانات الموجودة في المجال. وطبيعة هذا البحث هي بحث وصفي مع مزيد من التركيز على قوة تحليل المصادر والبيانات الموجودة من خلال الاعتماد على النظريات و المفاهيم هناك ليتم تفسيرها في هذه الدراسة ، تم استخدام عدة خطوات واستخدام مصادر مختلفة للمساعدة في عملية جمع البيانات ، بما في ذلك المقابلات والملاحظات والوثائق. تم اختبار جميع البيانات للتأكد من صحتها من خلال المصادقية وقابلية النقل والاعتمادية والتأكيد. يتيح تحليل البيانات في هذه الدراسة باستخدام تحليل المحتوى نوعياً للباحثين فهم نصوص بدون حدود من خلال تجميع الكلمات التي لها نفس المعنى في فئات ، والتي بدورها ستبني نموذجاً أو نظاماً مفاهيمياً. تشير نتائج هذه الدراسة إلى: هذا البناء مستوحى من الصوفية التي تحتاج إلى الكشف عن أصولها وقيمها وتقاليدها وممارساتها ومعرفتها وتصوفها. في حين أن إعادة بناء أصل بلا حدود هو: عندما غنى جوس دور هذا الصير لماذا استخدم الجاوية ، كان هذا لأن مؤلف السيئر ، جوس نظام ، جاء من جاوة ثم قام بدمج عناصر من الصوفية في تعاليمه. شعير غير محدود بلغة جافا أخلاق، لأن جوس نظام يريد الشعب الجاوي أن يفهم أعماله الأدبية بسهولة ويفهم الناس في جافا قيم التصوف يمكن المعنى في نص بلا حدود في استخدام اللغة العربية كسير افتتاحي له معنى عميق للغاية وله محتواه الخاص الذي يمكن تطبيقه على الحياة اليومية. أولاً ، بدون واتون له خاصية موجودة في استخدام اللغة العربية المستخدمة لفتح. يتم استخدام اختيار كلمة "أستغفر الله" كمصطلح افتتاحي يذكر الناس بضرورة الاستغفار أو الاستغفار من الله في أي وقت. سيئر بدون حفي سياق الصوفية يمكن التعبير عنها من خلال ما لا يقل عن مفاهيم الصوفية الواردة في. وهذه المفاهيم هي: التوبة والورع والزهد والأبارة والتسليم والإخلاص والرضا وتوكل سيوكور والمحبة وكذلك مفهوم ذكر الموت. بالإضافة إلى المفاهيم العشرة للصوفية في السير اللامحدود ، هناك أيضاً شرح للتوصية بممارسة مقامة الأربعين (المستوى الرابع) ، وهي السريعة (الشرعية). أه ، والطارقة ، والحقيقة ، والمعرفة. بالإضافة إلى مفهوم الأخلاق الاجتماعية ، كتأثير من تعاليم الصوفية ، فإنه يحتوي على جوانب ثقافية متجذرة بعمق في التاريخ.

كلمات مفتاحية: سيئر بلا حدود إعادة بناء الثقافة المحلية ، الصوفية

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pulau Jawa merupakan pulau yang kaya akan budaya. Salah satu budaya yang mereka miliki adalah sastra lisan. Sastra lisan merupakan karya sastra yang beredar di masyarakat atau diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk lisan. Sastra lisan bisa dikatakan bagian dari cerita rakyat. Menurut Finegan dalam Endraswara, folklor adalah totalitas penciptaan yang didasarkan pada tradisi budaya-budaya masyarakat, yang diekspresikan oleh suatu kelompok atau individu dan diakui mencerminkan ekspektasi masyarakat sepanjang mencerminkan identitas budaya dan sosial. Standar dan nilai disampaikan secara lisan, imitasi atau dengan cara lain. Bentuk tersebut antara lain meliputi bahasa, sastra, musik, tari, permainan, mitologi, ritual, adat istiadat, kerajinan, arsitektur, dan kesenian lainnya.¹

Syi'ir adalah ekspresi emosional yang diungkapkan oleh penyair dalam bentuk puisi. Penyair ingin menggunakan puisinya untuk mengatakan sesuatu kepada para penggemar. Penyair melihat atau mengalami beberapa hal dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.² Oleh karena itu, setiap penyair mengandung tema yang akan dikemukakan atau ditekankan, yang tentunya bergantung pada beberapa faktor, antara lain falsafah hidup, lingkungan, agama, karya, dan pendidikan penyair. Selain itu, setiap puisi juga harus mengandung makna, meskipun penyair mungkin pandai menggunakan bahasa kiasan dalam karyanya.

Menurut Henry (Henry) mengutip Stephen Spender, upaya menulis kumpulan puisi merupakan aktivitas mental yang dapat membuat penyair benar-benar melupakan tubuhnya saat itu. Stephen sekali lagi percaya bahwa keyakinan penyair terutama adalah keyakinan pada kebenarannya sendiri, ditambah dengan kecintaan pada karya. Oleh karena itu, dalam cara pengungkapan yang sederhana, dapat dikatakan bahwa semakin kuat keyakinan penyair, baik secara esensi, metode, isi maupun bentuk, maka semakin kuat fondasi yang mendasari karya-karyanya.³

Syi'ir, sebagai khazanah sastra yang berkembang dan berkembang dalam masyarakat santri dan eksistensinya dalam khasanah sastra nusantara, belum lagi dianggap sebagai "anak lahir" oleh ibunya sendiri, bahkan lebih ekstrim lagi sebagai "anak tiri". Itu juga tidak bisa dikenali. Keberadaannya sama menurut istilah wujuduhu (m) kaadamih (m) pesantren. Terisolasinya aliran sastra ini setidaknya disebabkan oleh tiga aspek utama, yaitu ibu kandungnya (yaitu masyarakat petani), ibu tirinya (yaitu dunia sastra Indonesia), dan ibu angkatnya (yaitu seorang sastrawan). pengamat dan ahli sastra.⁴

Komunitas pesantren sebagai ibu yang melahirkan barangkali menganggap bahwa anak yang terlahir bernama *syi'ir* yang tertulis dalam bahasa Jawa itu terlalu kecil untuk dihargai apalagi jika dibandingkan dengan khazanah sastra kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh imam-imam madzhab dan ulama-ulama besar dari Arab. Bisa jadi hal itu disebabkan oleh ketidaktahuan atau kelalaian komunitas pesantren mengapresiasi tradisi sastranya karena lebih concern pada tradisi keilmuan. Komunitas sastra Jawa sebagai "ibu tiri" juga tidak pernah mengakui tradisi sastra tersebut sebab ia terlalu

¹ Endraswara, Suwardi. *Budi Pekerti Jawa*. (Yogyakarta: Buana Pustaka. 2006) h 21.

² Henry Guntur Tarigan, *Prinsip Prinsip Dasar Sastra*, (Bandung: Angkasa, 1984), h. 10

³ Ibid, h. 55

⁴ Moh. Muzakka Mussaif, *Kedudukan dan Fungsi Singir Sebagai Sastra Jawa Pesisir Kajian Genre dan Sosiologi* NUSA, Vol. 13 No. 4 November 2018, h 556

memperhatikan pada sastra Jawa yang dianggap adiluhung karena ditulis oleh pujangga kraton dan pujangga yang terdidik dengan bahasa Jawa halus (standar).

Lebih “kejam” lagi perlakuan pemerhati dan pakar sastra. Mereka kebanyakan tak acuh dan berpaling terhadap genre sastra pesantren khususnya subgenre *syi'ir* karena tidak menarik perhatiannya, bahkan “melirik” saja pun tidak mau. Meskipun perlakuan masyarakat sastra yang kurang baik terhadapnya, *syi'ir* tetap tumbuh dan berkembang di kalangan masyarakat santri. Hal itu terukur dengan populasinya yang makin banyak dan dijadikannya *syi'ir* sebagai media dakwah di tanah Jawa ini. Meskipun populasinya cukup banyak dan peranannya yang cukup besar itu, kehadiran *syi'ir* dalam khazanah sastra Jawa hingga kini masih jauh dari perhatian pakar sastra.

Dalam kerangka realitas subyektif dan objektif dengan imajinasi, serta kaitannya dengan relijiusitas suatu karya sastra terutama *syi'ir* pada hakekatnya dapat dikatakan bahwa karya sastra religius tidak berdiri sendiri.⁵ Karya sastra religius yang kerap kali dituding jauh dari realitas sosial dan juga tak peduli terhadap kesehatan manusia bukan berdasarkan realitas subjektif un sich, juga bukan realitas objektif, serta bukan imajinasi sastrawannya saja karena karya sastra yang berangkat hanya dari realitas subyektif hanya menunjuk kelangit, hubungan langsung dengan Tuhannya.⁶ Sedang yang berangkat dari realitas objektif saja lebih dikatakan sastra berkonteks sosial, imajinasi sastrawanlah yang membidangi kelahiran sebuah karya. Jadi ketiganya memainkan peranan dalam menghasilkan sebuah karya sastra religius.

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa *syi'ir* adalah hasil dari proses kreatif penyair melalui penjelajahan empiris atau unsur pengalaman estetis, unsur keindahan dan analisis unsur pengamatan. Ketiga unsur yang melengkapi kepenyairan itu merupakan bagian dari tugas penyair. Penyair tidak hanya menafsirkan kegelisahan diri pribadi melainkan juga kegelisahan masyarakat,⁷ karena penyair mengembalikan gagasan yang dibangun melalui teks untuk memberi makna pada kehidupan masyarakat. Makna kehidupan yang dicatat penyair lewat persentuhannya dengan realitas sosial, relijiusitas, konteks historis atau pandangan pandangan pribadi. Seperti halnya buku-buku sejarah dan sosial, *syi'ir* yang ditulis dengan pengalaman pengalaman dan pemikiran yang matang akan menandai sebuah fase yang tak terhindarkan dalam babak kehidupan masyarakat. Maka, pandangan terhadap *syi'ir* dan pemikiran falsafat kepenyairan menjadi paradigma yang menorehkan keterlibatannya pada mayoritas gagasan yang ada sebagai fakta. Dengan *syi'ir*, kepenyairan seseorang akan lebih memiliki arti luas di hadapan masyarakat.⁸

Dalam karya sastra religius khususnya dalam *syi'ir*, seringkali simbol digunakan untuk mengungkapkan suatu perasaan. Simbol itu bisa lahir karena imajinasi. Maka pada akhirnya membentuk realitas tersendiri. Realitas imajinatif, karena karya sastra tak lepas dari realitas subjektif dan objektif dengan imajinasi. Jadi realitas dalam karya sastra adalah hasil imajinasi yang diolah dan diciptakan kembali oleh sastrawan. Karya sastra religius memang harus mempunyai dimensi transeden dan dimensi sosial. Karena itu tak tepat dikatakan bahwa karya sastra religius tidak menyentuh kenyataan sosial manusia. Dengan begitu antara realitas subjektif dan obyektif dengan imajinasi terkait erat dalam membangun karya sastra.⁹ Karya sastra merupakan produk masyarakat dalam bidang kebudayaan. Kini sastra merupakan saksi budaya yang terus dikembangkan. Kehadiran

⁵ Lukman Fahmi, *Nilai-Nilai Moral dalam Syiir Sekar Cempaka*, (Surabaya: Dakwah Digital Press, 2007) h. 4

⁶ W. Prasetyawan, *Realitas dan Imajinasi dalam Karya Sastra Religius dalam Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung: Nuansa, 2005), h. 47

⁷ Ahmad Syubbanuddin Alwy, *Proses Kreatif dan Konsep Berpuisi* dalam Kinayati Djojoseuroto dan Trully Wungouw *Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung: Nuansa 2005), h.77

⁸ Ahmad Syubbanuddin Alwy, *Proses Kreatif*, OpCit h.82.

⁹ Ibid, h. 49.

sastra ditengah perkembangan teknologi merupakan tantangan besar, di mana sastra harus dapat memberi jalan inspirasi buat kehidupan yang nyata. Sastra harus dapat memberi jalan lurus bagi kemanusiaan.¹⁰ Selain itu, sastra pun dapat memberi jalan bagi manusia untuk memperoleh konsep kehidupan karena sastra memberi dan menyodorkan karya yang bernilai yang tidak sedikit mengandung makna kebenaran. Apabila karya sastra dihubungkan dengan agama, maka nilai-nilai religius sastra terasa mempunyai nafas karena ia lahir dari konsep yang riil. Bukan hanya itu, sastra dapat lebih berarti karena ia bisa memecahkan problematika yang dihadapi dalam kehidupan yang menjemukan. Betapa tidak, sastra sebagai sebuah karya disamping sebagai bacaan yang memberi kenikmatan, ia pun juga menciptakan ungkapan filosofis terhadap misteri kehidupan ini.¹¹

Dalam kesusastraan Arab, pada masa Arab pra-Islam, *Gazal* merupakan bentuk puisi cinta hanya pada hubungan laki-laki dan wanita serta untuk pengungkapan rasa nostalgia dan kesedihan yang berhubungan dengan cinta serta kerinduan sepasang kekasih.

Syi'ir merupakan salah satu bentuk tradisi atau tradisi lokal Jawa yang diubah menjadi ajaran Islam. Suara lantunan para santri membaca dan menyanyikan puisi dan *syi'ir* yang lain menjadi menu di pagi, siang, sore dan malam di berbagai pesantren. Beberapa mata pelajaran di pesantren, terutama bahasa dan sastra di pesantren ikut membentuk andil keberadaan citra Islam hari ini dan esok hari. Ia adalah "benang lembut" yang menentukan "motif dan corak tenunan Islam" yang sarat dengan nuansa keindahan dan kearifan.

Syi'ir sudah menjadi menu wajib sebagai penunjang pembelajaran mereka di pesantren. Di dalam proses pembelajaran para santri tidak terlalu jauh dari *syi'ir-syi'ir* Arab wajib dipelajari dan pahami santri sebagai dasar landasan dalam studi gramatikal bahasa arab sarat dengan nilai-nilai sastra menggema hingga sudut-sudut pesantren. Pertanda akan segera dimulainya pengajian kitab yang diasuh oleh Kiai.

Tradisi berseni dan bersastra sebagai budaya dilingkungan pondok pesantren bukan hal yang tabu lagi, hal itu merupakan peninggalan para salafunas sholeh. Pada zaman Wali Songo misalnya, karya sastra dan seni mempunyai peran signifikan sebagai alat berdakwah demi terwujudnya izzul Islam wal muslimin. Sampai saat ini hal itu, masih dipertahankan oleh para seniman, sastrawan, budayawan yang mempunyai latar belakang pesantren.¹²

Upaya untuk menyentuh masyarakat Jawa agar terhindar dalam kekerasan agama yang dihembuskan oleh radikalisme dan atau teroris ini dapat dilakukan dengan memberikan pemahaman agama yang benar, yang selalu menaburkan benih cinta kasih pada sesama dan semesta (*rahmatan lil alamin*) dengan memanfaatkan *syi'ir* sebagai sumber sekaligus sebagai media dakwah. Sebagai sumber dakwah kita dapat memanfaatkan teks-teks *syi'ir* yang mengajarkan kesantunan, kesalehan, dan pemahaman agama yang benar. Sebagai medianya, kita dapat memanfaatkan lagu-lagu *syi'ir* yang berpadu dengan shalawat untuk menyentuh sekaligus menanamkan paham deradikalisasi agama dengan sangat lembut. Kalau kaum radikalisme menanamkan pahamnya secara doktriner dan tegas, maka untuk melawan atau menetralisasi ajaran itu dengan kelembutan dan kesantunan.

Syi'ir tanpa waton hingga sekarang ini masih menggaung di kalangan masyarakat santri bahkan sudah terekam dalam memori mereka sebab dalam berbagai kesempatan disenandungkan secara bersama. Bagi kaum intelektual, kaum priyayi, pebisnis, buruh pabrik, dan lain-lain telah mendokumentasikan, mendengarkan, dan memahami amanat *syi'ir* itu melalui telpun seluler, notebook, MP3, MP4, Ipod, Ipad, dan lain-lain.

¹⁰ Syahrudin Y.S., *Sastra, Imajinasi dan Empirisme Religijs Dalam Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung: Nuansa 2005), h. 50

¹¹ Ibid h. 50-51.

¹² Susatyo Darmawi, *Pengantar Puisi Djawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1964) h.82

Tampaknya gambaran ini memang cukup berlebihan. Namun, faktanya hal itu memang terjadi. Sekurang-kurangnya penulis sempat mengamati di berbagai tempat di Sidoarjo, Semarang, Demak, Kendal, Batang, dan Pekalongan, bahkan Lampung. Untuk mendapatkan hasil yang akurat perlu dilakukan penelitian tersendiri.

Lirik *syi'ir tanpa waton* cukup mudah diterima oleh masyarakat karena dibangun oleh unsur bunyi yang kuat, yaitu penggunaan asonansi, aliterasi, dan rima yang menonjol sehingga sangat merdu ketika dinyanyikan. Begitu juga dengan pilihan kata yang sederhana dan lugas serta penggunaan bahasa Jawa ngoko halus menjadikan amanat singir ini mudah dicerna. Dengan memanfaatkan irama lagu shalawat Nabi, senandung *syi'ir* itu pun mampu “menembus” relung hati pembaca dan pendengarnya sehingga menjadi lembut, tawadhu’, cinta harmoni.¹³

Pesan utama yang disampaikan penyair dalam lirik *syi'ir* itu adalah mengajak pembaca dan pendengar untuk belajar agama Islam secara menyeluruh, yakni syariat, thariqat, makrifat, dan haqiqat. Sebab dengan mempelajari semua itu akan menjadikan seseorang kuat iman dan tauhidnya. Bila seseorang hanya belajar syariat, maka orang itu akan menjadi keras hatinya. Jika melihat segala sesuatu yang berbeda dengan dirinya atau melihat penafsiran sebuah ayat Alquran yang berbeda dengannya atau kelompoknya maka orang itu akan mudah memvonis kafir terhadap seseorang atau kelompok yang berbeda dengan diri dan kelompoknya. Penyair menggambarkan bahwa sekarang ini hal semacam itu sudah banyak terjadi banyak orang yang belajar pada tataran syariat saja. Mereka memang hafal ayat Alquran dan hadist Nabi, tetapi anehnya mereka menganggap kafir terhadap orang lain yang berbeda paham dengannya. Menurut penyair, orang yang demikian itu dianggap belum mampu menahan hawa nafsunya Karena hatinya masih kotor atau masih ada sifat kufur yang membelenggunya.¹⁴

Pesan penting berikutnya adalah penyair mengajak pembaca dan atau pendengar untuk menjadi orang sholih, yakni orang yang arif dan bijaksana karena pemahaman ilmu agamanya cukup mendalam. Tanda orang yang demikian itu adalah selalu menjalankan laku toriqot, makrifat, hingga haqiqot; yaitu selalu berzikir, berdoa, dan bertakwa kepada Tuhan pada waktu siang dan malam. Orang yang demikian itu tentu hidupnya merasa aman dan nyaman. Tanda orang sholih yang lain adalah selalu menebar cinta kasih sesama dalam berteman, bertetangga, dan berbangsa. Meskipun secara lahir hidupnya serba pas-pasan dan kedudukannya rendah di tengah masyarakat, mereka tetap bersabar dan menerima pemberian Tuhan itu dengan penuh rasa syukur. Mereka jauh dari sifat iri, dengki, dan hasud terhadap orang yang lebih sukses darinya.

Pada bagian akhir *syi'ir* itu, penyair juga menyerukan agar pembaca dan atau pendengar untuk mengikuti perilaku orang sholih tadi. Sebab orang yang berbuat demikian itu akan diangkat derajatnya oleh Tuhan yakni akan ditempatkan pada tempat yang mulia di sisi-Nya. Jika mereka meninggal dunia, Tuhan akan menyambutnya dan menempatkannya di dalam surga. Dari uraian tersebut cukup jelas bahwa *syi'ir* sebagai puisi Jawa yang berkembang di kalangan masyarakat santri dapat dijadikan sebagai sumber dan media dakwah yang dapat membentuk pribadi-pribadi Jawa yang arif, santun, toleran, dan sayang sesama manusia. Kalau sebuah *syi'ir* dapat dijadikan contoh, tentu masih banyak lagi *syi'ir* lain yang dapat digali untuk menjadi sumber materi dakwah, yakni ajakan untuk menerbar cinta kasih pada sesama manusia dan semesta.¹⁵

Karya sastra *syi'ir* maupun pujian Jawa banyak mengandung pesan moral beragama Islam, yang dapat dijadikan pegangan umat manusia dalam berkehidupan supaya menjadi lebih baik di masa sekarang dan di masa yang akan datang. Pesan moral

¹³ Moh .Muzakka, *Kedudukan dan Fungsi Syi'ir Bagi Masyarakat Jawa*, (Laporan Penelitian Universitas Diponegoro, 2002) h 78

¹⁴ Ibid h 79

¹⁵ Acep Aripudin, *Dakwah Antar Budaya* (Bandung:PT Remaja Rosdakarya Offset, 2012) h.149

adalah suatu nasehat, amanat, yang berhubungan dengan perilaku manusia yaitu, baik, buruk, benar, salah, dan perbuatan yang pantas dilakukan maupun perbuatan yang tidak pantas dilakukan. Pesan tersebut disampaikan oleh seorang penulis secara lisan maupun tertulis. Selain itu, *syiir* pujian Jawa juga berfungsi sebagai hiburan kerohanian.

Pendekatan sosio-kultural (*socio-cultural approach*) adalah pendekatan yang melihat dimensi manusia tidak hanya sebagai individu, melainkan juga merupakan makhluk sosial-budaya yang mempunyai berbagai potensi yang signifikan terhadap pengembangan masyarakat; dan juga mampu mengembangkan sistem budaya dan kebudayaan yang berguna bagi kesejahteraan dan kebahagiaan hidup.

Dengan pendekatan *syi'ir*, pesantren memandang masyarakatnya sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari tradisi budaya dan kondisi geografis di mana dia eksis. Kiai-kiai pesantren Jawa sangat memahami hal ini, mengingat bahwa masyarakat pendukungnya kebanyakan masyarakat petani Jawa yang lebih suka dengan pengajaran melalui sesuatu yang telah mereka kenal dengan baik, seperti kesukaan mereka terhadap *tembang-tembang pocung*, kesukaan terhadap *macapat*, dan sebagainya. Pengajaran Islam melalui jalur adaptasi terhadap tradisi lokal yang sudah ada merupakan kearifan yang tinggi oleh kiai-kiai pesantren demi keberhasilan syiar Islam yang lebih baik, mudah diterima dan dipahami masyarakat pendukungnya.

Pandangan kiai pesantren bahwa masyarakat pendukungnya adalah komunitas yang mampu mengembangkan tradisi dan melakukan adaptasi dengan baik terhadap nilai-nilai baru. Hal ini membuat mereka lebih kreatif daripada kelompok lain dalam melakukan pengajaran Islam, salah satunya adalah melalui medium *singiran*. *Singiran* sebagaimana telah dijelaskan di muka merupakan adaptasi dari berbagai kitab kuning yang berisikan tentang pokok-pokok ajaran Islam, baik tauhid, fikih atau tasawuf. *Singiran* akan sangat mudah dipahami oleh masyarakat Jawa yang telah lebih dahulu mengenal bentuk bentuk syair yang dinyanyikan dalam waktu-waktu tertentu seperti *tembang* dan *macapat*.¹⁶

Dengan menggunakan pendekatan sosio-kultural, kiai pesantren berusaha untuk menciptakan keseimbangan antara unsur-unsur lama (budaya lokal) dengan unsur-unsur baru (Islam) agar proses perubahan budaya dapat terjadi dengan lancar. Dengan demikian, kiai pesantren dalam melakukan pembelajaran Islam berusaha untuk membuat keseimbangan budaya.

Dalam pandangan beberapa kiai pesantren Jawa, orang Jawa dapat menjadi muslim tanpa kehilangan identitas sebagai orang Jawa, menjadi muslim tidak harus menjadi Arab. Makna iman dan peribadatan lebih penting daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu. Kualitas ketaatan manusia kepada Tuhan tidak dapat dinegasikan dengan cap pengkafiran oleh muslim lain, bagi kiai-kiai yang lebih condong kepada budaya lokal dalam syiar Islam. Pesan-pesan al-Qur'an dan Hadis yang mengandung esensi abadi dan bermakna universal dapat ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentang waktu generasi umat Islam serta dikontekstualisasikan dengan kondisi-kondisi sosial yang berlaku dalam masanya. Mereka menyadari bahwa masyarakat pendukungnya secara ekonomi, politik, kultural, dan sosial sangat berbeda dengan muslim di Saudi Arabia pada jaman Nabi Muhammad. Pemahaman hukum-hukum Islam harus diinterpretasikan kembali menurut pemahaman lokal.¹⁷

Mereka menyadari bahwa antara manusia yang satu dengan manusia yang lain pada akhirnya tidak dapat mengerti sepenuhnya secara tepat terhadap kehendak dan perintah Tuhan. Dengan demikian, umat Islam dituntut untuk bersikap toleran satu dengan yang

¹⁶ Muhammad Hanif, *Dakwah Islam Kultural Studi Atas Apresiasi Kiai Masrur Ahmad MZ (Lahir 1963) Terhadap Kesenian Jatilan di Kelurahan Wukirsari Cangkringan Sleman Yogyakarta*, dalam *Tesis* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Program Center For Religious and Cross Cultural Studies, 2005), h. 90

¹⁷Ibid., h. 91

lain, termasuk terhadap nonmuslim. Pluralitas dipandang sebagai fitrah dan kondisi kemanusiaan yang bersifat universal. *Syi'ir* biasanya diberikan oleh kiai dalam acara pengajian yang kemudian meminta para jamaah untuk menghapalkan. Tahap selanjutnya, kiai akan menjelaskan dengan detil maksud-maksud yang terkandung dalam *syi'ir* itu, dengan harapan jamaah akan mengetahui dan dapat mengamalkan dalam kehidupan mereka. Untuk selalu mengingat terhadap *syi'ir* dan dapat didengar oleh orang banyak, maka disarankan untuk melantunkan *syi'ir* tersebut pada waktu antara adzan dan iqamah dalam masjid. Selain itu, juga dapat menghindari kegiatan bercakap-cakap atau bermain di dalam masjid pada saat menunggu imam dalam melaksanakan shalat berjamaah.

Syi'ir telah menstimulasi bagi munculnya kreativitas dalam ekspresi seni masyarakat Islam Jawa, seperti kesenian Kubro Siswo, Kuntulan, Baduwinan, Genjringan, termasuk di sebagian wayang dan jatilan. Dalam jatilan *syi'iran* juga didendangkan. *Syi'ir* yang didendangkan biasanya yang telah populer seperti ilir ilir, shalawat, dan makna Jawanya.¹⁸

Ada beberapa pertanyaan yang dapat muncul; (a) apakah fungsi teks berbahasa Jawa pada *syi'ir tanpa waton* itu yang menyebabkan teks berbahasa Jawa dimasukan?; (b) bagaimana seorang penulis memperlakukan teks itu?. Sebagai jawaban, yang pasti teks berbahasa Jawa itu akan dapat menolong untuk memahami teks itu, sebagai jawaban yaitu penulis itu mengekalkan sebagaimana adanya, berhubungan dengan suatu penerimaan, resepsi, yaitu bagaimana seseorang memperlakukan suatu teks, yang selanjutnya dapat pula memberi makna.

Syi'ir dengan apapun kritik yang dilontarkan terhadapnya ternyata mampu diserap dan dinternalisasikan, bahkan dapat memunculkan kultur baru dan kreativitas seni dalam masyarakat Islam Jawa. Akan tetapi, yang perlu disadari adalah tidak adanya sebuah pendekatan yang akan selalu cocok untuk ruang dan waktu yang berbeda dalam pembelajaran Islam.

Dalam perkembangan zaman saat ini, banyak masyarakat yang awam akan manfaat *syi'ir* maupun pujian sebelum shalat berjamaah. *Syi'ir tanpa waton* merupakan *syi'ir* berbahasa Jawa yang berbasis tasawuf. Kemunculan *syi'ir* tersebut sebagai salah satu bentuk pendidikan sufistik yang bercorak sastra. Pendidikan model sufi adalah sebuah pembelajaran agar manusia menemukan jalan keluar menuju terbebasnya diri ketika terperangkap dalam narsistis dan jeratan duniawi.

Syi'ir maupun pujian Jawa karya Nizam As Sofa termasuk karya sastra yang berbobot. Hal tersebut disebutkan demikian karena dalam syair tersebut diuraikan pengenalan nilai-nilai keimanan, keikhlasan, dan ajaran moral yang disampaikan dengan bahasa Jawa baru yang mudah dimengerti. Hal itu berguna bagi masyarakat awam untuk menjalani kehidupannya. Berpijak dari latar belakang tersebut maka tumbuh keinginan untuk mengadakan penelitian terhadap kandungan yang terdapat pada *Syi'ir Tanpa Waton* Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf .

B. Devinisi Konseptual

1. *Syi'ir* merupakan jenis puisi sufistik. Puisi sufistik menurut Sayyed Hossen Nasr yang dikutip Hadi, adalah puisi yang mengungkapkan peringkat peringkat dan keadaan-keadaan (maqam dan hal) rohani yang dicapai.¹⁹ Teeuw memberikan penjelasan tentang puisi sufistik bagi penyair, dapat digunakan sebagai sarana dan sasaran. Sarana untuk

¹⁸ Moh .Muzakka, *Kedudukan dan Fungsi Syi'ir Bagi Masyarakat Jawa*, Op.Cit h. 81

¹⁹ Hadi, Abdul. *Tasawuf yang Tertindas*. (Jakarta: Paramadina 2001) h 21

mencipta karya yang indah dan sasaran melakukan penyatuan mistik (*union mistic*).²⁰ Fang menyebutnya sebagai sastra keagamaan.²¹ *Syi'ir* sebagaimana yang berkembang di dalam komunitasnya merupakan karya estetis yang berfungsi sosial kuat sebagai wahana komunikasi sekaligus sosialisasi nilai-nilai kemanusiaan dan keislaman. *Syi'ir* sebagai sastra pesantren tidak terlepas dari fungsinya sebagai sarana atau alat pembelajaran di lingkungan pesantren, yaitu pembelajaran bidang hukum, teologi, dan tasawuf

2. *Syi'ir tanpa waton* adalah salah satu *syi'ir* yang sangat dikenal di masyarakat Jawa Timur. *Syi'ir tanpa waton* adalah sebuah *syi'ir* yang dibuat oleh K.H. Muhammad Nizam As-Shofa, Lc. (Pengasuh Pondok Pesantren As-Shofa wal Wafa di Wonoayu – Sidoarjo), yang dibuat pertama kali mulai tahun 2004 kemudian direvisi tahun 2007 sebab pada *syi'ir* yang pertama terlalu panjang menurut penuturan beliau. Menurut Stephen Spender yang di kutip oleh Henry, usaha menulis *syi'ir* adalah puisi yang berkonsentrasi itu merupakan suatu kegiatan spiritual yang dapat membuat seorang penyair benar-benar lupa pada saat itu bahwa dia memiliki jasmani.²² Menurut Seyyed Hossein Nasr, mesranya hubungan antara seni sastra dan spiritualitas Islam itu antara lain disebabkan karena landasan ajaran Islam itu didasarkan pada tuntunan Tuhan yang diwahyukan sebagai kitab suci yang notabene bercorak prosa, maka sastra dapat menempati posisi yang utama diantara berbagai bentuk seni lainnya yang ada di hampir seluruh masyarakat Islam.²³ Al-Gazali mengemukakan, sebagaimana dirujuk oleh Abdul Hadi W.M., bahwa para sufi menuliskan *puisinya* berlandaskan alasan-alasan keagamaan dan keruhanian, yaitu menyampaikan hikmah dan mendapat berkat, mereka adalah pencinta keindahan sejati yang meyakini bahwa karya seni yang bermutu tinggi dapat membangunkan cinta yang tertidur di dalam hati, baik yang bersifat ketuhanan, maupun kerohanian.²⁴ Dengan demikian, menjadi jelaslah bahwa kecenderungan para sufi menggunakan media syair sebagai sarana untuk mentransformasikan pemikiran mereka didukung oleh sebuah fakta bahwa antara tasawuf dan seni mempunyai hubungan variable yang tidak terelakkan. Ragam bahasa yang digunakan *Syi'ir tanpa waton* adalah perpaduan antara bahasa Arab dan bahasa Jawa. Menurut Saussure, bahasa pada dasarnya dapat dipelajari melalui dua sudut pandang, sinkronis dan diakronis. Bahasa dapat diselidiki dengan menganggap bahasa sebagai sistem yang berfungsi pada saat tertentu dan sekaligus dapat menyoroiti perkembangannya. Hal ini menunjukkan bahwa *syi'ir* tersebut ditujukan pada tataran komunikasi pesan yang didasarkan atas etnografis tertentu atau sosial tertentu yang memiliki *speech* komunikasi yang sama.²⁵ Meminjam istilah Saussure tentang perbedaan di antara tanda-tanda adalah antara sintakmatik dan paradigmatic atau asosiatif. Hubungan tersebut terdapat pada kata-kata sebagai rangkaian bunyibunyi maupun kata-kata sebagai konsep. Sebuah sintagma merujuk pada hubungan *in praesentia* di antara satu kata dengan kata-kata yang lain. Relasi ini terdapat juga di dalam ujaran atau tindak tutur (*speech act*) tertentu. Relasi-relasi sintagmatik sering disebut juga relasi-relasi linier karena tuturan selalu diekspresikan sebagai suatu rangkaian tanda-tanda verbal dalam dimensi waktu.²⁶
3. Rekonstruksi : pengembalian seperti semula, Contohnya yang menarik di sini adalah tradisi *syi'ir* hanya ada dalam masyarakat muslim tradisional yang begitu mengakar bahkan untuk pembelajaran tatakrama dan budi pekerti. Sebagaimana *syi'ir* yang kebanyakan berisi tentang nasihatnasihat keislaman ini telah begitu mengakar pada masyarakat muslim Jawa sampai dalam beberapa kasus pedagang muslim Jawa

²⁰ Teeuw, A. *Membaca dan Menilai Sastra*. (Jakarta: Gramedia.1984) h 292

²¹ Fang, Liaw Yock. *Sejarah kasutraan Melayu Klassik*. (Singapura: Pustaka Nasional, 1982) h 187

²² Henry Guntur Tarigan, *Prinsip Prinsip Dasar Sastra*, (Bandung, Angkasa, 1984) h. 49

²³ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Terj. (New York: State University of New York Press. tth). h 42

²⁴ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 9-10

²⁵ Engkus Kuswarno, *Metode Penelitian Komunikasi Etnografi Komunikasi* (Bandung: Widia Padjajaran, 2011), h 39.

²⁶ Saussure, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*. Paris : Layot 1966.

pada saat menunggu pembeli melantunkan *syi'ir*. Pada saat akan menidurkan seorang bayi kebanyakan mereka juga melantunkan shalawat yang kemudian diteruskan dengan melantunkan *syi'ir*. Kehadiran *syi'ir* di kalangan masyarakat santri tidak terlepas dari fungsinya sebagai sarana atau alat pembelajaran di lingkungan masyarakat santri. Namun sekarang lantunan *syi'ir* untuk pembelajaran budi pekerti jarang sekali dijumpai pada langgar-langgar jawa karena mungkin pengajarnya kurang sadar makna dari *syi'ir* itu sendiri atau memang kurang diminati.

4. Konstruksi : susunan (model, tata letak)
5. Budaya Islam Lokal: Budaya lokal sebagai istilah yang diperkenalkan dalam kajian ini merupakan sikap penghayatan dalam beragama Islam sebagaimana yang diterima, dipahami dan berkembang secara lokal di suatu kelompok masyarakat. Keberadaan budaya Islam lokal dapat dimaknai sebagai wujud Islam di tengah-tengah masyarakat sebagai hasil akulturasi ajaran dan nilai-nilai Islam dengan budaya masyarakat setempat. Contohnya : Wayang, Pertunjukan Debus, Tari Saman, Mauludan, Hadrah dan salawat kepada Nabi Muhammad Saw, Qasidah, Suluk. Durkheim mengulas sifat-sifat, sumber, bentuk-bentuk, akibat, dan variasi agama dari sudut pandang sosiologis. Agama menurut Durkheim berasal dari masyarakat itu sendiri. Agama merupakan lambang *collective representation* dalam bentuknya yang ideal, agama adalah sarana untuk memperkuat kesadaran kolektif seperti ritus-ritus agama. Wujud budaya Islam lokal ini dapat diamati melalui pemahaman filosofis, yaitu: *Pertama*, melalui pandangan fungsionalisme dari Malinowski yang menyebutkan bahwa semua kebudayaan berfungsi dalam masyarakat seperti yang nampak berperan dalam masyarakat itu.²⁷ Semua yang mencakup nilai, norma, simbol, pola, adat-istiadat, sistem kepercayaan dan sebagainya merupakan bagian-bagian kebudayaan yang mempunyai tugas dan fungsi pokok dalam suatu kebudayaan. *Kedua*, melalui sudut pandang struktur fungsional Radcliff Brown yang menyatakan bahwa komponen atau unit-unit struktur sosial adalah manusia-manusia yang mempunyai peranan dan posisi dalam struktur sosial.²⁸ Hubungan social merupakan jaringan kontinyu dari struktur sosial, bukan hal kebetulan kerjasama melainkan ditentukan oleh proses sosial, macam-macam hubungan melalui perilaku orang-orang yang berinteraksi, yang diatur oleh norma-norma, hukum-hukum dan berbagai pola. Apabila norma telah stabil akan menjadi lembaga/institusi, yang akan menentukan tipe/kelas dalam hubungan/interaksi *Ketiga*, melalui perspektif strukturalisme Levi-Strauss yang mengkaji tingkat budaya dan menekankan asal-usul sistemnya.²⁹ Kebudayaan itu menurut Strauss terstruktur dalam pikiran manusia, sedangkan kesenian, ritual dan pola kehidupan sehari-hari hanyalah lambang dari struktur proses kognitifnya. Apa yang nampak hanyalah pernyataan dari keharusan yang ada dibelakangnya, sebab yang menentukan adalah keteraturan dan yang menjadi soal ialah mengenali keteraturan itu, yang disebut dengan struktur. Budaya Islam lokal dengan demikian mewujudkan secara fungsional dan structural fungsional dalam masyarakat yang mencakup nilai, norma, simbol, pola, adat-istiadat, sistem kepercayaan dan lain sebagainya. Begitu pula dalam unit-unit struktur sosial yaitu manusiamanusia yang mempunyai peranan dan posisi dalam struktur sosial. Meskipun demikian, budaya Islam lokal itu terstruktur dalam pikiran manusia, sedangkan kesenian, ritual dan pola kehidupan sehari-hari merupakan lambang dari struktur proses kognitifnya.
6. Tasawuf :Tasawuf juga berasal dari kata *shafa* yang berarti jernih, bersih, atau suci, makna tersebut sebagai nama dari mereka yang memiliki hati yang bersih atau suci, maksudnya adalah bahwa mereka menyucikan dirinya dihadapan Allah SWT melalui

²⁷ Malinowski, Bronislaw *Argonauts of the Western Pacific*. terj.(London: George Routledge & Sons tth) h 304

²⁸ Radcliffe -Brown, A.R. *Struktur dan Fungsi dalam Masyarakat Primitif* Judul Asli *Structure and Function in Primitive Society*.Terj. (London: Routledge and Kegan Paul tth). h. 32

²⁹ Lévi-Strauss, Claude. *Antropologi Struktural*. Terj.(New York : Basic Books 1963) h 301.

latihan kerohanian yang amat dalam yaitu dengan melatih dirinya untuk menjauhi segala sifat yang kotor sehingga mencapai kebersihan dan kesucian pada hatinya. Syekh Hamzah al-Fansuri adalah seorang sufi yang berani menyampaikan pikiran-pikirannya secara terus terang terutama melalui tulisan-tulisannya baik yang berbentuk prosa maupun berbentuk syair-syair sufi. Baik tasawuf maupun seni, lebih mengedepankan aspek rasa (*dzauq*) dibandingkan rasio atau nalar. Bahasa puitis adalah bahasa yang sarat dengan simbol.³⁰ Simbol merupakan unsur yang sangat penting dalam sebuah puisi. Sebuah puisi tidak akan berjiwa dan dapat menggerakkan hati, fikiran dan imajinasi pembaca jika hanya terdiri dari metafor. Puisi akan berjiwa dan memiliki ruh jika di dalamnya terdapat simbol yang sarat dengan makna.³¹ Para sufi di dalam puisi-puisi mereka, sering menggunakan istilah-istilah atau simbol-simbol tertentu yang sukar dipahami secara umum. Hal ini sengaja dimaksudkan agar karya mereka hanya dapat dinikmati oleh para pemilik *dzauq* (perasaan) ketuhanan yang dalam dan demi menjaga kerahasiaan, juga bertujuan agar wacana-wacana sufistik mereka dalam bentuk-bentuk kedalaman makna dan maksudnya hanya dapat ditangkap oleh mereka dan orang-orang khusus yang memiliki *zauq* yang sama pula.³² Simbol menjadi bahasa utama dalam *irfân* dan tasawuf, karena sebenarnya, tema-tema dalam tasawuf bukanlah sesuatu yang dapat diungkapkan melalui tulisan maupun lisan. Perkataan para sufi selalu menyimpan arti batin atau rahasia.

C. Fokus Masalah

Fokus masalah dalam penelitian ini sebagai berikut: *Syi'ir Tanpa Waton* Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf

D. Rumusan Masalah

Dari uraian latar belakang tersebut, maka dapat di rumuskan permasalahan berikut:

1. Bagaimana Makna Dalam Teks *Syi'ir Tanpa Waton* ?
2. Bagaimana Rekonstruksi Budaya Lokal Pesantren ?
3. Bagaimana *Syi'ir* Pada Konteks Tasawuf?

E. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

Tujuan Penelitian

1. Mengetahui Makna Dalam Teks *Syi'ir Tanpa Waton*
2. Mengetahui Rekonstruksi Budaya Lokal Pesantren
3. Mengetahui *Syi'ir* Pada Konteks Tasawuf

Manfaat Penelitian

1. Sebagai sumbangan pemikiran ilmu pengetahuan yang terkait gambaran makna dalam teks *syi'ir tanpa waton*.
2. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran tentang rekonstruksi budaya lokal pesantren
3. Memberi gambaran *syi'ir* pada konteks tasawuf

³⁰ Subiantoro Atmosuwito, *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*, (Bandung: Sinar Baru, 1989), h. 68

³¹ Idrus Al-Kaf, *Pemikiran Sufistik Syaikh Umar Ibn Al-Fâridh dalam Dîwân Ibn Al-Fâridh*, Intizar, Vol. 20, No. 1, 2014, h. 184

³² Abd al-'Azîz Sayyid al-Ahl, *Muhyiddîn Ibn 'Arabi: Min Syi'irih*, terj.(Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâiyîn, 1970) h. 7

F. Tinjauan Pustaka

Berdasarkan judul penelitian diatas, ditemukan beberapa hasil penelitian yang relevan untuk mendukung penelitian ini, adapun penelitian tersebut antara lain:

1. Artikel Jurnal Pemikiran Seni Pertunjukan Vol.2, No 2 2013 Unesa

Penelitian dari Dyah Ayu Kusumawati (2013) dengan judul : “*Bentuk Lagu Tanpa Waton Karya Gus Nizam di Pondok Pesantren Ahlus-Shofa Wal-Wafa Desa Simoketawang Kecamatan Wonoayu Kabupaten Sidoarjo,*” yang memperlihatkan “lagu tanpa waton memakai tempo yang lambat. Penggunaan birama 4/4 dan ada perubahan dinamika. Lagu ini memiliki 159 birama yang dibagi menjadi dua bagian yaitu A dan B. Fungsi lagu tanpa waton sendiri adalah sebagai sarana dakwah, presensi estetis dan hiburan. Penelitian tersebut memiliki perbedaan dan persamaan dengan penelitian ini. Persamaannya ialah pemakaian bahan kajian sama, yakni *syi'ir tanpa waton*, walaupun penelitian sebelumnya dinamakan lagu “*Tanpa Waton*” akan tetapi maksudnya sama yaitu *syi'ir tanpa waton* ciptaan Gus Nizam yang di populerkan Gus Dur.

