

ORTODOKSI SUFISME K.H. SHALIH DARAT

Ali Mas'ud

IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,
limas_kholqillah@yahoo.com

Abstract: The subject of this paper is the orthodox nature of KH Shalih Darat's Sufism. He is an Indonesian Muslim thinker of the 19th century. The paper argues that the man is behind the dissemination of not only Islam but also of Sufism on the Javanese island. Despite his high standing knowledge and piety however, the man is not yet known especially in the academic circle in Indonesia. It is this reason that the paper is interested in exploring his ideas and intellectual biography. The paper tries to show that Muslim community during his lifetime was polarized into the elites and the laymen. K.H. Shalih Darat targeted the latter while not forgetting the former. But the most striking question would be how does his orthodox religiosity fit into the laymen and work for the elites? The paper will try to answer this question by emphasizing first that for the man, orthodoxy is a must for people of the Javanese outlook. And second, it will try show that while orthodoxy and heterodoxy are always at odds with one another, the tension between the two does bring a good implication for the course of dakwah on the island.

Keywords: Orthodoxy, sufism, elites, laymen.

Pendahuluan

K.H. Shalih Darat merupakan intelektual Muslim pada abad ke-19 M. Ia memiliki perhatian serius terhadap keberlanjutan sufisme di Jawa. Pemikiran sufistik Shalih Darat—yang kemudian dikenal dengan ortodoksi sufisme—lebih identik dengan tasawuf puritan sebagaimana yang diinisiasikan oleh generasi awal salafisme, seperti Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M).¹ Shalih Darat sangat gigih menolak praktik-

¹ Ibn Taimiyah dikenal gigih sebagai generasi awal yang menolak praktik-praktik sufi, terutama dari kutub sufi falsafi. Baginya, doktrin *hulûl*, *ittihâd*, dan *wihdat al-wujûd* sebagaimana dikenal luas dalam tradisi sufi falsafi bukan saja termasuk *bid'ah dalâlah*, melainkan telah dan tidak memiliki rujukan absah dari al-Qur'an dan

praktik ritual Islam lokal walaupun ia juga sangat dekat dengan arus pemikiran Sunni *'amalî* seperti yang diusung oleh Abû Ḥâmid al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M).

Menariknya, penolakan Shalih Darat terhadap tradisi Islam lokal bukan didasarkan atas sumber-sumber dari Ibn Taimîyah dan pengikutnya, melainkan tetap mendasarkan pada karya-karya al-Ghazâlî sebagai rujukan utamanya. Tidak hanya itu, ia juga dikenal gigih mempertahankan pemikiran keagamaan Muslim tradisional, seperti upaya menganut salah satu mazhab fikih Sunni (Mâlikî, Ḥanafî, Shâfi'î dan Ḥanbalî) sekaligus mempertahankan doktrin-doktrin utama teologi Ash'ariyah.²

Ortodoksi sufisme Shalih Darat, dengan demikian, memiliki karakternya yang khas dan unik. Meskipun menempatkan al-Ghazâlî dan pengikutnya sebagai mentor utama, namun Shalih tidak dapat dikatakan sepenuhnya mewakili arus tasawuf Sunni di Jawa pada zamannya. Demikian pula, kedekatan pemikirannya dengan Ibn Taimîyah tidak serta merta Shalih dapat disebut sebagai pengusung modernisme tasawuf di tanah air, karena dalam aspek-aspek doktrinal Islam tertentu, justru ia menentang keras pemikiran yang belakangan digulirkan oleh Islam modernis, seperti menolak bermazhab, anti-*taqlîd*, dan seterusnya.

Ortodoksi Sufisme

Dalam diskursus pemikiran tasawuf, ortodoksi merupakan istilah yang cukup populer terutama di kalangan kritikus sufisme. Terminologi itu digunakan sebagai pintu masuk menelanjangi beragam praktik atau ritual sufi yang dipahami telah keluar dari bingkai Islam otentik. Pada saat yang sama, di mata pembela sufisme, ortodoksi digunakan sebagai instrumen untuk mengukuhkan bahwa praktik dan ritual sufi merupakan bagian dari Islam dan tentu saja memiliki sandaran langsung dari sumber-sumber otentik, baik al-Qur'ân maupun Sunnah.