Perbedaannya diantaranya pada bagian penelitian. Penelitian Ayu (2013) yang diteliti ialah “bentuk lagu, mencakup tempo, dinamika, dan birama lagu serta fungsi lagu tersebut diciptakan. Sedangkan penelitian oleh penulis melakukan kajian suluk dari sisi makna bahasa dan budaya serta mengungkap ajaran di dalamnya.

Penelitian yang disusun oleh Ridwan Nur Kholis dengan judul Nilai-nilai karakter dalam *syi'ir tanpa waton* (Studi terhadap teks *syi'ir tanpa waton*). Penelitian tersebut memiliki persamaan dengan penelitian ini, yakni pada objek kajian yang sama-sama meneliti *syi'ir tanpa waton*, namun dalam penelitian tersebut yang menjadi penekanan adalah nilai-nilai karakter, sedangkan penelitian yang dilakukan penulis mengkaji secara mendalam mengenai sisi makna *syi'ir tanpa waton* untuk nilai-nilai sufistiknya.

2. Artikel Jurnal Sutasoma Vol. 2 No.1 2013 Unnes

Penelitian yang disusun oleh Nikken Derek Saputri yang berjudul *syi'ir tanpa waton* (kajian semiotik), dalam penelitiannya Nikken menuturkan pendekatan yang digunakan yaitu pendekatan obyektif, yakni pendekatan yang menitik beratkan pada karya sastra atau teks sastra dan lebih menekankan pada obyek sastra sebagai fokus penelitian.³³

Persamaan penelitian yang disusun oleh Nikken Derek Saputri dengan penelitian penulis ialah persamaan bahan kajian, yakni *syi'ir tanpa waton*, perbedaannya terletak pada fokus penelitian. Pada penelitian Nikken Derek Saputri berfokus pada ajaran-ajaran yang terkandung di dalam *syi'ir tanpa waton*. Sedangkan pada penelitian yang dilakukan penulis berfokus pada ungkapan-ungkapan pada *syi'ir tanpa waton* dengan melakukan analisa interpretasi dengan menguraikan *syi'ir* tersebut untuk ditemukan makna bahasa dan budaya serta mengungkap ajaran di dalamnya, serta berusaha untuk menguak interpretasi dalam *syi'ir* tersebut yang belum dijawab.

3. Artikel Jurnal Psikologika Pemikiran Penelitian Psikologi Vo.1 7 NO. 2 2012

Makna suluk pada lansia anggota jamaah tarekat naqsyabandiyah, penelitian karya Misykah Nuzaila Birohmatika³⁴, yang menyatakan bahwa hasil penelitian tersebut menunjukkan adanya konsep *semeleh* dari makna suluk yang digambarkan dengan kepasrahan hidup, ketenangan hati, keyakinan, keikhlasan menerima takdir Tuhan, kesiapan menghadapi kematian dan tidak lagi mempriorotaskan urusan dunia, sehingga

³³ Nikken Derek Saputri, *Syiir Tanpa Waton (Kajian Semiotik)*, (Semarang: UNNES, Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa FBS, 2013) h 9

³⁴ Misykah Nuzaila Birohmatika, *Makna Suluk Pada Lansia Anggota Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah*, Prodi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga 2011) h, 5

dampak yang muncul dalam perilaku adalah kedisiplinan, komitmen, dan konsistensi dalam beribadah.

Persamaan penelitian ini dengan penelitian yang sebelumnya terletak pada objek kajian yang membahas tentang *syi'ir tanpa waton* yang di populerkan oleh Gus Dur. Sedangkan Perbedaan dalam penelitian ini terletak pada pisau bedah analisisnya yakni lebih fokus ke ranah semiotika atau komunikasi. Kemudian penelitian yang penulis gunakan adalah pisau bedah analisisnya makna *syi'ir tanpa waton* pada konteks tasawuf. Jadi penulis mencoba mengkaji *syi'ir tanpa waton* dalam hal ini yang dimaksud penulis adalah *syi'ir tanpa waton* karangan KH. Mohammad Niz.am As-Shafa Lc, pengasuh Pondok Pesantren Ahlus Shafa wal Waf.a Simoketawang, Wonoayu, Sidoarjo yang mampu menjadi konstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf.

4. Buku

Judul Buku: Suluk *syi'ir tanpa waton* bilik-bilik spiritual sang guru bangsa yang ditulis oleh Nur Khalik Ridwan, Penerbit: Ar-Ruzz Media Jogjakarta Cetakan I: 2013 Tebal Buku: 275 halaman³⁵

Nur Khalik melalui buku ini sebenarnya mencoba menjawab situasi problematis tersebut. Nur Khalik ingin menunjukkan bahwa Gus Dur bukanlah politisi, kiai, budayawan, pelawak, penulis, pemikir, melainkan sufi. Inilah buku mendalami sisi tasawuf, *syi'ir tanpa waton* menjadi pusat lakunya memancar dalam wujudnya sebagai politisi, kiai budayawan, pelawak, penulis, pemikir.”

Gus Dur sebagai seorang salik yang dikemukakan Nur Khalik dalam buku ini dengan berbagai bentuk perilaku, pemikiran dan ibadah ukhrawinya, tidaklah memaksakan khalayak untuk mempercayai bahwa Gus Dur melakukan suluk selama hidupnya. Karena masalah tersebut sulit diukur dengan panca indera, nalar. Masalah suluk hanya bisa dialami, dilakoni, dipercayai. Persoalannya kemudian apa yang membedakan buku ini dengan buku lainnya yang temanya sejenis, yaitu kesulukan Gus Dur? Mungkin hal itu bisa dijawab dengan latar biografis penulisnya, Nur Khalik Ridwan, bukanlah kiai, hanya santri kultural, beda dengan penulis buku dengan tema sejenis, yang merupakan tokoh spiritual, kiai ataupun rohaniawan. Kemudian Nur Khalik adalah seorang aktivis, pemikir, penulis buku, yang kebanyakan temanya mengenai perjuangan kemanusiaan, keberpihakan pada rakyat kecil, dunia spiritualnya sejauh mana kita tidak mengetahui, walaupun dirinya lulusan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jadi adalah tidak relevan pertanyaan apakah Nur Khalik Ridwan representatif menulis tema kesulukan Gus Dur hanya berdasar cinta dan hormatnya pada sosok Gus Dur, terlepas Nur Khalik itu aktivis, penulis, atau bahkan petani, pedagang, penangkar burung. Terlepas dari itu semua, dari sinilah buku ini memiliki perspektif sendiri dalam memahami sosok Gus Dur, yang tidak terombang ambing dalam batasan akademis mengenai ketokohnya, entah itu sebagai politisi, budayawan, penulis-pemikir, kiai. Buku ini menunjukkan Gus Dur adalah sosok salik, dimana seorang yang melakukan suluk dalam kehidupan dunia bisa menjadi apa saja, entah itu petani, penangkar burung, politisi, budayawan, pemikir, kiai, intinya ia melakukan semua urusan di dunia hanyalah bergantung dan berharap cinta Allah.”

Persamaan penelitian yakni sama-sama menggunakan tasawuf sebagai objek formalnya. Akan tetapi, penelitian yang dilakukan penulis akan difokuskan pada nilai tasawuf bukan tasawuf secara general.

³⁵ Nur Khalik Ridwan, *Suluk Syiir Tanpa Waton; Bilik-Bilik Spiritual Sang Guru Bangsa*, (Jogjakarta Penerbit: Ar-Ruzz Media Cetakan I: 2013) h 42

5. Tesis

Syi'ir tanpa waton adalah *syi'ir* yang diciptakan oleh KH. Muhammad Nizam As-Shafa (Gus Nizam) karya Muhammad Fajar Amertha mahasiswa Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya yang menyatakan hasil penelitiannya, penulis mencoba untuk mengungkapkan dari segi struktur pembuka, gagasan dan kosep serta aplikasi yang diterapkan; bahwa *syi'ir tanpa waton* sangat dipengaruhi oleh tradisi kultural dan pengembangan konsep dengan model tasawuf yang berangkat dari pembelajaran dengan metode suluk, pada tataran konsep. *Syi'ir* ini begitu terkenalnya khususnya di Jawa Timur sehingga sampai saat ini masih tetap bertahan semenjak dibuat dari tahun 2004 hingga saat ini 2019. Selain itu *syiir* ini biasanya sebagai awal pertanda sebelum masuk shalat berjama'ah di masjid khususnya pada waktu menjelang subuh. Dibanding *syi'ir* yang lain *syi'ir tanpa waton* masih bertahan dan digemari.³⁶

Persamaan penelitian ini terletak pada objek kajian yang membahas tentang *syi'ir tanpa waton* yang di populerkan oleh Gus Dur. Sedangkan perbedaan dalam penelitian ini terletak pada memahami suluk yang dipopulerkan Gus Dur pada *syi'ir tanpa waton*, struktur pembuka, gagasan dan konsep serta aplikasi yang diterapkan.

Dari tinjauan pustaka yang relefan bahwa kebanyakan dari penelitian tentang *syi'ir tanpa waton* ciptaan Gus Nizam yang di populerkan Gus Dur sehingga populer menjadi suluk *syi'ir tanpa waton*. Oleh karena itu peneliti mengambil judul serupa akan tetapi obyek kajiannya berbeda dari tinjauan pustaka yaitu melalui konstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf. Tentunya penelitian ini berbeda dengan tinjauan pustaka dan menjadi kajian yang menarik untuk diteliti dan menjadi penyempurna penelitian terdahulu.

Selanjutnya penelitian ini berfokus masalah pada *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf.

G. Kerangka Teori

Obyek *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf di sini akan dibaca melalui dua teori yaitu teori teori habitusnya Pierre Bourdieu dan Epistemologi tasawuf Sayyed Hosen Nasr. Teori habitus yang dicetuskan oleh sosiolog dan filosof Prancis, Pierre Bourdieu. Secara konseptual, habitus ini sebuah sistem dan serangkaian disposisi yang sifatnya berlangsung lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*) yang melahirkan praktik-praktik dan tindakan yang terstruktur dan terpadu secara obyektif.³⁷ Dengan kata lain, habitus merupakan struktur kognitif manusia yang memperantarai individu dengan realitas sosial.³⁸ Seorang individu ketika berhubungan dengan kenyataan sosial tidak mungkin bisa berjalan secara langsung (*immediately*) melainkan dimediasi oleh habitus yang ada dalam struktur kognitifnya. Habitus yang diintrodusir Bordieu ini juga bisa dipandang sebagai kecenderungan empiris seseorang untuk bertindak dengan cara-cara tertentu secara mapan.

Habitus bukan suratan takdir; ia juga bukan bawaan lahir. Habitus terbentuk dan menjadi struktur karakter manusia melalui internalisasi pengalaman hidup yang panjang. Dalam rentang waktu tertentu, seseorang individu menjalani dan bergelut dengan realitas sosial dan berhubungan dengan individu-individu lain dalam sistem jaringan obyektif. Dari seluruh pergulatan individu di ranah sosial dan relasinya dengan beragam individu

³⁶ Muhammad Fajar Amertha, *Tesis: Pesan Dakwah Dalam Syiir (Pemahaman terhadap Content dan Discourse Syiir Tanpa Waton KH. Muhammad Nizam As-Shofa (Gus Nizam), Wonoayu, Sidoarjo)*, (Surabaya : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya 2016) h 12

³⁷ Pierre Bourdieu, *Aljazair, terj. buku Algeria 1960*, (Cambridge: Cambrdige University Press, tth), h.vii

³⁸ Bagus Takwin, *Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampau Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial*, dalam (*Habitus × Modal*) +Ranah=Praktik, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), h.xviii

lain dalam jaringan obyektif ini kemudian terbentuk struktur subyektif di dalam diri seseorang yang oleh Bourdieu disebut dengan habitus.

Habitus dengan demikian merupakan hasil internalisasi dan konsep tualisasi pengalaman hidup seseorang. Singkatnya, habitus adalah sebuah skema konseptual sebagai hasil dari kristalisasi fakta-fakta obyektif di dalam diri individu. Dalam hal ini habitus sesungguhnya hal yang sifatnya historis karena ia terbentuk melalui pergulatan individu di ruang sejarah. Pergulatannya dengan dunia eksternal, membuat manusia entah secara sadar atau bukan, menginternalisasi sejumlah nilai, tradisi dan entitasentitas social kultural lainnya, di mana hasil internalisasi ini lalu mengkristal menjadi sebuah skema kognitif dan melalui skema kognitif ini seseorang bisa berinteraksi, memahami, menilai, menyikapi dan mengevaluasi realitas sosial.³⁹

Skema-skema konseptual itu kata Bourdieu tersembunyi di alam bawah sadar. Karenanya habitus ini memungkinkan seorang individu untuk hidup dalam keseharian mereka secara spontan dan memungkinkannya untuk berinteraksi dengan realitas di luar dirinya.⁴⁰ Sebagai produk dalam ruang sejarah, skema-skema habitus ini, kata Bourdieu, mendapatkan efektifitasnya melalui sejumlah fakta obyektif. Dalam arti bahwa skema-skema yang\` dikonstruksi dari fakta eksternal itu bisa berfungsi dan beroperasi di bawah lapisan kesadaran manusia dan bahasa alias (beroperasi) di luar kuasa dan kontrol kehendak.⁴¹

Dengan mengarahkan sebuah tindakan sesuatu, skema-skema konseptual itu lalu menanamkan sesuatu, yang oleh kebanyakan orang disebut sebagai nilai-nilai, ke dalam gerak tubuh yang paling otomatis atau ke dalam berbagai kemampuan teknik tubuh yang dipandang remeh dan biasa-biasa saja, seperti cara berjalan, cara bersin, cara bicara, cara duduk dan seterusnya, dengan disertai prinsip-prinsip untuk mengkonstruksi dan mengevaluasi ranah sosial yang paling elementer, yaitu prinsip-prinsip yang secara eksplisit mengungkapkan atau membongkar sistem pembagian tenaga kerja. Habitus dengan demikian merupakan sebuah konsep yang menyajikan sistem pengetahuan dan pemahaman seseorang tentang dunia, yang turut memberikan kontribusi tersendiri pada realitas dunia, bahkan pengetahuan dalam kerangka habitus ini juga mengandung kuasa konstitutif yang orisinil alias bukan semata-mata hasil dari refleksi dari dunia rill.⁴²

Sebagai pengetahuan yang sangat terkait dengan dunia eksternal yang terus berubah, maka habitus juga mengalami perkembangan sehingga status habitus ini bukan sesuatu yang baku, monoton, *fi xed*, melainkan senantiasa dinamis sesuai dengan perkembangan waktu, baik bagi individu maupun bagi generasi selanjutnya.⁴³

Maka, seorang anak atau generasi muda, dalam kerangka habitus ini bisa jadi akan melihat dunia sama seperti orang tua atau generasi tuanya, tetapi, ketika kondisi eksternal, mereka akan melihat dan memahami dunia dalam bentuk yang baru yang berbeda dengan generasinya. Artinya kondisi eksternal-obyektif yang selalu berubah senantiasa mengkonstruksi disposisi karakter, yang pada gilirannya akan melahirkan praktik dan pemahaman baru.

Habitus ini merupakan salah satu kata kunci bagi Bourdieu ketika hendak mengungkap asal mula lahirnya praktik dan tindakan sosial individu. Namun dalam sistem pemikirannya untuk mengungkap faktor-faktor generatif tindakan sosial ini,

³⁹ *Ibid*, h ix

⁴⁰ *Ibid*, h.xix

⁴¹ Pierre Bourdieu, *Perbedaan, terj. buku Distinction*, (Cambridge: Harvard University Press, 1984), h.466

⁴² *Ibid*, h 467

⁴³ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar dalam (Habitus × Modal) +Ranah=Praktik*, Terj Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), h.12

Bourdieu bukan hanya berpegang pada satu kata kunci ini. Selain habitus, kata kunci lainnya yang di lontarkan Bourdieu adalah Ranah dan Modal.⁴⁴

Praktik sosial merupakan integrasi antara habitus dikalikan modal dan ditambahkan ranah. Praktik sosial dapat dirumuskan sebagai berikut: **(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik.**

Modal merupakan sebuah konsentrasi kekuatan spesifik yang beroperasi dalam ranah dan setiap ranah menuntut individu untuk memiliki modal khusus agar dapat hidup secara proporsional dan bertahan di dalamnya. Dalam ranah *pertarungan* sosial akan selalu terjadi. Mereka yang *memiliki modal* dan *habitus* yang sama dengan kebanyakan individu akan lebih mampu melakukan tindakan mempertahankan atau mengubah struktur dibandingkan dengan mereka yang tidak memiliki modal.

Hubungan *relasional* yakni struktur objektif dan representasi subjektif, agen dan pelaku, terjalin secara dialektik, saling mempengaruhi, tidak saling menafikan, tapi saling bertaut dalam sebuah *social practice* (praktik sosial), antara lain; (1) modal ekonomi yang mencakup alat-alat produksi (mesin, tanah, dan buruh), materi (pendapatan dan bendabenda), dan uang; (2) modal budaya (keseluruhan kualifikasi intelektual yang bisa diproduksi melalui pendidikan formal maupun warisan keluarga); (3) modal sosial atau jaringan sosial; (4) modal simbolik (segala bentuk prestise, status, otoritas dan legitimasi yang terakumulasi sebagai bentuk).⁴⁵

Sebagaimana *habitus*, *ranah* juga termasuk produk historiskultural. Ranah bagi Bourdieu bukan sekedar representasi ruang atau teritori. Ranah yang dimaksudkan oleh Bourdieu ini adalah ‘panggung kekuatan’, *are akontestasi*, persaingan dan perjuangan. Pelaku yang masuk dalam suatu ranah seperti politik, seni, intelektual harus menguasai kode-kode dan aturanaturan ‘permainan di dalamnya, sebab setiap ranah memiliki aturan permainannya sendiri. Ranah perjuangan karenanya juga dipandang sebagai ranah kekuatan; tempat para individu dan kelompok berkontestasi dan berlaga. Ranah perjuangan sosial ini merupakan hasil dari proses otonomisasi yang berlangsung lama dan panjang yang bisa dibidang sebagai bentuk permainan yang ada pada dirinya sendiri. Seseorang atau individu yang masuk ke dalam area permainan ini biasanya tidak dalam sebuah kondisi kesadaran penuh, sebab habitus mendorong manusia hidup secara spontan dalam keseharian mereka.

Ranah di sini oleh Bourdieu merupakan sebuah metaphor untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang terstruktur dan dinamis dengan sumber daya atau “modal” yang terkandungnya.⁴⁶ Ranah sebagai panggung kekuatan ini, oleh Bourdieu sifatnya lebih otonom yang di dalamnya menjadi ajang kontestasi dan perjuangan untuk memperebutkan beragam posisi dan kepentingan. Kontestasi dan perjuangan ini oleh Bourdieu dipandang sangat berpengaruh terhadap terjadinya transformasi atau pelanggengan panggung kekuasaan tersebut. Sementara itu, posisi-posisi itu sendiri ditentukan oleh distribusi modal tertentu bagi para aktor yang bersemayam di dalam ranah tersebut.

Dengan demikian, ranah kemudian juga diartikan sebagai sistem relasi obyektif kekuasaan yang terdapat di antara posisiposisi sosial yang bersesuaian dengan relasi obyektif yang berada di antara titik-titik simbolik seperti karya seni, dekalarsi politik dan sejenisnya.⁴⁷ Struktur ranah sendiri dibangun berdasarkan keseimbangan antara titik-titik simbolik ini dengan modal yang telah terdistribusikan ke tangan para aktor. Namun ranah ini meskipun diklaim sebagai jaringan relasi di antara posisi-posisi obyektif,

⁴⁴ Pierre Bourdieu, *Garis Besar Teori Praktek terj.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), h.77

⁴⁵ Ibid, h 78

⁴⁶ Agus Maladi Irianto, *Interaksionalisme Simbolik - Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian.* (Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2015), h.30

⁴⁷ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar.Op Cit*, h.10

keberadaannya berada di atas *habitus*. Dengan kata lain, *habitus* mendasari keberadaan *ranah*.⁴⁸ *Ranah* bukanlah relasi intersubyektif yang membentuk sebuah jaringan, melainkan relasi yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok sosial dalam sistem dan tatanan masyarakat secara spontan.

Ranah juga berupa hubungan yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakat yang terbentuk secara spontan. Contoh dalam kaitannya dengan pengguna pondok pesantren. “Santri merupakan *ranah habitus*”, juga berlaku di *ranah* pondok pesantren. Ketika kiai pondok pesantren menginginkan pengajian reboan disertai dengan sholawat, umumnya dengan menyanyikan *syi'ir tanpa waton*, maka santri-santri lainnya sama mengalah untuk “memberi kesempatan” kepada kiai itu untuk menyelenggarakan di pondok pesantren yang mereka inginkan. “Terdapat hubungan terstruktur dan tanpa disadari yang mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakat yang terbentuk secara spontan”. Mengalahnya para santri dan memberi kesempatan menyelenggarakan kepada kiai adalah contoh konkrit tentang *ranah* yang diteorikan Bourdieu.⁴⁹

Habitus memungkinkan seseorang menjalani kehidupan sehari-harinya secara spontan dan nampak alamiah untuk berinteraksi dan bergelut dengan realitas eksternal. Dalam proses interaksinya dengan realitas luar yang diperantarai oleh *habitus* itu, terbentuklah sebuah *ranah*: jaringan relasi posisi-posisi obyektif. Dengan demikian *ranah* ini merupakan terminologi yang digunakan oleh Bourdieu untuk menggambarkan kondisi masyarakat pesantren yang terstruktur dan dinamis disertai dengan potensipotensi yang terkandung di dalamnya. *Ranah* inilah yang kemudian mengisi ruang sosial; keseluruhan konsepsi tentang keberadaan dunia sosial. *Ranah* yang ada di dalam ruang sosial ini digambarkan oleh Bourdieu seperti sistem planet, yaitu sebuah sistem di ruang sosial yang benar-benar terintegrasi.⁵⁰ Setiap *ranah* mempunyai struktur dan kekuatan-kekuatannya sendiri, yang juga berada di dalam sebuah *ranah* yang lebih besar yang juga memiliki kekuatan dan strukturnya sendiri.

Konsep soal *ranah* ini dicontohkan oleh Bourdieu melalui sistem pendidikan Prancis yang dipandang sebagai *ranah* tersendiri. Dalam hal ini, Bourdieu, seperti dikatakan oleh Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *ranah* pendidikan yang dicontohkan Bourdieu ini meliputi serangkaian fakultas, jurusan dan sekolah tinggi teknik. Aspek utama yang mengkaraktirisasikan seluruh institusi dan para civitas akademiknya serta seluruh aspirasi yang mereka miliki mengenai pendidikan, merupakan potret integrasi antara praktik pendidikan dengan struktur-struktur obyektif. Dari contoh ini, konsepsi *ranah* sesungguhnya bukanlah konsepsi yang hanya bersifat *a priori*, melainkan juga sebuah konsep yang dibangun secara empiris.⁵¹

Kontribusi terbesar dari teori Bourdieu dalam menganalisis masyarakat adalah (1) penggunaan konsep *habitus* yang dianggap berhasil mengatasi masalah dikotomi individu-masyarakat, agen struktur sosial, kebebasan diterminisme; (2) Ia telah membongkar mekanismenya dan strategi dominasi. Dominasi tidak lagi diamati melulu dari akibat-akibat luar, tetapi juga akibat yang dibatinkan (*habitus*). Dengan menyingkap mekanisme tersebut kepada para pelaku sosial, maka Sosiologi memberi argumen yang dapat menggerakkan tindakan.

Keseragaman *habitus* dalam suatu kelompok menjadi dasar perbedaan gaya hidup dalam suatu masyarakat. Gaya hidup dipahami sebagai keseluruhan selera, kepercayaan

⁴⁸ Bagus Takwin, “Proyek Intelektual Pierre Bourdieu *Op Cit* h.xix

⁴⁹ Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmoder*, (Terj. Nurhadi) (Yogyakarta: Kreasi Wacana 2010). h.86

⁵⁰ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar.Op Cit*, h.45

⁵¹ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar.Op Cit* h.11

dan praktik sistematis yang menjadi opini suatu kelas. Di dalamnya termasuk opini politik, keyakinan filosofis, keyakinan moral, seni estetis, makanan, pakaian dan budaya.⁵²

Ranah menurut Bourdieu lebih bersifat relasional daripada struktural. *Field* bukanlah interaksi atau ikatan lingkungan bukan pula intersubjektif antar individu. Penghuni posisi mungkin agen individual atau lembaga, dan penghuni posisi ini dikendalikan oleh struktur lingkungan. Dalam kehidupan sosial terdapat sejumlah lingkungan semi otonom, misalnya: kesenian, keagamaan, ekonomi dan semuanya dengan logika khusus sendiri-sendiri dan semuanya membangkitkan keyakinan di kalangan aktor mengenai sesuatu yang dipertaruhkan dalam ranah (lingkungan)

Bourdieu menyatakan bahwa ada tiga langkah proses untuk menganalisis ranah, yaitu: *pertama*, menggambarkan keutamaan ranah (lingkungan) kekuasaan (politik) untuk menemukan hubungan setiap lingkungan khusus dengan lingkungan politik; *kedua*, menggambarkan struktur objektif hubungan antar berbagai posisi di dalam ranah tertentu; (3) dan analisis harus mencoba menentukan ciri-ciri kebiasaan agen yang menempati berbagai tipe posisi di dalam ranah.⁵³ Posisi agen ditentukan oleh jumlah dan bobot relatif dari modal yang mereka miliki. Bourdieu membahas empat macam modal yaitu: modal ekonomi, kultural (berbagai pengetahuan yang sah), social (hubungan yang bernilai antara individu) dan simbolik dari kehormatan dan prestise seseorang.

Bourdieu melihat bahwa sistem pendidikan sangat besar perannya dalam mereproduksi dan melestarikan relasi kekuasaan dan hubungan kelas yang ada di masyarakat. Dalam menekankan pentingnya habitus dan ranah, Bourdieu menolak untuk memisahkan antara metodologi individualis dan metodologi menyeluruh, dan menerima pendirian yang akhirakhir ini disebut "relasionisme metodologis". Hubungan ini berperan dalam dua cara. Di satu pihak, ranah mengkondisikan habitus; di pihak lain, habitus menyusun ranah, sebagai sesuatu yang bermakna, yang mempunyai arti dan nilai.

Meskipun ranah dan habitus adalah penting bagi Bourdieu, tetapi hubungan dialektika antara keduanya jauh lebih penting; ranah dan habitus saling menentukan satu sama lain

Habitus dalam praktik sebagai tindakan sosial merupakan suatu produk dari relasi antara habitus sebagai produk sejarah dan ranah yang juga merupakan produk sejarah. Tidak terhindarkan penggunaan strukturalis dalam pemikiran Bourdieu saat menjelaskan habitus sebagai struktur terdalam (*deep structure*) yang dijadikan referensi bagi tindakan perorangan dan masyarakat.

Epistemologi tasawuf yang menjadi salah satu tradisi Islam telah ada pada masa Nabi Muhammad SAW. Praktek tasawuf yang Rasulullah SAW lakukan terpancar dari al-Qur'an, yang Beliau sempurnakan dan tafsirkan dalam kehidupannya, dan menjadi hukum sakral yang Baginda bentuk dalam ajaran, pemikiran, perkataan, dan contoh perbuatan (*sunnah*).⁵⁴

Abu al-Wafa' yang di kutip Ida Nursida mengatakan sufisme atau tasawuf dalam Islam pada hakekatnya secara umum adalah falsafah hidup dan cara-cara tertentu dalam tingkah laku manusia dalam upaya untuk merealisasikan kesempurnaan moral, pemahaman tentang hakekat realitas dan kebahagiaan rohaniah.⁵⁵ Kaum sufi berpendapat

⁵² Bourdieu, Pierre, *Bidang Produksi Budaya: Esai tentang Seni dan Kenyamanan*, terj. (New York: Columbia Pers Universitas. 1993) p 3 4

⁵³ Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. (Terjemahan Nurhadi) *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmoder*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana 2010). h 68

⁵⁴ Haidar Bagir, *Epistimologi Tasawuf*, (Bandung: Mizan Pustaka 2018)

⁵⁵ Ida Nursida, *Puisi Cinta Dalam Sastra Sufi Studi Struktural-Semiotik dan Intertekstual atas Karya Abū Al-‘Atāhiyah, al-Ḥallāj, dan Ibn al-Fārīd* (Serang:Lemlit IAIN SMH Banten, 2009), Lihat juga, Abū al-Wafā' al-Ganīmī al-Taftazānī, *Madkhal ilā al-Tasawuf al-Islāmī*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung, Penerbit Pustaka 2003), h.1.

bahwa cinta mereka kepada Allah tidak sebagaimana mencintai manusia. Bagi mereka, cinta merupakan jaringan murni yang memiliki kaitan erat dengan penciptaan dijagat ini dan merupakan rahasia di antara rahasia-rahasiaNya. Jadi pada dasarnya, kaum sufi melihat cinta sebagai unsur yang paling dasar dalam penciptaan alam dan sebagai penyebab paling dominan dalam penciptaan makhluk.⁵⁶

Menurut kalangan sufi, samudra cinta biasanya muncul di daerah yang amat *majhūl* atau tidak diketahui, di dalam akal, hati atau di dalam ruhnya⁵⁷. Apabila seorang seniman, sadar dalam berkefektifitas, manakala kita baca hasilnya, kita akan berada pada bahasan yang masih bersifat seni. Tetapi bila dia melampaui kesadaran seninya dan hanya bertujuan untuk Allah, kita membacanya akan dibawa memasuki samudra tasawuf. Samudra yang demikian itu merupakan eksperimen kesenian yang melampaui batas kehidupan materialistik sebagaimana melampaui batas-batas eksperimen kemanusiaannya sendiri dalam upayanya berhubungan dengan pencipta kehidupan. Di atas rahasia ini kita akan menemukan dalam puisi kaum sufi rasa yang tidak dimiliki puisi *gazel* biasa (puisi cinta biasa).⁵⁸

Tasawuf sebagaimana mistisisme murni dan tulen yang lain bertujuan membangun dorongan terdalam manusia yaitu dorongan untuk merealisasikan diri secara menyeluruh sebagai makhluk yang secara hakiki adalah bersifat rohaniah dan kekal. Lebih dari sekedar *esoterik* ganjil dan khayali, ia justru *sublim*, universal dan benar-benar praktis. Potensinya sangat besar karena mampu menawarkan pembebasan spiritual dan lebih daripada mengasingkan manusia dari dirinya sendiri, ia justru membawa manusia mengenal kembali dirinya sendiri. Inilah yang menyebabkan ia aktual dan relevan di tengah arus sub-humanisasi peradaban yang menimbulkan bencana pengasingan manusia dari pribadinya yang sejati.⁵⁹

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa puisi cinta dalam tasawuf atau sufisme menjadi alat yang penting untuk pembentukan karakter atau akhlak yang luhur dalam kaitannya dengan hidup bermasyarakat maupun beribadah pada Tuhan. Selain itu juga puisi-puisi cinta Ilahi bila dipahami dengan benar dapat menjadi katalisator dalam menghadapi arus *de humanisasi* peradaban yang dapat meminggirkan dari hakekat kemanusiaannya. Dari puisi cinta pada Tuhan atau cinta Ilahi ini, pembaca puisi juga diajarkan untuk mencintai manusia sebagai bagian keluarga besar umat manusia yang diciptakan Tuhan.

Menurut Sayyed Hossen Nasr puisi sufiistik adalah puisi yang mengungkapkan peringkat-peringkat dan keadaan-keadaan (*maqam* dan *hal*) rohani yang dicapai. Puisi sufistik bagi Hossen Nasr, dapat digunakan sebagai sarana dan sasaran. Sarana untuk mencipta karya yang indah dan sasaran melakukan penyatuan mistik (*union mistic*) Dengan demikian pemahaman yang komprehensif terhadap puisi sufistik menjadi penting karena pengalaman batin yang terkandung di dalamnya dapat mencerahkan jiwa bagi pembacanya. Pembaca *syi'ir* diharapkan mendapatkan hikmah pengalaman batin sebagaimana yang telah dituliskannya. Hikmah itu di antaranya pembaca memperoleh gambaran jiwa spiritual setelah melakukan pendakian kerohanian. Dengan begitu, di samping membentuk kepribadian yang lembut dan halus, dengan menghayati puisi sufistik, pembaca memahami landasan Islam sebagai pengalaman estetika transedental yang berhubungan erat dengan tauhid, penyaksian bahwa Tuhan itu Esa.⁶⁰ Adapun standar penilaian umum yang digunakan adalah tujuan tarekat itu sendiri dengan

⁵⁶ Ahmad Bahjat, *Bihār al-Hubb 'inda al-Sūfiyah*, terj. Hasan Abrori, *Pledoi Kaum Sufi*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 49-50

⁵⁷ Ibid, h.61

⁵⁸ Ibid, h.221.

⁵⁹ Abdul Hadi W.M., *Sastra Sufi Sebuah Ontologi*, (Jakarta: Paramadina, 2001) h. viii

⁶⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, terj. *A Young Muslim Guide to the Modern World*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 34.

menggunakan norma-norma sosial yang disosialisasikan dan diinternalisasikan di pesantren.

Dalam pandangan Islam dan pandangan ini kemudian dikembangkan dalam pemahaman kaum sufi bahwa Tuhan adalah satu-satunya yang betul-betul ada, Dia-lah realitas terakhir yang berarti wujud yang sejati karena itu terdapat identitas antara yang haq yaitu Tuhan dan wujud.

Saling bergantungnya antara Islam dan budaya lokal ini membawa konsekuensi sosiologis dan antropologis bahwa seorang Muslim tidak akan bias menjadi orang Muslim yang baik dan sempurna jika dirinya tidak mengapresiasi dan mengakomodir budaya lokal dalam praktik religiusitasnya. Begitu sebaliknya, masyarakat pribumi tidak akan bisa melestarikan nilai-nilai tradisi dan lokalitasnya jika dirinya tidak mengakomodir nilai-nilai Islam. Interaksi Islam dan lokalitas sehingga melahirkan sistem sosial keagamaan/keislaman yang khas tentu melalui proses dan sejarah yang panjang. Rekonsiliasi antara Islam dan lokalitas, khususnya di Jawa,

Di Jawa misalnya, seperti kata Ricklefs, kekacauan politik yang terjadi mendorong berlangsungnya rekonsiliasi identitas antara Islam dan budaya Jawa. Rekonsiliasi identitas inilah yang dikenal dengan "*Sintesa Mistik*".⁶¹ Sintesa Mistik yang membentuk sistem sosial keagamaan masyarakat Muslim Jawa ini dilakukan melalui pendekatan tasawuf. Tasawuf seperti diketahui dikenal sebagai praktik keagamaan yang berbasis pada mistisisme dan spiritualisme. Pola keberagamaan esoteris seperti ini menemukan titik temunya dengan ruh budaya Jawa yang juga bersifat mistis dan spiritualis. Dalam kerangka sufistik, sintesa mistis antara Islam dan khazanah lokal Jawa ini diletakkan pada tiga pilar utama:

1. Sebuah kesadaran identitas Jawa-Islami di mana menjadi orang Jawa berarti menjadi orang Muslim.
2. Pelaksanaan lima rukun Islam: mengucapkan dua kalimah syahadat, mendirikan salat, menjalankan puasa, memberikan zakat dan melaksanakan Haji jika mampu, dan
3. Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dari dua pilar pertama tersebut, diterima pula realitas mistis dan spiritualisme Jawa seperti keyakinan soal sosok ratu Kidul, Sunan Lawu dan banyak lagi sosok supranatural yang lebih rendah.⁶²

Melalui integrasi nilai-nilai Islam dan mistisisme lokal itulah yang membuat Islam Jawa bisa bertahan hingga sekarang. Sistem sosial ini, membuat masyarakat Muslim Jawa menjadi terintegrasi menjadi satu komunitas keagamaan yang khas. secara tak tertulis, masing-masing anggota masyarakat Islam Jawa sepakat bahwa mengimpelentasikan nilai-nilai Islam haruslah berada dalam kerangka budaya Jawa, begitu juga sebaliknya, mempraktikkan nilai-nilai tradisi lokal Jawa haruslah bernafaskan Islam. Jadi menjadi Muslim, dalam konteks sistem sosial-keagamaan ini, berarti juga menjadi Jawa, atau sebaliknya menjadi Jawa berarti juga menjadi Muslim.

Woodward dalam hal ini menjelaskan bahwa konstitusi Islam lokal, termasuk yang ada di Jawa atau wilayah-wilayah lain di Nusantara, sebagai sistem keagamaan dan sosial lebih didasarkan pada konsep-konsep atau aksioma yang digunakan untuk menafsirkan unsur-unsur tradisi yang telah diterima dan pengetahuan budaya serta pengetahuan keagamaan lokal. Di Jawa sendiri, lanjut Woodward, penafsiran Islam sebagai sebuah tradisi dan sistem sosial yang mengikat individu-individu menjadi satu komunitas berdasarkan pada empat hal prinsipil: (1) *tauhid* (keesaan Tuhan), (2)

⁶¹ Richard Grathoff (ed.) *Korespondensi antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*, terj... Op. Cit. h. 87

⁶²M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (Terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: PT. Sermbi Ilmu Semesta, 2013) h.36

pembedaan sufisme antara makna *batin* (makna esoteris) dan makna *lahir* (makna eksoteris), (3) pandangan al-Qur'an dan Sufi bahwa hubungan antara kemanusiaan dan ketuhanan bisa dipahami sebagai hubungan antara "hamba" (*kawula*) dan Tuhan (*Gusti*), dan (4) kesamaan antara makrokosmos (jagat besar) dengan mikrokosmos (jagat kecil).⁶³

Interaksi dan integrasi antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal, dalam konteks masyarakat Jawa ini, memang banyak dilakukan melalui tasawuf. Dimensi mistisisme Islam ini menjadi faktor utama bagi para penyebar agama Islam, khususnya di Jawa, lebih banyak menggunakan pendekatan tasawuf daripada dengan menggunakan pendekatan fikih. Mistisisme Islam atau tasawuf ini, dengan jangkauannya yang luas dan menembus batas-batas formalitas agama, bisa menemukan titik temunya dengan spirit tradisi lokal yang juga bercorak mistis. Hal inilah yang kemudian melahirkan Sintesis Mistis seperti yang disebutkan sebelumnya.

Masyarakat Jawa dengan habitus kejawaannya sudah terbiasa hidup dengan nuansa Jawa, sehingga ketika disodori kultur lain dalam beragama, mereka tentu menjadi tidak nyaman. Pemahaman terhadap habitus masyarakat lokal ini yang dulunya dipahami dan dibaca oleh para penyebar agama Islam di tanah Jawa, khususnya Walisongo. Pemahaman para wali terhadap habitus masyarakat Jawa ini, sangat menentukan cara dan metode mereka dalam berdakwah. Melalui kesadaran terhadap habitus masyarakat lokal, para wali dan ulama itu menyebarkan agama Islam dengan cara mengakulturasikan atau mempertemukan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai lokal setempat. Akulturasi inilah, yang dalam konteks Jawa disebut Ricklefs dengan "Sintesis Mistik" yang salah satu prinsip utamanya adalah menjadi Jawa berarti menjadi Muslim, atau sebaliknya menjadi Muslim berarti menjadi Jawa,⁶⁴ sehingga antara keislaman dan kejawaan tidak terjadi pertentangan.

Pemaknaan Islam sebagai sebuah tradisi dan sistem sosial di pesantren Jawa yang dihasilkan dari proses interaksi antara dua entitas tersebut, dalam pemaparan Woodward berkisar pada empat hal dasar: tauhid (mengesakan Tuhan), pembedaan sufistik antara dimensi lahir dan dimensi batin, hubungan antara hamba (*kawula*) dan Tuhan (*Gusti*) dalam pandangan sufisme, hubungan antara mikrokosmos dan makrokosmos dalam tradisi sufi dan Hindu Jawa.⁶⁵ Hal yang sama juga terjadi di kawasan lain, terutama di masyarakat-masyarakat lokal yang ada di Indonesia. Intinya, praktik keberislaman bisa bernuansa lokal, sehingga melahirkan corak dan pola yang berbeda-beda, karena secara sosial habitus masyarakatnya juga cenderung bersifat lokal.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf merupakan penelitian kualitatif, dengan menerapkan konsep penelitian yang sesuai dengan kondisi di lapangan, dimana menurut Bodgan dan Taylor, metodologi kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku dapat diamati.⁶⁶ Penelitian kualitatif, Creswell yang dikutip J. R. Raco mendefinisikannya sebagai suatu pendekatan atau penelusuran untuk mengeksplorasi dan memahami suatu gejala sentral. Metode kualitatif menempatkan partisipan benar benar sebagai subjek dan bukan objek. Di sinilah partisipan menemukan dirinya sebagai yang berharga, karena informasinya sangat

⁶³ Mark R. Woodward, *Islam Jawa : Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Terj.), Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2012), h.106

⁶⁴ C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, *Op Cit* h.36

⁶⁵ Mark R. Woodward, *Islam Jawa : Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, *Op Cit* h.106-107

⁶⁶ Lexy. J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1991), h. 3

bermanfaat. Metode penelitian ini memberikan ruang yang sangat besar kepada partisipan.⁶⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, maka, jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian lapangan, yaitu suatu penelitian yang dilakukan secara sistematis dengan mengangkat data yang ada dilapangan.⁶⁸ Penelitian kualitatif ini dipilih oleh penulis berdasarkan tujuan penelitian yang ingin mendapatkan gambaran proses makna dalam teks *syi'ir tanpa waton*, ingin mendapatkan gambaran proses rekonstruksi budaya lokal pesantren dan ingin mendapatkan gambaran proses *syi'ir* pada konteks tasawuf.