Sunnah. Demikian pula, praktik-praktik tarekat dalam Sunni juga mendapat kritik tajam dari Ibn Taymîyah. Aḥmad b. Muḥammad al-Banânî, *Maṣṣaf Ibn Taymîyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfiyyah* (al-Mamlakah al-Arabîyah al-Su'ūdîyah: Dâr al-'Ilmî, 1987); Muḥammad Rashâd Sâlim, *Muqâranah bayna al-Ghazâlî wa Ibn al-Taymîyah* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1992); Muṣṭafâ Ḥilmî, *Ibn Taymîyah wa al-Taṣawwuf* (al-Iskandariyah: Dâr al-Da'wah, 1982).

² Shalih Darat, *Majmû'at al-Sharî'ah*; Shalih Darat, *Tarjamah Sabîl*.

Istilah ortodoksi diadaptasi dari bahasa Yunani *orthodoxia* yang memiliki makna dasar kebenaran (*right opinion*) atau kebenaran berbicara (*right praise*), dan bisa juga untuk menunjuk pada “kebenaran perilaku” (*right behaviour*).³ Dalam perkembangannya, ortodoksi mengalami perluasan makna yang signifikan. Perluasan makna terjadi ketika ortodoksi digunakan sebagai bagian dari praktik diskursif studi teologi agama-agama, termasuk di dalamnya studi teologi Islam. Ortodoksi, dalam konteks studi teologi agama-agama ini, merupakan istilah yang digunakan untuk membedakan antara keyakinan-keyakinan atau kepercayaan-kepercayaan yang benar dan yang salah. Lebih tegasnya, ortodoksi merupakan “keyakinan yang benar serta keimanan yang murni sesuai dengan ajaran dan arahan dari pemilik kewenangan mutlak”.⁴

Dengan fungsinya sebagai pembeda antara “yang salah” dan “yang benar”, ortodoksi dapat digunakan untuk membedah dinamika sufisme yang berkembang. Ortodoksi secara fungsional dapat digunakan untuk menemukan pemikiran dan praktik sufi yang benar, murni, dan memiliki acuan dari sumber otoritatif Islam. Pada saat yang sama, ortodoksi juga menjadi acuan untuk menentukan pemikiran dan praktik sufisme yang “salah” dan “menyimpang” dari sumber otentik Islam.

Tasawuf Sunni diplot sebagai salah satu varian sufisme yang tetap dalam kerangka ortodoksi Islam. Salah satu alasan pentingnya adalah tasawuf Sunni secara konsisten mengharuskan para pengikutnya agar selalu menyandarkan praktik-praktik sufinya kepada al-Qur’ân dan Sunnah.⁵ Pengakuan akan konsistensinya ini juga ditegaskan oleh Alwi Shihab yang menunjuk tasawuf Sunni sebagai praktik-praktik dan

³ Ian A. McFarland (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (New York: Cambridge University Press 2011), 360; Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion* (Leiden: Brill Press, 2006), 1391. Makna dasar ortodoksi berbeda dengan yang ditemukan dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary* yang menunjuk ortodoksi sebagai “sebuah ide atau pandangan yang secara umum dapat diterima” (*an idea or view that is generally accepted*), dan kadangkala didefinisikan sebagai kepercayaan-kepercayaan tradisional (*traditional beliefs*) atau praktik-praktik keagamaan (*practices of a religion*). Lihat Sally Wehmeimer (ed.), *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (New York: Oxford University Press, 2000), 896.

⁴ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 78.

⁵ Abû al-Wafâ al-Ghanimî al-Taftâzani, *al-Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1979), 145.

ritual-ritual keagamaan “yang berwawasan moral praksis dan bersandarkan pada al-Qur’ân dan Sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas ketentuannya”.⁶ Selain al-Ghazâlî, terdapat tokoh-tokoh utama tasawuf Sunni yang belakangan menjadi sumber atau rujukan. Beberapa di antaranya dapat disebut, misalnya al-Hârith al-Muḥâsibî (w. 243 H), al-Sirrî al-Saqâṭî (w. 257 H), Aḥmad b. ‘Îsâ al-Baghdâdî al-Kharrâz (w. 277 H), Abû Qâsim al-Qushayrî (w. 465 H), dan seterusnya.

Ciri kedua yang melekat dalam ortodoksi tasawuf Sunni adalah keharusan bagi pelaku sufi untuk meninggalkan shari’ah selamalamanya, betapa pun tinggi derajat (*maqâm*) yang telah digapainya. Al-Qushayrî dalam satu karya terkenalnya *Risâlat al-Qushayrîyah* secara tegas mengatakan bahwa setiap shari’ah tanpa diperkuat dengan hakikat, maka tidak akan diterima. Pada saat yang sama, “setiap hakikat yang tidak terikat pada shari’ah, maka tidak akan ada hasilnya”.⁷ Di sini, al-Qushayrî memberikan penegasan bahwa tasawuf tidak terpisah dari shari’ah, tetapi sebaliknya, praktik-praktik sufi harus memiliki sumber yang jelas dari shari’ah Islam.

Sebaliknya, tasawuf falsafi diplot sebagai varian sufisme yang telah kehilangan ortodoksinya. Rifay Siregar, misalnya, menegaskan tasawuf falsafi dengan menunjuk pada pemikiran, doktrin, dan praktik-praktik sufi yang kaya dengan unsur-unsur filsafat, terutama unsur-unsur emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya”.⁸ Lebih dari itu,

⁶ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan Press, 2001), 32. Penting dicatat di sini bahwa meskipun tasawuf menyandarkan secara ketat pada ketentuan al-Qur’ân dan Sunnah, bukan berarti tasawuf Sunni tidak menggunakan filsafat sebagai instrumen dalam memahami kedua sumber otentik tersebut. Filsafat tetap digunakan namun tidak secara luas. Hilal memberikan uraian menarik dengan menyatakan “Walaupun para sufi (Sunni) dipengaruhi oleh para filsuf dan menggunakan basis penalarannya dalam memahami teks-teks keagamaan, namun mereka tetap memegang teguh *nasy-nasy* itu secara lahiriah dan menjadikannya sebagai pegangan dalam praktik keagamaan. Lihat Ibrâhîm Hilâl, *al-Taṣawwuf al-Islâmî bayna al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabîyah, 1979), 54.

⁷ Abû al-Qâsim al-Qushayrî, *Risâlat al-Qushayrîyah*, taḥqîq ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (Kairo: Dâr al-Sha‘b, 1989), 43. Dalam karyanya ini, al-Qushayrî juga begitu gigih mendeskripsikan para tokoh sufi pendahulunya yang tetap konsisten dengan shari’ah, seperti al-Saqâṭî, al-Muḥâsibî, Shaqîq al-Balkî, al-Tusturî, Junayd al-Baghdâdî, dan seterusnya.

⁸ A. Rifay Siregar, *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 80-81.

tasawuf falsafi juga dikenal luas sebagai varian sufisme yang menafsirkan *nasy-nasy* al-Qur'ân melampaui makna zahirnya. Demikian pula perlakuan terhadap Sunnah Muhammad, sehingga makna-makna yang dihasilkan keluar dari maksud literal dan religiusnya. Bahkan, tidak jarang didapati tokoh-tokoh sufi falsafi yang memaksakan teks-teks keagamaan untuk disesuaikan dengan terminologi filsafat.⁹ Beberapa tokoh penting menjadi bagian dari tasawuf ini, seperti Ibn Masarrâh (w. 381 H), Suhrawardî al-Maqtûl (w. 578 H), Abû Sahl al-Tustarî Manşûr al-Ḥallâj (w. 308 H), Ibn 'Arabî (w. 638 H), 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 832 H), dan seterusnya.