Adapun sifat penelitian ini adalah penelitian deskriptif dengan lebih menekankan pada kekuatan analisis sumber-sumber dan data-data yang ada dengan mengandalkan teori-teori dan konsep-konsep yang ada untuk diinterpretasikan.⁶⁹ Metode ini digunakan untuk menentukan literatur yang mempunyai hubungan dengan permasalahan yang diteliti, di mana penulis membaca dan menelaahnya dari buku-buku bacaan yang ada kaitannya dengan tema penelitian ini, yaitu tentang *syiir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian dengan menggunakan pencarian alamiah (naturalistic inquiry) karena menekankan pentingnya pemahaman tentang situasi alamiah partisipan, lingkungan dan tempatnya. Situasinya benar-benar bertumpu pada apa yang nyata dan sesuai dengan fakta. Jadi, lingkungan, pengalaman dan keadaan faktual adalah titik berangkat penelitian tersebut bukannya asumsi, praduga atau konsep peneliti.

Hal itu berarti peneliti masuk dan mendalami situasi sosial, politik, ekonomi, budaya yang berlaku di tempat tersebut pada waktu itu. Peneliti tidak akan memanipulasi dan merekayasa gejala dan situasi yang ada. Tujuan utama dari naturalistic inquiry ini adalah menemukan arti dan pemahaman yang baru dari gejala yang diteliti. Guba (Patton, 2002) menyebutnya sebagai discovery-oriented research adalah penelitian yang berorientasi penemuan dan pengertian yang baru.

3. Tahapan Penelitian

Setiap kegiatan penelitian *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf selalu mengikuti suatu proses yang bertahap. Neuman yang dikutip J. R. Raco menulis bahwa proses penelitian kualitatif dimulai dengan pemilihan topik. Topik dalam penelitian kualitatif biasanya agak umum. Topik ini kemudian berkembang dan mengerucut menjadi lebih spesifik. Sesudah topiknya mengerucut, maka dilanjutkan dengan memeriksa topik tersebut pada buku-buku atau jurnal ilmiah yang dikenal dengan penelusuran *literature* atau kepastakaan. Hasil bacaan dari buku dan jurnal ilmiah akan memberikan gambaran yang lebih jelas bagaimana topik itu dibahas dan dimengerti oleh para penulis atau peneliti sebelumnya. Bagian ini sering disebut sebagai *literature review*. Setelah penelusuran kepastakaan, dilanjutkan dengan pengumpulan data, analisis data, penafsiran dan pelaporan.⁷⁰ John Creswell yang di kutip J. R. Raco menyajikan tahapan penelitian kualitatif sebagai berikut;

Pertama, dimulai dengan identifikasi masalah yang menjadi sasaran dalam penelitian. Identifikasi masalah menyangkut spesifikasi isu atau gejala yang hendak

⁶⁷ J. R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, (Jakarta: Gramedia 2010) h 7. Creswell, J. *Penelitian Pendidikan. Perencanaan, pelaksanaan, dan mengevaluasi penelitian kuantitatif dan kualitatif terj.* (Pearson: Prentice Hall 2008). h 402

⁶⁸ M Iqbal Hasan. *Pokok-pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*. (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002). h.11

⁶⁹ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h. 3

⁷⁰ Ibid h 18.

dipelajari. Bagian ini juga memuat penegasan bahwa isu tersebut layak diteliti. Pembaca diyakinkan akan pentingnya penelitian ini.⁷¹

Kedua, kelanjutan dari tahap sebelumnya, yaitu pembahasan atau penelusuran tinjauan kepustakaan (*literature review*). Pada bagian ini peneliti mencari bahan bacaan, jurnal yang memuat bahasan dan teori tentang topik yang akan diteliti. Pertanyaan yang harus ada dalam diri peneliti yaitu apakah pernah dibuat penelitian tentang topik atau isu ini. Pertanyaan lain yaitu apakah yang ditekankan dalam penelitian atau studi sebelumnya. Apakah penelitian saya ini merupakan penegasan penelitian sebelumnya dalam kondisi yang berbeda ataukah memberikan hal-hal dan pemikiran yang baru yang tidak dibahas atau ditekankan pada penelitian-penelitian sebelumnya. Pertanyaan penting lainnya yaitu apakah kelebihan dari studi atau penelitian itu dibandingkan dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

Ketiga, menentukan tujuan dari penelitian. Pada bagian ini peneliti mengidentifikasi maksud utama dari penelitiannya.

Keempat, pengumpulan data. Pengumpulan data menyangkut pula pemilihan dan penentuan calon partisipan yang potensial. Termasuk dalam bagian ini adalah penentuan jumlah partisipan yang akan terlibat. Hal penting lainnya yaitu mempertimbangkan keterjangkauan dan kemampuan para partisipan untuk terlibat secara aktif dalam penelitian ini.

Kelima, analisis dan penafsiran (*interpretation*) data. Data yang tersedia, yang biasanya dalam bentuk teks, dianalisis. Bagian analisis ini biasanya menyangkut klasifikasi dan pengkode-an data. Data yang begitu banyak diringkas, diklasifikasi dan dikategorisasi atau peng-kode-an. Ide-ide yang memiliki pengertian yang sama disatukan. Nantinya akan muncul beberapa ide dan berkembang menjadi tema-tema. Tematema ini nantinya ditafsirkan atau diinterpretasi oleh peneliti sehingga nantinya menghasilkan gagasan atau teori yang baru.

Keenam, tahap terakhir dari tahapan penelitian adalah pelaporan. Karena coraknya deskriptif, maka metode penelitian kualitatif biasanya menghasilkan suatu laporan yang cukup tebal. Situasi, lingkungan dan pengalaman partisipan digambarkan secara luas dan mendalam sehingga para pembaca akan mampu menempatkan diri dan merasakan apa yang sebenarnya terjadi. Laporan hasil penelitian memposisikan pembaca sebagai orang yang terlibat dalam keadaan tersebut.

4. Sumber Data

Yang dimaksud dengan sumber data dalam penelitian adalah subyek dari mana data dapat diperoleh. Dalam penelitian ini penulis menggunakan dua sumber data yaitu :

- a. Sumber data primer, yaitu data yang langsung dikumpulkan oleh peneliti (atau petugasnya) dari sumber pertamanya. Adapun yang menjadi sumber data primer dalam penelitian ini adalah pengasuh pondok pesantren ahlus shofa wal wafa, pengurus pondok , dan santri disekitar obyek penelitian
- b. Sumber data sekunder, adalah data yang digunakan untuk mendukung data primer yaitu melalui studi kepustakaan, dokumentasi, buku, majalah, koran, arsip tertulis yang berhubungan dengan obyek yang akan diteliti pada penelitian ini. Sumber sekunder merupakan sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data, misalnya lewat orang lain atau dokumen. Adapun hal yang penulis lakukan terlebih dahulu adalah dengan mengumpulkan teks suluk *syi'ir tanpa waton*.

⁷¹ Loc.Cit

5. Informan Penelitian

Untuk menetapkan informan dalam penelitian ini diikuti saran Guba dan Lincoln agar memilih informan yang memiliki pengetahuan khusus, informative, dan dekat dengan situasi yang menjadi fokus penelitian, disamping memiliki status khusus. Kiai pondok, pengurus pondok, dan santri dari subyek yang diteliti, diasumsikan memiliki banyak informasi tentang *syiir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf

Langkah selanjutnya adalah informan lain yang dianggap memiliki informasi yang dibutuhkan, relevan dan memadai, serta dapat dijadikan informan berikutnya, demikian seterusnya.

I. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama penelitian adalah mendapatkan data. Tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, maka peneliti tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar data yang ditetapkan. Oleh karena itu peneliti dalam penelitian ini menggunakan beberapa langkah dan menggunakan berbagai sumber untuk membantu proses pengumpulan data, diantaranya adalah wawancara, observasi dan dokumen.

1. Wawancara

Wawancara merupakan sebuah percakapan antara dua orang atau lebih yang pertanyaannya diajukan peneliti kepada subyek atau sekelompok subyek untuk di jawab.⁷² Wawancara dibagi menjadi tiga yaitu: wawancara struktur, wawancara semi terstruktur dan wawancara tidak terstruktur, dalam penelitian ini berupaya menggunakan ketiga jenis wawancara tersebut. Hal ini dilakukan dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi wawancara serta kebutuhan akan informasi yang dapat berkembang setiap saat. Wawancara dilakukan kepada kiai pondok, pengurus pondok, dan santri dari subyek yang diteliti. Data yang diharapkan dari wawancara tersebut antara lain tentang *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf.

2. Observasi

Observasi adalah teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara mengamati dan mencatat secara sistematis gejala-gejala yang diselidiki. Observasi juga pengamatan dengan menggunakan indera penglihatan yang berarti tidak mengajukan pertanyaan.⁷³ Menurut Rohadi, metode observasi adalah metode yang digunakan untuk mengamati sesuatu, seseorang, suatu lingkungan, atau situasi secara tajam dalam terinci, dan mencatatnya secara akurat dalam beberapa cara. Metode observasi dalam penelitian seni dilaksanakan untuk memperoleh data tentang karya seni dalam suatu dan situasi yang relevan dengan masalah penelitian.

Teknik pengamatan terdiri atas tiga jenis, yaitu pengamatan berperan serta, pengamatan terstruktur dan tersamar, dan pengamatan tak terstruktur⁷⁴.

Dalam penelitian ini hanya menggunakan pengamatan berperan serta dan pengamatan terstruktur dan tersamar alasannya bahwa jarang sekali peneliti dapat mengamati subyek penelitian tanpa terlibat dalam kegiatan orang-orang yang menjadi sasaran penelitiannya. Teknik pengamatan berperan serta digunakan untuk melengkapi dan menguji hasil wawancara yang diberikan informan yang kemungkinan belum menggambarkan segala macam situasi yang dikehendaki peneliti. Teknik ini dilaksanakan dengan cara melibatkan diri pada kegiatan sehari-hari yang dilakukan oleh subjek penelitian.

⁷² Sudarwan Danim, *Menjadi Peneliti Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Setia 2002), h 130

⁷³ Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000),

h. 69

⁷⁴ Sugiyono, *OpCit* h.226

Penggunaan cara ini sangat penting untuk dilakukan guna memberi hasil yang obyektif dari sebuah penelitian kualitatif. Dengan teknik ini peneliti dapat melihat dan merasakan secara langsung suasana dan kondisi subyek penelitian. Objek observasi dalam penelitian ini terkait *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf

3. Dokumentasi

Dokumen merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu . Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental dari seseorang Studi dokumen merupakan pelengkap dari observasi atau wawancara dalam penelitian kualitatif. Hasil penelitian dari observasi akan lebih kredibel/dapat dipercaya kalau didukung oleh sejarah kehidupan, ditempat kerja, di masyarakat dan autobiografi. Hasil penelitian juga akan lebih kredibel bila didukung oleh foto-foto atau karya tulis akademik dan seni yang telah ada.

Dalam penelitian ini dokumentasi di perlukan untuk melengkapi data yang diperoleh melalui observasi dan wawancara, dokumen yang di perlukan diantaranya adalah dokumen resmi seperti data maupun teks tentang *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf.

J. Teknik Analisa Data

Teknik analisis data bertujuan untuk mengungkapkan proses pengorganisasian tentang makna teks *syi'ir tanpa waton*, rekonstruksi budaya lokal pesantren dan proses *syi'ir* pada konteks tasawuf yang terdapat dalam teks *syiir tanpa waton*. Kemudian hasilnya diuraikan dan dapat ditarik simpulannya tentang *syiir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf.

Analisa data pada penelitian ini menggunakan analisa isi secara kualitatif memampukan peneliti memahami teks *syiir tanpa waton* melalui pengelompokan kata-kata yang memiliki makna yang sama ke dalam kategori-kategori, yang pada akhirnya akan membangun sebuah model atau sistem konseptual. Dalam arti, suatu makna diproduksi dari konsep-konsep dalam pikiran seorang pemberi makna melalui bahasa. Representasi merupakan hubungan antara konsep-konsep dan bahasa yang memungkinkan pembaca menunjuk pada dunia yang sesungguhnya dari suatu obyek, realitas, atau pada dunia imajiner tentang obyek fiktif, manusia atau peristiwa.⁷⁵

Dalam penelitian *syi'ir tanpa waton* rekonstruksi budaya Islam lokal pada konteks tasawuf ini penulis berupaya melihat setiap teks dalam konteksnya masing-masing. Karena teks *syi'ir tanpa waton* tidak hanya bisa dilihat dari individualitasnya, teks selalu berada dalam jaringan terbuka yang merupakan infinitas bahasa dan terstruktur terus-menerus. Teks *syi'ir tanpa waton* telah berdialog dengan realitas, menciptakan perubahan makna yang ditransformasikan dari makna linguistik dalam bahasa Arab dan bahasa Jawa kepada makna baru, dengan demikian teks telah merekonstruksi dan mentransformasikan sistem budaya tempat ia sebelumnya terbentuk.

K. Teknik Penjamin Keabsahan Data

Pemeriksaan keabsahan data perlu dilakukan supaya data yang dihasilkan bisa di percaya dan dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Untuk memeriksa keabsahan data dalam penelitian ini dilakukan melalui uji kredibilitas , transferabilitas, defendabilitas dan konfirmabilitas.

⁷⁵ Arif Budiono, *Penafsiran Al-Quran melalui pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)*, Miyah Vol.XI No.02 Agustus 2015 h. 281-306

1. Uji kredibilitas

Uji kredibilitas dilakukan untuk memberikan kepercayaan terhadap hasil penelitian kualitatif. Menurut Sugiyono uji kredibilitas antara lain dilakukan dengan perpanjangan pengamatan, peningkatan ketekunan dalam penelitian, diskusi dengan teman sejawat, analisis kasus negatif, dan *membercheck*.⁷⁶ Peneliti akan meningkatkan ketekunan dengan cara melakukan pengamatan secara lebih cermat dan berkesinambungan. Selanjutnya peneliti juga akan melakukan keabsahan data dan uji kredibilitas

2. Transferabilitas

Nilai transfer ini berkaitan dengan pertanyaan sejauh mana hasil penelitian dapat diterapkan atau digunakan dalam situasi lain. Oleh karena itu supaya orang lain dapat memahami hasil penelitian kualitatif, sehingga ada kemungkinan untuk menerapkan hasil penelitian tersebut.⁷⁷ Pengujian transferabilitas dalam penelitian ini dilakukan dengan peneliti berupaya membuat laporan penelitian dengan membuat uraian yang rinci, jelas, sistematis dan dapat dipercaya, sehingga pembaca menjadi jelas atas hasil penelitian ini dan dapat memutuskan apakah hasil penelitian ini dapat digunakan ditempat lain atau tidak.

Data yang diuji di transferabilitasnya adalah data tentang *syiir tanpa waton* rekonstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf, sehingga pembaca menjadi jelas atas hasil penelitian ini, dan dapat memutuskan apakah hasil penelitian ini dapat digunakan ditempat lain atau tidak.

3. Defendabilitas

Dalam penelitian kualitatif uji defendabilitas (*dependability*) dilakukan dengan melakukan audit terhadap keseluruhan proses penelitian.⁷⁸ Dalam penelitian ini uji defendabilitas dapat dilakukan oleh auditor yang independen atau oleh pembimbing untuk mengaudit keseluruhan proses yang dilakukan oleh peneliti. Keseluruhan proses yang diaudit mulai dari peneliti menentukan fokus penelitian, memasuki lapangan, menentukan sumber data, sampai membuat kesimpulan. Dari semua proses tersebut peneliti akan menunjukkan jejak aktivitas lapangan kepada pembimbing.

4. Konfirmabilitas

Uji konfirmabilitas adalah pengujian yang dilakukan untuk melacak kebenaran data dihasilkan melalui sumber data/ informan yang jelas. Konfirmabilitas berhubungan dengan objektivitas hasil penelitian. Kriteria konfirmabilitas atau objektivitas merujuk pada tingkat kemampuan hasil penelitian dapat dikonfirmasi oleh orang lain. Dalam penelitian kualitatif konfirmabilitas dilakukan untuk menguji objektivitas penelitian. Penelitian dilakukan objektif apabila hasil penelitian telah disepakati banyak orang, uji konfirmabilitas mirip dengan uji dependabilitas, sehingga pengujiannya dapat dilakukan secara bersamaan.⁷⁹

Berdasarkan penjelasan tersebut, uji konfirmabilitas dalam penelitian ini akan dilakukan bersamaan dengan uji dependabilitas, yakni dengan cara mengkonfirmasi / memastikan kepastian data, melakukan pengecekan kembali, melihat kejadian yang sama, dilokasi penelitian yang sama sebagai bentuk konfirmasi. Data yang dapat diuji konfirmabilitasnya adalah tentang *syiir tanpa waton* rekonstruksi budaya lokal pada konteks tasawuf di Pondok Pesantren Ahlus Shafa Wal Wafa Simoketawang, Wonoayu, Sidoarjo Jawa Timur.

⁷⁶ Ibid , h 368

⁷⁷ Ibid , h 276

⁷⁸ Ibid , h 277

⁷⁹ Ibid, h 377

BAB II

LANDASAN TEORI

A. *Syi'ir*

a. Pengertian *Syi'ir*

Syi'ir adalah puisi yang menggunakan media bahasa tertentu yang dilagukan dalam pembacaannya. Mussaif menyatakan bahwa *syi'ir* berasal dari bahasa Arab yang dalam bahasa Indonesia diartikan puisi. Menurut Rustandi *syi'ir* adalah salah satu *genre* yang terdiri atas kata dan lagu yang beredar secara lisan di antara komunitas lokal Jawa.⁸⁰

Syi'ir memiliki kesamaan dengan *parikan* yang merupakan tradisi lisan masyarakat Jawa. Kedua jenis tradisi lisan itu sangat lekat bagi orang-orang Jawa yang tinggal di pedesaan. Menurut Mussaif perbedaan keduanya adalah tradisi *parikan* lekat dengan orang Jawa awam, sedangkan tradisi *syi'ir* lebih lekat dengan orang Jawa santri. Selain itu isinya pun berbeda. *Syi'ir* berisi mengenai ajaran agama sedangkan *parikan* isinya lebih umum. Meskipun memiliki perbedaan isi dan komunitas pendukungnya, kedua tradisi ini dapat merepresentasikan tradisi komunitas Jawa.⁸¹

Pada zaman klasik, *syi'ir* Arab yang berkembang luas dalam masyarakat berbentuk sastra lisan. Hanya ada sebagian kecil yang ditulis, salah satunya adalah *syi'ir mu'allaqāt* pada zaman jahiliyah yang masih dikenal hingga kini. Pada masa selanjutnya, yaitu masa awal Islam, puisi-puisi, bahkan termasuk hadits tidak ditulis karena adanya ketakutan terjadi percampuran dengan ayat-ayat al-Quran. Pada kurun waktu berikutnya, puisi-puisi yang berkembang dalam masyarakat tersebut dikumpulkan dalam sebuah *dīwān*, atau *ontology*.⁸²

Puisi dalam bahasa Arab disebut *syi'ir*. Beberapa pakar bahasa Arab seperti Al-Yasu'i⁸³ mendefinisikan *syi'ir* sebagai satu kalimat yang sengaja diberi irama, sajak atau *qāfiyah*. Menurut Mas'an Hamid⁸⁴, *syi'ir* adalah suatu kalimat yang berirama dan bersajak yang mengungkapkan khayalan yang indah dalam melukiskan kejadian yang ada. Senada dengan dua pendapat tersebut, Hamid⁸⁵ memberi arti *syi'ir* sebagai suatu kalimat yang sengaja disusun dengan menggunakan irama sajak yang mengungkapkan khayalan atau imajinasi yang indah. Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *syi'ir* merupakan suatu karya yang berisi ungkapan perasaan, pikiran, dan pengalaman penyair melalui susunan kata-kata (kalimat) yang berirama.

Berdasarkan bentuk dan susunannya, *syi'ir* dikategorikan ke dalam tiga model, yaitu *syi'ir multazim* (tradisional), *syi'ir mursal* (*mutlak*), dan *syi'ir mansūr* atau *hurr* (bebas). *Syi'ir multazim* merupakan sebuah bentuk *syi'ir* Arab yang masih terikat kuat dengan aturan *wazan* dan *qāfiyah*. Dalam bentuk ini, penyair harus mengikuti aturan-aturan yang dituangkan dalam ilmu *'arūd wa al-qawāfi*. Bentuk *syi'ir* ini juga disebut dengan *syi'ir taqlīdi*.⁸⁶ Adapun *syi'ir mursal* adalah *syi'ir* yang hanya terikat dengan aturan irama atau *taf'ilah*, tetapi tidak terikat dengan aturan *wazan* dan *qāfiyah*.

⁸⁰Rustandi, Aton. *Belajar dari Syi'iran: Art and Multicultural*. (Semarang: Recent MediaYayasan Akar Rumput. 2007) h.75

⁸¹ Ibid h. 95

⁸²Ahmad al-Hāsyimi, *Jawāhir al-Adab fi Adabiyāt wa Insyā' Lugat al-'Arabiyah*, terj.(Kairo: Dār al-Fikr, tth), h. 40

⁸³ Louis Ma'lūf al-Yasu'i, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-'alām*, terj.(Beirut: Dār al-Fikr, tth), h. 11

⁸⁴ Mas'an Hamid, *Ilmu Arud dan Qawafi*, (Surabaya: Al-Ikhlās University Pess, 1995), h. 11

⁸⁵ Ibid h. 13

⁸⁶ Ibid, h. 56

Sedangkan *syi'ir mansūr* atau *hurr* yang merupakan kelompok *syi'ir* modern adalah bentuk *syi'ir* yang sama sekali tidak terikat oleh aturan *wazan* dan *qāfiyah*.⁸⁷

Syi'ir sebagai suatu bentuk sastra memiliki unsur-unsur pokok yang merupakan karakteristik *syi'ir*. Badr, yang di kutip Hasan Sadzaly seorang ahli ilmu balaghah menguraikan bahwa unsur-unsur pokok *syi'ir* Arab terdiri atas makna (*ma'na*), emosi (*'ātifah*), imajinasi (*khayal*), bahasa (*lugah*), dan irama (*musīqā al-syi'r*). Pertama adalah makna. Makna merupakan unsur puisi yang pertama karena unsur makna merupakan pikiran dalam sebuah puisi. Makna diperoleh dari *fikrah* atau permasalahan yang diungkapkan oleh sastrawan di dalam *syi'irnya*. Setiap bait di dalam *syi'ir* mengandung pemikiran parsial yang secara bersama-sama dengan bait-bait lainnya membangun makna yang menyeluruh. Akan tetapi, makna yang terdapat di dalam *syi'ir* tidak terlihat secara eksplisit menunjukkan pikiran filosofis, atau ilmiah, tetapi makna tersebut tersembunyi di balik emosi penyair dan menunjukkan kecenderungan pandangan penyair tersebut.⁸⁸

Kedua adalah unsur emosi (*'ātifah*),⁸⁹ yaitu unsur yang memiliki kaitan erat dengan unsur makna, karena makna yang terkandung di dalam *syi'ir* tidak dapat diungkapkan sebelum diwujudkan dengan *'ātifah* tersebut. Berkaitan dengan hubungan hal-hal tersebut di atas dengan diri manusia adalah karena di dalam diri manusia terdapat tiga hal, yaitu: pikiran, perasaan, dan kehendak. Pikiran adalah pemahaman yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran dan kemampuan untuk membedakannya. Perasaan adalah sisi yang berdenyut dalam jiwa manusia yang menggerakkan rasa, sedangkan kehendak adalah kekuatan yang mendorong untuk melakukan tindakan yang sudah diarahkan oleh pikiran dan perasaan. Emosi (*'ātifah*), merupakan bagian yang penting dari perasaan. *'ātifah* merupakan emosi kejiwaan yang mengarah pada pengaruh khusus, baik bersifat pribadi maupun kolektif.⁹⁰ *'ātifah* merupakan gejala batin yang menguasai jiwa dan menggerakkan penyair untuk mengucap-kannya secara imajiner sesuai dengan inspirasi yang hadir di dalam jiwanya. Dalam *syi'ir 'ātifah* merupakan unsur pokok dan ciri khas ungkapan yang bernilai sastra. Jika karya ilmiah mengajak berkomunikasi melalui akal, maka karya sastra mengajak pembaca berkomunikasi melalui perasaan.

Imajinasi (*Khayāl*)⁹¹ merupakan unsur pokok yang lain dalam puisi. Kalimat yang ber*wazan*, ber*qāfiyah*, dan ber*qaṣad* (tujuan) jika tidak mengandung unsur *khayal*, tidak dapat disebut *syi'ir* atau puisi, melainkan disebut dengan *nazam*. Nazam merupakan bentuk puisi Arab yang paling populer di pesantren tradisional. Unsur khayal inilah yang membedakan *syi'ir* dengan *nazam*.⁹² Penyair tidak selalu mengungkapkan kebenaran sesuai dengan kenyataannya, tetapi mereka senantiasa menghadirkan hal baru untuk mengungkapkannya atau menggunakan suatu bentuk untuk menunjukkan makna yang lain. Hal tersebut terjadi karena penyair memiliki kekuatan *khayal*. Kekuatan khayal adalah suatu kekuatan yang dapat menciptakan segala sesuatu dan mengkhususkannya. Hal ini merupakan bakat dalam seni dan sastra, *khayal* dapat berupa gambaran-gambaran atau cerita-cerita simbolis yang diciptakan oleh penyair dalam karyanya sebagai sarana

⁸⁷ Ibid, h. 13

⁸⁸ Hasan Sadzaly, *Al-Balāgh wa al-Naqd*, (Terjemah) (Riyād: Wizārāt al-Ma'ārif, 1981), h. 121

⁸⁹ Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi*, (Jakarta: Erlangga, 1987), h. 121. Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Khafāji, dalam *Madāris al-Naqd al-Adabi al-Hadīs*, (Kairo: al-Dār al-Miṣriyah al-Lubnāniyah, 1995), h. 44

⁹⁰ Hasan Sadzaly, *Al-Balāgh wa al-Naqd*, (Terjemah) *Op.Cit*, h.101

⁹¹ Tim Penyusun KP3B Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 325 Sedangkan Panuti Sudjiman mengartikan imajinasi sebagai kemampuan menciptakan citra dalam angan-angan atau fikiran tentang sesuatu yang tidak diserap oleh panca indera atau yang belum pernah dialami dalam kenyataan, Panuti Sudjiman, *Kamus Istilah Sastra*, (Jakarta: UI Press, 1997), h. 36. Sementara al-Sā'ib mengatakan bahwa al-khayal adalah kekuatan jiwa yang dapat membangkitkan citra, *al-khayal* juga merupakan kelengkapan bagi seorang penulis, orator, novelis dan juga seniman, lihat Ahmad al-Sā'ib, *Uṣūl al-Naqd al-Adabi*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1985), h. 221

⁹² Mas'an Hamid, *Ilmu Arud dan Qawafi* (Surabaya: Al-Ikhlās University Pess, 1995,) h. 44

untuk mengekspresikan atau menggambarkan gejala perasaan, pikiran-pikiran, keinginan-keinginan, atau kesan-kesannya terhadap berbagai hal yang diketahuinya.

Bangunan dalam *syi'ir* belum dapat terwujud dengan unsur-unsur makna, 'atifah dan *khayal* saja, tetapi unsur-unsur tersebut harus diwadahi dalam sebuah sarana untuk mengungkapkannya. Sarana tersebut adalah berupa kata-kata karena *syi'ir* mengungkapkan kehidupan melalui sarana bahasa. Pilihan bahasa atau disebut *lugat al syi'ir* merupakan bahasa yang disusun penyair untuk mengekspresikan segenap potensi estetisnya. Bahasa⁹³ dalam sastra, pada dasarnya memiliki kesamaan dengan bahasa sehari-hari yang difungsikan sebagai alat komunikasi. Akan tetapi, bahasa memiliki fungsi ekspresif, menunjukkan nada (*tone*), dan menunjukkan sikap sastrawan. Bahasa sastra berusaha membujuk, mempengaruhi, dan pada akhirnya mengubah sikap pembaca. Di dalam karya sastra, sarana-sarana bahasa tersebut dimanfaatkan secara lebih sistematis dan maksimal, terlebih di dalam *genre syi'ir*. Bahasa di dalam *syi'ir* dipilih oleh penyair dengan mengatur, memperkental sumber bahasa sehari-hari, dan kadang sengaja membuat pelanggaran-pelanggaran agar pembaca memperhatikan dan menyadarinya. Bagaimanapun juga, setiap karya sastra menciptakan suatu keteraturan, menyusun, dan memberi kesatuan pada bahan bakunya.⁹⁴

b. Karakteristik *Syi'ir*

Munculnya *syi'ir* dalam khazanah sastra (Jawa) pesantren, pada awalnya lebih dekat dengan *syi'ir* Melayu. Darnawi mengemukakan bahwa *syi'ir* sama bentuknya dengan *syair* dalam khazanah sastra lama yaitu terdiri atas empat baris tiap baitnya, bersajak *aaaa*, dan bersuku kata tetap tiap barisnya, umumnya tiap baris berisi dua belas suku kata.⁹⁵ Pendapat tersebut ternyata juga diikuti Basuki yang menyatakan bahwa puisi Jawa tersebut cenderung mengambil pola *syi'ir* Melayu meskipun tidak seketat *syi'ir* Melayu. Bahkan lebih tegas lagi Steenbrink menyatakan bahwa *syi'ir* sebagai karya sastra Jawa jelas berasal dari *syi'ir* Melayu⁹⁶. Pendapat ketiga pemerhati sastra tersebut tidak dapat dipersalahkan begitu saja, sebab pada awal munculnya dalam sastra Jawa, bentuk *syi'ir* sangat dekat dengan *syi'ir* Melayu.

Kehadiran bentuk sastra tersebut berkaitan erat dengan pengajaran materi keilmuan di pesantren terutama pengajaran ilmu bahasa, dari fonologi (*tajwid, qir aah*), morfologi (*sharaf*), sampai morfosintaksis (*nahwu*).⁹⁷ Bila dipandang dari bentuk luarnya, *syi'ir* yang berkembang di pesantren yang mempunyai dua baris tiap baitnya tersebut, lebih dekat dengan teks *nazam* daripada *syi'ir* Melayu yang dipandang sebagai hipogramnya. Bahkan bisa jadi tidak ada lagi hubungannya dengan *syi'ir* Melayu sekarang ini, mengingat *syi'ir* dan *nazam* selalu dibaca dengan dinyanyikan atau didendangkan sedangkan *syi'ir* Melayu tidak lagi didendangkan oleh pemiliknya. Hal itu terjadi sebagai akibat dari kontak budaya Jawa pesantren dengan Arab-Islam secara langsung, baik budaya Arab-Islam yang dibawa melalui tanah Melayu maupun kontak budaya langsung

⁹³ Bahasa juga merupakan bagian pokok dari bangunan *syi'ir* dan dapat dipastikan bahwa bahasa *syi'r* berbeda dengan bahasa karya sastra lainnya, seperti bahasa drama, novel, prosa dan lain-lain. Bahasa yang digunakan dalam *syi'r* merupakan bahasa yang mengandung *konotatif* yaitu suatu kata yang mempunyai makna beragam dan saling kait mengkait antara satu dengan yang lain. Pemakaian kata dalam syair terkadang mempunyai makna yang sangat jauh dari makna aslinya dan mempunyai makna kiasan atau perlambangan. Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi...*, h. 28

⁹⁴ Rene Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, Terj., (Jakarta: PT. Gamedia, 1990), h. 17

⁹⁵ Darnawi, Soesatyo. *Pengantar Puisi Djawa*. (Jakarta: Balai Pustaka, tth) h. 82

⁹⁶ Steenbrink, Karel A. *Mencari Tuhan dari Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).h 141

⁹⁷ Shadry, Abd. Rauf. *Nilai Pengajaran Bahasa Arab dan Sejarah Perkembangannya*. (Bandung: Bina Cipta. 1980). h. 75

dengan asal budaya tersebut. Dengan demikian berarti bahwa *syi'ir* yang cenderung mengambil pola *nazam* merupakan perkembangan baru dalam sejarah sastra Jawa.⁹⁸

Diketahui adanya pergeseran bentuk *syi'ir* dari empat baris menjadi dua baris setiap baitnya, penulis menemukan sebuah *syi'ir* baru yang ditulis oleh Nizam Assofa dan dinyanyikan oleh Gus Dur berjumlah empat baris setiap baitnya. Bahkan bisa dikatakan berjumlah lima baris setiap baitnya sebab baris keempatnya selalu dinyanyikan dua kali. Dalam dokumen tulis pun seperti yang diterbitkan *Suara NU* No. 6 edisi September 2011 ditulis dengan angka 2X (dua kali) di setiap akhir baitnya. *Syi'ir* yang ditulis Nizam Assofa dengan judul *syi'ir tanpa waton* itu sangat populer karena telah terdokumentasi secara tertulis (cetak), audio, dan audio visual yang sangat mudah diunduh dari jaringan internet. Perhatikan kutipan dua bait berikut ini

Ngawiti Ingsun nglaras syi'iran Aku memulai nembang syiiran

Kelawan muji maring Pengeran Dengan memuji kepada Tuhan

Kang paring rohmat lan kenikmatan Yang memberi rohmat dan kenikmatan

Rina wengine tanpa pitungan 2X Siang dan malamnya tanpa hitungan

(*Syiir Tanpa Waton*, Nizam As Sofa)

Kutipan *syi'ir tanpa waton* di atas berbeda dengan karakteristik *nazam* yang mempengaruhi kebanyakan *syi'ir* di Jawa, tetapi *syi'ir* di atas lebih dekat dengan *syi'ir* Melayu. Karakteristiknya berbeda dengan *syi'ir* yang lain sebab *syi'ir* di atas dibuat mengikuti irama shalawat Nabi. Bila ditarik benang merahnya, munculnya *syi'ir tanpa waton* itu bukanlah penyimpangan atau fenomena munculnya subgenre baru sebab *syi'ir* Jawa awal mulanya merupakan transformasi *syi'ir* Melayu, kemudian dalam perkembangannya berpadu dengan *syi'ir nazam*. Sehubungan dengan pentingnya puisi dalam perkembangan jiwa manusia, al-Ghazali mengatakan seperti dikutip Abdul Hadi, bahwa “getaran yang ditimbulkan oleh karya seni yang luhur, musik atau puisi, dapat menyalakan cinta yang telah tidur dalam hati – cinta yang bersifat keduniaan dan inderawi, ataupun yang bersifat ketuhanan dan rohaniah.”⁹⁹ Gagasan bahwa *syi'ir* atau karya seni dapat membawa pembaca naik ke alam rohaniah dan ketuhanan, merupakan gagasan yang telah membentuk kekuatan puisi penyair muslim sehingga karya-karya mereka dapat memberi pengaruh dan inspirasi kepada masyarakatnya, dan memainkan peranan penting di dalam perkembangan kebudayaan.

Syi'ir yang indah ditulis setelah penyair membetulkan *i'tikadnya*, sesudah bermujahadah dan membersihkan diri sehingga penglihatannya terang, dan secara religius peranan puisi dapat membawa pembaca mencapai kesaksian bahwa Tuhan itu satu. Jika hal ini dipenuhi oleh sebuah puisi, maka barulah ia layak dijadikan teman seiring di dalam perjalanan menuju *hakikat* dan *ma'rifat*, dan layak pula dijadikan renungan dan cermin pencerahan.¹⁰⁰ Oleh karena itulah dalam Islam, *syi'ir* secara ideal tidak hanya menjadi medium untuk mengungkapkan perasaan kepada Tuhan tetapi juga sebagai alat untuk pendidikan bagi kaum muslimin. Dengan demikian seorang penyair dalam Islam memiliki tugas yang amat mulia yaitu membangkitkan perasaan kemanusiaan yang terdalam dalam jiwa manusia untuk menyadari eksistensi serta tugasnya di dunia ini dalam hubungannya dengan tanggung jawab terhadap Tuhan Sang Pencipta juga terhadap manusia sebagai makhluk Tuhan lainnya. Bila tugas dan kewajibannya dapat ditunaikan

⁹⁸ Muzakka, *Kedudukan dan Fungsi Singir bagi Masyarakat Jawa*. Laporan Penelitian Fakultas Sastra UNDP 2002, h. 7

⁹⁹ Abdul Hadi W.M. *Kedudukan Puisi Dalam Peradaban: Tinjauan Dari Perspektif Islam*, dalam *Takbir Para Penyair*, (Jakarta: Festival Istiqlal, International Poetry Reading, 1995), h. 374

¹⁰⁰ *Ibid*, h. 375

dengan baik melalui karya-karyanya, maka dalam kosep Islam seorang penyair juga seorang da'i.

Dari sejumlah *syi'ir* yang ditemukan dalam studi pustaka dan *syi'ir* yang berkembang di kalangan masyarakat santri di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan DIY baik yang berupa naskah tulisan tangan dan cetak maupun yang tersebar dalam tradisi lisan menunjukkan perbedaan yang signifikan dibanding dengan *syi'ir* Melayu; semua jumlah baris *syi'ir* tiap bait berjumlah dua baris (*matsnawi*) bukan empat baris (*rubai*). Perhatikan kutipan berikut ini.

Nabi Muhammad ingkang sinelir	Nabi Muhammad adalah seorang Rasul
Dhawuh pangeran ing Jibrail	Mematuhi perintah Allah melalui Jibrail

Kebat lungaha nyang suwarga	Berangkat pergi ke surga
Sira methik godhong kayu kastuba	Anda memetik daun pohon kastuba

(*Syi'ir* Paras Nabi dalam Muzakka)¹⁰¹

Proses transformasi dari empat baris (*rubai*) ke *matsnawi* dua baris (*matsnawi*) tersebut disebabkan oleh bentuk puisi Arab yang berbentuk nazam. Nazam merupakan bentuk puisi Arab yang paling populer di pesantren tradisional. Kehadiran bentuk sastra tersebut berkaitan erat dengan pengajaran materi keilmuan di pesantren terutama pengajaran ilmu bahasa. Bagi sastra Indonesia yang selalu mendahulukan aspek moral daripada menghibur. Pernyataan tersebut sejalan dengan Mukarovsky yang menekankan fungsi karya seni sebagai tanda, fakta social supraindividual yang mengadakan komunikasi.

Menurut Teew pernyataan tersebut mengisyaratkan bahwa karya sastra harus dipahami dengan konteks sosialnya sebab fungsi estetik tidak lepas dari fungsi sosialnya.¹⁰²

c. Fungsi *Syi'ir* dalam Masyarakat Santri

Braginsky menggariskan adanya tiga lingkaran fungsi, yaitu lingkaran fungsi keindahan, lingkaran fungsi faidah atau manfaat, dan lingkaran fungsi kesempurnaan rohani atau kamal. Lingkaran fungsi keindahan berguna untuk memberikan efek hiburan, fungsi faidah berguna untuk memperkuat dan menyempurnakan akal manusia, dan fungsi kamal berguna untuk menyucikan kalbu rohani dalam penghayataannya terhadap Tuhan.¹⁰³

Bertolak dari pemikiran Braginsky tersebut, Muzakka menemukan tiga fungsi utama *syi'ir*, yaitu fungsi hiburan, fungsi pendidikan dan pengajaran, dan fungsi spiritual. Fungsi hiburan muncul karena hadirnya *syi'ir* dalam khazanah sastra selalu dinyanyikan baik dengan iringan musik tertentu maupun tidak; fungsi pendidikan dan pengajaran muncul karena di samping *syi'ir* mengekspresikan nilai-nilai deduktis, yakni pendidikan nilai-nilai moral Islam dan pengetahuan Islam yang kompleks, *syi'ir* juga digunakan sebagai bahan ajar dan atau media pengajaran di kalangan masyarakat santri. Fungsi spiritual muncul karena sebagian besar *syi'ir* diberlakukan penggunaannya semata-mata sebagai upaya penghambaan diri (*ibadah*) kepada Tuhan yakni untuk mempertebal rasa keimanan dan ketakwaan. Ketiga fungsi tersebut sangat berkait erat sehingga sulit untuk dipisahkan satu dengan yang lain. Sebab bagi pendukungnya, *syi'ir* memberikan spirit

¹⁰¹ Muzakka, Moh. *Kedudukan dan Fungsi Singir Bagi Masyarakat Jawa*. Laporan Penelitian—Universitas Diponegoro, 2002. h 27

¹⁰² Teew, A. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. (Jakarta: Pustaka Jaya. 1984). h 84

¹⁰³ Braginsky, VI. *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusastraann Melayu Klassik*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1994) h. 2

untuk beribadah dan memberikan ilmu pengetahuan dengan cara yang sangat menyenangkan.¹⁰⁴

Fungsi *syi'ir* yang paling menonjol bagi masyarakat pendukungnya adalah diberlakukannya *syi'ir* sebagai media pendidikan dan pengajaran. Hampir seluruh pesantren, madrasah, dan balai pengajian di kalangan masyarakat santri tradisional memanfaatkan bentuk sastra tersebut baik untuk pendidikan nilai-nilai agama maupun pengajaran ilmu-ilmu lain

Pemanfaatan *syi'ir* sebagai pendidikan nilai-nilai agama tampak pada muatan materinya yang berkaitan erat dengan penanaman keimanan, keislaman, dan moralitas Islam. Sedangkan singir sebagai media pembelajaran tampak pada pemakaian sejumlah *syi'ir* sebagai buku ajar/buku teks dalam proses pendidikan kaum santri serta banyaknya penulisan berbagai materi keilmuan pesantren terutama aqidah, akhlaq, fiqih, kisah/sejarah Islam, tasawwuf, tajwid/qiroat (fonologi bahasa Arab), dan bahasa Arab dalam bentuk *syi'ir*. Adapun *syi'ir* yang membentangkan materi keilmuan tersebut misalnya *syi'ir* Jauharat Tauhid (aqidah), *syi'ir* Akhlaq, *syi'ir* Mitra Sejati (Akhlaq), *syi'ir* Fasholatan, *syi'ir* Laki Rabi (fiqih), *syi'ir* Paras Nabi, *syi'ir* Siti Patimah (kisah/sejarah), *syi'ir* Erang-Erang Sekar Panjang, *syi'ir* Sekar Melati (tasawwuf), *syi'ir* Tanwirul Qari' (tajwid/Qiroat), *syi'ir* Bahasa Arab, dan masih banyak lagi yang lain.

d. *Syi'ir Tanpa Waton*

Syi'ir tanpa waton selalu dinyanyikan setelah belajar *Jami'ul Ushul* dan *Alfathur Rabbani* setiap rabu malam. *Syi'ir tanpa waton* merupakan yang di populerkan Abdurahman Wahid (Gus Dur) berisikan ajakan memahami Islam dengan menyeluruh dari pendekatan tasawuf melalui 4 tahap yakni *syariat, thariqat, marifat, dan hakikat*. *Syi'ir tanpa waton* berisi ajakan bijak yang memberikan semangat kedamaian untuk pembaca serta ajakan kajian Islam.