Untuk sampai kepada Tuhan, tasawuf falsafi lebih mengedepankan kontemplasi, dan sebaliknya, memiliki kecenderungan kuat meninggalkan shari'ah. Berbagai doktrin yang dibangun oleh tokoh-tokoh sufi falsafi, seperti *ḥulûl*, *ittiḥâd*, dan *wiḥdat al-wujûd* nyaris tidak memberikan penjelasan tentang arti penting shari'ah dalam dunia tasawuf. Sebaliknya, cara-cara seperti meditasi, kontemplasi, dan menyendiri lebih mendapat tempat di kalangan tokoh maupun penganjur tasawuf falsafi. Kecenderungannya untuk meninggalkan shari'ah menjadi petunjuk penting bahwa tasawuf falsafi telah kehilangan ortodoksi Islamnya.

Sketsa Biografis dan Pemikiran K.H. Shalih Darat

K.H. Shalih Darat memiliki nama lengkap Muhammad Shalih b. Umar. "Darat" yang melekat di belakang namanya bukan nama asli yang dibawa sejak lahir, melainkan sebutan masyarakat kepada Shalih setelah ia pindah ke Semarang, Jawa Tengah. Sebagaimana diketahui, Darat sendiri menunjuk pada suatu kawasan dekat pantai utara kota Semarang. Disebut "Darat" berarti tempat mendaratnya orang-orang dari luar Jawa. Dengan demikian, Darat menunjuk pada kawasan atau daerah di dekat pelabuhan di Semarang. Bisa jadi, penggunaan nama darat sebagai nama resmi di belakang Shalih b. Umar karena memang saat itu, nama tersebut sudah cukup populer, terutama di kalangan masyarakat yang menggunakan kapal layar sebagai alat transportasi. Sebagaimana diketahui, pada era kolonial Belanda, Semarang dikenal sebagai kota pelabuhan terbesar dan terpenting di Nusantara. Dengan berstatus sebagai kota pelabuhan terbesar, Semarang sangat terbuka dikunjungi oleh masyarakat dari berbagai kawasan, termasuk luar

⁹ Hilal, *al-Taṣawwuf*, 55.

Jawa. Saat ini, Darat secara administratif menjadi bagian dari desa Dadapsari, Semarang Utara.¹⁰

Ia lahir di Desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah. Namun terdapat pula pendapat yang mengatakan ia lahir di Bangsri, sebuah desa yang juga terdapat di Jepara.¹¹ Dari dua pendapat ini, nampaknya, para akademisi sepakat bahwa pendapat yang menyatakan Shalih lahir di Kedung Jumbleng dianggap paling kuat.¹² Tidak ada data valid, pada hari apa, tanggal, dan bulan berapa Shalih dilahirkan. Namun ia diperkirakan lahir sekitar tahun 1820 M. Setelah menjalankan aktivitas dakwahnya dalam waktu yang cukup lama, ia meninggal dunia pada hari Jum'at legi tanggal 28 Ramadan 1321 H bertepatan dengan 18 Desember 1903. Bila dibandingkan antara tahun kelahiran dan kematiannya, maka umurnya diperkirakan mencapai kurang lebih 84 tahun. Berbeda dengan tempat kelahirannya, ia meninggal di Semarang dan dimakamkan di kota yang sama, tepatnya di pekuburan umum Bergota, Semarang.¹³

Pada zamannya, Shalih dikenal sebagai salah satu ulama prolific di Jawa. Ia berhasil menuangkan gagasan-gagasan keagamaan (Islam) ke

¹⁰ Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat al-Samarani* (Semarang: Wali Songo Press, 2008), 33; Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat al-Samarani (1820-1903)" (Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007), 37.

¹¹ Matuki HS dan M. Isham el-Shaha (ed.), *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 145.

¹² Muchoyyar HS, "K.H. Muhammad Shalih Darat al-Samarani: Studi Tafsir Fayḍ al-Rahmân fî Tarjamah Tafsîr Kalâm Mâlik al-Dayyân" (Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000), 69; Munir, *Pemikiran*, 35; Munir, *Warisan*, 33; Muslich Sabir, *Studi Kitab Manhaj al-Atqiyâ': Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf K.H. Shalih Darat* (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003), 9; Abdullah Salim, "al-Majmû'at al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-Awwâm Karya K.H. Shalih Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M" (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995), 22. Menarik dicatat di sini bahwa kesepakatan para akademisi tentang Kedung Jumbleng sebagai tempat kelahiran K.H. Shalih Darat nampaknya diintrodusir dari Abdullah Salim. Berdasarkan wawancaranya dengan beberapa kiai yang ditemuinya, ia mendapatkan data bahwa K.H. Shalih Darat lahir di Bangsri, Jepara. Namun, ia mendapatkan informasi lain yang lebih kuat akurat dari K.H. Fahrurrazi (Kepanjen, Pati, Jawa Tengah), yang mendapatkan informasi dari Kiai Abdullah (alm.), teman se daerah K.H. Shalih Darat, yang menyebutkan bahwa K.H. Shalih Darat lahir di Kedung Jumbleng, bukan di Bangsri. Lihat Salim, *al-Majmû'ah*, 21; Munir, *Warisan*, 33; Munir, *Pemikiran*, 35.

¹³ Munir, *Pemikiran*, 35.

dalam berbagai karya akademis yang masih dapat ditemukan dan dijumpai hingga saat ini. Gagasan-gagasan yang dihasilkan bukan hanya berkenaan dengan bidang kajian aqidah (teologi Islam) semata. Lebih dari itu, Shalih juga berhasil mengukuhkan dirinya sebagai intelektual yang produktif membukukan karya-karyanya dalam bidang teologi,¹⁴ fiqh,¹⁵ 'ulûm al-Qur'ân,¹⁶ tafsîr al-Qur'ân,¹⁷ dan tasawuf.¹⁸ Menariknya, seluruh karya-karya yang dihasilkannya menggunakan format bukan bahasa Arab, melainkan bahasa Jawa (Arab Pegon).¹⁹ Keunikannya atas bahasa yang digunakan dalam karya-karyanya menempatkan Shalih sebagai pelopor penulisan karya akademis bidang kajian Islam berbahasa Jawa.

Konstruksi Pemikiran Tasawuf K.H. Shalih Darat

Kuatnya tradisi tasawuf Sunni ortodoks dalam pemikiran Shalih Darat tidak dapat dilepaskan dengan konteks perkembangan

¹⁴ Shalih Darat, *Tarjamah Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawbarat al-Tawhîd* (Semarang: Toha Putra, t.th.).

¹⁵ Shalih Darat, *Faşalatan* (Surabaya: Maṭba'ah Salim Nabhan, 1933 M); Shalih Darat, *Majmû'at al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-Anwâm* (Semarang: Toha Putra, t.th.); Shalih Darat, *Laṭâ'if al-Ṭabârah wa Asrâr al-Şalâh fi Kayfiyah Şalât al-'Âbidîn wa al-'Arifîn* (Semarang: Toha Putra, t.th.); Shalih Darat, *Manâsik al-Hajj wa al-Umrah wa Adâb al-Ziyârah li al-Sayyid al-Mursalîn* (Bombay: Maṭba'at al-Karîmî, t.th.).

¹⁶ Shalih Darat, *al-Murshîd al-Wajîz fi 'Ilm al-Qur'ân* (Singapura: Haji Muhammad Amin, 1318 H).

¹⁷ Shalih Darat, *Fayḍ al-Rahmân fi Tarjamat al-Kalâm Mâlik al-Dayyân*, Vol. 1 dan Vol. 2 (Singapura: Haji Muhammad Amin, 1314 H).

¹⁸ Shalih Darat, *Minbâj al-Atqiyâ' fi Sharḥ Ma'rîfat al-Adhkiyâ' ilâ Ṭarîq al-Awliyâ'* (Bombay: Maṭba'ah Muḥammadî, t.th.); Shalih Darat, *Kitâb Munjijât Metik Saking Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn al-Ghazâlî* (Semarang: Toha Putra, t.th.); Shalih Darat, *Matan al-Hikam* (Semarang: Toha Putra, t.th.).