Menurut Widodo *syi'ir tanpa waton* yakni corak khas dari tasawuf puitik dengan bahasa Jawa dan banyak memakai serapan dari bahasa Arab dan bahasa Jawa. Hal ini dipilih sebagai strategi untuk mensyiarkan ajaran tasawuf yang dikandung dengan menggunakan strategi kebudayaan.¹⁰⁵ Sedangkan menurut Salam: “ajaran tasawuf dalam *syi'ir tanpa waton* merupakan tasawuf praktik bukan falsafi. Tokoh yang mengusung tasawuf berorientasi filosofi yaitu Ibnu Arabi, sedangkan tokoh yang mengusung tasawuf praktik atau tasawuf suni yaitu al-Ghazali.”¹⁰⁶ Tasawuf praktik dinamakan mistik individu dan tasawuf filosofi dinamakan mistik tidak terhingga. Tasawuf praktik fokus di kepribadian individu yang diolah dengan rangkaian ajaran melalui praktik *dzikir, tirakat dan wirid*.

Dari hal tersebut tercermin pada *syi'ir tanpa waton* yang banyak ditekankan pada praktik laku *sufistik*, seperti pembersihan pikiran dan hati dengan berdzikir, suluk dan riyadhah. Hal tersebut diperkuat pernyataan Gus Dur, watak gerakan tasawuf sedikit sekali mengutamakan ungkapan keindahan cinta abstrak kepada Allah, namun hanya mementingkan pekerjaan ibadat yang dianggap utama. Menurut Abdurahman Wahid “tasawuf memberi penekanan pada pembentukan nilai-nilai yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari dan mementingkan faktor kedalaman rasa.”¹⁰⁷

Ajaran tasawuf di *syi'ir tanpa waton* sebagai ajaran Islam secara menyeluruh yang terpusatkan perhatian dari kesadaran diri. Penghayatan dan memahami Islam secara menyeluruh terpusat di kesadaran diri akan menciptakan kepribadian yang berbudi pekerti

¹⁰⁴ Muzakka, Moh. *Kedudukan dan Fungsi Singir Bagi Masyarakat Jawa, Op Cit*, h 9

¹⁰⁵ Widodo, Wahyu. *Sinonimi Berepetisi Makna dalam Singiran Tanpa Waton Gus Dur*. (Yogyakarta: Graha Ilmu : 2011). h 7

¹⁰⁶ Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi*. (Yogyakarta: Lkis 2004) h. 29

¹⁰⁷ Abdurahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurahman Wahid*. (Jakarta: CV Dharma Bhakti, tth) h. 29

luluh dan berakhlakul karimah. Budi pekerti dilandasi kesadaran diri yang menjadi kepribadian sosial dengan kesadaran sosial tinggi yang menunjukkan dari sikap sosial.

Dalam *syi'ir tanpa waton* dijelaskan dan diterangkan pemahaman pembentukan kesadaran diri. Pemahaman diri direfleksikan pada sikap sosial yang tercermin dari budi pekerti dan akhlakul karimah dari sosok yang sudah tuntas menahapi (salik) semua tahap.

Dalam *syi'ir tanpa waton* urutan *syariat, thareqat, marifat, dan hakikat* tidak hanya memandang rima *syi'ir*, namun urutan sistematis mengenai tahapan ilmu tasawuf. Hal tersebut didukung lirik sebab *mapan seri ngilmune*, sebab sudah kokoh penahapan ilmunya, kata seri artinya urutan yang runtut, seri I, seri II, dan seterusnya dengan kandungan tahap secara sistematis dan urut. Sehingga, tahap tasawuf dalam *syi'ir tanpa waton* diawali dari *syariat, thareqat, marifat, dan hakikat*. Urutan tahap tersebut berbeda dengan tahap ajaran tasawuf secara umum yang mendahulukan *hakikat* setelah itu baru *marifat*, namun urutan pola *syi'ir tanpa waton* ialah *marifat dan hakikat*. Tahap itu semula dari 'luar' menuju 'dalam', melalui jalan (salik) tidak boleh terjebak satu stasion, apalagi paling luar stasion, yakni *syariat*. Dalam *syi'ir tanpa waton* pada bait IV melarang umat Islam berhenti hanya tahap (maqam) *syariat*. Ajaran tasawuf secara implisit mengajarkan "bekal-bekal" untuk kembali kepada Allah. Sebagai penutup, *syi'ir tanpa waton* diakhiri penegasan saat meninggal dunia yang mengetahui jalan menghadap Sang Khaliq, perjalanan ruh tidak tersesat. Pada mistik Jawa dijumpai "*ungkapan mati sakjeroning urip, urip sakjeroning mati*, mati di dalam hidup, hidup di dalam mati sebagai cerminan esensi hidup dan mati dalam derap langkah dan helaan napas yang beriring. Manusia yang mencapai hakikat kehidupan secara menyeluruh artinya sudah mengetahui tempat surga sesungguhnya. Sebagai sosok pribadi pasti memancarkan nilai ketuhanan dari dalam nilai luhur.

B. Konstruksi Asal Usul *Syi'ir Tanpa Waton*

Syi'ir ini di ilhami dari dari tasawuf yang perlu di ungkap asal usul, nilai, tradisi, praktik, pengetahuan dan mistisismenya, seperti berikut:

a. Asal usul

Pada awalnya Gus Nizam sering sekali kholwat menyendiri di kamar, dan karena Gus Nizam menyukai budaya budaya jawa seperti wayang, tapi sebenarnya *syi'ir* ini diciptakan setelah Gus Nizam selesai mengaji dan menginginkan lagu yang bisa di nyanyikan bersama se usai pengajian dan merangkul banyak kelompok-kelompok diluar kegiatan terutama para preman-preman dan gelandangan, anak-anak nakal semuanya di jadikan teman, didekati dan tanpa mereka tau sebenarnya gus Nizam adalah seorang ustadz. Gus Nizam bergabung dengan mereka sedikit demi sedikit mereka di rangkul, tidak hanya itu dan juga lintas agama juga.¹⁰⁸

Syi'ir tanpa waton maksudnya adalah lagu tanpa batas. Beliau menginginkan bahwa *syi'ir* ini tidak dibatasi pemaknaannya secara sempit. Jadi bebas orang lain ingin memberi makna seperti apa. Ibarat lautan tiada bertepi serta kedalamannya pun tak terukir. Begitu juga dalam memberikan makna kepada *syi'ir tanpa waton* tergantung dari ilmu yang dimiliki orang tersebut.

b. Tokoh

Syi'ir tanpa waton itu diciptakan oleh seorang kiai muda nan kharismatik asal Sidoarjo, yakni KH Moh Nizam As Shofa, atau yang lebih dikenal dengan sebutan Gus Nizam, pengasuh Ponpes Ahlus Shofa wal Wafa, Wonoayu Kabupaten Sidoarjo. Gus Nizam merupakan cucu dari KH Sahlan, seorang ulama besar dari Krian dengan amalan

¹⁰⁸ <https://m.dragonrest.net/asal-usul-syiir-tanpa-waton-gusdur-kh-mohammad-nizam-as-shofa/OXQesBCsNmw> di akses 28 Agustus 2021

aurod-aurod tarekatnya. Seiring perjalanan spiritualnya, kiai yang juga keturunan kiai besar asal Bangil, Mbah Ridwan ini lebih condong mengamalkan amalan tarekat yang diterimanya itu kepada jamaahnya. Sebagai tokoh *tarekat naqsabandiyah kholidiyah mujadaddiyah*. Gus Nizam yang juga merupakan putra pasangan almarhum kiai Ahmad Syaiful Huda dan Hj Siti Maryam ini merupakan pengasuh serta pemangku tarekat di wilayahnya. Kiai Nizam, mendapatkan gembengan serta baiat dari Abah Hasan, seorang Kholifah dari Mursyid Syekh Khadirun Yahya, pemimpin tarekat di Jakarta sejak tahun 2007 silam. Di masa remajanya, kiai Nizam telah mendapat banyak tempaan, gembengan serta mempelajari dan mendalami tarekat sebagai bagian dari perjalanan spiritualnya mencari jalan mencapai ridho Allah SWT. Hal ini juga tak lepas dari peran orangtuanya yang gemar mengaji dan mengamalkan aurod-aurod serta menekuni wirid-wirid tarekat yang ditempuhnya. Kesenangan tersebut ia warisi dari orangtuanya sehingga dalam kehidupannya ia sangat zuhud sebagai bukti atas kesufiannya dengan tingkat pendalaman tasawuf yang cukup mumpuni.

Tak berhenti sampai disitu, ia juga pernah mendalami ilmu agama hingga ke Kairo, Mesir. Berbekal beasiswa yang diterimanya, ia kuliah di Universitas Islam Al Azhar, Kairo, Mesir. Dari kuliahnya tersebut Kiai Nizam mendapatkan gelar LC (Lisence, red) untuk Ilmu Bahasa Arab. Di sela-sela menimba kuliahnya tersebut, Gus Nizam juga berkhulwat atau sulukan ke Syekh Jajar dan Syekh Tantowi, ulama tarekat asal Mesir ketika ia menimba ilmu di negeri Raja Firaun itu.

Selama kurang lebih 5 tahun. Sejak 1995-2000, Gus Nizam mendapatkan gembengan ilmu Nahwu Saraf serta Balaghoh juga kitab Alfiyah di sebuah universitas terkemuka di dunia yang berbasis agama di negeri tersebut. April 2000, sekembalinya dari Kairo, Mesir, Gus Nizam langsung mengajarkan ilmunya yang telah diperolehnya selama meneguk ilmu dari perjalanan spiritualnya di negeri seribu satu malam itu.¹⁰⁹

“Bermula dari pengajian-pengajian rutin di masjid sekitar tempat tinggalnya (Desa Tanggul, Krian) ini mulai berkembang hingga akhirnya mendirikan Ponpes As Shofa wal Wafa,” jelasnya menceritakan kiprahnya syiar agama di Sidoarjo dengan mendirikan ponpes yang juga menjadi cikal bakal perkembangan tarekat yang dibinanya.

Kini, pengajian yang diasuhnya telah memiliki ribuan jamaah yang tersebar dari berbagai penjuru kota di Jawa Timur. Di ponpes seluas 4 hektare ini setiap Rabu malam selalu dipadati jamaah yang melakukan zikiran dan pengajian tasawuf.

Gus Nizam dikenal sebagai pribadi yang haus akan ilmu agama demi menggapai ridho Allah, berbagai riyadhoh serta wasilah dari ponpes satu ke ponpes lainnya pun ia lakoni demi dahaganya itu. Diantara ponpes yang pernah ia singgahi serta reguk ilmunya itu yakni Darul Falah, Krian asuhan KH Islamuddin, Lirboyo Kediri asuhan Gus Imam dan KH Idris, serta el Nur el Khasysyaf asuhan KH Dhawam Anwar.¹¹⁰

c. Nilai

Beberapa point besar yang mencakup kandungan penjelasan nilai-nilai dalam *syi'ir tanpa waton* kedalam beberapa poin, yakni; bersyukur, belajar, toleransi, sabar, rukun.

1) Bersyukur

Pelacakan kandungan nilai syukur dalam *syi'ir tanpa waton* di temukan pada bait ketiga setelah shalawat, yakni;

¹⁰⁹ <https://www.adakitanews.com/pencipta-syiir-tanpa-waton-gus-dur-dapat-hikmah-setelah-jadi-di> akses 28 Agustus 2021

¹¹⁰ Ibid

(Bait ke-3)	(Terjemahannya)
<i>Ngawiti ingsun nglaras syi'iran Kelawan muji maring Pengeran Kang paring rohmah lan kanikmatan Rina wengine tanpa petungan 2x</i>	Aku awali melantunkan syair Dengan memuji kepada Tuhan Yang memberi rahmat dan kenikmatan Siang dan malam tanpa perhitungan

Bait pertama ini seakan-akan mengindikasikan hendaknya kita memberi sebuah awalan berupa rasa syukur kepada Allah SWT. yang telah memberikan nikmat yang sangat banyak siang sampai malam, yang tak terhingga jumlahnya.

2) Belajar

Pelacakan kandungan nilai anjuran belajar dalam *syi'ir tanpa waton* di temukan pada bait ke empat;

(Bait ke-4)	(Terjemahannya)
<i>Dhuh bala kanca priyo wanito Aja mung ngaji syare'at bloko Gur pinter ndongeng nulis lan moco Tembe mburine bakal sengsoro 2x</i>	Wahai, para teman pria wanita Jangan hanya belajar syariatnya saja Hanya akan pandai berbicara, menulis dan membaca Baru belakangan akan sengsara

Lebih tepatnya bait tersebut merupakan anjuran belajar, namun terdapat pengecualian untuk lebih sekedar belajar, yakni tidak hanya belajar syariat saja, melainkan meliputi tasawuf, thariqat serta hakekat, sehingga hati semakin mantab, bersih dan menjadi hati yang bagus. Sebagai penyempurnaan, *syi'ir tanpa wathon* di dalamnya juga terdapat kandungan nilai-nilai perintah untuk belajar. Hal ini dapat ditemukan dalam bait ketujuh, yakni;

(Bait ke-7)	(Terjemahannya)
<i>Ayo sedulur ja nglalekake Wajibne ngaji sak pranatane Nggo ngandelake iman tauhida Baguse sangu mulya matine</i>	Ayo saudara jangan melupakan Wajibnya mengkaji beserta aturannya Untuk mempertebal iman tauhidnya Bagusnya bekal mulia matinya

Dalam bait tersebut terlihat jelas sekali bahwa kita di ingatkan untuk tidak lupa dalam memenuhi kewajiban belajar yang mana oleh gus Nizam di gambarkan dengan redaksi "*Ayo sedulur jo nglaleake, Wajibne ngaji sak pranatane*". Jika di transfer dalam penerjemahan bahasa Indonesia maka mempunyai arti: Marilah saudara janganlah lupa, Kewajiban mengkaji beserta aturannya, Untuk mempertebal iman tauhid, Bagusnya berbekal baik wafatnya mulia.

3) Toleransi

Nilai toleransi ini dapat di temukan di bait ke lima, berikut;

(Bait ke-5)	(Terjemahannya)
<i>Akeh kang apal Qur'an Haditse Seneng ngafirke marang liyane Kafire dhewe dak digatekke Yen isih kotor ati akale2x</i>	Banyak yang hafal Al Qur'an dan Hadisnya Senang mengafirkan orang lain Kafirnya sendiri tidak dihiraukan Jika masih kotor hati dan pikirannya

Dalam bait tersebut sesuai dengan kondisi umat dewasa ini, takfiri seakan ramai menjadi menu perbincangan sekelompok umat islam yang keras. Mereka berkedok jihad, kembali ke al-Quran dan Hadits, namun secara hubungan social mereka kurang. Akibatnya, sifat toleran sangat gersang dalam jiwa mereka.

4) Sabar

Nilai sabar dalam *syi'ir tanpa waton* ini dapat di temukan dalam bait ke duabelas, yakni;

(Bait ke-12)	(Terjemahannya)
<i>Uripe ayem rumangsa aman Dununge rasa tandha yen iman Sabar narima najan pas-pasan Kabeh tinakdhir saking Pengeran</i>	Hidupnya tentram merasa aman Mantabnya rasa pertanda beriman Sabar menerima meskipun paspasan Semua takdir dari Tuhan

Salah satu tanda orang yang beriman adalah dimanapun ia berada, dia selalu merasa aman, tenang tidak gelisah, tawakal, sabar menerima apa adanya. Hal tersebut dikarenakan hidup sudah benarbenar ada yang memberi jatah, yakni takdir dari Allah SWT

5) Rukun

Nilai rukun dalam *syi'ir tanpa waton* ini dapat di temukan dalam bait ke tigabelas yakni;

(Bait ke-13)	(Terjemahannya)
<i>Kelawan kanca dulur lan tangga Kang padha rukun aja daksiya Iku sunnahe rasul kang mulya Nabi Muhammad panutan kito</i>	Kepada teman, saudara, dan tetangga Rukunlah dan jangan saling bertengkar Itu sunnahnya Rasul yang mulia Nabi Muhammad Panutan kita

Dalam bait tersebut dijelaskan kita sebagai umat manusia yang mempunyai saudara dan tetangga, seharusnya saling rukun. Manifestasi dari nilai ini adalah tidak berbuat yang melanggar norma di masyarakat.

d. Tradisi

Tradisi di pondok pesantren Ahlus Shofa Wal Wafa berbentuk toleransi pengajian yang sering dihadiri oleh umat lintas agama. Namanya pengajian Reboan Agung. Pengajian Reboan Agung memiliki materi universal. Cara penyampaiannya sesuai untuk orang-orang dengan berbagai latar belakang. Materinya gamblang dan mengandung kebaikan yang sama untuk seluruh agama. Kepercayaan atau agama merupakan kendaraan untuk hidup di dunia. Setiap orang memiliki keimanan berbeda. Namun, tujuannya sama, yakni selamat dunia akhirat. Itulah yang membuat pengajian ini bagus dan kerja sama dengan muslim bisa tercapai. Ponpes Ahlus-Shofa Wal-Wafa juga terkenal sebagai ponpes yang membawa hikmah. Banyak orang yang semula hidup sesat akhirnya berubah setelah mendapat wejangan dari para pengasuh ponpes. Mereka pun tumbuh menjadi insan yang kukuh secara spiritual. Ponpes ini ditujukan untuk siapa pun yang ingin mendekatkan diri pada Allah. Bukan untuk santri saja.¹¹¹

¹¹¹ <https://www.jawapos.com/hijrah-ramadan/11/06/2017/merajut-kebinekaan-dengan-pengajian-reboan-agung-bisa-semuh-narkoba/> di akses 1 September 2021

Ponpes Ahlus-Shofa Wal-Wafa juga sering menyalakan semangat keberagaman. Setahun sekali ada kegiatan yang membangkitkan nilai-nilai kebinekaan. Misalnya, diskusi lintas agama. Puncaknya setiap tanggal 22 Juni, tahun lalu di adakan buka bersama dengan ribuan yatim dan duafa di sekitar Wonoayu, juga akan mendatangkan para tokoh lintas agama dan belajar bersama tentang toleransi umat beragama.

Tradisi pengajian Reboan Agung rutin dilakukan setiap minggunya setiap hari rabu malam yang diikuti kurang lebih dua ribu orang lintas agama, baik dari kalangan anak muda, orang dewasa, tua maupun wanita dan ibu-ibu. Jama'ah ini juga dari berbagai kota yang ada di Jawa Timur dan Madura.¹¹²

e. Praktik

Praktik rutin dilakukan didalam pesantren ataupun diluar pesantren ini disebut dengan *Tawajuhan Akbar* yaitu proses *talqin dzikir dan suluk* sebagai pembaiatan dalam tarekat. *Tawajuhan Akbar* dilaksanakan setiap Jum'at Legi. Ini dilakukan selama sepuluh hari, apabila ada keperluan kerja dapat mengikuti selama tujuh hari atau tiga hari, yang dilakukan setiap pukul 00.00 sampai dengan setelah shubuh jam 06.00. Suluk dilaksanakan pada 1 Muharram dan 1 Rajab tempatnya terpusat yaitu di Pesantren Ahlus Shofa Wal Wafa sendiri. Selain dari itu lembaga ini juga memiliki kegiatan social keagamaan, yaitu berbagi kasih. Isi dari kegiatan ini adalah menyantuni anak-anak yatim dan duafa serta khitanan masal.

Praktik yang dilakukan di dalam pesantren adalah *riyadhah* puasa dengan berbagai amalan-amalan yang menyertainya. Adapun bentuk dan praktik tradisi *riyadhah* di Pesantren adalah sebagai berikut ini: *Pertama riyadhah* puasa pada *ati* yang terdiri dari puasa *Qâla Musa, Inna Fatahna, Waisyamsanka, Ar-rahman, ayat lima, ayat tujuh, ayat lima belas, Nurun Nubuwwah*, dan berbagai macam shalawat. Dalam melaksanakan *riyadhah* ini harus berpuasa nyireh selama 7 hari. Puasa nyireh adalah puasa yang tidak boleh makan sesuatu yang bernyawa. *Riyadhah padang ati* merupakan *riyadhah muqaddimah* (permulaan) bagi para santri. Kemudian dilanjutkan dengan *riyadhah* puasa *Dalail al-Khairat* dan *Dalail Al-Qur'an*. Biasanya *riyadhah Dalail al-Khairat* dan *Dalail Al-Qur'an* dilakukan setelah rangkaian *riyadhah padang ati*. Puasa *Dalail al-Khairat* adalah puasa dengan cara membaca shalawat. *Kaifiyyah* dalam mengamalkan *riyadhah Dalail al-Khairat* adalah dengan berpuasa selama 3 tahun 3 bulan 3 minggu 3 hari. Setiap hari harus membaca shalawat *Dalail al-Khairat* yang telah disusun sesuai harinya. Adapun *riyadhah Dalail Al-Qur'an* berpuasa 1 tahun 1 bulan 15 hari. Dalam *riyadhah Dalail Al-Qur'an* harus istikomah membaca Al-Qur'an satu juz sehingga dalam satu bulan khatam Al-Qur'an 30 juz. yang terpenting sebelum ritual *riyâdhah* puasa *dalail* adalah harus diawali dengan *riyadhah* puasa *padang ati Qala Musâ* dan *Inna Fataha*. Sambil berjalan nanti *riyâdhah padang ati* lainnya dapat dilakukan.

Kedua adalah *riyâdhah* puasa *hizib*. Dalam *riyadhah hizib* ini sangat jarang dilakukan oleh para santri. *Riyadhah* puasa *hizib* hanya dilakukan oleh santri yang sudah senior. Adapun *Riyadhah* puasa *hizib* yang sering dilakukan oleh santri adalah *hizb an-nasar, hizb albahr, hizb ad-darun, hizb al-khafî, dan hizb al-jailani*. Semua puasa *hizb* cara mengamalkannya dengan berpuasa *nyireh* selama tujuh hari dan bacaan *hizb* dibaca setiap shalat *maktubah*. *Hizib* artinya adalah tentara atau pasukan.¹¹³ *Hizib* adalah suatu do'a yang cukup panjang dengan lirik dan bahasa yang indah yang disusun oleh ulama' besar. *Hizib* adalah kumpulan do'a khusus yang sangat populer di kalangan masyarakat Islam khususnya di pesantren dan tarekat. *Hizib* merupakan do'a andalan seorang syaikh yang diberikan kepada muridnya dengan ijazah yang jelas dan dapat dipertanggung jawabkan. *Hizib* dinyakini oleh kebanyakan masyarakat Islam atau kaum santri sebagai amalan yang memiliki daya spiritual yang sangat besar.

¹¹² Ibid

¹¹³ Azizi Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, (Surabaya: Imtiyas, 2014) h. 315

f. Pengetahuan

Pengetahuan Gus Nizam dalam melakukan dan mempraktikkan ilmu tarekat menggunakan Kitab *Jami'ul Ushul Fil Auliya'* dikarang oleh Syaikh Ahmad Dhiya'uddin Musthofa Al-Kamisy khonawy. Kitab ini membahas tentang semua kehidupan tasawuf. Dalam kitab ini menjelaskan pengertian wali kutub dan wali wali lainnya, tentang hubungan antara seorang murid dan seorang guru mursyidnya dalam berthariqah. Dalam kitab ini dibahas tuntas tentang kriteria kriteria dan adab serta tata krama seorang murid kepada mursyidnya. Dan masih banyak pula yang dibahas dalam kitab ini seperti halnya tentang uzlah, suluk, *amal wa aurod*, tawadu, *wiraimuroqobah*, karomah, *syari'ah*, *thoriqoh*, *haqiqoh*, *ma'rifat*, pembagian tasawuf, macam macam wali, thariqah Naqsabandi, Tasfiyatul qulub dan lain sebagainya.

Kitab *Al-Fathur Rabbani wal Faidlur Rahmánya* dalah sebuah karya milik Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani. Dan kitab ini dipakai dalam pengajian Gus Nizam adalah supaya orang – orang dapat melaksanakan dan mengamalkan ajaran tasawuf dari Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani, bukan hanya mengenal beliau dari sisi karomahnya saja. Kitab ini berisi tentang petuah atau nasihat - nasihat dari Syaikh Abdul Qadir Jailani.Kitab ini dibuat untuk memberi petuah dan nasihat para penempuh jalan ruhani (*salik*) yang selalu mengharapkan kerindhaan Allah. Petuah-petuah dalam kitab ini bisa dijadikan sebagai bimbingan yang sangat berharga dalam menapak jalan sufi, mencapai kebeningan hati, dan menata pengetahuan tentang Ilahi.¹¹⁴

g. Mistisisme

Pembuatan *syi'ir tanpa waton* merupakan hasil pengalaman hidup dari Gus Nizam. Dari pengalaman hidup tersebut yang kemudian oleh Gus Nizam di kontemplasikan pada problematika masyarakat kekinian. Kontemplasi tersebut melalui tahapan-tahapan berupa perenungan yang di lakukan di beberapa tempat yang sunyi, gelap serta remang. Kondisi perut yang kosong juga menjadi sebuah tirakat Gus Nizam dalam menciptakan *syi'ir* yang fenomenal ini.

Syi'ir tanpa waton mengingatkan bahwa ajaran Islam selalu berkembang pada setiap zamannya. Sesuai ajaran Islam tingkatan pendekatan kepada Allah yaitu *syariat*, *thariqah*, *haqiqat* dan *makrifat*, *Syi'ir* tersebut mengajarkan hal itu. Bukan hanya dalam wilayah ibadah melainkan juga dalam wilayah pribadi dan kehidupan social sehari-hari. *Syi'ir tanpa waton* tidak semata bernilai tasawuf, meskipun disitu di tulis tentang anjuran untuk tidak berjalan di wilayah *syariat* saja dan beranjak pada tingkat *thariqah*, padahal terdapat nilai lain yang dapat di ambil. Nilai-nilai social juga dijunjung pada *syi'ir* itu, seperti sikap toleransi yang dapat di junjung setiap orang. Dalam *syi'ir* itu di ungkapkan tentang pemahaman orang tentang AlQur'an dan Hadits tetapi itu digunakan untuk menyalahkan orang yang memiliki kapasitas Islam di bawahnya. Selain itu jika kita meneliti setiap bait dalam *syi'ir* tersebut seakan menjadi sebuah proses dalam mendekatkan diri kepada Allah.¹¹⁵

Inti dari *syi'ir tanpa waton* adalah mengajak semua makhluk, mulai dari jin dan manusia untuk melahirkan jiwa nabi Muhammad SAW. Serta mewujudkan budi pekerti ilahi. Sedangkan pekerti ilahi adalah kita sebagai umat manusia berusaha menyandang baju kebesaran asma-asma Allah SWT. terutama asma "*arraḥman arḥim*". Kita sebagai umat manusia menjadi sebuah penampakan asma Allah SWT. di muka bumi.

Clifford Greets dalam teori mistik mengatakan bahwa dalam kehidupan sehari-hari manusia, perasaan tentang baik dan buruk, kebahagiaan dan ketidakbahagiaan saling bergantung secara inheren dan tak bisa dipisahkan. Tak seorangpun bisa berbahagia

¹¹⁴ <https://123dok.com/article/kekhasan-pesantren-landasan-language-tanpa-waton-studi-pesantre.yeeve87y>, di akses 2 September 2021

¹¹⁵ Ibid

sepanjang waktu atau tidak bahagia sepanjang waktu, tetapi terus menerus berada diantara dua keadaan ini dari hari kehari, dari jam ke jam, menit ke menit. Variasi ini sama untuk semua perasaan cinta, benci, takut dan sebagainya. Selanjutnya tujuan hidup bukanlah untuk memaksimalkan perasaan yang positif dan meminimalkan yang negatif, yakni pengejaran kebahagiaan yang pada hakikatnya tidak mungkin, sebab maksimasi perasaan juga mengandung maksimasi perasaan sebaliknya.¹¹⁶ Maka yang menjadi tujuan adalah meminimalkan semua nafsu sedapat mungkin membungkam semuanya itu untuk mengerti perasaan yang lebih benar yang terletak di baliknya, yang menjadi tujuan adalah ketenangan, ketentraman di dalam hati. Dibawah atau di balik perasaan manusiawi yang kasar ada suatu perasaan makna dasar yang murni, rasa, yang sekaligus merupakan diri sendiri seorang individu (aku) suatu manifestasi Tuhan (Gusti, Allah) dalam individu itu. Kebenaran keagamaan yang dasar dari seorang mistikus priyayi terletak dalam persamaan rasa=aku=Gusti.

Titik temu antara tasawuf dengan tradisi lokal Jawa dalam proses penyebaran agama Islam inilah yang oleh Rickelfs disebut dengan “*Sintesa Mistik*”. Sintesa mistik yang diintrodusir oleh Rickelfs ini mencerminkan pola interaksi Islam dengan budaya lokal di Jawa yang berbasis pada tasawuf.¹¹⁷ Dalam batas-batas sufisme yang longgar, kata Rickelfs, sintesa mistik ini didasarkan pada tiga hal utama; (1) sebuah kesadaran mengenai identitas Islam, di mana menjadi Jawa berarti menjadi muslim; (2) pelaksanaan lima rukun Islam dan (3) mengakomodir prinsip-prinsip budaya dan tradisi Jawa, termasuk prinsip spiritual khas Jawa seperti keyakinan tentang keberadaan Nyai Roro Kidul dan hal-hal berbau adikodrati lainnya yang telah lama tertanam kuat dalam tradisi Jawa.¹¹⁸

Sintesis mistik itu bisa dilihat dalam sebuah ilustrasi dalam salah satu karya sufi penting di periode tersebut, *al-Tuhfah alMursalah ila ruh al-Nabi* (Anugrah yang dicurahkan kepada Ruh sang Nabi), yang ditulis secara langsung di kerajaan Yogyakarta dan diturunkan secara langsung dari para cendekiawan asal Gujarat, Muhammad ibn Fadhaillah al-Burhanpuri. Di dalam naskah ini, sang penulis menggunakan term-term dan metaformetafor Hindu-Jawa untuk menjelaskan ajaran sufi mengenai tujuh tahapan emanasi. Selain itu, pendekatan tasawuf dalam konteks sintesa mistik ini juga dilakukan dalam seni dan budaya. Wayang kulit misalnya, yang awalnya merupakan kisah dari Hindu-Jawa, juga dikembangkan dan diadaptasikan ke dalam ajaran Islam.

Selain wayang, gending dan gamelan juga banyak digunakan oleh para wali atau penyebar agama Islam untuk berdakwah. Hasilnya sangat luar biasa. Karena tokoh-tokoh atau ulama Islam itu sangat apresiatif terhadap budaya lokal Jawa seperti wayang, gending, gamelan dan sebagainya, maka banyak masyarakat Jawa yang berduyun-duyun masuk agama Islam. Salah satu tokoh wali yang dikenal menyebarkan agama Islam lewat jalur budaya ini adalah Sunan Kalijaga. Melalui budaya, ajaran-ajaran Islam mudah diterima oleh masyarakat.

Nilai-nilai keislaman dikemas dalam idiom-idiom budaya Jawa sehingga membuat masyarakat Jawa tertarik untuk memahami dan memeluk Islam. Gamelan laras selendro misalnya yang mempunyai wilahan dengan nada: 1,2,3,4,5,6 yang dijumlahkan menjadi 17. Hal ini mengajarkan tentang jumlah salat wajib ada 17 rokaat.¹¹⁹ Puncak dari berjalannya sintesa mistik ini, kata Rickelfs adalah terbitnya karya sastra agung, *Serat Centhini*, yang ditulis di istana Surakarta pada dasawarsa kedua abad ke-19 atas perintah dari Pakubuwono V.

¹¹⁶ Clifford Greets, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, judul asli *The Religion of Java* (Jakarta: Ikapi Pustaka Jaya, 1981) h. 416

¹¹⁷ M.C.Rickelfs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Para Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), h 35

¹¹⁸ Ibid, h.36

¹¹⁹ Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004, h.06

Memasuki abad ke-19 itu masyarakat Jawa mengalami perubahan yang signifikan dalam hal kehidupan beragama. Kalau sebelumnya, sincretisme antara agama dan budaya Jawa terjadi di dalam agama Islam dengan jalan sintesa mistik tersebut, maka di abad ke-19 ini, agama Kristen yang mulai masuk ke Jawa melalui proyek imperialisme juga mengalami hal yang sama. Paska berakhirnya Perang Jawa pada 1830 di bawah pimpinan Pangeran Diponegoro, misionaris Kristen mengalami kemudahan dalam menjalankan misinya. Saat itu, kata Ricklefs, jumlah misionaris Kristen memang belum banyak. Namun karena ada sejumlah misionaris Kristen yang berdarah Indo-Eropa yang sangat menguasai bahasa dan budaya Jawa, membuat sejumlah masyarakat Jawa tertarik untuk memeluk agama Kristen.¹²⁰

Dari penjelasan di atas bisa dikatakan bahwa sebuah agama apapun bisa relatif lebih mudah disebarkan ke dalam sebuah masyarakat jika melalui pendekatan budaya. Untuk bias menggunakan budaya sebagai basis dakwah ini, maka kuncinya adalah tasawuf atau mistisisme/spiritualisme. Dengan pendekatan tasawuf atau mistis inilah, agama akan mudah bersanding bahkan berakulturasi dengan tradisi dan budaya lokal setempat. Sebab, apa yang terkandung dalam bentuk-bentuk budaya itu sesungguhnya, selain estetika juga metafisika atau kenyataan ruhani. Seni dan budaya sesungguhnya lebih mengungkapkan kenyataan spiritual atau metafisik ini. Hal ini terutama yang terkandung di dalam seni, tradisi dan budaya Jawa

Tradisi, seni dan budaya Jawa, dikenal mengandung nilai spiritual dan mistisisme yang kuat. Kenyataan ini nampaknya telah dipahami oleh para wali dan penyebar agama Islam di Jawa sejak periode-periode awal, sehingga mereka pun menjadikan tasawuf (*mistisisme Islam*) sebagai pendekatan untuk berdakwah. Dengan mistisisme atau spiritualisme Islam atau melalui jalan sufisme ini, Islam yang disebarkan di Jawa bisa bersintesa atau berakulturasi dengan budaya lokal setempat sehingga antara Islam dan budaya lokal Jawa ini bukan saling menegasikan melainkan saling menguatkan.

C. Rekonstruksi Asal Usul *Syi'ir Tanpa Waton*

Ketika Gus Dur menyanyikan *syi'ir* ini mengapa menggunakan bahasa Jawa, hal ini dikarenakan pengarang *syi'ir* yaitu Gus Nizam berasal dari tanah Jawa kemudian memasukkan unsur-unsur ajaran tasawuf ke dalam *syi'ir tanpa waton* dengan bahasa *Jawa Krama* karena Gus Nizam menginginkan agar orang-orang Jawa dapat memahami karya sastranya dengan mudah dan masyarakat di Jawa memahami nilai-nilai tasawuf baik dari kalangan anak muda, orang dewasa, tua maupun wanita dan ibu-ibu dan para tokoh lintas agama yang ingin belajar bersama tentang toleransi umat beragama. *Syi'ir tanpa waton* merupakan karya sastra lisan dengan memiliki nilai-nilai estetika, moral, dan pendidikan kemasyarakatan yang sesuai dengan kultur Jawa. Gus Nizam juga sering menyalakan semangat keberagaman. Setahun sekali ada kegiatan yang membangkitkan nilai-nilai kebinekaan, misalnya, diskusi lintas agama.¹²¹

Perkembangan *syi'ir tanpa waton* tak lepas dari peran ketua PCNU kota Malang, yaitu KH. Marzuqi Mustamar. Suatu hari selesai memberi pengajian di Masjid Jami' Malang, beliau mewajibkan kepada Jama'ahnya untuk melantunkannya dan setelah ini berkembang hingga saat ini. Dan beliau menghimbau pada saat itu kepada para jama'ah untuk menggandakan VCD *syi'ir tanpa wathon* dengan judul *Gus Dur Bersyair*. Dari sanalah opini masyarakat terbentuk. Sehingga dalam tempo singkat, *syi'ir* itu tersebar luas ke seluruh penjuru Malang. Tak berselang lama, Radio Yasmara Kembang Kuning Surabaya menyebarkan melalui siaran radio. Itulah yang membuat masyarakat

¹²⁰ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*..Op Cit. h 45

¹²¹ <https://www.jawapos.com/hijrah-ramadan/11/06/2017/merajut-kebinekaan-dengan-pengajian-reboan-agung-bisa-semuh-narkoba/> di akses 2 September 2021

Jawa Timur menjadi akrab dengan *syi'ir* tersebut dan pada masa sekarang *syi'ir tanpa wathon* dapat di akses di channel youtube *syi'ir tanpa waton* Gus Nizam berikut juga kegiatan kajian tasawuf beliau di channel kajian tasawuf Gus Nizam.

Ketika ditanya kenapa *syi'ir* ini populer sebagai karya Gus Dur, Gus Nizam memaparkan jika *syi'ir* ini memang sempat dilantunkan di depan almarhum dan Gus Dur menyukai pun juga beharap *syi'ir* ini dilestarikan. Berdasarkan cerita yang berkembang, suara Gus Nizam ketika direkam memang mirip dengan suara Gus Dur. Oleh sebab itu tidak heran jika banyak masyarakat yang salah paham terkait hal ini.

Hanya saja setelah itu muncul kaset *syi'ir tanpa waton* dengan gambar Gus Dur dan *syi'ir* ini langsung melejit terlebih setelah Gus Dur meninggal, ungkap Gus Nizam yang memiliki suara mirip Gus Dur ini. Sebagai pencipta *syi'ir tanpa waton*, Gus Nizam bersyukur jika *syi'ir* yang melalui perenungan, penyusunan panjang ini diterima oleh masyarakat dan diamankan isinya.

D. Tasawuf

1. Pengertian Tasawuf

Tasawuf merupakan agen kajian atau kebudayaan Islam yang lahir setelah wafatnya Nabi.¹²² Umat Islam yang hidup di zaman Nabi tidak memiliki sebutan seperti itu, hanya gelar sahabat, buat orang Islam yang hidup pada era Rasul serta setelah itu angkatan Islam disebut *tabi' in*. Bagi Juri Hasan dalam *al- Tashawwuf fi Syi' ri al- Arab* sebutan “tasawuf terkini terdengar pada era kedua hijriyah serta bagi Nicholson dalam bukunya *al- Tashawwuf al- Islami wa Tarikhihi* pada era ketiga hijriyah.”

Pengajuan filosofi tasawuf dengan cara etimologi, para pakar memiliki perbandingan pendapat, bagi Rosihan Anwar “ secara etimologi, penafsiran tasawuf berawal dari sebutan *ahlu suffah* yang berarti sekelompok orang di zaman Nabi saw yang hidupnya banyak di serambi- serambi langgar, serta mereka mengabadikan hidupnya untuk beribadah pada Allah.”¹²³ Terdapat pula yang mengatakan bahwa tasawuf asalnya dari kata *saff* ini dinisbatkan pada banyak orang yang dikala menunaikan shalat senantiasa terletak di *saff* sangat depan.

Berdasarkan pendapat Romdon “tasawuf dari kata *al-shafa* yang berarti suci atau bersih, orang sufi berusaha membersihkan diri dari dosa atau bahkan segala sesuatu selain Tuhan.”¹²⁴ Sedangkan pendapat lainnya dari Asmaran mengemukakan “tasawuf berasal dari kata *suf* yaitu bulu domba atau wol.¹²⁵ Hal ini karena mereka (para sufi) tidak memakai pakain yang halus disentuh, yang bisa menyenangkan dan menenteramkan jiwa. Melainkan mereka memakai pakaian yang hanya cukup untuk menutupi aurat dengan bahan yang terbuat dari kain wol kasar.”

Secara terminologis juga banyak ditemukan arti yang berbeda-beda, yang oleh Ibrahim Basyuni diklasifikasikan jadi tiga ialah: Awal, jenis al- bidayah, ialah penafsiran ketasawufan pada tingkatan permulaan. Jenis ini dikemukakan oleh al-Kurkhi yang menekankan kecondongan jiwa serta kerinduannya dengan cara taat pada yang Maha Kuasa, sehingga orang tetap berupaya mendekati diri pada Allah Swt. Kedua, kategori *al-mujahadah*, yaitu pengertian tasawuf pada pengamalan yang didasarkan pada kesungguhan. Pengertian ini misalnya diberikan oleh al-Juraidi dan al-Qusyairi yang lebih menonjolkan akhlak dan amal dalam pendekatan diri kepada Allah Swt. Ketiga,

¹²² M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), h. 3.

¹²³ Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung : CV. Pustaka Setia, 2004), h. 9.

¹²⁴ Romdon, *Tasawuf dan Aliran Kebathinan*, (Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta, 1995), h. 13

¹²⁵ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta : R.adja Grafindo Persada, 1996), h. 44.

kategori *al-madzaqat*, yakni pengertian tasawuf pada pengalaman bathin dan perasaan keberagaman, terutama dalam mendekati Zat Yang Mutlak.”¹²⁶

Dari ketiga penafsiran tersebut di atas, bisa di ambil kesimpulan, tasawuf yakni pemahaman sesungguhnya untuk memperjuangkan jiwa dengan cara yang benar kepada kebaikan serta menjauhkan diri dari keduniaan untuk mendekati diri pada Allah Swt supaya mendapatkan perasaan mendalam yang berkaitan dengan-Nya.

Abu Qasim Abdul Dermawan al- Qusyairi yang di kutip oleh K. Permadi mendeskripsikan ”tasawuf merupakan penjabaran ajaran-ajaran Qur’an serta sunnah, berjuang mengatur nafsu, menghindari aksi bid’ ah. mengatur syahwat, serta menjauhi tindakan memudahkan ibadah.”¹²⁷ Abu Yazid al-Bustami yang di kutip oleh Simuh, dalam bukunya “*Sufisme Jawa : Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*” mengatakan bahwa arti tasawuf mencakup tiga aspek yaitu *takhalli* (melepaskan diri dari perangai yang tercela), *tahalli* (menghiasi diri dengan akhlak yang terpuji), dan *tajalli* (mendekatkan diri kepada Tuhan).”

Menurut Simuh “Meskipun ada perbedaan pendapat mengenai pengertian tasawuf menurut para sufi dan para pengamat, tetapi ada dua hal pokok tentang tasawuf yang disepakati semua pihak, yaitu (1) kesucian jiwa untuk menghadap Tuhan sebagai Zat Yang Maha Suci, (2) upaya pendekatan diri secara individual kepadaNya. Jadi, pada intinya tasawuf adalah usaha untuk menyucikan jiwa sesuci mungkin dalam usaha mendekati diri kepada Tuhan sehingga kehadiran Tuhan senantiasa dirasakan secara sadar dalam kehidupan.”¹²⁸

Bagi Kharisudin Aqib” dalam pemikiran *Islam jiwa (nafs)* yakni kelembutan (*lathifah*) yang bertabiat keTuhanan (*rabbaniyah*). Saat sebelum bersuatu dengan tubuh badan orang *lathifah* ini diucap dengan *al- ruh*, serta *jiwa* merupakan *ruh* yang sudah masuk serta bersatu dengan badan yang memunculkan kemampuan pemahaman (*al-idrak*), jiwa yang diciptakan oleh Allah.” Dalam pandangan Kharisudin Aqib, dalam bukunya *An Nafs: Psiko Sufistik Pembelajaran Islami* pemahaman jiwa adalah sebagai berikut :

“Jiwa *Amarah* ini adalah kesadaran yang cenderung pada tabiat badaniyah, karena dasarnya ia berasal dari unsur jasmaniyah (walaupun substansi *lathifah* karena terlalu lembutnya), dan tidak termasuk unsur. Dan *nafsu* atau *jiwa* ini pula yang membawa *qalb* (*lathifat al-qalb*) ke arah lebih rendah, serta menuruti keinginan-keinginan duniawai yang dilarang oleh *syari’at*.”

Selanjutnya Simuh mengemukakan “Jiwa *Lawwamah* adalah suatu kesadaran akan kebaikan dan kejahatan, sehingga ia suka mencela (*al-laum*) baik pada diri sendiri maupun pada diri orang lain. Jiwa ini berada pada cahaya hati terkadang menimbulkan semangat untuk berbuat baik, tetapi juga semangat untuk berbuat tidak baik. Jiwa *Mulhimah* adalah *lathifat al-ruhi*. Jiwa ini melahirkan kesadarankesadaran positif seperti *tawadhu* (merendahkan diri), *qanaah* (menerima kenyataan hidup dan dermawan)”¹²⁹

Jiwa Muthmainnah yakni jiwa yang diterangi sinar nurani, serta normal dan sempurna. Bila seseorang salik telah memiliki jiwa ini, maksudnya beliau telah memijakkan tingkatan *thariqat* ke tingkatan dasar *hakikat*

Jiwa *Mardliyyah* sebagai realitas dari *lathifat al-khafi* mempunyai watak amat halus serta mengarah ke watak *lathifat*(bersih, bersih serta dekat dengan Tuhan). Jiwa

¹²⁶ Simuh, *Sufisme Jawa : Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta : Bentang Budaya, 1999), 24

¹²⁷ Ibid., h. 29.

¹²⁸ Ibid., h. 35.

¹²⁹ Ibid . h 40

Kamilah sebagai penjelmaan *lathifah al-akhfa*, menunjukkan kelembutan paling dalam terhadap kesadaran (jiwa) manusia paling bersih dari pengaruh unsur materi.

Kharisudin Aqib mengemukakan “Jiwa *Radliyah* adalah kesadaran ruhaniyah dari *lathifah al-qalab*. Oleh karena itu bersifat meliputi baik dari aspek ruhaniyah maupun jasmaniyah. Merupakan jiwa tertinggi bagi manusia secara realitas, manusia sebagai makhluk jasmani dan ruhani, hamba Tuhan sekaligus penguasa alam semesta.”¹³⁰

Menurut Ummu Salamah “Pada dasarnya, tasawuf tidak bisa dilepaskan dari makna dan fungsi kerangka keilmuan dan keahlian, metodologi analisis keilmuan dan kearifan, kajian kritis tentang penelitian dan pengembangannya, serta nilai, moral dan etika yang melandasinya. Tasawuf, pada dasarnya, merupakan ilmu hakekat tentang tradisi dan akhlak kenabian. Ia merupakan puncak rasionalitas kemanusiaan. Jadi tasawuf senantiasa berdampingan, bahkan, tidak bisa terpisahkan dari sistem dan fungsi pemandu spiritual kerohanian.”¹³¹

Selanjutnya Mohammad Damami menyatakan “fungsi dari tasawuf adalah (1) untuk memperkokoh akhlaq dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh harta kekayaan dan kekuasaan, (2) untuk membina sikap zuhud, sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi sehingga sampai melupakan Allah SWT.”¹³²

2. Nilai-nilai Ketasawufan

Dalam khazanah tasawuf, sufisme merupakan bentuk aktivitas ketasawufan dengan tiga dimensinya: penyucian jiwa, perilaku dan gerakan sosial keagamaan. Sebagai aktivitas penyucian jiwa, tasawuf yang bersumber dari al-Qur’ān dan Hadīts Nabi menekankan aspek esoteris. Sebagai aktivitas perilaku, tasawuf menekankan perilaku (akhlaq) yang dijiwai oleh nilai-nilai ketuhanan dan sunnah Nabi. Selanjutnya sebagai gerakan sosial keagamaan, tasawuf berkontribusi terhadap pembentukan *komunitas sufi* dan *responsibilitas social* berbagai problem sosial-kenegaraan. Dua dimensi terakhir menampilkan aspek eksoteris agama dalam aktivitas ketasawufan. Basis semua ini adalah nilai-nilai *transendental* yang diajarkan Nabi dan diestafetkan oleh para pemangku aliran-aliran tasawuf. Semuanya juga terekspresikan ke dalam aktivitas-aktivitas ketasawufan dalam periodeperiode sejarah, sehingga sufisme menampilkan karakter historisnya secara khas dan dialektis pada periode-periode tersebut.

Makna tasawuf sebagai moral, selanjutnya dapat ditelusuri secara lebih konkret pada pendapat Abu al-Hausayn al-Nuri (w. 295 H.). Menurut al-Nuri tasawuf bukan sekadar wawasan atau ilmu, tetapi merupakan akhlak. Jika tasawuf itu hanya wawasan, ia dapat dicapai dengan kesungguhan. Jika tasawuf itu hanya ilmu, ia dapat dicapai dengan belajar.¹³³ Akan tetapi tasawuf hanya dapat dicapai dengan berakhlak dengan akhlak Allah (*takhalluq bi akhlāq Allāh*), dan manusia tidak mampu menerima akhlak ketuhanan hanya dengan wawasan dan ilmu. Pendapat ini menegaskan bahwa sumber utama moral dalam tasawuf adalah akhlak Allah.

Bagian sangat berarti dari tasawuf yakni memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, dengan begitu senantiasa tersadar berada pada kehadiran Tuhan. Seluruh sufi memiliki jalur, salah satunya yang bisa mendesak seorang kehadiran Allah cuma lewat kesakralan jiwa, sekalipun tingkatan kesakralan bermacam-macam. Dalam pendapatan tingkatan kesakralan, jiwa butuh bimbingan serta pembelajaran psikologis. Langkah filosofi serta ibadah tasawuf diformulasikan berupa pengaturan tindakan psikologis serta ketertiban sikap yang kuat.

¹³⁰ Kharisudin Aqib, *An Nafs: Psiko Sufistik Pendidikan Islami*.Ibid, h. 47

¹³¹ Ummu Salamah, *Sosialisme*” Thariqat: Menyelidiki Adat- istiadat serta Amaliah- Spiritual Sufisme.(Bandung: Humaniora, 2005), h. 10

¹³² Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, (Yogyakarta : Sinar Harapan, 2000), h. 170.

¹³³ Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Edisi Revisi, 2002), h. 51

Tingkah laku manusia yang dikendalikan oleh hawa nafsunya hanya berorientasi pada kesenangan duniawi merupakan tabir yang menahan antara manusia dengan Allah. Untuk itu bentuk usaha yang dilakukan ahli tasawuf dalam membersihkan jiwa melalui tiga tingkat (tingkatan) yakni: *Takhalli, Tahalli dan Tajalli*.

Takhalli berarti membersihkan diri dari sifat tercela, dari maksiat lahir dan maksiat batin. Di antara sifat tercela yang mengotori jiwa (hati) manusia. Pembicaraan tentang sikap atau kelakuan yang tercela ini dalam tasawuf atau akhlak lebih didahulukan daripada berbicara tentang sikap atau kelakuan yang terpuji karena ia termasuk *usaha takhliyah (mengosongkan diri dari sifat- sifat tercela) sambil mengisinya (tahliyah) dengan sifat- sifat yang terpuji*.

Tahalli yakni mensucikan atau membedakan diri dengan sifat-sifat terpuji, dengan ta'at lahir dan taat batin. *Tahalli* juga berarti diri dengan jalan belajar diri dengan sifat, sikap serta perbuatan yang baik. Berusaha dalam setiap saat gerak perilaku selalu berjalan di atas agama, kewajiban baik yang bersifat kepatuhan lahir maupun yang bersifat batin. Yang dimaksud dengan ketaatan lahir adalah kewajiban yang bersifat formal seperti melaksanakan salat, puasa ramadhan, mengeluarkan zakat, melaksanakan haji dan sebagainya. Sedangkan yang dimaksud dengan ketaatan batin adalah iman, ikhlas dan lain sebagainya.¹³⁴

Tahalli yang dilakukan dengan cara menghiasi atau mengisi diri seseorang dengan sifat- sifat terpuji dengan taat sepenuhnya lahir dan batin. Pada tahap ini merupakan bagian dari pengisi jiwa yang telah dikosongkan dari sifat- sifat tercela. Dengan kata lain sesudah tahap pembersihan diri dari segala sifat tercela (*takhalli*) dapat dilalui kemudian usaha ini harus berlanjut ketahap berikutnya yaitu *tahalli* untuk memperoleh segala sifat terpuji. Diantaranya *Taubat, Wara'* dan *Zuhud, Şabar, Taslim, Ikhlas, Ridha, Tawakkal Syukur, dan Mahabbah*.

Pengisian jiwa setelah kosongkan dari sifat-sifat buruk bukan berarti jiwa harus dikosongkan lebih dahulu baru kemudian diisi. Akan tetapi dengan cara pada saat menghilangkan kebiasaan yang buruk bersamaan dengan itu diisi dengan kebiasaan yang baik atau seperti halnya mengobati suatu penyakit pada diri seseorang bersamaan dengan obat yang masuk kedalam tubuhnya.

Untuk merehabilitis sikap mental yang tidak baik, menurut orang sufi tidak akan berhasil apabila terapinya hanya dari aspek lahiriah saja. Makanya pada tahap-tahap awal memasuki kehidupan tasawuf seorang murid diharuskan melakukan amalan dan latihan kerohanian yang cukup berat. Tujuannya adalah untuk menguasai hawa nafsu, menekannya sampai ke titik terendah; atau apabila mungkin mematikan sama sekali. Jiwa manusia, kata Al-Ghazali dapat dilatih, dikuasai, diubah dan dapat dibentuk sesuai dengan kehendak manusia itu sendiri. Dari satu latihan akan menjadi kebiasaan dan dari kebiasaan akan menghasilkan kepribadian.¹³⁵

Menurut Al Ghazali, jiwa manusia dapat diubah, dilatih, dikuasai, dan dibentuk sesuai dengan kehendak manusia itu sendiri. Perbuatan baik yang sangat penting di isikan kedalam jiwa manusia dan dibiasakan dalam perbuatan agar menjadi manusia paripurna (*insane kamil*). Perbuatan baik itu, merupakan nilai nilai ketasawufan atau maqamat tasawuf, sebagai berikut:

Pertama, Taubat, mayoritas para sufi menjadikan taubat sebagai perhentian awal dijalan menuju Allah. Pada tingkatan terendah, taubat menyangkut dosa yang dilakukan anggota badan. Pada tingkat menengah, taubat menyangkut pangkal dosa-dosa, seperti dengki, sombong, dan ria. Pada tingkat yang lebih tinggi, taubat menyangkut usaha menjauhkan bujukan setan dan menyadarkan jiwa akan rasa bersalah. Pada tingkat

¹³⁴ Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo) Persada, 2012) h 70

¹³⁵ Ibid, h 71

terakhir, taubat berarti penyesalan atas kelengahan pikiran dalam mengingat Allah. Taubat pada tingkat ini adalah penolakan terhadap segala sesuatu yang dapat memalingkan dari jalan Allah.

Kedua, Wara' adalah menjaga diri (*self protection*) dari hal yang haram, baik perbuatan, ucapan, sandang, pangan dan papan. Secara harfiah *wara'* artinya saleh, menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Kata ini selanjutnya mengandung arti menjauhi hal-hal yang tidak baik. Al-Ustaz al-Imam r.a berkata, "*yang dimaksud wara' adalah meninggalkan hal-hal yang yang tidak berfaedah.*"¹³⁶

Ketiga, Zuhud, secara etimologi zuhud berarti tidak ingin terhadap sesuatu yang bersifat keduniawian. Adapun secara terminologi, menurut Ibnu Qayyim al Jauziyah zuhud adalah perjalanan hati dari kampung dunia dan menempatkannya di akhirat.¹³⁷ Dengan demikian dapat dipahami, bahwa zuhud adalah hati dan pikiran tetap tenang bersama dunia sehingga tidak mengganggu hubungan dengan Allah. Sederhananya zuhud yaitu kedekatan dengan dunia tidak mengganggu kedekatan dengan Allah.

Keempat, Sabar, secara bahasa adalah menahan atau bertahan, bertahan dan menahan diri dari rasa gelisah, cemas dan amarah, menahan lidah dari keluh kesah, menahan anggota tubuh dari inti. Menurut Fethullah Gulen sabar adalah tabah menjalani penderitaan dan nestapa ketika menghadapi berbagai kejadian yang sulit dihadapi dan sulit untuk dihindari. Bersikap sabar adalah mengalami kegagalan ketika menerima cobaan, meskipun dengan adanya kesadaran akan beban penderitaan.¹³⁸

Kelima, Fakir, Secara harfiah fakir biasanya diartikan sebagai orang yang berhajat butuh atau orang miskin. Sedangkan dalam pandangan sufi fakir adalah tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita. Tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajibankewajiban. Tidak meminta sungguhpun tak ada pada diri kita, kalau diberi diterima. Tidak meminta tetapi tidak menolak.¹³⁹ Fethullah Gulen mengartikan bahwa fakir adalah kesadaran atas kebutuhan kepada Allah semata dan hidup dalam kesadaran atas kecukupan pada makhluk.¹⁴⁰ Yahya bin Mu'adz ketika ditanya tentang hakikat kefakiran ia menjawab bahwa seseorang tidak butuh lagi selain Allah, dan tanda kefakiran adalah tidak adanya harta benda.¹⁴¹

Keenam, Ikhlas, Dalam perspektif kaum sufi, ikhlas merupakan ruh dari amal shaleh. Beramal tanpa keikhlasan akan sia-sia, ibarat jasad tanpa ruh. Ikhlas merupakan syarat diterimanya amal perbuatan di sisi Allah Swt.

Hakikat ikhlas yaitu mendekatkan diri pada Allah dari segala bentuk ketidakhormatan, maksudnya ketidakhormatan adalah segala niatan yang tidak ditujukan kepada Allah Swt, semisal niat karena ingin dipuji orang lain, atau niat ingin mendapatkan jabatan yang lebih tinggi. Secara bahasa ikhlas berarti murni (al-shafi) dan bersih dari campuran. Hakikat ikhlas adalah al-tabarri 'an kulli ma dunallah, bebas dari apa yang selain Allah. Artinya seseorang beribadah hanya mengharap ridha Allah Swt, bukan karena mengharap pujian makhluk. Satu hal yang perlu dipahami bahwa ikhlas berkaitan erat dengan niat dalam hati seseorang ketika beribadah. Ikhlas yang sempurna harus dilakukan baik sebelum, sedang, dan sesudah beribadah. Sebab ada orang yang

¹³⁶ Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), h. 146.

¹³⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Madarijus Salikin: Pendakian Menuju Allah Penjabaran Konkrit "Iyyaka Na'buduWa Iyyaka Nasta'in"*, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), h. 195

¹³⁸ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufisme*, terj. Fuad Syaifudin Nur, (Jakarta: Republika, 2013) h. 297

¹³⁹ Abuddin Nata, *Ahlak Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Oers, 2013), h.173

¹⁴⁰ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufisme... Op Cit.*, h. 297

¹⁴¹ An-Naisabury, Imam al-Qusyairy *Risalah Qusyairyah: Induk Ilmu Tasawuf Terj Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti 2014) h. 335*

ikhlas ketika beribadah, tetapi setelah itu ia terjebak sikap riya' (pamer), maka rusaklah nilai ibadahnya.¹⁴²

Ketujuh, Ridha, pengertian ridha adalah menerima hal-hal yang tidak menyenangkan. Seorang dengan senang hati menerima ketentuan atau *qodho* dari Allah dan tidak mengingkari apa yang telah menjadi keputusan-Nya. Sikap mental ridha merupakan perpaduan dari mahabbah dan sabar. Rasa cinta yang diperkuat dengan ketabahan akan menimbulkan kelapangan hati untuk berkorban demi yang dicintai. Seorang hamba yang ridha, ia rela menuruti apa yang dikehendaki Allah dengan senang hati, sekaligus tidak dibarengi sikap menentang dan menyesal.¹⁴³

Kedelapan, Tawakkal, berasal dari kata *wakalah* yang berarti *at-Tafwidl* (penyerahan) dan *al-I'timad* (penyandaran). Seperti kalimat: *wakkala Amruhu Ilaa Fulaanin* (ia menyerahkan dan menyandarkan urusannya kepada seseorang). Jadi, secara etimologi tawakal adalah menyandarkan hati sepenuhnya hanya kepada wakil yang Maha Mewakili dan Maha Haq (Allah).¹⁴⁴ Secara terminologi menurut Abu Turab an-Nakhsyabi seperti yang dikutip oleh Abu Nashr as-Sarraj berpendapat bahwa tawakkal adalah mengabdikan diri untuk beribadah, hati terkait dengan Allah SWT. rela dengan takdir yang telah ditentukan.¹⁴⁵

Kesembilan, Syukur, menurut istilah *syara'* syukur adalah pengakuan terhadap nikmat yang dikaruniakan Allah yang disertai dengan ketundukan kepadanya dan mempergunakan nikmat tersebut sesuai dengan kehendak Allah. Imam al-Qusyairi mengatakan, "hakikat syukur adalah pengakuan terhadap nikmat yang telah diberikan Allah yang di buktikan dengan ketundukan kepada-Nya". Jadi, syukur itu adalah mempergunakan nikmat Allah menurut kehendak Allah sebagai pemberi nikmat. Karena itu, dapat dikatakan bahwa syukur yang sebenarnya adalah mengungkapkan pujian kepada Allah dengan lisan, mengakui dengan hati akan nikmat Allah, dan mempergunakan nikmat itu sesuai dengan kehendak Allah."¹⁴⁶

Tajalli adalah untuk pemantapan dan pendalaman materi yang telah dilalui pada fase tahalli, maka rangkaian pendidikan mental itu disempurnakan pada fase tajalli. Tajalli berarti terungkapnya nur ghaib untuk hati.¹⁴⁷ Tajalli ialah lenyap atau hilangnya hijab dari sifat-sifat *kebasyariahan* (kemanusiaan), jelasnya nur yang selama itu ghaib, fananya atau lenyapnya segala yang lain ketika nampaknya wajah Allah. Kaum sufi yakin bahwa seseorang dapat memperoleh pancaran nur Ilahi.¹⁴⁸

3. Ahwal Tasawuf

Kata *ahwal* merupakan bentuk jamak dari *haal* artinya sesuatu dari kejernihan dzikir yang bertempat dalam hati, atau hati berada dalam kejernihan dzikir tersebut.¹⁴⁹ Al-Haal (kondisi rohani), menurut banyak orang merupakan arti yang intuitif dalam hati, tanpa adanya unsur sengaja, usaha menarik dan usaha lainnya, dan rasa senang atau sedih, dengan bebas atau terang Maka setiap al-haal merupakan karunia, dan setiap maqam adalah upaya. Pada al-haal datang dari Wujud itu sendiri, sedang almaqam

¹⁴² Abdul Mustaqim, *Akhlah Tasawuf Lelaku Suci Menuju Revolusi Hati*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013) h 81

¹⁴³ Abdul Mustaqim, *Akhlah tasawuf* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), h. 95.

¹⁴⁴ As-Sayid Abu Bakar Ibn Muhammad Syata, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj. Nur Kholis Aziz dan Hamim, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 80.

¹⁴⁶ Abdul Halim Fathani, *Ensiklopedi Hikmah (Memetik Buah Kehidupan Di Kebun Hikma)*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), h. 734

¹⁴⁷ As-Sayid Abu Bakar Ibn Muhammad Syata, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj. Nur Kholis Aziz dan Hamim, Op.Cit. h 96

¹⁴⁸ Ibid, h 97

¹⁴⁹ As-Sarraj, Abu Nashr as-Sarraj. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. Terj. Wasmukan dan Samson Rahman. (Surabaya: Risalah Gusti 2002) h. 88

diperoleh melalui upaya perjuangan.¹⁵⁰ Baiknya amal merupakan hasil dari peningkatan ahwal mengapa tahap ini kemampuan spiritual (maqam-maqam). Adapun *ahwal* tasawuf tersebut yaitu:

Pertama, Muraqabah (mawas diri), menurut Imam al-Qusyairy anNaisabury secara bahasa *muraqabah* adalah mengamati tujuan. Sedangkan secara terminologi *muraqabah* yaitu keyakinan seorang sufi dengan kalbunya bahwasanya Allah SWT. melakukan pengamatan kepadanya dalam gerak dan diamnya sehingga membuat ia mengamati pekerjaan dan hukum-hukum-Nya.

Kedua, Mahabbah (cinta), Sahl bin Abdullah tentang mahabbah berpendapat bahwa mahabbah adalah kecocokan hati dengan Allah SWT. Dan selalu cocok dengan-Nya, serta SAW. Dengan selalu mencintai yang sangat mendalam untuk selalu berdzikir (mengingat) Allah SWT. Dan menemukan manisnya bermunajat kepada Allah SWT.¹⁵¹ Kondisi spiritual mahabbah bagi seorang hamba adalah melihat kedua matanya terhadap nikmat yang Allah karuniakan kepadanya, dan dengan hati nuraninya ia melihat dekat Allah dengannya, segala perlindungan, penjagaan dan Perhatian-Nya yang dilimpahkan kepadanya. Rabiah al Adawiyah al Basriyyah (wafat 185 H/801 M) dianggap sebagai Sufi pertama yang menyatakan cintanya kepada Allah dan mengemukakan teori komprehensif tentang Cinta Ilahi. Cinta bagi Rabi'ah sukar didefinisikan, karena cinta berisi perasaan kepada yang dicinta.¹⁵²

Ketiga, Khauf (takut), Khauf dalam tasawuf adalah hadirnya perasaan takut ke dalam diri seorang salik (orang yang menuju Tuhan) karena dihantui oleh perasaan bersalah dan ancaman yang akan menimpanya. Seorang yang berada dalam khauf akan merasa lebih takut kepada dirinya sendiri, sebagaimana halnya dengan musuhnya.¹⁵³ Khauf pernah menghampirinya, ia merasa tenang dan tenang karena kondisi hati semakin dekat dengan Tuhan berada. Al-Junaid ditanya mengenai takut ia menjawab, "takut adalah datangnya deraan dalam setiap hembusan nafas." Di jalan selamat takut tidak tercabut dari kalbu, sebab jika telah hilang dari kalbu mereka, maka mereka akan tersesat. "Adapun Hatim al-Asham juga menjelaskan, "Setiap sesuatu ada perhiasannya dan perhiasan perhiasan adalah takut, tanda takut adalah membatasi keinginan." ¹⁵⁴ Dengan demikian, khauf adalah kondisi spiritual di mana seorang sufi takut jika Allah tak meliriknya sehingga mendekati pada-Nya.

Keempat, Raja' (harapan), Raja 'atau harapan adalah harapan yang bagus dan berharap dapat mencapainya, melihat berbagai bentuk dan nikmat Allah, dan memenuhi harapan demi masa depan serta hidup mencapai harapan tersebut. Dzun Nun al-Mishry saat menjelang ajalnya berkata: janganlah kalian SWT. Kepada diriku sendiri. "Adapun Yahya bin Mu'adz berkata," wahai Tuhanku, anugerahkanlah utukku yang termanis dalam hati berupa harapan-Mu. Kata-kata paling sedap yang keluar dari lidahku pujian kepada- adalah saat aku bertemu dengan- Mu.³⁹ Raja' menuntut tiga perkara, yaitu (1) Cinta kepada apa yang diharapkannya. (2) Takut harapannya itu hilang. (3) Berusaha untuk mencapainya. ¹⁵⁵ Raja' terbagi menjadi tiga tingkatan; *pertama*, berharap kepada Allah (*fillah*). *Kedua* berharap keluasan rahmat Allah. *Ketiga*, berharap pahala Allah.

Kelima, 'Uns (suka cita), 'Uns yaitu keadaan spiritual seorang sufi yang merasa intim tau dekat dengan Tuhannya, karena kedekatannya dengan-Nya.'Uns things is spiritual when qalbu dipenuhi rasa cinta, keindahan, belas kasih, dan pengampunan

¹⁵⁰ An-Naisabury, Imam al-Qusyairy. *Risalah Qusyairyah: Induk Ilmu Tasawuf*. Terj. Mohammad Luqman Hakiem. (Surabaya: Risalah Gusti.2014) h. 24

¹⁵¹ As-Sarraj, Abu Nashr as-Sarraj. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. Op Cit h 120

¹⁵² Hassan Abu Hanieh, *Sufisme dan Tarekat Sufi: Jalan Spiritual Tuhan: Adaptasi dan Pembaruan Konteks Modernisasi, terj.* (Yordania: Friedrich-Ebert Stiftung, 2011), h.70

¹⁵³ Rifa'i, Bachrun, dan Hasan Mud'is. *Filsafat Tasawuf*.(Bandung: CV. Pustaka Setia. 2010) h 224

¹⁵⁴ An-Naisabury, Imam al-Qusyairy. *Risalah Qusyairyah: Induk Ilmu Tasawuf*. Op Cit, h 126

¹⁵⁵ Zaprul Khan.. *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*. (Jakarta: Rajawali Pers. 2016) h. 64

Allah.¹⁵⁶ 'Uns adalah tingkat paripurna kesuciannya dan kejernihan dzikirnya, sehingga ia merasa cemas dan gelisah dengan segala sesuatu yang melupakannya untuk mengingat Allah. Maka pada saat itulah ia sangat bersuka cita dengan Allah SWT.¹⁵⁷ Seseorang yang berada pada kondisi spiritual'Uns akan merasakan dekat dengan Allah Yang mana, hati dan perasaannya diliputi oleh cinta, keindahan, serta kasih sayang yang luar biasa, sehingga sangat sulit untuk dilukiskan akrab dengan Tuhan.

Keenam, Yakin, dalam terminologi sufi yaitu sebuah kepercayaan yang kuat dan tak tergoyahkan tentang kebenaran pengetahuan yang dimiliki, karena penyaksiannya dengan jiwanya dan dirasakan oleh ekspresinya, seluruh tontonan serta oleh eksistensinya. Adapun definisi lain dari yakini yaitu selamat dari keraguan dan syubhat, serta penguasaan atas pengetahuan yang akurat, tepat, dan benar, tanpa keraguan sama sekali.¹⁵⁸ Menurut al-Junaid yakin merupakan kemantapan ilmu yang tidak dapat diubah dan tidak pula Yakin membuat seorang sufi siap mengemban beban dan menghadapi bahaya serta mendorongnya untuk maju terus ke depan. Jika tidak disertai dengan ilmu, maka ia yakin untuk membawanya ke kerusakan, sedangkan ilmu menyuruhnya untuk mundur ke belakang, dan jika ilmu tidak disertai yakin, maka pelakunya tidak mau bergerak dan tidak mau berusaha.¹⁵⁹

Para sufi biasanya membahas yakin dalam tiga bagian: pertama, *Ilmal-yaqin*: yaitu kekuatan iman dan ketundukan terkuat yang dengan hal-hal yang ingin dicapai dengan memperhatikan dalil-dalil dan petunjuk yang jelas. Kedua, *Ain al-yaqin*: yaitu pengendalian makrifat melampaui batas yang dilakukan oleh ruh melalui penying yaqin: yaitu berupa kebersamaan (*ma'iyah*) yang mengandung banyak rahasia, tanpa tirai dan penghalang, yang melampaui imajinasi manusia serta tanpa *kammiyyah* atau *kaifiyyah*. Sebagian sufi menghadapi satu ini sebagai *fana* 'sang hamba di seluruh jati diri, ego, diri, dan kebersamaannya dengan Allah al-Haqq SWT.¹⁶⁰

4. Telaah Tasawuf Aspek Budaya Berakar Kuat Dalam Sejarah

Kajian Tasawuf sebagai bagian tidak bisa dilepaskan dari telaah Islam di Indonesia. Dimulai Islam masuk sudah nampak unsur tasawuf di lingkungan keagamaan, sampai dengan sekarang ini, situasi tasawuf tetap terlihat sebagai proporsi yang tidak bisa dilepaskan dari amalan agama beberapa kaum muslim Indonesia, buktinya ialah meningkatnya kajian Islam pada bidang ini. Islam mulai tersebar di wilayah ini, bahasa Melayu berperan sebagai sarana untuk mendukung agama Islam. Dari abad ke enam belas, bahasa Melayu meraih posisi "bahasa Islam" seperti bahasa Turki dan Persia. Bahasa Melayu sebagai elemen persatuan Islam Nusantara meliputi bermacam etnis. Sastra berbahasa Melayu banyak dijumpai, seperti sastra keagamaan, dengan penulisan huruf "*Jawi*". Huruf "*Jawi*" ialah penyesuaian dari huruf Arab dalam penulisan kalimat atau lafal bahasa Melayu. Huruf-huruf Arab sebagai berikut "jim", "ain", "fa", "kaf", "ya", sehingga semakin lama terbentuk lima huruf yang setiap huruf menandai bunyi lazim pada lidah Melayu. Kelima huruf yang terbentuk yaitu : "ca", "nga", "pa", "ga", "nya".¹⁶¹ Melalui cara ini, para ulama menorehkan karyanya dengan tujuan bahan referensi masyarakat Muslim Melayu Indonesia, termasuk kitab Fiqih.

¹⁵⁶ Fahrudin, *Tasawuf sebagai upaya Membersihkan Hati Guna Mencapai Kedekatan dengan Allah*,
Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim, Vol. 14, No. 1, 2016, h. 80,

¹⁵⁷ As-Sarraj, Abu Nashr as-Sarraj. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. Terj. Wasmukan dan Samson Rahman. (Surabaya: Risalah Gusti. 2002) h. 135

¹⁵⁸ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufism*, Op Cit h 225

¹⁵⁹ Ibnu Qayyim, *Madarijus Salikin: Pendakian Menuju Allah Penjabaran Konkrit "Iyyaka Na'budu Wa Iyyaka Nasta'in...*, Op Cit h. 352

¹⁶⁰ Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufism*, Op Cit h 229

¹⁶¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, "*Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*" (Bandung: Mizan, t.t), h. 61-62

Kitab fiqh awal di Nusantara yaitu “Shirath al-Mustaqim”, karya dari Nur al-Din al-Raniri. Ketegasan terhadap transendensi Allah. Selanjutnya penekanan pentingnya syariat pada praktik sufistik. Sehingga, al-Raniri menuliskan “Shirath al-Mustaqim” berbahasa Melayu, yang berisi mengenai “tugas utama dan mendasar setiap orang muslim dalam hidupnya.” Melalui penggunaan karya fiqh terkenal yaitu al-Raniri menerangkan dan merincikan bermacam hal terkait thaharah, bersuci, shalat, zakat, puasa, haji, qurban, dan lainnya. Kitab fiqh ibadah yang pertama secara lengkap berbahasa Melayu, untuk standar dan pegangan kewajiban kaum Muslim.

‘Abd al-Rauf al-Sinkili (1615-1693), karya utamanya yaitu kitab fiqh “*M. ir’at al-Thullab fi Tasyi al-Ma’rifat al-Ahkam al-Syar’iyah al-Malik al-Wahhab.*” Karya ini mengkaji tentang aspek-aspek fiqh, termasuk dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi dan keagamaan kaum muslimin. Sebagai ulama pertama Indonesia-Melayu sudah memperlihatkan kepada kaum muslim bahwa doktrin-doktrin hukum Islam tidak terbatas pada ibadah saja. Karena mencakup topik-topik yang begitu luas, karya ini telah beredar luas, meskipun sekarang tidak lagi digunakan di Nusantara.”¹⁶²

Di masa abad kedelapan belas, Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812) ialah ulama mendukung pengembangan syariat Nusantara, bidang kajian fiqh karya utamanya yaitu “*Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqquh fi ‘Amr al-Din.*” Pembahasan mengenai syarat rinci ibadah fiqh. Azyumardi Azra mengemukakan “kitab ini sebagai penjelasan, atau sampai batas-batas tertentu merupakan revisi, atas karya al-Raniri, Shirath al-Mustaqim.” Karya al-Raniri kurang bisa dipahami masyarakat Islam pada wilayah lainnya di Nusantara-Melayu sebab berbahasa Aceh. Meskipun kitab ini termasuk tebal, namun uraian ilmu fiqh tidak cukup luas. Persoalan ibadah merupakan kajian inti kitab diantaranya faraid, hudud, muamalat, nikah dan tidak termasuk jihad. Doktrin hukum Islam dikembangkan Daud al-Fatani, sebagai figur ulama sukses berupaya memadukan mistik dan syariat. Karya al-Fatani ialah “*Bughyat al-Thullah al-Murid Ma’rifat al-Ahkam bi al-Shawab*” mengkaji mengenai fiqh ibadah dan “*Furu’ al-Masail wa Ushul al-Masail*” yang membahas petunjuk dan aturan hidup. Kemudian, penerbitan kitab-kitab yang lebih kecil, yakni “*Jami’ al-Fawaid* mengenai kewajiban kaum muslimin terhadap sesama muslim dan non-muslim”, *Hidayat “al-Muta’alim wa ‘Umdat at-Mu’allim* mengenai fiqh secara umum, *Muniyyat al-Mushalli* mengenai shalat, *Nahj al-Raghibin fi Sabil al-Muttaqin* mengenai transaksi-transaksi perdagangan, Ghayat al-Taqrif mengenai warisan (*faraidh*)¹⁶³, *Imdat al-Bab li Murid al-Nikah bi al-Shawab* yang mengulas tentang perkawinan dan perceraian.”

Praktik Islam di kehidupan bermasyarakat Indonesia diawali penempatan posisi agama Islam sebagai aturan, norma, serta rutinitas masyarakat, ajaran Islam sebagai pegangan masyarakat. Budaya lokal terus berkembang melalui pertumbuhan Islam yang selanjutnya terlahir “akulturasi budaya”, antara Islam dan budaya lokal.

Di tahun Hijriyah pada bulan Rabi’ul awal, menurut Azyumardi Azra “sebagian besar umat Islam Indonesia mengadakan mauludun, yang bertujuan mengenang hari lahir Rasulullah saw, melalui pembacaan sejarah hidup Nabi melalui kitab Al-Barzanji (Situddurar).¹⁶⁴ Puncak acara 12 Rabiul awwal, saat Rasulullah saw lahir. Tradisi mauludan di Aceh merupakan pengganti pajak atau upeti bagi kerajaan Turki, sebab kerajaan Aceh mempunyai hubungan diplomasi dengan Turki.

Prosesi lahir seorang bayi di Jawa disebut mitoni maknanya upacara tersebut saat kandungan wanita berumur empat bulan. Seorang wanita melaksanakan adat siraman

¹⁶² Nurcholish Madjid, “Islam in Indonesia: A Move from the Periphery to the Center, dalam Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures,” Vol. I, Number 1, 2000, h. 1

¹⁶³ Karel A. Streenbrink, “Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)”, terj. Suryana A. Jamrah. (Bandung: Mizan. 1995) h. 100.

¹⁶⁴ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 62

untuk melindungi ibu dan bayinya. Hal tersebut sebagai kepercayaan adat Jawa, akan tetapi Islam mengikuti tradisi ini sebab ketika kandungan usia empat bulan calon bayi ditiupkan roh oleh Allah Swt, dan penentuan takdir dari rejeki, jodoh dan kematian. Dengan demikian tradisi empat bulanan dilaksanakan sedekah dan pembacaan doa atau membaca ayat suci AlQuran. Selanjutnya saat usia kandungan tujuh bulan, sudah siap menerima semua proses kehidupan. Untuk itu diadakan tradisi pembagian sedekah, sebab sedekah merupakan cara menolak bala. Selanjutnya saat bayi sudah lahir ada upacara lima harinan (sepasaran), bertujuan keselamatan bayi dan memberikan masakan atau makanan kepada tetangga. Dalam Islam, sebelum membagikan makanan diiringi pembacaan doa. Selanjutnya hari ke tujuh mengadakan akikah, hal tersebut sumbernya dari ajaran Islam. Akikah bermakna menyembelih hewan kambing untuk anak yang baru saja lahir.

Melaksanakan ijab qabul atau akad nikah secara syariat Islam. Namun pada prosesi pernikahan memakai budaya Jawa. Gapura dihiasi dengan janur kuning dan lain-lain. Hal tersebut belum tentu meninggalkan syariat agama Islam, harus dicari nilai filosofi yang ditunjukkan oleh simbol tersebut. Siraman kembang setaman bermakna agar wanita yang akan menikah mandi taubat dengan bunga, bunga menunjukkan simbol harum dan lambang kesucian. Dekorasi bunga berwujud kasih sayang pengantin, bunga melambangkan pernikahan ialah kebahagiaan suami dan istri. Janur kuning di depan rumah bertujuan supaya acara resepsi memperoleh cahaya barakah dari Allah Swt. Janur berasal dari lafadz bahasa arab “*ja a nurun*” maknanya datangnya cahaya. Berbagai simbol yang perlu diketahui harus dipahami dengan baik. Hal tersebut bukan musyrik, karena berwujud simbol sebagai bentuk ungkapan kebahagiaan.

Umat Islam berkewajiban terhadap orang Islam yang meninggal, yakni prosesi dalam pengurusan jenazah. Tradisi di Indonesia saat ada kematian seseorang yang beragama Islam, ada pembacaan talqin dan tahlil. Tujuan mendoakan arwah supaya selamat dan diterima disisi Allah. Menurut Azyumardi “Tradisi selanjutnya adalah menyelenggarakan upacara selamat atau mendoakan pada waktu tertentu, seperti 3 hari, 7 hari, 40 hari, 100 hari sampai 1000 harinya. Tradisi ini oleh para ulama’ diselaraskan dengan agama Islam. Pada upacara selamat biasanya hanya duduk-duduk, minum dan makan-makan, maka setelah Islam datang ditambah dengan memperdengarkan ayat AlQur’an, dzikir-dzikir kepada Allah Swt. Maksud dan tujuannya adalah untuk menghibur keluarga dan mendoakan mayit. Kewajiban mendoakan saudara bukan yang masih hidup saja tetapi yang sudah meninggal pun harus didoakan. Sedangkan dalam tradisi ziarah juga mengalami perpaduan, orang Islam pergi ziarah hanya mendoakan mayit, sedangkan dalam tradisi menggunakan bunga.¹⁶⁵

Hingga sekarang masih ada masyarakat sebagai pemegang tradisi Islam dan Hindu yang berpadu. Hal tersebut tidak menjadi persoalan, sebab masyarakat Indonesia terbiasa dengan simbol melambangkan arti kehidupan sejati. Hal tersebut tidak sebagai wujud musyrik, sebab tradisi itu merupakan upaya Islam bersyiar dengan damai.

5. Pola dan Interaksi Asal Usul Tasawuf dengan Budaya Lokal Jawa

Sebuah tradisi yang bernafaskan Islam, di daerah satu atau di pulau satu berbeda dengan di daerah atau di pulau lainnya yang ada di Indonesia. Misalnya soal tradisi kupatan atau hari raya kecil (*bodo cilik*) yang nampak hanya populer dan berlaku di daerah Pantura. Sementara di daerah Jawa bagian selatan, tradisi ini tidak begitu populer. Di daerah Jawa Tengah dan DIY, tradisi pembacaan *manaqib Syaikh Abdul Qadir Jailani* hanya nampak lebih marak di daerah Jawa Tengah bagian utara. Untuk Jawa Tengah bagian selatan seperti DIY tradisi *manaqib* ini tidak begitu populer

¹⁶⁵ *Ibid*, h 63

Fenomena dan ekspresi budaya yang bernafaskan Islam juga nampak dalam pembacaan *sholawat tarhim* menjelang salat Maghrib dan salat subuh. Kalau di daerah Jawa Timur, baik di daerah utara maupun selatan, bahkan di daerah Madura, hamper semua masjid selalu dilantunkan *sholawat tarhim* menjelang adzan Maghrib dan Subuh. Sementara di daerah Jawa Tengah, baik di utara maupun selatan jarang dilantunkan *sholawat tarhim* menjelang adzan Maghrib dan Shubuh.¹⁶⁶ Lalu, kalau di kawasan selatan, terutama di daerah Keraton Solo dan Yogyakarta, ada tradisi *sekaten* (peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW), *Grebeg Mulud*, *Grebeg Syawal* (tradisi upacara untuk memperingati hari raya Idul Fitri) dan *Grebeg Besar* (tradisi upacara untuk memperingati hari Raya Idul Adha), dan *Grebeg Suro* (upacara untuk memperingati tahun baru Islam) maka di daerah Pantura, tradisi-tradisi ini nyaris tidak ada.

Di wilayah Pantura, memang ada dan berlaku tradisi peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW atau tahun baru Islam, namun peringatan ini diwujudkan dalam bentuk acara pengajian umum dan pembacaan *sholawat* di masjid-masjid dan di Musholla. Tidak dijumpai acara *sekaten* atau *grebeg*. Tradisi *sekaten* atau *grebeg* ini umumnya hanya terjadi di daerah-daerah yang dekat Kraton, khususnya daerah Surakarta maupun di Yogyakarta, karena secara khusus upacara itu bagian dari agenda penting Kraton. Meski ini merupakan upacara yang menjadi agenda baku Kraton, namun masyarakat atau instansi di luar Kraton juga ada yang membutnya, seperti pemerintah daerah (lurah/bupati/walikota) juga ada yang membuat *grebeg* untuk memperingati hari-hari besar, terutama hari besar Islam.

Jadi, dengan melihat beberapa ekspresi kultural yang berkaitan dengan praktik keberislaman masyarakat di Jawa sesungguhnya sangat beragam. Jangankan antar pulau, bahkan satu pulau atau wilayah saja, misalnya pulau atau wilayah Jawa, terdapat perbedaan ekspresi dan tipologi keislaman. Dilihat dari ekspresi kultural dalam ruang sosial-masyarakat ini, Islam di Indonesia sendiri sesungguhnya sangatlah plural, alias tidak seragam. Tidak menutup kemungkinan hal ini sangat dipengaruhi oleh lokalitas masyarakat setempat.

Sebagai representasi dari keragaman ekspresi lokal keislaman di Nusantara, di sini disajikan sejumlah bentuk-bentuk dan tipologi keragaman dan bentuk-bentuk Islam di Nusantara tersebut. Beberapa bentuk tipologi lokalitas keislaman di Nusantara yang diangkat di sini adalah Islam Mataraman, Osing, Sasak, Bali, Dayak, dan Toraja. Corak dan jenis tipologi Islam Islam lokal di Nusantara ini ternyata cukup beragam, terutama dalam hal ekspresinya di ruang sosial. Salah satu faktor penentu dari beragamnya ekspresi keislaman ini adalah kultur lokal yang antara daerah satu dengan daerah lain nampak berbeda. Kultur lokal di Jawa tentu berbeda dengan yang ada di Papua sehingga aspek-aspek lokalitas inilah yang kemudian membingkai nilai-nilai keislaman yang dipraktikkan oleh masyarakat Muslim setempat. Tipologi dan corak keislaman di bab ini karenanya lebih dilihat dari sisi sosiologis dan historis berdasarkan teori yang sudah disinggung sebelumnya: fungsionalisme struktural dan habitus.

Pertama adalah soal Islam Mataraman. Hingga saat ini belum ada definisi yang baku mengenai Islam Mataraman. Penyebutan istilah 'Islam Mataraman'. Secara konvensional merupakan Islam yang terpengaruh kuat atau yang bersenyawa dengan budaya Mataram. Budaya Mataram ini sesungguhnya merujuk pada bentuk-bentuk nilai, tradisi dan budaya yang berkembang di Kasultanan atau Kerajaan Mataram. Islam di Mataraman ini secara teritorial terbentang cukup luas dari Jawa Tengah hingga Jawa Timur. Di Jawa Tengah, Islam Mataraman ini, bisa juga disejajarkan dengan Islam Kejawaen atau malah juga bisa disandingkan dengan Islam Abangan yang keberadaannya ada di daerah Jawa bagian selatan seperti Surakarta dan Yogyakarta tempat di mana

¹⁶⁶ M. Abror Rosyidin, *Sejarah dan Dalil Tarhim*, dalam <https://tebuieng.online/sejarah-dan-dalil-tarhim/> (10/02/2020)

Kraton Mataram berdiri.¹⁶⁷ Untuk daerah Jawa Tengah bagian utara, secara kultural, corak Islam yang berkembang adalah Islam pesisiran atau Islam santri. Sementara untuk di daerah Jawa Timur, Islam Mataraman ini ada di daerah atau kawasan bagian barat.

Di Jawa Timur, corak keagamaan atau keislaman masyarakatnya sesungguhnya cukup beragam. Ayu Sutarto, salah seorang budayawan Universitas Negeri Jember, misalnya membagi wilayah Jatim ke dalam sepuluh area (*tlatah*) kebudayaan. Tlatah kebudayaan besar di Jawa Timur kata Sutarto, paling tidak ada empat: Jawa Mataraman, Arek, Madura Pulau, dan Pandalungan (komunitas yang budayanya merupakan hasil asimilasi antara budaya Jawa dan Madura). Sementara itu, untuk area yang sekupnya lebih kecil ada juga Jawa Panoragan, Osing, Tengger, Madura Bawean, Madura Kangean, dan Samin (Sedulur Sikep).

Namun secara politik, identitas sosial yang selama ini menjadi pertimbangan politik di setiap ajang kontestasi politik, baik di daerah maupun di tingkat nasional adalah Mataraman (Madiun, Nganjuk, Ponorogo, dan sekitarnya), Arek (Surabaya hingga Malang) dan Tapal Kuda (Probolinggo hingga Madura). Wilayah Tapal Kuda ini, yang dikenal sebagai pusat percampuran antara kultur Jawa dan Madura, merupakan wilayah terbesar bagi komunitas Pandalungan. Berbagai tipologi dan identitas kultural-keagamaan ini kemudian menjadi salah satu kekuatan politik di Jawa Timur. Bicara soal politik dalam konteks Jawa Timur, maka jelas tidak bisa mengabaikan komunitas *Mataraman, Arek dan Pandalungan*.

Kultur *Mataraman* di Jawa Timur ini mencakup wilayah yang paling luas, yang membentang dari perbatasan Provinsi Jawa Tengah hingga Kabupaten Kediri. Wilayah ini disebut sebagai wilayah Mataraman karena secara kultural, masyarakatnya sebagian besar sangat di pengaruhi oleh budaya Kerajaan Mataram, baik Mataram di periode Hindu-Buddha maupun periode Kesultanan Mataram Islam yang berpusat di Surakarta dan Yogyakarta, sehingga wajar kalau tradisi dan adat istiadatnya pun mirip. Ini merupakan salah satu bukti bahwa lokalitas dalam konteks kultural seringkali tidak sinkron dengan lokalitas dalam konteks teritorial. Meski secara kultural mereka sama, yakni sama-sama berkultur Mataraman, namun keberadaan mereka dibedakan atau terpisahkan oleh teritori yang berbeda yakni Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Wilayah Mataraman ini, menurut budayawan Universitas Negeri Malang, M. Dwi Cahyono masih terbagi menjadi tiga: Mataraman Kulon (Barat), Mataraman Wetan (Timur), dan Mataraman Pesisir. Pembagian ini, menurut Cahyono, lebih didasarkan pada jejak-jejak sejarah dan budaya lokal yang berkembang di sana. Salah satu aspek kultural yang menandai corak Mataraman di berbagai wilayah itu ada lah bahasa. Bahasa, kata Cahyono, menjadi ciri yang paling mudah untuk membedakan ketiga tipologi dari Mataraman tersebut. Dari segi kedekatan budayanya dengan Jawa Tengah, kata Cahyono, Mataraman Kulon lebih kuat. Bahasa sehari-hari yang digunakan oleh Mataraman Kulon ini lebih halus dibandingkan Mataraman Wetan. Wilayah Mataraman Kulon ini secara historis merupakan bekas Keresidenan Madiun.

Sementara itu, corak atau tipologi budaya masyarakat Jawa Timur yang ada di sebelah timur disebut sebagai area (*tlatah*) Arek yang secara teritorial wilayahnya terbentang dari Surabaya hingga Malang. Corak budaya Arek ini, kata Cahyono, lebih berada di sepanjang timur Kali Brantas. Dalam sejarahnya, sungai ini berperan penting dalam ranah sosial-politik di masa kerajaankerajaan masa lalu se belum Mataram. Di abad ke empat misalnya, sungai Brantas ini, kata Cahyono, sebagai area perdagangan juga untuk menjalin relasi antara wilayah pesisir dan daerah pedalaman (*hinterland*). Area kultural timur Mataraman ini membentang dari utara ke selatan, dari Surabaya hingga

¹⁶⁷ Nur Udin, *Mataraman dalam Perspektif Historis* dalam <http://www.lakpesdam.tulungagung.or.id/mataraman-dalam-perspektif-historis/> (24/12/2020)

Malang.¹⁶⁸ Ketika era modern datang dan industrialisasi masuk, area di timur Mataraman ini menjadi medan peleburan dan percampuran kebudayaan di Jawa Timur yang diakibatkan oleh para pendatang dari berbagai daerah yang semakin meningkat. Kaum imigran dari berbagai daerah dan wilayah ini juga sangat beragam baik dari sisi etnis, agama, dan golongan.

Mereka berkumpul menjadi satu di area ini untuk melakukan akti vitas perekonomian yang memang tumbuh pesat. Meski luas wilayah yang masuk kategori Arek ini hanya 17 persen dari keseluruhan luas Jatim, separuh (49 persen) aktivitas ekonomi Jatim ada di kawasan ini.¹⁶⁹ Dalam perkembangannya, warna kebudayaan di area ini merupakan percampuran beragam kultur baik lokal maupun global, sehingga menimbulkan sintesa kebudayaan baru yang belakangan dikenal sebagai budaya komunitas Arek. Ciri khas dari masyarakat yang berada dalam jangkauan sebelah timur Mataraman ini adalah semangat kerjanya yang tinggi, mempunyai solidaritas kuat, sangat terbuka terhadap perubahan, bersedia menerima masukan dari pihak lain dan mempunyai tekad menyelesaikan segala persoalan dengan dasar *win-win solution (yok opo enake)* alias sama-sama senang. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat Arek itu cenderung keras, kasar dan terus terang (dalam bahasa Jawa: *blak-blakan*). Dari penjelasan itu secara sederhana bisa dibedakan antara masyarakat Mataraman dan masyarakat Arek di Jawa Timur ini, di mana kalau masyarakat Mataraman corak dan tipologinya cenderung homogen dan secara bahasa halus karena lebih dekat dengan Kraton Mataram, maka masyarakat Arek di Jawa Timur ini cenderung heterogen dan secara bahasa terkenal keras.

Hal yang hampir sama juga ada di daerah Jawa Tengah. Kultur *Mataraman* ini, sebagian besar ada di daerah Jawa bagian selatan, seperti Yogyakarta, Solo, Magelang, Sragen, Klaten dan sekitarnya. Sementara di wilayah Jawa Tengah bagian utara dikenal sebagai kultur pesisiran. Dilihat dari sisi bahasa, bahasa masyarakat *Mataraman* di Jawa Tengah ini juga terkesan halus dan tidak terus terang. Hal ini misalnya meliputi masyarakat yang ada di daerah Solo, Yogyakarta, Magelang, Klaten dan sekitarnya. Sebaliknya bahasa yang digunakan oleh masyarakat Jawa pesisiran cenderung keras dan terus terang seperti yang terjadi di daerah Semarang, Kudus, Jepara, Pati, Rembang dan sekitarnya.

Islam Mataraman yang ada di Jawa Timur ini bisa disebut atau di sandingkan dengan *Islam Abangan* atau *Kejawen*. Meskipun jika diteliti lebih detail lagi antara kelompok *Mataraman* dengan kelompok *Abangan* ini ada sejumlah perbedaan. Dilihat secara umum, antara *Islam Mataraman* dan *Islam Abangan*, keduanya mempunyai ciri-ciri yang mirip. Misalnya keduanya sama-sama memegang teguh nilai-nilai Jawa dan secara politik mereka lebih memilih ideologi nasionalis daripada agama tertentu. Secara kultural-keagamaan, *Islam Mataraman* maupun *Islam Abangan*, lebih dekat dengan kultur Jawa, di mana mereka sama-sama tidak suka menonjolkan aspek keagamaan/keislaman, terutama dalam ranah politik. Mereka umumnya berpegang teguh pada ajaran-ajaran dan nilai-nilai kejawen.

Karenanya, kalau di Jawa Timur ada *Islam Mataraman* dengan Islam santri, maka begitu juga di Jawa Tengah. Kaum santri mengamalkan ajaran agama sesuai dengan syariat Islam, sedangkan kaum abangan walaupun menganut Islam namun dalam praktiknya pengaruh Kejawennya lebih dominan. Agama lain yang dianut oleh masyarakat Jawa Tengah adalah Kristen (Protestan dan Katolik), Hindu, Buddha, Kong Hu Cu, dan aliran kepercayaan.

Islam Abangan. Dalam hal ini ada tiga term tentang Islam dan *Jawanisme* yang maknanya hampir berdekatan: *Mataraman*, *Abangan* dan *Kejawen*. Ketiga term ini

¹⁶⁸ Ibid

¹⁶⁹ Ibid.

mempunyai nuansa yang hampir mirip karena sama-sama lebih berpijak pada nilai-nilai Jawa dalam hubungannya dengan Islam.

Islam Abangan atau Kejawen yang di Jawa Tengah penyebutannya lebih populer daripada *Islam Mataraman* yaitu sebutan untuk golongan penduduk Jawa Muslim yang mempraktikkan Islam dalam versi yang lebih sinkretis bila dibandingkan dengan golongan santri yang lebih ortodoks.¹⁷⁰ Istilah ini, berasal dari kata bahasa Jawa yang berarti merah, pertama kali digunakan oleh Clifford Geertz, tetapi saat ini maknanya telah bergeser. *Abangan* cenderung lebih dipandang sebagai kelompok Islam yang mengikuti sistem kepercayaan local yang disebut dengan adat-istiadat daripada hukum Islam murni (syariah).

Dalam sistem kepercayaan atau adat-istiadat tersebut terdapat tradisi-tradisi Hindu, Buddha bahkan animisme. Namun beberapa sarjana berpendapat bahwa apa yang secara klasik dianggap bentuk varian Islam di Indonesia, seringkali merupakan bagian dari agama itu sendiri di negara lain. Martin van Bruinessen, (dalam Geertz: 1983) misalnya mencatat adanya kesamaan antara adat dan praktik Islam di Indonesia yang dilakukan dahulu kala di kalangan ummah Islam di Mesir.

Namun ada pandangan lain yang menyatakan bahwa kata '*abangan*' diperkirakan berasal dari kata Bahasa Arab *aba'an*. Lidah orang Jawa membaca huruf '*ain*' menjadi *ngain*. Arti dari *aba'an* ini secara sederhana adalah "*yang tidak konsekuen*" atau "*yang meninggalkan*". Istilah ini di gunakan untuk menyebutkan kelompok orang yang menyatakan diri masuk Islam tetapi tidak menjalankan syariat secara penuh. Dengan demikian, kata "*abang*" di sini bukan dari kata Bahasa Jawa *abang* yang berarti warna merah'. Yang hampir sama dengan kaum '*Abangan*' ini adalah '*Kejawen*'

Meski demikian, antara '*Abangan*' dan '*Kejawen*' ini sesungguhnya tidak sepenuhnya sama. Kedua-duanya memang sama-sama berpegang teguh pada adat-istiadat Jawa, tetapi mempunyai titik tekan yang agak berbeda. Kalau '*Abangan*' ini konotasinya negatif, karena dijadikan sebagai ungkapan untuk menunjuk kelompok orang Islam yang tidak begitu 'taat' terhadap ajaran-ajaran Islam. Namun kalau '*Kejawen*' ini mempunyai konotasi positif karena apa yang disebut '*Kejawen*' ini sesungguhnya orang yang mengamalkan sepenuhnya adatistiadat bahkan nilai-nilai esoteris/mistik dari ajaran-ajaran Jawa.

Kejawen pada hakekatnya adalah sebuah kepercayaan terutama berlaku di pulau Jawa oleh suku Jawa dan suku bangsa lainnya yang menetap di Jawa. *Kejawen* secara prinsipil merupakan bagian dari filsafat yang ada di belahan Timur seperti halnya Konghucu atau ajaran-ajaran sang Buddha Gautama, di mana keberadaanya ada sejak orang Jawa ada. Hal ini bisa dilihat dari ajarannya yang universal dan selalu melekat berdampingan dengan agama-agama pendatang yang dianut pada setiap zaman yang senantiasa berganti.

Kata "*Kejawen*" sendiri berasal dari kata '*Jawa*', yang bila diartikan ke dalam bahasa Indonesia adalah "*segala sesuatu yang berhubungan dengan adat dan kepercayaan Jawa (Kejawaan)*". Istilah "*kejawen*" ini sesungguhnya bersifat universal bagi masyarakat Jawa. Dalam konteks yang lebih umum, *Kejawen* sebagai filsafat yang memiliki ajaran-ajaran tertentu terutama dalam membangun *Tata Krama* (aturan berkehidupan yang mulia). *Kejawen* sebagai agama itu dikembangkan oleh pemeluk *Agama Kapitayan*, karenanya sangat tidak arif jika mengatasnamakan *Kejawen* sebagai agama di mana semua agama yang dianut oleh orang Jawa memiliki sifat-sifat *kejawaan* yang kental. Ajaranajaran *Kejawen* biasanya bermuara pada terbentuknya budi luhur. Budi luhur di kalangan para pengamal *kejawen* dipandang sebagai ajaran inti (*mainstream*) dari ajaran

¹⁷⁰ Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (Jakarta: Inis. 1988) h 124

Kejawen.¹⁷¹ Bahkan budi luhur, kata Franz-Magnis Suseno dipandang sebagai rangkuman atau sublimasi dari segala apa yang dianggap watak utama orang Jawa.

Jika mengacu pada penjelasan tersebut, antara “Kejawen” dengan ‘Abangan’ sesungguhnya tidak sepenuhnya sama. Sebab, istilah “ Abangan’ ini muncul ketika dikaitkan dengan ketaatan menjalankan agama Islam, sementara ‘Kejawen’ ini justru sama sekali tidak berkaitan dengan agama manapun. Orang tidak bias disebut ‘abangan’ jika dirinya tidak memeluk Islam. Sebab, kaum ‘abangan’ adalah orang yang memeluk Islam tetapi dirinya tidak begitu ‘patuh’ untuk menjalankan syariat Islam secara penuh. Sementara itu, orang tetap akan disebut ‘Kejawen” dengan dirinya memeluk dan atau tidak memeluk agama Islam. Karena ini pula, term ‘abangan’ senantiasa hanya terkait dengan pengamalan agama Islam di Jawa. Sementara ‘Kejawen’ lebih terkait dengan pengamalan nilai-nilai Jawa baik dengan agama maupun tidak di Jawa. Agama yang terkait dengan Kejawen ini bukan hanya Islam tetapi juga bisa non-Islam. Bisa jadi ada orang Islam-Kejawen, Katolik-Kejawen dan sejenisnya.

Meski demikian, belakangan muncul wacana bahwa apa yang disebut dengan ‘Kejawen” itu sudah pasti Islam. Seperti dijelaskan Damar Shashangka dalam karyanya, *Serat Dewa Ruci* bahwa apa yang disebut dengan “Kejawen” itu sesungguhnya Islam sufi (Islam yang bersendikan nilai-nilai tasawuf) yang dibungkus dengan ajaran Jawa Budha.¹⁷² Berbeda dengan waacana umum yang menyatakan “Kejawen” muncul sejak masyarakat ada, Shashangka justru berpendapat bahwa ‘Kejawen” muncul baru di era pasca-Majapahit yang diprakarsai oleh Sunan Ampel dan Sunan Kalijaga. Dengan demikian, ketika bicara soal “Kejawen” sudah pasti berbicara soal Islam, hanya saja Islam yang ditekankan dalam ‘Kejawen” ini adalah Islam sufistik, bukan Islam syariat (fikih). Sehingga “Kejawen” ini lebih berorientasi pada mistisisme dan spiritualitas.

Maksud dari Islam sufistik ini adalah bahwa orientasi ‘Kejawen’ adalah untuk mengamalkan nilai-nilai Islam yang sifatnya esoteris/mistik. Kejawen dengan demikian merupakan bagian dari Islam secara tidak langsung dan bukan merupakan ajaran asli Jawa.¹⁷³ Sebab, Kejawen itu merupakan Islam tasawuf. Karena sudah pasti Islam, maka segala agama atau aliran keyakinan yang mengajarkan esoterisme atau mistisisme Jawa yang tidak mengandung atau tidak berpijak pada nilai-nilai tasawuf dalam Islam, seperti Katolik, Hindu atau Buddha bahkan Konghucu, tidak bisa disebut ‘Kejawen’, melainkan disebut sebagai Jawadipa.

Dengan demikian, hal yang lebih penting di sini adalah ‘Kejawen’ ini kemudian sebuah identitas keagamaan yang senafas dengan *Islam Mataraman* yang ada di Jawa Timur, terutama *Islam Mataraman* bagian barat. Sebab, *Islam Kejawen* ini sesungguhnya juga wujud dari perkembangan tradisi dan budaya keagamaan kerajaan Mataram. Karenanya, naskah-naskah soal ‘Kejawen’ ini banyak ditemukan dan disimpan di kraton-kraton Jawa, terutama kraton Mataram, yang sekarang bahkan masih eksis. Ciri khas naskah ‘Kejawen’ yang tersimpan di kraton-kraton di Jawa itu, kata Shashangka senantiasa didahului dengan kata ‘Serat” atau ‘Suluk’. Istilah ‘serat’ ini diambil dari bahasa Arab, *surat* atau *surah* yang mempunyai arti bab atau bagian, sementara itu, ‘Suluk’ ini juga kata dari bahasa Arab, yang artinya perjalanan, maksudnya adalah perjalanan batin atau spiritual manusia untuk mencapai *ma’rifat* kepada Allah SWT sebagai sarana menggapai kesempurnaan hidup.

Dari situlah bisa dikatakan bahwa ‘Kejawen’ sesungguhnya cermin dari *Islam Mataraman* karena di dalamnya juga hasil pengaruh atau sinkretisme antara Islam dengan

¹⁷¹ Suwardi Endraswara, *Etika Hidup Orang Jawa: Pedoman Beretika dalam Menjalani Kehidupan sehari-Hari*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), h.17

¹⁷² Damar Shashangka, *Serat Dewa Ruci: Sastrajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, (Yogyakarta: Narasi, 2019), h.vi

¹⁷³ *Ibid*, h.ix

budaya Mataram. Dalam konteks yang lebih luas, *Islam Kejawen atau Islam Mataraman* ini, secara sosio-kultural merupakan bagian integral dari budaya Jawa. Dalam penjelasannya, Syamsul Bakri menyatakan, kebudayaan Jawa sendiri dalam pemahamannya yang lebih luas mencakup beragam sub-kultur yang ada di tanah Jawa, seperti budaya Pesisiran (Pantura), Banyumasan, dan budaya Nagari Agung.¹⁷⁴ Istilah 'Kejawen' ini, lanjut Bakri, digunakan oleh masyarakat, untuk menyebut budaya dan tradisi di eks kerajaan Mataram Islam baik yang berada di Yogyakarta (Kasultanan dan Pakualaman) maupun Surakarta (Kasunanan dan Mangkunegaran).²⁵⁰

Dari kedua wilayah kerajaan di Jawa Tengah itulah tradisi Kejawen lahir dan berkembang hingga sekarang. Karenanya, term 'Islam' yang digunakan dalam tradisi Kejawen kemudian memunculkan corak dan identitas tersendiri yang berbeda dengan corak dan identitas Islam lain seperti Islam puritan atau Islam reformis (seperti yang diusung oleh kaum wahhabi/salafi) maupun identitas Jawa itu sendiri. Dengan demikian, orang yang murni berpegang teguh pada nilai-nilai Jawa tanpa menggabungkannya dengan nilai-nilai Islam sesungguhnya berbeda dengan Kejawen karena di dalam Kejawen sendiri terdapat dua unsur utama: Islam (tasawuf) dan budaya Jawa

Sebagai bentuk akulturasi dari Islam dan budaya lokal Jawa, Kejawen sesungguhnya agama Islam yang telah beradaptasi dengan kultur dan tradisi *Nagari Agung* (Keraton/Kerajaan Mataram) yang kemudian berhasil menciptakan sebuah identitas penggabungan antara budaya Jawa dan Islam menjadi religiusitas Islam dengan warna Jawa.¹⁷⁵ Dengan kata lain, Kejawen merupakan wujud sinkretisme ajaran langit (wahyu) dengan ajaran-ajaran bumi (budaya) di dalam masyarakat Jawa.

Ciri khas dari *Islam Kejawen* ini lebih banyak bermuatan nilai religius yang bersifat mistis/spiritualis. Kentalnya corak mistik dalam Kejawen ini tidak bisa dilepaskan dari peranan para Wali Songo di masa Kasultanan Demak dan sesudahnya dalam menyebarkan dakwah Islam secara kultural. Kerajaan Mataram Islam sendiri merupakan wujud dari dinamika dari jatuhnya kerajaan-kerajaan Islam sebelumnya yang ada di Jawa Tengah, Demak dan Pajang. Kerajaan Islam Mataram sendiri, meski secara keagamaan berbeda dengan kerajaan sebelumnya, Majapahit, yang notabene sebagai kerajaan Hindu-Buddha, namun secara kultural, nilai-nilai tradisi Jawa yang berkembang di masa Majapahit ini juga masih dilestarikan oleh umat Islam di masa Mataram. Tradisi meditasi atau laku spiritual misalnya masih sangat kuat. Laku spiritualisme/mistik Jawa ini kemudian menemukan relevansinya dengan tasawuf yang sama-sama bertumpu pada aspek rohani.

Jika dilihat dari sisi historis, kerajaan Islam Mataram ini bahkan bisa dikatakan lebih dekat ke Majapahit daripada ke Demak. Asumsi ini mempertimbangkan dua hal, pertama, Mataram Islam merupakan kerajaan yang secara teritorial berada di wilayah pedalaman, sebuah wilayah yang secara kultural dan politik berbeda dengan wilayah pesisir atau wilayah yang ada di bagian utara Jawa Tengah. Wilayah pedalaman, secara teritorial masuk daerah Jawa Tengah bagian selatan, yang menjadi pusat berdirinya kerajaan Pajang dan Mataram ini, lebih berkiblat kepada Majapahit daripada ke Demak. Ketika Majapahit runtuh dan Demak berdiri, wilayah pedalaman ini tidak mau tunduk ke Demak. Sebagian para pembesar di wilayah pedalaman ini bahkan berusaha merebut tahta Demak, karena mereka lebih loyal kepada Majapahit meskipun Majapahit saat itu sudah tamat riwayatnya.

Sebagaimana dijelaskan Slamet Muljana bahwa ketika Raden Fatah mendirikan Kerajaan Islam Demak dan menjadi raja pertamanya, beliau tidak mampu menarik masyarakat pedalaman atau masyarakat yang ada di Jawa Tengah bagian selatan ini.

¹⁷⁴ Syamsul Bakri, *Islam Kejawen (Agama dalam Kesejarahan Kultur Lokal)*, dalam <http://www.iain-surakarta.ac.id/?p=3554> (24/01/2020)

¹⁷⁵ Ibid

Sebaliknya beliau lebih fokus membangun wilayah pesisir atau wilayah Jawa Tengah bagian utara karena beliau sebagai raja Demak bercita-cita hendak menjadikan Demak sebagai kerajaan maritime terbesar di Jawa.¹⁷⁶ Karena kebijakannya Raden Fatah yang lebih fokus pada wilayah pesisir ini, sehingga cenderung mengabaikan daerah pedalaman, maka Demak selama berdiri sebagai kerajaan tidak bisa menguasai wilayah pedalaman yang notabene bekas wilayah Majapahit. Akibat kelalaian Raden Fatah merangkul rakyat pedalaman ini, Demak akhirnya kehilangan simpati rakyat banyak, di mana rakyat di wilayah pedalaman yang secara kuantitatif lumayan besar akhirnya tidak bisa digunakan oleh Raden Fatah untuk membela Demak, bahkan sebaliknya karena mungkin kurang diperhatikan oleh Raja Demak, masyarakat di wilayah pedalaman ini cenderung memusuhi Demak.¹⁷⁷

Selain itu, kultur keagamaan yang berlaku di wilayah pedalaman ini dengan yang ada di wilayah pesisir yang menjadi basis kekuasaan Demak cenderung berbeda. Wilayah pesisir yang menjadi urat nadi kerajaan Demak, kata Muljana, lebih memeluk Islam mazhab Hanafi sebagaimana yang diajarkan oleh Wali Songo, sekelompok wali atau ulama dan penyebar agama Islam yang juga berperan sebagai penasihat kerajaan Islam Demak. Sebaliknya, masyarakat di wilayah pedalaman, sebagian masih menganut Hindu dan sebagian memeluk Islam mazhab Syi'ah sebagaimana yang diajarkan oleh Syaikh Siti Jenar.¹⁷⁸ Karena itu, para pembesar di wilayah pedalaman ini, meskipun sudah masuk Islam, mereka tidak mengikuti ajaran Wali Songo yang lebih menonjolkan aspek syari'at. Tetapi mereka mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar yang lebih menonjolkan aspek hakekat.

Di antara para pembesar di wilayah pedalaman yang terkenal sebagai murid Syaikh Siti Jenar adalah Ki Ageng Pengging, Ki Ageng Tingkir, Ki Ageng Pamanahan, Ki Panjawi dan sebagainya. Nampaknya gelar "Ki" ini merupakan penyebutan untuk tokoh agama Islam di wilayah pedalaman yang mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar sebagai pembeda dari gelar "Sunan" atau "Wali" yang menjadi gelar tokoh agama Islam atau ulama di wilayah Demak dan kawasan pesisir.

Para pembesar di wilayah pedalaman ini, kata Muljana, cenderung tidak mau tunduk terhadap Demak. Mereka ini bahkan menguasai wilayah-wilayah kecil di area pedalaman yang secara *de facto* tetap bebas dan merdeka dari Demak. Meski salah satu putra dari tokoh pedalaman, Jaka Tingkir, kemudian mengabdikan ke Demak lalu diambil menantu Raja Demak ke-3, Sultan Trenggono, dan diangkat sebagai bupati di Pajang, tetap saja wilayah-wilayah pedalaman yang ada di sebelah selatan dari Jawa Tengah ini tidak bisa sepenuhnya ditaklukkan Demak. Sebaliknya, para pembesar yang menguasai wilayah-wilayah kecil di Pedalaman yang sifatnya merdeka, itu diam-diam menggalang kekuatan untuk menumbangkan Demak.¹⁷⁹

Dengan demikian, ketika Demak menjadi kerajaan, kekuasaannya lebih banyak mengakar kuat di wilayah pesisir, tetapi sangat lemah di wilayah pedalaman. Sehingga ketika Demak runtuh dan Pajang berdiri sebagai kerajaan baru, dengan raja pertamanya adalah Jaka Tingkir yang bergelar Sultan Hadiwijaya, sebagian orang menganggap bahwa itu merupakan keberhasilan para pembesar yang di daerah wilayah pedalaman untuk meruntuhkan Demak, apalagi Jaka Tingkir atau Sultan Hadiwijaya sendiri merupakan putra Ki Ageng Pengging, salah satu tokoh Islam di wilayah pedalaman yang dibunuh oleh Demak karena dianggap membangkang terhadap Sultan Demak.¹⁸⁰ Ketika Kerajaan Islam Pajang berdiri untuk menggantikan kerajaan Demak, maka kultur sosial-keagamaan yang lebih banyak berkembang pun kultur pedalaman (Majapahit) daripada kultur

¹⁷⁶ Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), h.239

¹⁷⁷ Ibid, h 240

¹⁷⁸ Ibid, h 241

¹⁷⁹ Ibid, h 242

¹⁸⁰ Ibid, h 241-242

Demak, meski beberapa anggota Wali Songo seperti Sunan Giri dan Sunan Kalijaga masih turut berperan di kerajaan Pajang.

Sebagian besar masyarakat Pajang yang notabene masyarakat pedalaman lebih loyal terhadap Majapahit, begitu juga para tokohnya yang beragama Islam cenderung tidak mau tunduk terhadap Demak. Kultur keagamaan yang dipraktikkan oleh para 'Ki' lebih dominan daripada yang dipraktikkan oleh para 'Sunan' atau 'Wali' di masa kekuasaan Pajang. Kultur keagamaan yang berkembang di Pajang inilah kemudian juga yang turut mewarnai kerajaan Mataram Islam yang didirikan oleh Sutawijaya.

Dari penjelasan sejarah itu, Islam Mataraman, termasuk yang eksis di wilayah Jawa Timur sekarang ini sesungguhnya mempunyai akar sejarahnya yang panjang sejak era Demak. Kalau dirunut dari garis sejarahnya, Islam Mataraman yang eksis sekarang ini sesungguhnya Islam yang secara sosial politik lebih berbasis pada Majapahit dan secara keagamaan lebih menganut pada ajaran Syaikh Siti Jenar, meski sampai sekarang para pemeluk Islam Mataraman bisa jadi tidak kenal lagi siapa sesungguhnya Syaikh Siti Jenar. Sebab, Islam Mataraman ini jika merujuk pada aspek historis, bisa jadi merupakan warisan atau bahkan sisa-sisa dari masyarakat dan para pembesar di wilayah pedalaman yang dulunya tidak berhasil dirangkul dan ditundukkan oleh Demak sehingga mereka secara politik lebih loyal ke Majapahit dan secara keagamaan lebih mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar.

Melihat dari sejarahnya ini, maka Islam Mataraman yang sangat terpengaruh oleh kultur kerajaan Mataram atau Nagari Agung sesungguhnya lebih bersifat mistis/spiritual. Karakter Islam sinkretis seperti inilah yang dalam perkembangannya, bukan hanya menjadi identitas keagamaan, melainkan juga identitas sosial bahkan politik, sebagaimana yang terjadi di wilayah Jawa Timur atau Jawa Tengah.

Jika Islam Mataraman merupakan Islam yang terpengaruh kuat oleh tradisi dan budaya kerajaan Mataram, maka keberadaan Islam ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah berdirinya kerajaan Mataram Islam.¹⁸¹ Andaikan Kasultanan Mataram Islam tidak ada, maka bisa jadi Islam Mataraman bisa jadi tidak akan ada. Kalau pun ada ia tidak disebut atau dinamakan Islam Mataraman, melainkan Islam dalam predikat yang lain. Ajaran Islam sinkretis yang memadukan antara nilai-nilai Islam dan tradisi lokal Jawa yang hingga kini masih dipegang oleh beberapa komunitas di antaranya komunitas Islam Mataraman, bisa jadi pengaruh Mataram di masa Sultan Agung. Karena Sultan Agung ini, yang oleh Ricklefs disebut sebagai raja terbesar di Jawa paska Majapahit, telah berhasil membawa Mataram ke puncak kejayaan yang salah satunya ditandai dengan berkembangnya rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa.

Kerajaan Mataram Islam yang menjadi basis dari Islam Mataraman merupakan kerajaan yang berdiri pada abad 17. Pendiri dari kerajaan Islam ini adalah Sutawijaya atau yang dijuluki dengan Panembahan Senopati. Orang-orang yang menjadi raja di Mataram Islam ini sesungguhnya anak turun Ki Ageng Sela dan Ki Ageng Pamanahan, yang mengklaim diri sebagai keturunan Majapahit. Mataram Islam merupakan kerajaan yang berbasis pertanian dan karenanya kekuatan maritimnya cenderung lemah. Pada masa keemasannya, Kerajaan Mataram pernah menyatukan tanah Jawa dan sekitarnya, termasuk Madura.

Kerajaan itu dalam perkembangannya juga pernah memerangi kongsi dagang asing, VOC, di Batavia untuk mencegah semakin berkuasanya firma dagang itu. Namun ironisnya, ketika menjelang ke runtuhannya, kerajaan ini justru menerima bantuan VOC. Kerajaan Mataram Islam meninggalkan beberapa jejak sejarah yang bisa dilihat hingga sekarang ini seperti kampung Matraman di Batavia/Jakarta, sistem persawahan di Pantura

¹⁸¹ Soedjipto Abimanyu, *Babad Tanah Jawa: Terlengkap dan Terasli*, (Yogyakarta: Laksana, 2013), h.63

Jawa Barat, penggunaan *hanacaraka* dalam literatur bahasa Sunda, politik feodal di tanah Pasundan, serta beberapa batas administrasi wilayah yang masih berlaku hingga detik ini.

Ki Ageng Pamanahan dan Sutawijaya/Panembahan Senopati merupakan tokoh utama di balik berdirinya kerajaan ini. Lalu dalam perkembangan kerajaan Mataram, sosok yang melegenda dan menonjol adalah Sultan Agung, karena beliau inilah yang mengantarkan Mataram pada puncak kejayaan. Menurut Woodward, Sutawijaya sebagai pendiri kerajaan Mataram hingga kini masih merupakan mitos. Bahkan menurut Berg, sosok Sutawijaya ini merupakan sosok fiktif yang sesungguhnya tidak ada dalam sejarah.¹⁸² Bagi Berg dalam Woodward, sosok Sutawijaya hanyalah tokoh mistis dan fiktif yang sengaja dimunculkan semasa pemerintahan Sultan Agung. Dalam hal ini, pendiri Mataram yang sesungguhnya tiada lain adalah Sultan Agung sendiri.

Apa yang dikatakan Berg ini juga tidak sepenuhnya benar. Berg, menggambarkan sosok Sutawijaya sebagai tokoh fiktif nama Sutawijaya hanya disebutkan dalam naskah-naskah *babad*. Sementara, dengan kerangka pemikiran Barat, *babad* tidak digolongkan sebagai naskah sejarah sehingga Sutawijaya pun dipandang sebagai tokoh yang ahistoris. Padahal, sumber sejarah sesungguhnya bukan hanya teks-teks sejarah, melainkan artefak-artefak lain seperti prasasti, makam, candi dan sebagainya. Kalau acuannya Berg memang seperti itu, di mana seorang tokoh dipandang riil dalam artian historis harus ditulis dalam teks sejarah sesuai pemahaman Barat, maka akan banyak sejarah di Nusantara yang dianggap sebagai mitos karena kebanyakan sejarah Nusantara masa lampau banyak ditulis dalam bentuk *babad* atau tembang. Harus ditegaskan pula bahwa kerajaan Mataram Islam merupakan sebuah kerajaan yang telah eksis sebelum Sultan Agung. Dengan kenyataan ini maka Sutawijaya atau Panembahan Senopati merupakan tokoh historis yang penting bagi keberadaan dan sejarah Kerajaan Mataram Islam.

Kalau dirunut ke masa-masa sebelumnya, kerajaan Mataram ini merupakan kelanjutan dari kerajaan Islam Pajang; sementara kerajaan Islam Pajang merupakan kelanjutan dari kerajaan Islam Demak. Karenanya, kerajaan Mataram Islam sesungguhnya kelanjutan dari kerajaan Islam Demak. Dari runtutan sejarah ini pula bisa ditelusuri ihwal atau aspek historisitas Sutawijaya sebagai pendiri Mataram. Awal mulanya adalah, di akhir kerajaan Demak, adipati Pajang, Sultan Hadiwijaya alias Jaka Tingkir, membuat sayembara untuk membunuh Arya Penangsang, pembunuh Sultan Hadiwijaya. Isi sayembara itu adalah bahwa barang siapa yang bisa membunuh Arya Penangsang, maka ia akan dihadiah tanah Pati dan Mentaok.

Atas siasat yang disusun oleh Ki Pamanahan dan Ki Panjawai, Sutawijaya (anak laki-laki Ki Pamanahan) bisa menghabisi Arya Penangsang. Saat Arya Penangsang telah tewas di tangan Sutawijaya itulah, Kerajaan Demak kemudian dipindah ke Pajang dengan rajanya adalah Jaka Tingkir atau Sultan Hadiwijaya. Setelah sekian lama, sesuai dengan janjinya, maka Ki Panjawi diberi tanah Pati dan Ki Pamanahan di beri hutan Mentaok. Alas

Mentaok ini, tepatnya berada di sekitar kota Gede, Yogyakarta sekarang, karenanya Ki Pamanahan kemudian disebut juga Ki Gede Mataram,¹⁸³ setelah ia dan pengikutnya merubah alas Mentaok itu sebagai perkampungan bernama Mataram dengan Ki Pamanahan sendiri sebagai penguasanya. Mataram di bawah Ki Pamanahan kemu dian berada di bawah kekuasaan Pajang.

Setelah Ki Pamanahan meninggal dunia pada 1575 maka ke pimpinan Mataram jatuh ke tangan putranya, Sutawijaya. Saat ini, Mataram merupakan daerah kabupaten dan jabatan Sutawijaya kemudian tiada lain adalah bupati (adipati). Namun, Sutawijaya tidak puas dengan hanya menjadi bupati. Ia mempunyai hasrat atau keinginan untuk menjadi

¹⁸² Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Terj.), Hairus Salim HS, (Yogyakarta: LKiS, 2012), h.14

¹⁸³ Ibid, h 236

raja yang menguasai seluruh Jawa. Hingga ketika kerajaan Pajang mulai redup dan Sultan Hadiwijaya meninggal dunia pada 1582, maka Sutawijaya langsung menggerakkan pasukannya untuk menaklukkan Pajang. Sebelum menaklukkan Sutawijaya atas Pajang dimulai, konflik internal untuk memperebutkan tahta terjadi di kerajaan Pajang. Pangeran Benowo, putra Sultan Hadiwijaya, yang seharusnya naik tahta di Pajang disingkirkan oleh Arya Pangiri. Arya Pangiri kemudian digempur oleh Sutawijaya, hingga Pajang pun berhasil dikuasai oleh Sutawijaya.

Setelah berhasil merebut Pajang, kekuasaan Pajang pun akhirnya dialihkan ke Mataram oleh Sutawijaya dengan dirinya sebagai raja pertamanya yang bergelar Panembahan Senopati, Sutawijaya memerintah sejak 1575-1601.¹⁸⁴ Saat itulah, Mataram kemudian menjadi kerajaan baru menggantikan Pajang dan Pajang yang awalnya adalah kerajaan berubah menjadi Kabupaten di bawah Mataram. Pusat pemerintahan Mataram berada di wilayah yang terletak kira-kira di timur Kota Yogyakarta dan selatan Bandar Udara Adisucipto sekarang. Lokasi ke raton Mataram, tempat kedudukan raja, pada masa-masa awal berada di Banguntapan, lalu dipindahkan ke Kotagede. Pada 1601, Panembahan Senopati meninggal dunia dan dimakamkan di Kotagede. Tahta kerajaan Mataram lalu dilanjutkan oleh putranya Mas Jolang yang bergelar Prabu Hanyokrowati.

Namun pemerintahan Prabu Hanyokrowati tidak berlangsung lama, sebab dirinya wafat terlalu cepat akibat kecelakaan saat sedang berburu di hutan Krapyak. Karena peristiwa inilah, Prabu Hanyokrowati juga disebut Susuhunan Seda Krapyak atau Panembahan Seda Krapyak yang mempunyai arti: Raja yang wafat di Krapyak. Krapyak merupakan daerah di sebelah selatan kota Yogyakarta. Daerah ini sekarang menjadi salah satu pusat kajian keislaman di Yogyakarta karena berdirinya pesantren, di antaranya yang terkenal adalah Pesantren Al-Munawwir dan Pesantren Ali Maksu

Setelah Pangeran Hanyokrowati meninggal dunia, tahta Mataram kemudian beralih putranya Adipati Martoputro. Namun peralihan kekuasaan ini pun tidak lama sebab ternyata Adipati Martoputro telah menderita penyakit saraf. Karenanya, tahta kerajaan pun beralih ke putra sulung Mas Jolang yang bernama Mas Rangsang yang kelak kemudian dikenal dengan *Sultan Agung Prabu Hanyokrokusumo* atau yang lebih populer disebut Sultan Agung (memerintah: 1613-1645). Pada masa pemerintahan Mas Rangsang atau Sultan Agung itulah, Mataram mengalami era keemasan. Kemajuan dan kejayaan Mataram di masa Sultan Agung ini bukan hanya ditandai oleh semakin luasnya daerah kekuasaan, tetapi juga bangkitnya pemikiran dan ilmu pengetahuan. Sultan Agung pula yang berani melakukan perlawanan terhadap VOC yang saat itu menjadi perusahaan dagang yang sangat dominatif dan eksploitatif di Jawa. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, Mataram memperluas pengaruhnya di seluruh Jawa. Hal inilah yang membuat Sultan Agung melakukan ekspansi ke berbagai daerah di Jawa.

Wilayah kekuasaan Mataram mencakup sebagian Pulau Jawa dan Madura yang diperkirakan gabungan wilayah seluruh Jawa Tengah, dengan sebagian besar Jawa Barat, seluruh DIY, dan Jawa Timur sekarang, dengan pengecualian daerah Blambangan atau yang sekarang menjadi wilayah Probolinggo hingga Banyuwangi. Karena pengaruhnya yang meliputi seluruh Jawa itulah, Mataram di bawah Sultan Agung kemudian bergesekan dengan VOC yang berpusat di Batavia (sekarang Jakarta) dalam hal penguasaan perdagangan. Untuk melawan kongsi dagang asing yang sangat dominan di Jawa ini, Mataram membangun koalisi dengan Kesultanan Banten dan Kesultanan Cirebon. Dalam sejarahnya, Sultan Agung menyerang VOC di Batavia sebanyak dua kali. Yang pertama adalah terjadi pada 1628 dan yang kedua terjadi pada 1629. Namun serangan Sultan Agung ke VOC ini berhasil dipatahkan.

Paska kekalahan Sultan Agung melawan VOC, tidak ada lagi raja Jawa yang menjadi ancaman serius bagi VOC, hingga era Pangeran Mangkubumi, atau Sultan

¹⁸⁴ *Ibid*, h.356-357

Hamengkubuwono I, dan tidak ada lagi kekuatan kerajaan Jawa yang mampu mengepung Batavia.¹⁸⁵ Faktor utama yang menjadikan Sultan Agung gagal menaklukkan VOC di Batavia ini adalah karena persoalan infrastruktur, yaitu peralatan dan sarana yang masih sederhana dan diakibatkan oleh jarak yang jauh maka pengiriman logistic dan pasukan yang jaraknya ratusan kilometer menyebabkan persoalan serius terhadap Mataram. Karenanya, Woodward menyatakan bahwa andaikan pertempuran antara Mataram versus VOC di era Sultan Agung itu terjadi di Jawa tengah atau Yogyakarta, maka pertempuran itu akan dimenangkan oleh Mataram karena pasokan logistik bagi Mataram akan lebih mudah.

Selain kemajuan di bidang politik dan ekonomi, di masa Sultan Agung, Mataram juga sangat maju di bidang kebudayaan dan keagamaan. Dalam penuturan Ricklefs, pada abad 17, ketika memerintah Mataram di bawah Sultan Agung berusaha mempertemukan atau merekonsiliasikan antara ajaran Islam dengan tradisi-tradisi Jawa.¹⁸⁶ Meski dikenal telah membangkitkan kembali semangat keislaman, namun sebagai raja Jawa, Sultan Agung tidak lantas memutuskan habis atau bahkan memusnahkan seluruh tradisi Jawa, termasuk persoalan mistik yang menjadi basis keyakinannya sendiri sebagai raja maupun basis keyakinan masyarakat Jawa: Nyai Roro Kidul.

Intinya, Sultan Agung sebagai raja dari Kasultanan Mataram Islam tidak bersikap puritanistik. Meski demikian, kata Ricklefs, beliau secara tegas menjadikan Mataram sebagai kerajaan yang bercorak islamistik. Aspek Islam yang ditegaskan oleh Sultan Agung di masanya itu, lebih terwujud dalam khazanah mistis dan spiritual (tasawuf) daripada bersifat fikih (syariat); lebih bersifat esoteris daripada eksoteris. Hal inilah barangkali yang membuat Sultan Agung bisa memadukan antara nilai-nilai Islam dan tradisi Jawa karena lebih bertumpu pada *mistisisme dan spiritualisme atau taswuf*.

Sebagai bentuk peneguhan terhadap nilai-nilai Islam itu, Sultan Agung meninggalkan penanggalan Jawa Kuno yang bergaya India dengan menggunakan tahun Saka, lalu merumuskan penanggalan Hijriah (penanggalan yang dipakai oleh ummah Islam) dengan tetap mengakomodir nilai-nilai Jawa. Pembuatan penanggalan Hijriah ala Sultan Agung ini juga didasarkan pada nilai-nilai supranatural. Selain itu, Sultan Agung juga memperkenalkan karya sastra Islam ke dalam khazanah sastra kerajaan Mataram yang mengandung nilai-nilai mistis

Salah satunya karya sastra itu, kata Ricklefs, adalah sebuah kitab bernama “*Kitab Usulbiyah*” yang mengajarkan bahwa membaca atau menulis kitab itu setara dengan menggenapi dua dari lima rukun Islam Haji dan zakat dan juga pergi berjihad.¹⁸⁷ Di dalam kitab ini, Nabi Muhammad SAW digambarkan sebagai sosok agung yang mengenakan mahkota emas dari Majapahit sehingga dengan penggambaran terhadap Nabi Muhammad SAW yang demikian itu, menyimbolkan dua kekuasaan agung: Islam dan Jawa .

Karena perannya itulah, Sultan Agung kemudian menjadi peletak praktik-praktik tradisi Islam dalam selimut Jawanisme yang sebagiannya masih eksis sampai sekarang. Karenanya, Sultan Agung pun dianggap sebagai filsuf yang meletakkan fondasi system “Kejawen Muslim” yang nilai-nilainya sangat mempengaruhi upacara-upacara penting dan masih berlaku hingga saat ini di sebagian masyarakat Jawa adalah penanggalan dalam menentukan hari-hari penting. Hari-hari penting kejawen ini biasanya meliputi “Kelahiran- Pernikahan-Mangkat (kematian), yang ketiganya dipandang sebagai siklus kehidupan dalam tradisi budaya Jawa.

¹⁸⁵ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan...Op Cit* h.15

¹⁸⁶ M.C.Rickelfs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Para Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), h.32

¹⁸⁷ *Ibid*, h.33

Orang Jawa, dalam tradisi Kejawen Islam ini, akan mendapatkan nama pada ketiga peristiwa tersebut: nama ketika lahir, nama ketika nikah dan nama ketika meninggal dunia (mangkat) dengan menambahkan “bin”/ “binti” untuk menghubungkan nama orang tua di belakang nama kelahiran. Semua hari-hari penting itu telah ditetapkan sesuai dengan Kalender Jawa-Islam yang dikonstruksi oleh Sultan Agung. Kalender ini juga menjadi dasar atau patokan untuk menentukan hari-hari penting dan tata caranya. Di antara contoh hari-hari penting dalam Kejawen-Islam sebagaimana yang ditradisikan oleh Sultan Agung tersebut adalah

- 1) Suran (Tahun Baru 1 Sura).
- 2) Sepasaran (upacara kelahiran) dan Aqiqah bagi muslim.
- 3) Mantennan (Pernikahan dengan segala upacaranya)
- 4) Mangkat (Upacara Kematian) – Mengirim Do’a (Kanduri, Tahlilan, Wirid, Ngaji) 7 Hari, 40 Hari, 100 Hari, 1000 Hari, 3000 Hari.
- 5) Megeng Pasa – Tanggal 28 dan 29 Bulan Ruwah (Bulan Arwah) yang digunakan untuk mengirim Do’a kepada yang telah mangkat (berangkat) terlebih dahulu, juga waktu Munjung (mengirim makanan lengkap nasi dan lauk kepada orang yang dituakan dalam keluarga) untuk mengikat silaturahmi.
- 6) Megeng SAW 1 – Tanggal 29 dan 30 Bulan Pasa yang digunakan untuk mengirim Do’a kepada yang telah mangkat (berangkat) terlebih dahulu, juga waktu Munjung (mengirim makanan lengkap nasi dan lauk kepada orang yang dituakan dalam keluarga) untuk mengikat silaturahmi bagi yang tidak ada kesempatan pada Megeng Pasa.
- 7) Riadi Kupat (Hari Raya Kupat) – Tanggal 3, 4 dan 5 Bulan SAW 1 (Bagi orang tua yang ditinggalkan anaknya sebelum menikah).
- 8) Muludan/Sekaten (Maulid Kanjeng Nabi Muhammad, SAW yang sesungguhnya sudah dilakukan di masa Kasultanan Demak).

Selain itu, para penganut kejawen Mataraman juga sangat menyukai berpuasa (*pasa*) dalam ajaran Islam karena dianggap sama dengan ajaran leluhurnya selain juga *tafakur* yang dianggap sama dengan bertapa. Di antara puasa yang populer di kalangan penganut Kejawen Islam ini adalah:

- 1) Pasa Weton – berpuasa pada hari kelahirannya sesuai penanggalan jawa.
- 2) Pasa Sekeman – Puasa pada hari senin dan kamis.
- 3) Pasa Wulan – Puasa pada setiap tanggal 13, 14, dan 15 pada setiap bulan Kalender Jawa.
- 4) Pasa Dawud – Puasa selang-seling, sehari puasa-sehari tidak.
- 5) Pasa Ruwah – Puasa pada hari-hari bulan Ruwah (Bulan Arwah)
- 6) Pasa SAW 1 – Puasa enam hari pada bulan SAW 1 kecuali tanggal 1 SAW 1
- 7) Pasa Apit Kayu – Puasa 10 hari pertama pada bulan ke-12 kalender jawa.
- 8) Pasa Sura – Puasa pada tanggal 9 dan 10 bulan Sura.

Selain itu, juga ada ritual puasa di kalangan kejawen untuk menggambarkan kezuhudan dan kesungguhan dalam mencapai cita-cita yaitu :

- 1) Pasa Mutih – puasa ini dilakukan dengan jalan hanya boleh makan nasi putih, tanpa garam dan lauk pauk atau makanan kecil dan lain-lain, serta minumannya juga air putih.
- 2) Pasa Patigeni – puasa tidak boleh makan, minum dan tidur serta hanya boleh dikamar saja tanpa disinari cahaya lampu.

- 3) Pasa Ngebleng – puasa tidak boleh makan dan minum, tidak boleh keluar kamar, boleh keluar sekadar tetapi sekadar buang hajat dan boleh tidur tetapi sebentar saja.
- 4) Pasa Ngalong – puasa tidak makan dan minum tetapi boleh tidur sebentar saja dan boleh pergi.
- 5) Pasa Ngrowot – puasa yang tidak boleh makan nasi dan hanya boleh makan buah-buahan atau sayur-sayuran saja.

Ajaran-ajaran atau ritual dan tradisi di atas merupakan bagian kecil dari hasil rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa yang kemudian menjadi pedoman bagi komunitas Kejawaen sekarang ini termasuk *Islam Mataraman*. Hasil rekonsiliasi antara nilai-nilai Islam dengan tradisi Jawa tersebut sangat intensif digalakkan oleh Sultan Agung.

Namun, seperti dikatakan oleh Ricklefs bahwa upaya rekonsiliasi antara nilai dan identitas Islam dengan budaya Jawa yang telah digagas oleh Sultan Agung itu tidak dilanjutkan oleh penerusnya. Hal ini di antaranya oleh Amangkurat I. Di masa Amangkurat I ini, Mataram mulai merosot tajam sehingga menimbulkan instabilitas politik. Selain itu, di masa Amangkurat I inilah juga terjadi pertentangan yang tajam antara semangat keislaman dengan semangat kejawaan. Di Masa Sultan Agung, dua spirit itu (Islam dan Jawa) bisa direkonsiliasikan dan dikombinasikan menjadi sebuah bangunan kebudayaan dan sosial yang agung, sedangkan di masa Amangkurat I ini justru dipertentangkan sehingga menimbulkan banyak kekacauan.

Akibat pertentangan itu pula, Amangkurat I kemudian berkonflik dengan para ulama dan umat Islam. Sebagai akibat dari pertentangan ini, pada 1648, Amangkurat I membunuh sekitar 6.000 ulama dan anggota keluarga mereka hanya dalam waktu kurang dari tiga puluh menit.¹⁸⁸ Pemberontakan ini diperintahkan oleh Sultan Amangkurat I dengan motif untuk membalas dendam, karena dua hari sebelumnya adiknya yang bernama Raden Mas Alit mencoba menjatuhkannya dari tahta.

Walaupun upaya kudeta ini gagal dan Raden Mas Alit terbunuh dalam peristiwa tersebut, Amangkurat I ingin menumpas kelompok yang diduga bersekongkol dengan adiknya. Ternyata yang menjadi sasaran balas dendam Amangkurat I adalah kaum ulama. Dalam pembantaian itu, H.J. de Graaf dalam *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646- 1677* (1961), menuturkan bahwa, “sang raja berpesan agar: ‘Jangan seorang pun dari pemuka-pemuka agama dalam seluruh yurisdiksi Mataram luput dari pembunuhan’¹⁸⁹

Amangkurat I memang dikenal sebagai penguasa dictator dan dispotik di tanah Jawa. Dalam penggambaran Ricklefs, Amangkurat I merupakan penguasa dan raja yang brutal dan tanpa sedikit pun menorehkan keberhasilan, prestasi dan kreativitas. Jika Sultan Agung, lanjut Ricklefs, dalam praktik politiknya mudah menaklukkan, menggertak, membujuk, dan bermanuver, maka Amangkurat I menuntut dan membantai.

Bukan hanya para ulama dan lawan politiknya yang ia habisi, bahkan ayah mertuanya (Pangeran Pekik) pun turut ia bantai. Sejak pertama kali naik tahta, Amangkurat I sudah tidak lagi menggunakan nama ‘Sultan’ seperti ayahnya, tetapi lebih memilih nama “Sunan” yang merupakan kepanjangan dari ‘Susuhunan’ yang artinya: “Yang Dipertuan Agung”. Ini merupakan pertanda bahwa ia sebagai raja Mataram hendak mencampakkan nilai-nilai dan simbol-simbol keislaman yang sebelumnya telah ditegakkan dan dikombinasikan dengan budaya Jawa oleh ayahnya, Sultan Agung, sebagai basis kebudayaan Mataram.

¹⁸⁸ Ivan Aulia Ahsan, *Saat 6.000 Ulama dan Keluarga Dibantai Sultan Mataram Islam*, dalam Tirtoid, (diakses 26 Mei 2020)

¹⁸⁹ H.J. de Graaf, *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646-1677* (Brill 1962), h. 38

Selain itu, jika ayahnya, Sultan Agung, melakukan perlawanan terhadap VOC, maka Amangkurat I justru berkomplot dengan VOC. Hal ini ketika terjadi pemberontakan Trunojoyo. Karena kedodoran menghadapi Trunojoyo, maka Amangkurat I memilih untuk bersekutu dengan VOC demi memadamkan pemberontakan tersebut. Karena maraknya kekacauan dan pemberontakan, maka ia bersama pengikutnya pun harus mengungsi. Di pengungsian inilah tepatnya pada 1677, penguasa despotik dan tak punya prestasi apa-apa itu tewas di sebuah daerah namanya Tegalarum. Karena inilah ia disebut dengan Pangeran Tegalarum.

Penggantinya, Amangkurat II (Amangkurat Amral), sangat patuh pada VOC sehingga kalangan istana banyak yang tidak puas dengan kepemimpinannya. Amangkurat II sesungguhnya telah mewarisi kekacauan dan kebobrokan di Mataram dari ayahnya, Amangkurat I. Ketidakpuasan berbagai kalangan akibat Amangkurat II terlalu tunduk terhadap VOC itu kemudian memicu semakin masifnya pemberontakan. Pada masa Amangkurat II, kraton dipindahkan lagi ke Kartasura (1680), sekitar 5 km sebelah barat Pajang karena kraton yang lama dianggap telah tercemar

Pengganti Amangkurat II secara berturut-turut adalah Amangkurat III (1703-1708), Pakubuwana I (1704-1719), Amangkurat IV (1719-1726), Pakubuwana II (1726-1749). Dalam perkembangannya, VOC tidak menyukai Amangkurat III karena dipandang suka menentang VOC sehingga VOC pun mengangkat Pakubuwana I (Pangeran Puger) sebagai raja. Akibatnya Mataram mempunyai dua raja dan inilah yang menyebabkan perpecahan internal kerajaan. Amangkurat III lalu memberontak dan menjadi tahanan dan dibuang ke Ceylon (Sri Lanka).

Kekacauan politik di Mataram itu bisa teratasi ketika pada masa Pakubuwana III setelah diadakan pembagian wilayah Mataram menjadi dua yaitu Kesultanan Ngayogyakarta dan Kasunanan Surakarta pada tanggal 13 Februari 1755 melalui Perjanjian *Giyanti*. Dengan pembagian wilayah Mataram menjadi dua itu maka berakhir era Mataram sebagai satu kesatuan politik dan wilayah. Meski demikian, sebagian masyarakat Jawa masih beranggapan bahwa Kesultanan Ngayogyakarta dan Kasunanan Surakarta merupakan ‘ahli waris’ atau penerus dari Kesultanan Mataram

Setelah terjadinya kekacauan yang berawal di masa Amangkurat I tersebut, identitas keagamaan/keislaman kemudian dibangkitkan kembali. Karenanya, ketika di masa Pakubuwono II (memerintah:1726—1749) rekonsiliasi antara Islam dan Jawa dilakukan kembali. Penggerak utama dari rekonsiliasi dua nilai adalah nenek Pakubuwono II yang sudah sepuh, Ratu Pakubuwana. Terinspirasi dari Sultan Agung, Ratu Pakubuwana memerintahkan untuk menuliskan kembali dan merekonstruksi karya-karya yang diyakini mempunyai kandungan magis/mistis yang besar selama kekuasaan Sultan Agung.¹⁹⁰ Di dalam kata pengantarnya, Ratu Pakubuwana menjelaskan bahwa dirinya sesungguhnya telah mendapatkan keberkahan dari Tuhan Yang Maha Agung dan kita-kitab yang telah ditulisnya itu akan memancarkan kekuatan supranatural yang akan menuntun dirinya menuju kesempurnaan hidup dan mengukuhkan cucunya, Pakubuwono II menjadi seorang **raja sufi yang ideal**.¹⁹¹

Dari pemaparan Ricklefs itu bisa dipahami bahwa meski secara umum terlihat damai dan harmonis, rekonsiliasi Islam dan Jawa dalam proses historisnya sesungguhnya berjalan cukup rumit dan kompleks. Dibutuhkan strategi kebudayaan yang jitu untuk mengkompromikan antara Islam dan Jawa. Rekonsiliasi di dalam ajaran bumi Mataram ini, prosesnya rumit dan kompleks, tidak berjalan linear dan stabil mengalami pasang-surut yang sangat berkaitan dengan perkembangan politik di Mataram. Ajaran rekonsiliasi antara nilai Islam dan tradisi Jawa inilah, yang menjadi pedoman kelompok Islam Mataraman, atau Islam Kejawaen dan mungkin juga oleh *Islam Abangan*.

¹⁹⁰ *Ibid*, h.34

¹⁹¹ *Ibid*, h.35

Namun hingga saat ini rekonsiliasi atau titik temu antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Jawa ini masih terus mendapatkan tantangan keras dari maraknya aliran-aliran baru yang datang belakangan, terutama dari aliran keagamaan yang radikal dan puritanistik. Aliran-aliran radikal dan puritan ini umumnya anti dengan kearifan dan nilai-nilai lokal. Tak jarang, sebuah kelompok masyarakat yang awalnya pengikut Kejawen atau Abangan, banyak yang sudah terkontaminasi dengan aliran-aliran baru yang cenderung radikal dan puritan ini, sehingga mereka pun mudah memandang nilai-nilai lokal atau bahkan sinkretisme Islam dengan budaya lokal Jawa sebagai bid'ah dan musyrik. Meski demikian, kelompok Mataraman atau kelompok Kejawen ini sekarang masih kuat memegang nilai-nilai dan tradisi-tradisi yang mereka hayati dan praktikkan selama berabad-abad itu.

6. Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam Tradisi Tasawuf

Menelisik mengenai pola dan dinamika masuknya Islam di bumi Mataram sehingga memunculkan corak dan identitas keislaman tersendiri ini yang disebut dengan Islam Mataraman, atau Mungkin Islam Jawa atau bahkan Islam Abangan. Atas dasar ini pula, maka sistem kepercayaan, tradisi, ritus-ritus yang berlangsung dalam praktik Islam Mataraman dan sepatannya merupakan bentuk kepercayaan sejarah.¹⁹² Artinya, ritus-ritus dan tradisi dalam Islam Mataraman itu terbentuk melalui proses kultural yang ada dalam ruang sejarah; ia bukan serangkaian norma atau ajaran yang langsung turun dari langit sebagaimana agama wahyu, melainkan melalui perantara ijtihad manusia dalam mensintesakan antara ajaran-ajaran di dalam wahyu dengan nilai-nilai budaya atau adat-istiadat lokal setempat. Dan proses untuk mempertemukan dua arus nilai ini pun berlangsung lama dan penuh dengan kerumitan

Karena itulah, pola dan dinamika masuknya Islam ke dalam masyarakat Mataram ini juga mempunyai corak yang tidak tunggal. Apalagi jika proses ini ditarik ke masa yang lebih lampau, sejak awal-awal masuknya Islam di tanah Jawa atau Nusantara sekitar abad 11 atau 12 M, maka akan ada banyak pola dan corak, bahkan di dalamnya terjadi retakan dan keterputusan akibat dinamika sosial dan politik setempat. Namun untuk merunut pola dan dinamika Islam di Jawa, khususnya dalam konteks budaya Mataram ini cukup susah, mengingat langkanya data yang menjelaskan atau merekam peristiwa tersebut. Perkembangan Islam di Jawa, termasuk di masa Mataram, seperti yang dikatakan oleh Ricklefs tidak terekam dengan baik, sehingga banyak jejak-jejaknya yang hilang.

Salah satu bukti-bukti tertulis yang banyak digunakan sebagai rujukan adalah naskah-naskah yang lahir pada abad ke-16. Dalam naskah ini menunjukkan bahwa Islam yang berkembang di Jawa, termasuk di tengah masyarakat Mataram sesungguhnya Islam sinkretik, yaitu nilai-nilai Islam telah bersintesa atau mengakomodir dengan budaya lokal.¹⁹³ Namun, sebagaimana dikatakan Ricklefs, pola dan proses masuknya Islam di Jawa ini tidak sepenuhnya berjalan akulturatif. Pola lain yang sifatnya resisten terhadap juga terjadi. Karenanya, proses Islamisasi di Jawa, kata Ricklefs, banyak diwarnai kerumitan dan perbedaan sejak dari periode-periode awal 276 Paling tidak ada dua pola yang mewarnai proses masuknya Islam di Jawa hingga dalam perkembangannya. Dua pola itu, adalah pola konjungsi dan disjungsi.

Pertama adalah pola konjungsi, yaitu pola yang bersifat akulturatif atau harmonis. Dari pertautan atau sintesa dengan budaya Jawa kemudian muncul sebagai fenomena social keagamaan di tengah masyarakat Jawa, termasuk masyarakat Mataram, yang menunjukkan bahwa menjadi Muslim sekaligus Jawa bukan sebuah persoalan. Di sinilah letak pola keislaman dalam konteks Jawa, khususnya dala konteks Mataram, terutama

¹⁹² Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Op Cit h.11

¹⁹³ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....*Op Cit, h.3

ketika Sultan Agung secara serius mempertemukan nilai-nilai Islam dan Jawa sebagai corak sekaligus dasar bagi kebudayaan Mataram Islam.

Pola yang harmonis dan akulturatif seperti itulah yang bisa disebut dengan pola konjungsi, di mana Islam dan Jawa bisa berdiri sejajar dan bisa saling mengakomodir. Islam dan Jawa dalam pola konjungsi ini merupakan dua hal yang tidak berhadaphadapan melainkan justru bisa saling mengakomodir satu sama lain. Dalam pola konjungsi inilah muslim bisa senafas atau sealur dengan menjadi Jawa. Bentuk konjungsi antara Islam dan Jawa ini bisa terwujud terutama dalam ranah spiritual atau mistis. Islam yang di dalamnya terdapat tradisi tasawuf (misticisme Islam), bisa bertemu dengan misticisme dan spiritualisme Jawa. Perjumpaan antara tasawuf dengan ajaran-ajaran mistik Jawa ini bisa dilihat dalam naskah-naskah Kejawen, di mana di dalamnya berisi ajaran dalam kerangka tasawuf yang dibungkus dengan tradisi Jawa dalam kerangka Hindu Budha.¹⁹⁴

Kalau melihat *pola konjungsi* ini, maka sinkretisme tasawuf dengan misticisme Jawa sebagaimana yang terdapat dalam naskah-naskah Kejawen itu, sudah berlangsung sejak era Wali Songo, ketika para wali penyebar agama Islam di Jawa ini tengah merumuskan pola untuk penjawaan *tasawuf Islam* sebagai strategi dakwah. Lengketnya nilai-nilai tasawuf dalam Islam dengan misticisme Jawa inilah yang membuaat sejumlah orang terkecoh sehingga mereka pun berpendapat bahwa Kejawen bukanlah Islam.

Padahal, apa yang disebut dengan Kejawen itu sesungguhnya praktik keislaman yang muncul pasca runtuhnya Majapahit. Ketika majapahit masih eksis bahkan ketika masih jaya sebagai kerajaan besar, tidak dijumpai dalam naskah-naskah yang menunjukkan praktik atau ajaran Kejawen. Karenanya, mengklaim bahwa Kejawen sesungguhnya ajaran Jawa murni, dan tak ada kaitannya dengan Islam yang lahir sejak masyarakat Jawa merupakan klaim yang ahistoris.¹⁹⁵

Dengan pola sinkretik ini, *Islam Jawa*, khususnya yang berkembang menjadi *Islam Mataraman* atau *Islam Kejawen*, secara eksoterik dan formalistik sedikit nuansa arabisasinya. Nilai-nilai Islam itu dikemas di dalam budaya Jawa. Hal ini misalnya tercermin di dalam term-term keislaman yang penamannya tidak terlalu Arab, seperti sembahyang, Gusti Allah, surga, riyoyo dan sejenisnya. Hal ini membuktikan adanya pola sinkretisme antara Islam dengan budaya lokal Jawa yang kemudian banyak dipraktikkan oleh masyarakat *Islam Jawa*, khususnya masyarakat Mataram. Pola menjadi muslim sekaligus menjadi Jawa bisa berlangsung di tengah masyarakat dalam menyikapi antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai budaya Jawa.

Kedua, pola disjungsi yang tercermin dalam ungkapan menjadi muslim sekaligus menjadi Jawa tersebut ternyata juga tidak berjalan mulus. Pada periode tertentu, umat Islam di Jawa di hadapkan pada pola yang sebaliknya: menjadi Muslim atau menjadi Jawa.¹⁹⁶ *Pola kedua* ini menandakan bahwa Islam dan Jawa merupakan sebuah nilai yang tak bisa disatukan sehingga seseorang harus memilih salah satunya, bukan keduanya. Pola yang sifatnya memilih salah satu dari dua hal dalam proses masuknya Islam ke Jawa inilah yang disebut dengan pola *disjungsi*. Dengan mengikuti pola ini, maka menjadi muslim tidak mesti menjadi Jawa dan menjadi Jawa tidak mesti menjadi muslim. Islam dan Jawa kemudian menjadi dua entitas yang berhadaphadapan. Hal ini misalnya dapat dilihat di masa Amangkurat I yang sudah disinggung sebelumnya. Di masa ini otoritas negara (kerajaan) berhadaphadapan dengan otoritas agama (Islam). Ketegangan antara dua otoritas di masa amangkurat I inilah, yang juga diperparah dengan persoalan politik, melahirkan tragedi pembantaian terhadap ribuan ulama oleh Amangkurat I. Di masa inilah, dalam terminologi Emha Ainun Nadjib terjadi ketegangan antara Ki Sunan

¹⁹⁴ Shashangka, Damar, *Serat Dewa Ruci: Sa, trajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, (Yogyakarta: Narasi, 2019). h. .x

¹⁹⁵ Ibid, h xi

¹⁹⁶ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...* Op Cit h.30

(sebagai representasi kaum agama) dengan Ki Juru (sebagai representasi dari kaum politisi/kerajaan).¹⁹⁷

Dua sikap ini masih terus mewarnai panggung politik nasional hingga sekarang ini. Karenanya tidak heran, jika dalam sebuah fenomena ada sekelompok kaum agamawan lebih memilih untuk bersikap oposan terhadap negara, namun pada saat yang sama sejumlah agamawan juga bersikap untuk menjadi mitra atau sekutu dari negara. Artinya bahwa pola disjungsi antara Islam dan budaya lokal Jawa dalam perkembangannya menjadi keterpisahan secara oposisional antara otoritas agama dan otoritas politik

Pola konjungsi dan disjungsi dalam konteks hubungan antara Islam dengan budaya lokal Jawa ini masih terus mengalami dinamika yang turut mewarnai percaturan politik nasional, baik di level diskursus mau pun dalam konteks politik praktis. Hingga saat ini, dinamika konjungsi antara Islam dan Budaya itu diwarnai oleh sekelompok agama yang menegaskan bahwa Pancasila, sebagai representasi dari budaya lokal Jawa dan Nusantara, sesungguhnya senafas dengan nilai-nilai Islam. Karenanya, Indonesia sebagai negara yang berasaskan Pancasila merupakan format ideal dan tidak perlu diganti dengan asas Islam.

7. Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Islam merupakan agama universal, namun dalam praktiknya Islam sangatlah lokal. Dilihat dari segi normatif-idealistik, nilai-nilai Islam sangat universal yang mengatasi beragam partikularitas. Namun secara historis-empiris, Islam juga sangat bersinggungan dengan tradisi-tradisi lokal yang dikonstruksi oleh masyarakat setempat. Dalam konteks historis inilah, Islam nampak beragam dan berbeda-beda meski secara prinsip berakar pada asas yang sama. Sangat tidak mungkin Islam bisa lepas dari tradisi lokal, sebab Islam bisa dipeluk dan praktikkan oleh masyarakat justru karena dirinya bisa beradaptasi dengan tradisi lokal.

Sebagaimana dikatakan oleh Azyumardi Azra, proses akomodasi kultural di antaranya bisa dilihat pada kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan tradisi dan adat lokal serta pada kemampuannya untuk mempertahankan nilai-nilai pokok keislaman.¹⁹⁸ Dalam proses penyesuaian diri ini tampak bahwa Islam tidak hanya melakukan domestikasi atau penjinakan terhadap dirinya sehingga lebur dalam tradisi dan adat lokal, tetapi dalam praktiknya, Islam juga mengeksploitasi sejauh mungkin unsur-unsur tradisi lokal yang bisa disesuaikan ke dalam keharusan nilai Islam yang menjadi basis ortodoksinya. Akulturasi dan adaptasi Islam dengan budaya lokal inilah yang terjadi dan mewarnai dalam proses Islamisasi di tengah masyarakat Mataram.

Hubungan Islam dengan tradisi lokal dalam Islamisasi di Jawa ini lebih bertumpu pada tradisi mistis/spiritual. Islam yang berkembang di Indonesia, khususnya di Jawa adalah Islam sufi, bukan Islam fikih. Andaikan Islam dulunya disebarkan lewat fikih, mungkin Islam di Jawa tidak akan berkembang karena sifat fikih yang cenderung kaku dan tegas; hitam-putih; akan mudah menyingkirkan adat-istiadat lokal yang sudah berlaku di masyarakat. Jika yang terjadi seperti ini, maka masyarakat Jawa justru akan menolak Islam karena tradisi dan adat-istiadatnya dihakimi bahkan disingkirkan.

Namun dengan tasawuf, maka Islam akan lebih mudah beradaptasi dengan tradisi lokal. Melalui tradisi sufisme yang bertumpu pada kekuatan rohani atau mistis ini, masyarakat Jawa bisa memeluk Islam tanpa merasa tradisinya terganggu. Sebab tradisi mistik atau tasawuf ini bisa mengakomodir atau bisa berkompromi dengan praktik-praktik mistisisme Jawa yang menjadi akar kebudayaan dan tradisi masyarakat Jawa. Pengakomodasian akar-akar budaya Jawa yang juga mistis, melalui jalur tasawuf ini

¹⁹⁷ Emha Ainun Nadjib, *Surat kepada Kanjeng Nabi*, (Bandung: Mizan, 2015), h.238

¹⁹⁸ *ibid*

menjadikan budaya Jawa atau adat-istiadat Jawa yang lama tidak perlu digusur atau dimusnahkan, melainkan bentuknya tetap dipertahankan hanya saja isinya diislamkan.

Dengan pendekatan sufistik ini, proses Islamisasi di Jawa khususnya bisa berjalan secara masif. Dengan beragam variannya, menjadi agama mayoritas utamanya di Jawa untuk menggantikan agama lama, Hindu dan Buddha. Maka, seperti dikatakan Simuh bahwa pendekatan akomodatif atau kompromistis yang paling besar pengaruhnya dalam panggung dunia Islam khususnya di Jawa adalah yang dikembangkan oleh para sufi.¹⁹⁹

Salah satu ajaran sufi yang turut mewarnai proses hubungan antara Islam dengan budaya lokal di Jawa adalah ajaran sufi Ibn Arabi. Budaya lokal Jawa telah ada sejak sebelum datangnya Islam dan berhasil dipertahankan melalui ajaran sufisme Ibn Arabi. Paham Ibn Arabi, yang berupa *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud/ *Manunggaling Kawulo Gusti*) di Jawa yang seirama dengan tradisi baku dan zaman pra-Islam tetap dipertahankan untuk menopang falsafah politik religius dari Kesultanan Mataram yang sejak pra-Islam menerapkan konsep *God-King* (raja sebagai manifestasi atau titisan Dewa).

Di masa Islam, konsep politik Jawa atau Mataram yang bernafaskan agama, secara simbolik mengubah konsep 'Raja sebagai titisan Dewa/God-King, dengan konsep tasawuf Ibn Arabi, Manunggaling kawulo Gusti/Wahdatul Wujud, di mana konsep raja sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini langsung mewarnai sastra-sastra tradisional Jawa-Islam. Hal ini menunjukkan bahwa relasi Islam dan tradisi lokal di Jawa sesungguhnya ditempuh lewat jalan sufi.

Pola sinkretisme merupakan *pola disjungsi* antara Islam dan budaya lokal sebagai strategi dakwah para wali zaman lampau ini terlihat jelas khususnya dalam wilayah Mataraman. Di daerah Mataraman banyak sekali jenis-jenis budaya lokal khas Jawa dijadikan instrumen penyebaran Islam oleh para wali dan ulama di wilayah ini. Bentuk-bentuk budaya itu diberi makna dan nilai yang bernafaskan Islam. Salah satu contohnya adalah Reog Ponorogo. Ponorogo merupakan salah satu kabupaten yang masuk wilayah Mataraman. Kabupaten ini mempunyai hasil kreasi kesenian yang terkenal hingga saat ini yaitu Reog. Kesenian Reog ini muncul sejak zaman Majapahit periode akhir, tepatnya di masa kepemimpinan Brawijaya V atau Bhre Kertabumi.

Dalam sejarahnya, seperti yang dijelaskan dalam *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, asal mula munculnya Reog Ponorogo, yang nama semulanya adalah 'Barongan', terkait dengan upaya masyarakat saat itu untuk melakukan kritik terhadap raja. Reog adalah praktik melakukan kritik terhadap kekuasaan dengan menggunakan instrumen seni. Orang yang mencetuskan ide ini adalah Demang Ki Ageng Kutu Suryogalam. Reog atau Barongan ini diciptakan oleh Suryogalam sebagai media kritik atau sindiran terhadap raja yang dipandang tidak melaksanakan tugas-tugas pemerintahan secara adil, jujur dan tertib. Apalagi saat itu, kekuasaan raja justru banyak dikendalikan oleh sang permaisuri. Akibatnya, banyak kebijakan kerajaan yang tidak pro-rakyat.

Rakyat sesungguhnya gelisah dengan kondisi yang tidak ideal itu. Tetapi untuk melakukan kritik, rakyat di samping diliputi oleh rasa takut, juga dihinggapi oleh rasa ewuh-pekewuh (malu). Rakyat merasa tidak enak jika mereka mengutarakan isi hatinya secara terus terang terhadap kebijakan raja. Perasaan seperti ini hingga kini masih sangat kental di kalangan masyarakat Mataraman, terutama masyarakat di kawasan Yogyakarta dan Surakarta. Karakter utama masyarakat di kawasan ini yang sudah sangat populer adalah tidak mau terus terang dalam mengungkapkan sesuatu sehingga segalanya dibungkus dengan basa-basi, formalitas, unggah-ungguh dan sejenisnya.

Budaya riku-pekewuh yang menyelimuti masyarakat dalam rangka memberi kritik dan peringatan terhadap raja itu membuat Suryogalam menciptakan jalan atau metode

¹⁹⁹ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2016), h.14

melontarkan kritik secara halus kepada raja. Suryogalam menyadari bahwa sebagai orang bawahan dirinya tidak bisa berbuat banyak untuk membantu masyarakat. Maka dirinya bersama para anak buahnya menciptakan pertunjukan Reog atau Barongan sebagai bentuk sindiran terhadap raja Majapahit yang saat itu lebih banyak dikendalikan oleh permaisurinya. Dalam pertunjukan ini, raja dilambangkan dengan seekor harimau yang ditunggangi oleh seekor merak sebagai lambang permaisuri.²⁰⁰

Ketika Ponorogo dipimpin oleh Batoro Katong (bupati Ponorogo pertama), pertunjukan Reog ini kemudian dikembangkan oleh Ki Ageng Mirah menjadi seni yang belakangan disebut dengan Reog Ponorogo. Pertunjukan Reog yang semakin digemari masyarakat Ponorogo ini, dalam masa-masa berikutnya berkembang dengan warok dan gemblaknya. Penampilan Reog Ponorogo ini dilakukan oleh para pemain yang dibekali dengan kekuatan spiritual dan mistik sebagai kekuatan penyeimbang antara kekuatan lahir dan kekuatan batin.²⁰¹

Lambat laun, ketika Islam mulai disebarkan, kesenian Reog Ponorogo ini dijadikan oleh para wali dan tokoh Islam lainnya sebagai media dakwah. Bupati Ponorogo pertama, Batoro Katong yang beragama Islam saat itu, juga turut menyiarkan agama Islam dengan menggunakan pertunjukan seni Reog ini. Karena menggunakan pendekatan seni dan budaya lokal inilah, Batoro Katong mampu menyiarkan agama Islam di masyarakat Ponorogo dengan penuh damai.²⁰² Tentu saja atribut-atribut, perangkat dan prasarananya, bentuk-bentuk pertunjukannya, tetap seperti semula.

Hanya saja isi di dalam Reog itu diganti dengan nilai-nilai Islam, khususnya dalam dimensi mistik dan spiritualnya. Di masa Batoro Katong, ketika Reog ini dijadikan sebagai alat dakwah, propertinya ditambah atau dilengkapi dengan seuntai tasbeih, yang menunjukkan nuansa Islam, yang diletakkan di ujung paruh burung merak. Bahkan sekarang, pertunjukan Reog atau Jathilan yang ada di kawasan Mataraman ini diiringi dengan bacaan tahlil dan sholawat terhadap Kanjeng Nabi Muhammad SAW

Sejak di masa Batoro Katong, Reog dan seluruh pirantinya mulai dimaknai secara Islami. Hal ini misalnya ter cermin dari pola pengadaptasian Reog dan sarana-sarana yang digunakan ke dalam bahasa Arab dengan nilai-nilai Islam di dalamnya. Pengadaptasian Reog oleh Batoro Katong ke dalam Islam itu bisa dilihat sebagai berikut:

- 1) Reog asal kata dari *Riyooqqun* (bermakna khusnul khotimah), yang mengandung makna: meski kehidupan manusia dalam perjalanannya dilumuri oleh dosa dan noda, jika sadar dan mau bertaubat secara sungguh-sungguh, maka dirinya akan menjadi manusia paripurna alias muslim sejati yang berakhir dengan baik (khusnul khotimah).
- 2) Kendang, berasal dari bahasa Araab, *Qoda'a* yang artinya rem. Maksudnya: segala nafsu angkara murka harus dikendalikan/direm, jangan dibebaskan.
- 3) Ketipung dari bahasa Arab, *Katifun*, yang artinya balasan. Maksudnya: segala tindakan manusia pasti akan mendapatkan balasan sebagai bentuk pertanggung jawaban.
- 4) Kenong dari bahasa Arab, *Qona'a* yang artinya:menerima takdir. Maksudnya: berani menerima kenyataan ketika segala sesuatu yang sudah diusahakan atau diikhtiarkan secara maksimal namun masih menemui kegagalan.
- 5) Kethuk dari bahasa Arab *Khotho*, artinya banyak salah. Maksudnya: manusia sebagai tempatnya salah dan lupa

²⁰⁰ Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004,

²⁰¹ Ibid, h 5

²⁰² Ibid, h 6

- 6) Kempul dari bahasa Arab *Kafulun*, artinya, balasan atau imbalan. Maksudnya: balasan (*reward and punishment*) bagi segala tindakan baik dan buruk.
- 7) Terompet dari bahasa Arab *Shuwarun*, artinya: peringatan. Maksudnya: peringatan tentang datangnya hari qiyama/ hari pembalasan kelak.
- 8) Angklung dari bahasa Arab, *Anqul*, artinya: peralihan. Maksud nya: perubahan dari buruk menjadi baik.
- 9) Udheng, dari bahasa Arab *Ud'u*, artinya, mengajak atau menganjurkan. Maksudnya: seorang muslim mempunyai kewajiban untuk berdakwah
- 10) Penadhon dari bahasa Arab, *Fanadun*, artinya lemah. Maksudnya: setiap manusia mempunyai kelemahan dan kekurangan, tidak ada manusia yang sepenuhnya sempurna.
- 11) Usus/Kolor dari bahasa Arab, *Ushusun* yang artinya, tali (*hablun*). Maksudnya: manusia wajib berpegang pada tali Allah (agama) baik hubungan secara vertikal (*hablum minallah*) maupun horizontal antar sesama manusia (*halum minannas*).²⁰³

Pola pengadaptasian Reog dengan seluruh propertinya ke dalam Islam itu, oleh Batoro Katong dimaksudkan sebagai bentuk peringatan kepada masyarakat agar senantiasa ingat kepada Allah SWT. Ingat kepada Allah ini merupakan cermin dari kesadaran manusia akan kesejatiannya. Selain itu, peralatan yang digunakan di dalam pertunjukan Reog ini berjumlah 17. Kenapa berjumlah 17 dan bukan berjumlah lainnya? Hal ini karena makna 17 itu menunjukkan 17 rokaat dalam salat. Jadi jumlah 17 dalam peralatan Reog itu sesungguhnya bentuk peringatan kepada masyarakat pentingnya salat lima waktu untuk mengingat Allah.²⁰⁴

Melalui pendekatan mistis atau tasawuf, maka Islam di Jawa, khususnya di wilayah Mataraman bisa bersenyawa dengan tradisi lokal. Perkawinan antara Islam dengan budaya lokal masyarakat Jawa ini, membuat masyarakat Jawa tidak merasa asing dengan Islam; mereka bisa nyaman untuk memeluk Islam karena Islam telah menyatu dengan budaya mereka meski budaya dan tradisi lokal itu isinya telah diganti dengan nilai-nilai Islam. Pertautan antara Islam dengan budaya lokal inilah yang menjadikan Islam di Jawa bisa disebar dengan relatif damai, meski karena faktor tertentu, utamanya karena faktor politik dan kekuasaan, juga terjadi ketegangan antara kelompok Islam dengan penguasa.

Dari proses Islamisasi di Jawa di kawasan Mataraman ini secara sosiologis dan antropologis sesungguhnya terjadi proses inter aksionalisme simbolik, di mana ummah Islam, khususnya para wali dan penyebar agama Islam di Jawa itu melakukan konstruksi makna atas budaya Jawa melalui proses komunikasi kultural. Islam Mataraman sendiri atau juga Islam Kejawen atau Islam Abangan tiada lain merupakan hasil dari interaksionalisme simbolik tersebut.

8. Islam Mayoritas, Tradisi Kejawen Dominan Interaksi dan Akulturasi

Nilai-Nilai Islam Dengan Tradisi Lokal Jawa

Interaksi dan akulturasi nilai-nilai Islam dengan tradisi lokal Jawa, dilihat dari struktural, merupakan upaya untuk (1) mencapai integrasi social berdasarkan atas (2) kesepakatan dari berbagai elemen demi tercapainya (3) keseimbangan sosial di dalam masyarakat Jawa.²⁰⁵ Sebab, asumsi dasar ini sesungguhnya adalah bahwa sebuah sistem masyarakat bisa terintegrasi jika tercipta sebuah kesepakatan dalam mengatasi segala

²⁰³ Ibid, h 07

²⁰⁴ Ibid, h.07-08

²⁰⁵ Richard Grathoff, *Korespondensi antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial.*, Terj. (Bloomington and London: Indiana University Press, tth), h. 67-87

perbedaan yang ada sehingga tercipta sebuah integrasi sosial yang melahirkan keseimbangan.

Untuk mengatasi jurang perbedaan itu, perlu diciptakan sebuah tatanan normatif yang bisa dipegang secara bersama, baik oleh orang Islam sendiri maupun oleh orang Jawa. Dengan prinsip normatif yang lebih universal ini, antara Islam dengan Jawa bias terintegrasikan, bukan hanya di level nilai melainkan juga di level sosial. Dari integrasi inilah kemudian tercipta stabilisasi dan keseimbangan, hasilnya adalah masyarakat Jawa bisa menjadi Muslim tanpa harus kehilangan kejawaannya, atau sebaliknya ummah Islam bisa menjadi Jawa tanpa harus mengorbankan keislamannya.

Karenanya, sejak awal Islam disebarkan di tanah Jawa oleh para juru dakwah, utamanya para Wali Songo, sesungguhnya sebagai upaya untuk merekonsiliasikan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai budaya Jawa. Upaya rekonsiliasi ini secara terstruktur, sistematis dan masif dilakukan oleh Sultan Agung pada abad ke-17. Meski dalam praktiknya upaya rekonsiliasi ini mengalami pasang surut, terutama paska wafatnya Sultan Agung, namun, apa yang selama ini disebut sebagai Islam Mataraman, sebagaimana juga kategori keislaman lainnya dalam konteks keislaman Jawa, pada awalnya sesungguhnya adalah untuk melakukan rekonsiliasi ini dalam rangka menciptakan integrasi sosial demi tercapai stabilitas dan keseimbangan sosial. Sejak awal, upaya rekonsiliasi ini bisa dipandang sebagai orientasi keagamaan atau potret kesalehan. Namun pada perkembangannya rekonsiliasi ini kemudian mengkristal menjadi kategori-kategori sosial, di antaranya ada Islam Mataraman, Islam Kejawen bahkan Islam Abangan.²⁰⁶

Pola sintesa mistik, di mana tasawuf lebih berperan daripada fikih sebagai usaha rekonsiliasi ini bisa dipahami mengingat tradisi Jawa juga penuh dengan nuansa mistik. Sebab, tradisi sufisme ini, kalau menurut Woodward, dipandang cenderung tidak begitu terikat dengan hukum-hukum formal fikih (syariat). Sehingga dengan tanpa terlalu terikat dengan hukum-hukum fikih (syariat) maka para sufi itu bisa secara mudah berinteraksi dan melakukan rekonsiliasi antara budaya Jawa dengan Islam.

Namun, dalam akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa yang ter dapat dalam Islam Mataraman, khususnya yang ada di daerah Ponorogo dan sekitarnya, corak kejawen masih lebih kuat dan lebih dominan. Kuatnya dan dominannya corak kejawen dalam praktik keberislaman masyarakat Islam Mataraman ini kemudian menjadi ciri pembeda dari kelompok Islam lain seperti Islam puritan atau Islam fikih yang lebih menonjolkan sisi keislamannya daripada kejawannya.

Maka, corak kejawen yang sangat dominan ini sekaligus menjadi identitas keagamaan bagi Islam Mataraman. Jika berbicara soal Islam Mataraman, sebagaimana yang terrepresentasikan di daerah Ponorogo, maka yang segera muncul ke permukaan adalah nuansa kejawen yang begitu kuat. Akulturasi antara Islam dan budaya Jawa dalam Islam Mataraman, tidak menonjolkan sisi keislamannya sebagaimana yang nampak pada orang-orang pesantren, melainkan lebih pada aspek budaya Jawanya. Kadar budaya Jawa lebih kental daripada kadar keislaman dalam performa Islam Mataraman.²⁰⁷

Karena performanya yang seperti itu, jika tidak hari-hati dalam mengidentifikasi, seseorang akan terjebak pada praktik stereotipikal bahwa *Islam Mataraman* sebagai Islam yang tidak sempurna, karena masih lekat dengan budaya lokal Jawa. Tentu proses terbentuknya pola keberislaman masyarakat *Islam Mataraman* yang seperti itu melalui perjalanan sejarah yang panjang. Islam dalam kultur masyarakat Mataraman seolah cukup diposisikan sebagai unsur nominal belaka di mana mereka secara formal mengklaim diri sebagai Islam, tetapi substansi dan makna keagamaan yang mereka praktikkan lebih

²⁰⁶ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....* h 48

²⁰⁷ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa..Op Cit* h 49

didorong oleh semangat budaya Jawa, utamanya semangat Jawa warisan kerajaan Mataram.

Pandangan seperti itu terjadi manakala dilihat dari sudut pandang syariat (aspek lahiriyah dari agama). Namun jika dilihat dari sisi mistisisme Islam atau hakekat, bisa jadi akan melahirkan pemahaman yang lain lagi. Dalam konteks ini, secara sosiologis, masyarakat Mataraman lebih mengedepankan aspek budaya Jawa, bukan hanya sebagai dasar penghayatan kehidupan, melainkan juga sebagai identitas sosio-kultural. Dengan kata lain, corak kejawaan yang begitu lebih dominan merupakan spirit mereka dalam menjalankan nilai-nilai Islam, sehingga Islam bagi mereka lebih ditonjolkan atau didemonstrasikan secara Jawa.²⁰⁸ Di antara bukti dari dominannya tradisi lokal Jawa dalam praktik keagamaan muslim Mataraman adalah sistem norma dan etik yang lebih banyak mengacu pada tata nilai moral Jawa. Hal ini di antaranya tercermin dalam fenomena *Islam Mataraman* di Ponorogo. Baik dan buruk sesuatu diukur dari sistem norma yang dianutnya yang sangat kental unsur Jawanya. Selain system norma bentuk berpakaian dan ritual lainnya juga kental dengan manusia Jawa.

Unsur lainnya adalah bahasa. Bahasa masyarakat muslim Mataraman seperti yang ada di Ponorogo ini menggunakan bahasa Jawa halus (bahasa Jawa Kromo) dalam dialog keseharian mereka. Bahasa ini dulunya menjadi media komunikasi bagi kalangan Kraton Mataraman. Pola dan karakteristik keagamaan Islam Mataraman yang demikian itu dalam hal ini, sistem kehidupan masyarakat Jawa tengah dihadapkan pada situasi eksternal yaitu hadirnya Islam sebagai agama yang hadir belakangan setelah sistem budaya Jawa sudah melekat dalam struktur masyarakat Jawa. Agar sistem budaya Jawa ini tidak terancam punah atau tergusur oleh kehadiran Islam maka perlu diadaptasikan. Begitu sebaliknya, supaya Islam bisa diterima dan berkembang di dalam masyarakat Jawa, maka perlu juga ditampilkan sesuai dengan budaya Jawa.

Rekonsiliasi atau sinkretisasi antara Islam dan budaya Jawa sesungguhnya proses saling mengadaptasikan dari kedua arus nilai itu supaya bisa saling menjaga eksistensi masing-masing atau untuk bisa hidup bersama. Tentu saja upaya untuk melakukan adaptasi melalui rekonsiliasi ini untuk pencapaian tujuan. Tujuannya tiada lain untuk menciptakan keseimbangan dan keharmonisan yang memang menjadi karakter masyarakat Jawa. Sebagai upaya pencapaian tujuan itulah kemudian dilakukan poses integrasi. Nilai-nilai Islam dan Jawa yang telah direkonsiliasikan itu disosialisasikan ke dalam kehidupan masyarakat Jawa, di mana nilai-nilai hasil rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa ini kemudian diinternalisasikan ke dalam diri masyarakat, sehingga membentuk perilaku dan pola pikir mereka dalam kehidupan beragama.

Sebagai konsekuensinya, masyarakat Mataraman, meskipun dikenal sebagai masyarakat Islam tetap menjunjung tinggi adatistiadat budaya Jawa. Hal ini tentu berbeda dengan kelompok lain, misalnya kelompok puritan, yang atas nama Islam, mereka cenderung resisten terhadap budaya lokal Jawa. Unsur yang terakhir dalam fungsionalisme struktural ini adalah pemeliharaan, aspek ini menunjukkan bahwa sebuah system rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa dalam masyarakat Mataraman hingga kini masih bisa terus *survive* karena ditopang oleh para individu yang mempercayainya.²⁰⁹ Jika dilihat dari sejarah terbentuknya sinkretisme Islam dan budaya Jawa yang menjadi *trade mark* Islam Mataraman itu, para ulama, wali dan sultan yang telah menyebarkan agama Islam di Jawa memahami habitus masyarakat Jawa. Nilai-nilai Islam Jawa yang sifatnya akulturatif ini kemudian menjadi sistem yang terinternalisasikan ke dalam diri masyarakat sehingga membentuk habitus baru dalam kehidupan mereka.²¹⁰

²⁰⁸ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa..* Op Cit h 49

²⁰⁹ George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), h.256

²¹⁰ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar dalam (Habitus × Modal) + Ranah=Praktik*, Terj Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), h.12

Habitus masyarakat lokal yang awalnya bersifat Hinduisme dan Buddhisme menjadi bercorak Islam. Habitus lokal yang merupakan hasil perpaduan antara Islam dan budaya Jawa ini kemudian melahirkan perilaku keislaman khas Jawa sebagaimana yang ditunjukkan oleh masyarakat Mataraman.²¹¹ Perilaku keagamaan masyarakat Mataraman yang menonjolkan semangat lokalitas Jawa itu, merupakan cerminan habitus mereka sebagai hasil dari nilai-nilai akulturasi Islam dan Jawa yang telah dikonstruksi oleh para penyebar agama Islam di masa kerajaan Mataram Islam, utamanya di masa Sultan Agung, bahkan jauh di masa-masa sebelumnya. Konstruksi keislaman Muslim Mataraman yang lebih menonjol corak kejawaannya seperti yang ada dalam masyarakat Ponorogo itu, juga dipengaruhi oleh sejarah yang panjang yang terjadi di tanah Jawa, termasuk yang menyangkut konstalasi politik, ideologi, sosial, budaya dan agama. Bahkan kalau dilihat lebih jauh ke belakang bisa dimungkinkan bahwa Islam Mataraman ini merupakan kultur keagamaan wilayah pedalaman yang secara politik tidak mau tunduk terhadap Demak melainkan lebih loyal kepada Majapahit, dan secara keagamaan menganut ajaran-ajarannya Syaikh Siti Jenar (*yang bersifat spiritual*) daripada ajarannya Wali Songo (*yang bersifat syariat/ fikh*). Kalau dugaan ini benar maka bisa dikatakan bahwa *Islam Mataraman* sesungguhnya cermin dari habitus Islam pedalaman di masa Demak. Jadi habitus Islam pedalaman ini, kemudian membuat para pemeluknya mempunyai medium untuk menjalin relasi dengan dunia eksternal sehingga menciptakan sebuah *ranah* yang terwujud dalam bentuk sistem social keagamaan yang disebut dengan masyarakat Mataraman.

Akulturasi nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Jawa yang menjadi habitus masyarakat Mataraman ini berkembang menjadi sebuah ideologi dan identitas sosial-politik. Melalui praktik habitus yang mengkristal menjadi identitas sosial-politik inilah, masyarakat Mataraman meneguhkan diri mereka sebagai sebuah entitas masyarakat tersendiri yang berbeda dengan masyarakat lain. Mereka dikenal sebagai masyarakat Jawa, tetapi kejawaan mereka berbeda dengan kelompok Jawa lain misalnya dengan kelompok masyarakat Jawa pesisiran atau kelompok Jawa Arek. Praktik social keagamaan masyarakat *Islam Mataraman* yang dikenal lebih kuat ikatan nasionalismenya dan kejawaannya daripada keagamaannya tak bisa dilepaskan dari habitus social keagamaan telah terkonstruksi di dalam alam sosial-budaya mereka dari generasi ke generasi.

²¹¹ Bagus Takwin, *Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial*, Terj., Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), h.xviii

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah dan tujuan penelitian yang telah dipaparkan secara komprehensif deskriptif mengenai *Syi'ir Tanpa Waton* Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Konstruksi *syi'ir* ini di ilhami dari dari tasawuf yang perlu di ungkap asal usul, nilai, tradisi, praktik, pengetahuan dan mistisismenya. Sedangkan rekonstruksi asal usul *syi'ir tanpa waton* adalah ketika Gus Dur menyanyikan *syi'ir* ini mengapa menggunakan bahasa Jawa, hal ini dikarenakan pengarang *syi'ir* yaitu Gus Nizam berasal dari tanah Jawa kemudian memasukkan unsur-unsur ajaran tasawuf ke dalam *syi'ir tanpa waton* dengan bahasa *Jawa Krama*, karena Gus Nizam menginginkan agar orang-orang Jawa dapat memahami karya sastranya dengan mudah dan masyarakat di Jawa memahami nilai-nilai tasawuf .

Makna dalam teks *syi'ir tanpa waton* terletak pada pemakaian bahasa Arab sebagai pembuka *syi'ir* yang memiliki makna sangat mendalam serta memiliki kandungan tersendiri yang dapat diterapkan pada kehidupan sehari-hari. *Pertama*, *syi'ir tanpa waton* memiliki kekhasan yang terdapat pada pemakaian bahasa Arab digunakan untuk membuka *syi'ir*. Pemilihan kata "*Astaghfirullah*" dijadikan sebagai pembuka *syi'ir* yang mengingatkan kepada manusia bahwa beristighfar atau meminta ampun kepada Tuhan perlu dilakukan setiap saat. Selain itu, pemakaian bahasa Jawa untuk penulisan isi *syi'ir* dengan pemilihan kata yang memang biasanya digunakan pada kehidupan sehari-hari serta memiliki makna yang mungkin sangat memiliki pengaruh besar terhadap perubahan hidup seseorang. Hal itulah yang menjadikan *syi'ir* tersebut memiliki kekhasan tersendiri. Istighfar dan solawat yang berbahasa Arab sebelum menyanyikan *syi'ir tanpa waton* yang berbahasa Jawa dapat menjadi penghubung nilai nilai Islam dengan tetap mendahulukan permohonan ampun kepada Allah dan mengucapkan *solawat atas nabi Muhammad Saw*. *Kedua*, Simbol-simbol dalam *syi'ir tanpa waton* dianalisis dalam tiga kategori kode, yaitu kode bahasa, kode sastra, dan kode budaya, diperoleh hasil sebagai berikut: *Pertama*. Analisis kode bahasa ditemukan penggunaan bahasa Arab pada bait-bait tertentu *syi'ir* tanpa waton. Ada beberapa istilah serapan yang berasal dari bahasa Arab, yaitu *syi'ir*, *rohmat*, *nikmat*, *syare'at*, *Qur'an*, *hadist*, *kafir*, *tauhid*, *sholeh*, *tahriqot*, *haqiqot*, *qadim*, *mu'jizat*, *rasul*, *riyadloh*, *suluk* dan *dzikir*. Ditemukan pula beberapa istilah untuk menyebutkan Tuhan, yaitu Pangeran, Guru Waskitha, dan Allah. Dengan penggunaan istilah yang berbeda untuk penyebutan Tuhan menjelaskan adanya kode bahasa dalam *syi'ir tanpa waton*. *Kedua*. Analisis kode sastra pada *syi'ir tanpa waton* yaitu berbentuk syair yang cara membacanya dilantunkan dengan irama tertentu. Irama yang digunakan yaitu irama yang cenderung lambat namun tegas untuk memberikan suasana khidmat dan khusuk. *Ketiga*. Analisis kode budaya ditemukan adanya budaya pesantren yang berisikan ajaran-ajaran agama Islam, yaitu ajaran untuk selalu bersyukur kepada Tuhan atas segala nikmat dan karunia, perintah untuk belajar agama sekaligus mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari, menjadikan Al Qur'an sebagai pedoman hidup, selalu mengingat Allah dengan cara beribadah dan berdzikir, serta meneladani sifat-sifat dari Rasul utusan Allah.

Syi'ir tanpa waton pada konteks tasawuf dapat di ungkap melalui setidaknya 10 konsep tasawuf yang terdapat dalam *syi'ir* tersebut. Konsep-konsep tersebut adalah *Taubat*, *Wara'* dan *Zuhud*, *Şabar*, *Taslim*, *Ikhlās*, *Ridha*, *Tawakkal* *Syukur*, dan *Mahabbah* serta konsep *Dzīkr al-Maut*. Selain 10 konsep tasawuf pada *syi'ir tanpa waton* tersebut di dalam *syi'ir tanpa waton* juga terdapat juga penjelasan tentang anjuran mengamalkan *al-Maqamat al-Arba'ah* (tingkatan empat), yaitu *al-Syari'ah* (*syari'at*), *al-Tharīqah* (*tarekat*), *al-Haqīqah* (*hakikat*) dan *al-Ma'rīfah* (*ma'rifat*). Serta satu konsep tentang moralitas sosial, sebagai implikasi dari ajaran tasawuf yang dikandungnya dan memiliki aspek budaya yang berakar kuat dalam

sejarah. Karenanya, melestarikan *syi'ir tanpa waton* dalam bentuk mengamalkan dan menjalankan pesan-pesan moral yang dikandungnya, merupakan sebuah keharusan bagi setiap muslim agar salah satu '*sinar terang*' tersebut tidak padam dalam suatu generasi.

B. Saran-saran

Berdasarkan pembahasan mengenai *syi'ir tanpa waton* Rekonstruksi Budaya Lokal Pada Konteks Tasawuf, maka adapun saran dari pembahasan ini adalah sebagai berikut :

- 1) Hasil dari penelitian dan pembahasan ini diharapkan dapat dijadikan salah satu nasihat yang dapat menuntun masyarakat untuk menjalankan kehidupan duniawi dan ukhrowi (akhirat) menuju insan kamil.
- 2) Bagi pembaca diharapkan dapat memahami dan mengamalkan makna yang terkandung dalam setiap bait pada *sy'ir tanpa waton* dalam kehidupan sehari-hari.
- 3) Kajian dan hasil penelitian ini diharapkan bermanfaat dalam memperkaya khasanah sastra.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-‘Azīz Sayyid al-Ahl, *Muhyiddīn Ibn ‘Arabi: Min Syi’rih*, terj.(Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1970)
- Abdul Hadi W.M. *Kedudukan Puisi Dalam Peradaban: Tinjauan Dari Perspektif Islam*, dalam *Takbir Para Penyair*, (Jakarta: Festival Istiqlal, International Poetry Reading, 1995)
- Abdul Hadi W.M., *Sastra Sufi Sebuah Ontologi*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Abdul Halim Fathani, *Ensiklopedi Hikmah (Memetik Buah Kehidupan Di Kebun Hikma)*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008)
- Abdul Mustaqim, *Akhlaq tasawuf* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007)
-, *Akhlaq Tasawuf Lelaku Suci Menuju Revolusi Hati*, (Yogyakarta:Kaukaba Dipantara, 2013)
- Abdul Qodir Isa, *Hakikat Tasawuf*, (Jakarta : Qishti Press, 2005)
- Abdurahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurahman Wahid*. (Jakarta:CV Dharma Bhakti, tth)
- Abū al-Wafā’ al-Ganīmī al-Taftazānī, *Madkhal ilā al-Tasawuf al-Islāmī*, terj. Ahmad Rofi’ ‘Utsmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung, Penerbit Pustaka 2003)
- Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Jakarta: Rajawali Oers, 2013)
-, *Akhlaq Tasawuf*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. Ahmadi, 2004)
-, *Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2004)
- Abul Qasim Abdul Karim Hawazin alQusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007).
- Agus Maladi Irianto, *Interaksionalisme Simbolik - Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian*, (Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2015)
- Aḥmad al-Hāsyimi, *Jawāhir al-Adab fi Adabiyāt wa Insyā’ Lughat al-‘Arabiyah*, terj.(Kairo: Dār al-Fikr, tth)
- Ahmad al-Sā’ib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1985)
- Aḥmad Bahjat , *Biḥār al-Ḥubb ’inda al-Sūfiyah*, terj. Hasan Abrori, *Pledoi Kaum Sufi*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997)
- Ahmad Syubbanuddin Alwy, *Proses Kreatif dan Konsep Berpuisi dalam Kinayati Djojuroto dan Trully Wungouw Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung,: Nuansa 2005)
- An-Naisabury, Imam al-Qusyairy Risalah Qusyairyah: *Induk Ilmu Tasawuf Terj Mohammad Luqman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti 2014)*
- Arif Budiono, *Penafsiran Al-Quran melalui pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun)*, *Miyah Vol.XI No.02 Agustus 2015*
- Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta : R.adja Grafindo Persada, 1996)
-, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Edisi Revisi, Cet. 2, 2002)
- Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo) Persada, 2012)

- As-Sarraj, Abu Nashr as-Sarraj. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. Terj. Wasmukan dan Samson Rahman. (Surabaya: Risalah Gusti 2002)
- As-Sarraj, Abu Nashr as-Sarraj. *Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. Terj. Wasmukan dan Samson Rahman. (Surabaya: Risalah Gusti. 2002)
- As-Sayid Abu Bakar Ibn Muhammad Syata, *Menapak Jejak Kaum Sufi*, terj. Nur Kholis Aziz dan Hamim, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997)
- Azizi Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, (Surabaya: Imtiyas, 2014)
- Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002)
- Bagus Takwin, *Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial, dalam (Habitus × Modal) +Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)
- Bagus Takwin, *Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial*, Terj., Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)
- Berger, Arthur Asa. *Pengantar semiotika tanda-tanda kebudayaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2010)
- Bourdieu, Pierre, *Bidang Produksi Budaya: Esai tentang Seni dan Kenyamanan*, terj. (New York: Columbia Pers Universitas. 1993)
- Braginsky, VI. *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusastraann Melayu Klassik*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1994)
- Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, *Posisi Teoritis Dasar dalam (Habitus × Modal) +Ranah=Praktik*, Terj Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009)
- Clifford Greets, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa, judul asli The Religion of Java* (Jakarta: Ikapi Pustaka Jaya, 1981)
- Creswell, J. *Penelitian Pendidikan. Perencanaan, pelaksanaan, dan mengevaluasi penelitian kuantitatif dan kualitatif terj.* (Pearson: Prentice Hall 2008)
- Damar Shashangka, *Serat Dewa Ruci: Sastrajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, (Yogyakarta: Narasi, 2019)
- Darnawi, Soesatyo. *Pengantar Puisi Djawa*. (Jakarta: Balai Pustaka, tth)
- Diane Collinson, *Lima Puluh Filosof Dunia yang Menggerakkan*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada : 2001)
- Emha Ainun Nadjib, *Surat kepada Kanjeng Nabi*, (Bandung: Mizan, 2015)
- Endang Sri Rahayu, *Islam Sempurna Dalam Konsep Syariat, Tarekat dan Hakikat*, Jurnal Emanasi, Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosial (Vol 3, No. 1, April 2020)
- Endraswara, Suwardi. *Budi Pekerti Jawa*. (Yogyakarta: Buana Pustaka. 2006)
- Engkus Kuswarno, *Metode Penelitian Komunikasi Etnografi Komunikasi* (Bandung: Widia Padjajaran, 2011)
- Fahrudin, *Tasawuf sebagai upaya Membersihkan Hati Guna Mencapai Kedekatan dengan Allah,*” *Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim*, Vol. 14, No. 1, 2016
- Fang, Liaw Yock. *Sejarah kasutraan Melayu Klassik*. (Singapura: Pustaka Nasional, 1982)
- George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004)
- H.J. de Graaf, *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646-1677* (Brill 1962)

- HA. Rivery Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo- Sufisme*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002)
- Hadi, Abdul. *Tasawuf yang Tertindas*. (Jakarta: Paramadina 2001)
- Haidar Bagir, *Epistimologi Tasawuf*, (Bandung: Mizan Pustaka 2018)
- Hasan Sadzaly, *Al-Balāgh wa al-Naqd*, (Terjemah) (Riyād: Wizārāt al-Ma’ārif, 1981)
- Hassan Abu Hanieh, *Sufisme dan Tarekat Sufi: Jalan Spiritual Tuhan: Adaptasi dan Pembaruan Konteks Modernisasi*, terj. (Yordania: Friedrich-Ebert Stiftung, 2011)
- Henry Guntur Tarigan, *Prinsip Prinsip Dasar Sastra*, (Bandung, Angkasa, 1984)
- Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi*, (Jakarta: Erlangga, 1987)
- Muhammad ‘Abd al-Mun’im al-Khafāji, dalam *Madāris al-Naqd al-Adabi al-Hadīs*, (Kairo: al-Dār al-Miṣriyah al-Lubnāniyah, 1995)
- <http://www.jepakpendidikan.com/2017/03/nilai-nilai-pendidikan-islam-dalam.html>, diakses 30 Agustus 2021
- <https://123dok.com/article/kekhasan-pesantren-landasan-language-tanpa-waton-studi-pesantre.yeeve87y>, di akses 2 September 2021
- <https://m.dragonrest.net/asal-usul-syair-tanpa-waton-gusdur-kh-mohammad-nizam-as-shofa/OXQesBCsNmW> di akses 28 Agustus 2021
- <https://www.adakitanews.com/pencipta-syair-tanpa-waton-gus-dur-dapat-hikmah-setelah-jadi-di> akses 28 Agustus 2021
- <https://www.jawapos.com/hijrah-ramadan/11/06/2017/merajut-kebinekaan-dengan-pengajian-reboan-agung-bisa-semuh-narkoba/> di akses 1 September 2021
- <https://www.jawapos.com/hijrah-ramadan/11/06/2017/merajut-kebinekaan-dengan-pengajian-reboan-agung-bisa-semuh-narkoba/> di akses 2 September 2021
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Madarijus Salikin: Pendakian Menuju Allah Penjabaran Konkrit “Iyyaka Na’buduWa Iyyaka Nasta’in,”* terj. Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017)
- Ida Nursida, *Puisi Cinta Dalam Sastra Sufi Studi Struktural-Semiotik dan Intertekstual atas Karya Abū Al-‘Atāhiyah, al-Hallāj, dan Ibn al-Fārid* (Serang:Lemlit IAIN SMH Banten, 2009)
- Idrus Al-Kaf, *Pemikiran Sufistik Syaikh Umar Ibn Al-Fāridh dalam Dīwān Ibn Al-Fāridh*, Intizar, Vol. 20, No. 1, 2014
- IKAPI, *Kesusastraan Indonesia Lama Bercorak Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna : 1989)
- Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Terjemahan Abdul Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996)
- Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000)
- Ivan Aulia Ahsan, *Saat 6.000 Ulama dan Keluarga Dibantai Sultan Mataram Islam*, dalam Tirto.id, (diakses 26 Mei 2020)
- J. R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, (Jakarta: Gramedia 2010)
- Jabrohim. *Pengajaran Sastra*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1994)
- Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*. (Yogyakarta: Paradigma. 2009)
- Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa*, (Yogyakarta : Paradigma, 2013)

- Karel A. Streenbrink, “*Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*”, terj. Suryana A. Jamrah. (Bandung: Mizan. 1995)
- Khozzin, Moh. Ma’ruf. Dalam <http://www.hujjahnu.com/1/larangan-menuduh-kafir-ataumusyrik.html>. diakses 3 Agustus 2021
- Labib MZ., dan Moh. Al’Aziz, *Tasawwuf dan Jalan hidup Para Wali*, (Surabaya Bintang Usaha, , 2000)
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologi Struktural*. Terj.(New York : Basic Books 1963)
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya,2000)
-, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung : Remaja Rosdakarya,1991)
- Louis Ma’lūf al-Yasu’i, *Al-Munjid fi al-Lugah wa al-Adab wa al-‘a’lām*, terj.(Beirut: Dār al-Fikr, tth)
- M Iqbal Hasan. *Pokok-pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*. (Jakarta:Ghalia Indonesia, 2002)
- M. Abror Rosyidin, *Sejarah dan Dalil Tarhim*, dalam <https://tebuieng.online/sejarah-dan-dalil-tarhim/> (10/02/2020)
- M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004)
- M.C.Rickelfs, *Mengislamkan Jawa:Sejarah Islamisasi di Jawa dan Para Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013)
- M.C.Rickelfs, *Mengislamkan Jawa:Sejarah Islamisasi di Jawa dan Para Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013)
- Malinowski, Bronislaw *Argonauts of the Western Pacific*. terj.(London: George Routledge & Sons tth)
- Manfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, penerjemah Butche B. Soendjojo, (Jakarta: P3M, 1986)
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa : Kesalehan Normativ versus Kebatinan*, (Terj.),Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2012)
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading publishing 2015)
- Mas’an Hamid, *Ilmu Arud dan Qawafi* (Surabaya: Al-Ikhlās University Pess, 1995)
- Mas’an Hamid, *Ilmu Arud dan Qawafi*, (Surabaya: Al-Ikhlās University Pess, 1995)
- Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektual Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003)
- Misykah Nuzaila Birohmatika, *Makna Suluk Pada Lansia Anggota Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah*, Prodi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga 2011)
- Moh. Muzakka Mussaif, *Kedudukan dan Fungsi Singir Sebagai Sastra Jawa Pesisir Kajian Genre dan Sosiologi* NUSA, Vol. 13 No. 4 November 2018
- Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, (Yogyakarta : Sinar Harapan, 2000).
- Muhammad Fajar Amertha, *Tesis: Pesan Dakwah Dalam Syiir (Pemahaman terhadap Content dan Discourse Syiir Tanpa Waton KH.Muhammad Nizam As-Shofa (Gus*

- Nizam*), Wonoayu, Sidoarjo), (Surabaya : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya 2016)
- Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufisme*, terj. Fuad Syaifudin Nur, (Jakarta: Republika, 2013)
- Muhammad Hanif, *Dakwah Islam Kultural Studi Atas Apresiasi Kiai Masrur Ahmad MZ (Lahir 1963) Terhadap Kesenian Jatilan di Kelurahan Wukirsari Cangkringan Sleman Yogyakarta*, dalam *Tesis* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Program Center For Religious and Cross Cultural Studies, 2005)
- Muhammad Solikhin, *Tradisi Sufi dari Nabi Tasawuf Aplikatif Ajaran Nabi Muhammad SAW” Kajian dalam perspektif Teori, Sejarah, dan Praktik Kehidupan Sehari-hari*, (Yogyakarta, Cakrawala. 2009)
- Muhammad Solikhin, *Tradisi Sufi Dari Nabi* (Yogyakarta: Cakrawala, 2009)
- Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya : Bina Ilmu, 1998)
- Muzakka, *Kedudukan dan Fungsi Singir bagi Masyarakat Jawa*. Laporan Penelitian Fakultas Sastra UNDIP 2000
- Muzakka, Moh. *Kedudukan dan Fungsi Singir Bagi Masyarakat Jawa* .Laporan Penelitian—Universitas Diponegoro, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Terj. (New York: State University of New York Press. tth)
- Nikken Derek Saputri, *Syair Tanpa Waton (Kajian Semiotik)*, (Semarang: UNNES, Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa FBS, 2013)
- Nur Khalik Ridwan, *Suluk Syair Tanpa Waton; Bilik-Bilik Spiritual Sang Guru Bangsa*, (Jogjakarta Penerbit: Ar-Ruzz Media Cetakan I: 2013)
- Nur Udin, *Mataraman dalam Perspektif Historis* dalam <http://www.lakpesdam.tulungagung.or.id/mataraman-dalam-perspektif-historis/> (24/12/2020)
- Nurcholish Madjid, “*Islam in Indonesia: A Move from the Periphery to the Center, dalam Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures*,” Vol. I, Number 1, 2000
- Panuti Sudjiman, *Kamus Istilah Sastra*, (Jakarta: UI Press, 1997)
- Pierre Bourdieu, *Aljazair, terj. buku Algeria 1960*, (Cambridge: Cambridge University Press, tth)
-, *Garis Besar Teori Praktek* terj, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
-, *Perbedaan, terj. buku Distinction*, (Cambridge: Harvard University Press, 1984)
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Pengkajian Puisi: Analisis Strata Norma dan Analisis Struktural dan Semiotik*. (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press 1987)
- Radcliffe -Brown, A.R. *Struktur dan Fungsi dalam Masyarakat Primitif* Judul Asli *Structure and Function in Primitive Society*. Terj. (London: Routledge and Kegan Paul tth)
- Rene Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, Terj., (Jakarta: PT. Gamedia, 1990)
- Richard Grathoff , *Korespondensi antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial.*, Terj. (Bloomington and London: Indiana University Press, tth)
- Rifa’i, Bachrn, dan Hasan Mud’is. *Filsafat Tasawuf*. (Bandung: CV. Pustaka Setia. 2010)

- Ritzer, George dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmoder*, (Terj. Nurhadi) (Yogyakarta: Kreasi Wacana 2010)
- Romdon, *Tasawuf dan Aliran Kebathinan*, (Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta, 1995)
- Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung : CV. Pustaka Setia, 2004)
- Rustandi, Aton. *Belajar dari Syi'iran: Art and Multicultural*. (Semarang: Recent Media Yayasan Akar Rumpit. 2007)
- Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi*. (Yogyakarta: Lkis 2004)
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Générale*. Paris : Layot 1966.
- Sayyed Hossin Nasr, *Menjelajah Dunia Modern Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, terj. *A Young Muslim Guide to the Modern World*, (Bandung: Mizan, 1993)
-, *Sufi Essays*, Terj. Rahmat Ali, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991)
- Shadry, Abd. Rauf. *Nilai Pengajaran Bahasa Arab dan Sejarah Perkembangannya*. (Bandung: Bina Cipta. 1980)
- Shashangka, Damar, *Serat Dewa Ruci: Sa, trajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, (Yogyakarta: Narasi, 2019)
- Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2016)
-, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002)
- Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2012)
- Soedjipto Abimanyu, *Babad Tanah Jawa: Terlengkap dan Terasli*, (Yogyakarta: Laksana, 2013)
- Steenbrink, Karel A. *Mencari Tuhan dari Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988)
- Subiantoro Atmosuwito, *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*, (Bandung: Sinar Baru, 1989)
- Sudarwan Danim, *Menjadi Peneliti Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Setia 2002)
- Suwardi Endraswara, *Etika Hidup Orang Jawa: Pedoman Beretika dalam Menjalani Kehidupan sehari-hari*, (Yogyakarta: Narasi, 2010)
- Syahbat bin Muhammad Ash-Shawi, *Mahabbah Ilahiyah: Mencapai Cinta Ilahi*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001)
- Syahrudin Y.S., *Sastra, Imajinasi dan Empirisme Religi Dalam Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung: Nuansa 2005)
- Syaikh Muhammad Amin Al-Kurdi, *Jalan ke Surga*, (Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 2005)
- Syaikh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, Terj. Nugrahani Ismail, cet, 1, (Bandung: Pustaka Hidayah 2007)
- Syamsul Bakri, *Islam Kejawaen (Agama dalam Kesejarahan Kultur Lokal)*, dalam <http://www.iain-surakarta.ac.id/?p=3554> (24/01/2020)
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, t.t)

- Syekh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, ter. Edisi Indonesia Oleh Ilma Nugrahani Ismail, (Pustaka Hidayah : Bandung, 1998)
- Teeuw, A. *Membaca dan Menilai Sastra*. (Jakarta: Gramedia.1984)
-, A. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. (Jakarta: Pustaka Jaya. 1984)
- Tim Penyusun KP3B Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996)
- Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004
- Ummu Salamah, *Sosialisme” Thariqat: Menyelidiki Adat- istiadat serta Amaliah- Spiritual Sufisme*,(Bandung: Humaniora, 2005)
- W. Prasetyawan, *Realitas dan Imajinasi dalam Karya Sastra Religius dalam Mozaik Sastra Indonesia, Dimensi Sastra dari Pelbagai Perspektif*, (Bandung: Nuansa, 2005)
- Widodo, Wahyu. *Sinonimi Berepetisi Makna dalam Singiran Tanpa Waton Gus Dur*. (Yogyakarta: Graha Ilmu : 2011)
- Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (Jakarta: Inis. 1988)
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Zaprul Khan.. *Ilmu Tasawuf: Sebuah Kajian Tematik*. (Jakarta: Rajawali Pers. 2016)

BIOGRAFI PENULIS



Identitas diri

Nama : M. Agus Kurniawan, M.Pd.I
NPA : 2021339
NIDN : 2107087502
Jenis Kelamin : Laki-laki
Tempat dan Tanggal Lahir : Metro 07-08-1975
Status Perkawinan : Kawin
Agama : Islam
Pangkat / Golongan : III/d
Jabatan Fungsional Akademik : Lektor
Alamat Rumah : Jl. Bungur Timur 15 Kauman Metro
Pusat Kota Metro
Alamat Kantor : IAI Agus Salim JL.Brigjen Sutiyoso
No.7
Kota Metro
Nama Ayah : M.K. Hadi Prayitno (Alm)
Nama Ibu : Hj. Turiyah
Nama Istri : Juniati, S.Pd.
Nama Anak : Lintang, NA,SE

Riwayat Pendidikan

- Pendidikan Formal
- SD Negeri I Metro
 - SMP Negeri I Metro
 - SMA Negeri I Kotagajah
 - S1 STIT Agus Salim Tahun lulus 1999
 - S2 STAIN Metro Tahun lulus 2013
 - S3 UIN Raden Fatah Palembang (Masih Pendidikan)
- Pendidikan Non Formal (jika ada)

Riwayat Pekerjaan

Dosen Mata Kuliah	Program Pendidikan	Institusi/Jurusan/Program Studi	Semester/Tahun Akademik
Metode Studi Islam	S1	STIT / Tarbiyah / PAI/MPI	2010 – 2011
Metode Studi Islam	S1	STIT / Tarbiyah / PAI/MPI	2010 -2011
Metode Studi Islam	S1	STIT / Tarbiyah / PAI/MPI	2011 -2012
Evaluasi Pendidikan	S1	STIT / Tarbiyah / MPI	2011 – 2012

Evaluasi Pendidikan	S1	STIT / Tarbiyah / MPI	2012 – 2013
Metode Studi Islam	S1	STIT / Tarbiyah / MPI/PAI	2013 – 2014
Metode Studi Islam	S1	STIT / Tarbiyah / Syariah	2014 – 2015
Perencanaan Pendidikan	S1	IAI / Tarbiyah / MPI	2015 – 2016
Perencanaan Pendidikan	S1	IAI / Tarbiyah / MPI	2016 – 2017
Metode Studi Islam	S1	IAI / Tarbiyah / MPI/PAI	2017 – 2018
Metode Studi Islam	S1	IAI / Tarbiyah / MPI/PAI	2018 – 2019

Riwayat Jabatan

Tahun	Riwayat Jabatan	Pemberi
2012-2019	Kepala Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat	IAI Agus Salim Metro
2019-2020	Dekan Fakultas Tarbiyah	IAI Agus Salim Metro

Prestasi/ Penghargaan

Tahun	Bentuk Penghargaan	Pemberi
2012	Piagam Penghargaan Sebagai Pemateri Pada Acara Seminar “Membangun Pendidikan Berkarakter” di SMA Negeri 1 Kotagajah Lampung Tengah	SMA Negeri 1 Kotagajah Lampung Tengah
2013	Dosen Terbaik Bidang Penelitian Ilmiah T.A. 2012/2013	STIT Agus Salim Metro

Pengalaman Organisasi

- a. Saka Bhayangkara
- b. Resimen Mahasiswa
- c. Anggota Asosiasi Dosen Indonesia
- d. Anggota Perkumpulan Program Studi MPI UIN Sunan Kalijaga

Karya Ilmiah

Buku

- a. Metode Studi Islam
- b. Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Multietnik
- c. Pemahaman Islam di Perguruan Tinggi
- d. Perencanaan Pendidikan Dalam Manajemen
- e. Metode Khusus PAI
- f. Evaluasi Pendidikan

Jurnal Ilmiah

- a. Suluk Gus Dur Reconstruction of Local Culture in the Context of Sufism (2021)
- b. Kehidupan Guru Dan Murid Dengan Beberapa Aspek Dan Karakteristiknya Pada Periode Klasik (571-750 M) (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2019)
- c. Signifikansi Pesantren Pada Pembentukan Karakter(Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2018)

- d. Studi Kebijakan Pendidikan : Makna, Urgensi Dan Relevansinya Bagi Pengembangan Pendidikan Islam(Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2018)
- e. Multikultural: Wacana Pendidikan Islam Yang Belum Baku (Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan 2017)
- f. Kematangan Fisik dan Mental dalam Perkawinan (Nizham Journal of Islamic Studies 2017)
- g. Jamaluddin Al-Afghani : Ide Pemahaman Islam(Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2017)
- h. Formulasi Metode Studi Islam Antara Kritik Dan Tawaran (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2016)
- i. Spektrum Manajemen Pendidikan Islam (2016)
- j. Implikasi Kekhasan Pendidikan Dalam Manajemen Pendidikan (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2016)
- k. Peran Ulama Dan Umara Dalam Membina Umat Islam (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2016)
- l. Pengambilan Keputusan Dalam Rangka Menciptakan Inovasi Di Bidang Pendidikan (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2016)
- m. Spirit Pendidikan Islam Yang Toleran Dan Inklusif Dari Fanatisme Ke Kritisisme,Dari Radikalisme Ke Pendidikan Multikulturalisme (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2016)
- n. Signifikansi Pendidikan Islam Dan Politik (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2015)
- o. Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Multietnik (2015)
- p. Studi Pemikiran Kelahiran Nabi Isa Dalam Al Quran Dan Kelahiran Yesus Dalam Perjanjian Baru (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2014)
- q. Mengenal Kurikulum 2013 Dalam Membentuk Karakter (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2014)
- r. Guru Dalam Isyarat Al-Qur'an (Jurnal Ilmiah Az-Ziqri: Kajian Keislaman dan Kependidikan 2011)

Penelitian Dosen

- a. Pembentukan Karakter Siswa Melalui PAI DI SMP Negeri 1 Metro (2013)
 - b. Peningkatan Keterampilan Dan Profesionalitas Guru-Guru SMP Swasta Di Kecamatan Metro Pusat Dalam Penyusunan Perangkat Pembelajaran Sesuai Permendiknas no. 32 tahun 2013 Setelah Diberikan Pelatihan Dan Pendampingan (Penelitian Kolektif Dosen 2016)
 - c. Penerapan Pembiasaan Praktik Keagamaan Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam Dalam Internalisasi Nilai-Nilai Keislaman Pada Siswa kelas VIII di Madrasah Tsanawiyah Sa Aibep Tegal Mukti Negeri Besar Kabupaten Way Kanan Tahun 2016/2017 (Penelitian Kolektif Dosen 2016)
 - d. Penerapan Quantum Teaching Dalam Meningkatkan Kualitas Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Bidang Studi Fiqih Pada Siswa Kelas VII Di Madrasah Tsanawiyah Negeri Darussalam Lampung Tahun Pelajaran 2016/2017 (Penelitian Kolektif Dosen 2017)
 - e. Perbandingan Motivasi Belajar Pendidikan Agama Islam Siswa Kelas IV antara Orang Tua Yang Berpendidikan Umum Dengan Orang Tua Yang Berpendidikan Agama di SD Negeri 1 Bungkok Kabupaten Lampung Timur Tahun Pelajaran 2018/2019 (Penelitian Kolektif Dosen 2018)
- Kewenangan Ayah Biologis Sebagai Wali Nikah Terhadap Anak Luar Nikah (*Kajian Komparasi Antara Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Mazhab Hanafi*) (Penelitian Kolektif Dosen 2018)