¹⁹ Hampir sama dengan K.H. Shalih Darat yang memiliki kecenderungan menulis karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Jawa adalah Kiai Rifa'i Kalisasak, Tegal, Jawa Tengah. Sebagian besar karya-karya Kiai Rifa'i ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa. Penelitian Abdul Jamil menyebutkan, dari 69 karya akademis Kiai Rifa'i terdapat 62 yang menggunakan bahasa Jawa. Namun, Kiai Rifa'i tetap saja menulis sebagian kecil karyanya, yakni sejumlah 7 kitab dengan menggunakan bahasa Melayu (Indonesia). Hal ini tentu berbeda dengan K.H. Shalih Darat yang seluruh karyanya, selain kitab *Manasik Kayfiyat Şalât al-Musâfirîn*, ditulis dengan bahasa Jawa. Sebagaimana tersebut di atas, kitab *Manasik* sendiri pada awalnya merupakan karya K.H. Shalih Darat dalam bahasa Jawa kemudian diterjemahkan oleh Yusuf Trenggono, salah satu muridnya saat mengelola pesantren di Singapura. Lihat Abdul Djamil, *Perlakuan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i Kalisasak* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 21-36.

mistisisme Jawa pada zaman beliau hidup, yakni pada abad ke-19. Mistisisme yang berkembang di kalangan Muslim Jawa diyakninya telah melampaui batas-batas ketentuan yang berlaku dalam tradisi tasawuf Sunni ortodoks. Mistisisme Jawa berkembang dengan cepat di kalangan masyarakat awam karena mendapat dukungan dari pihak otoritas kerajaan Mataram dan keempat Negara kecil pecahan kerajaan tersebut akibat konflik berkepanjangan. Selain itu, perkembangan semakin sulit dihentikan ketika para sastrawan dan pujangga kerajaan atau para penulis di luar keraton mulai menulis karya-karya yang berkaitan dengan mistisisme Jawa tersebut. Karya-karya mistisisme Jawa belakangan dianut dan ditransformasikan oleh para tokoh dan pengikut Islam kejawen atau Islam kebatinan.

Penting dicatat bahwa masyarakat Muslim di Jawa tidak bisa dilepaskan keberadaannya dari Islam kebatinan, Islam kejawen, atau Islam Jawa.²⁰ Keberadaan Islam kejawen sudah menjadi bagian dari identitas Muslim Jawa sejak Islam belum memasuki wilayah-wilayah pesisir di Jawa. Keberadaan Islam kebatinan semakin menemukan bentuknya di tengah-tengah masyarakat setelah mendapat dukungan penuh dari penguasa kerajaan Mataram, terutama pada era pemerintahan Sultan Agung pada pertengahan abad ke-17 M.

Islam kebatinan atau Islam Jawa menunjuk pada perpaduan antara tradisi Jawa dengan unsur-unsur ajaran Islam, terutama aspek-aspek tasawuf dan budi luhur yang terdapat dalam perbendaharaan kitab-kitab tasawuf. Sebagaimana yang terungkap dalam kepustakaan Islam kejawen, kehadirannya sangat sedikit mengungkapkan aspek shari'ah dan bahkan sebagian ada yang kurang menghargai shari'ah sebagai aturan-aturan formal yang mengikat seluruh Muslim di Nusantara, terutama Jawa.

Kurangnya minat pada shari'ah sebagai akibat dari doktrin-doktrin sufi falsafi yang begitu kuat merasuk dalam tradisi mistik Islam kejawen. Lebih parah lagi, doktrin-doktrin yang ada seringkali ditafsirkan sepihak oleh sastrawan maupun para pujangga sesuai dengan kehendaknya sendiri.²¹ Ironisnya, doktrin hasil ramuan antara

²⁰ Kebatinan Jawa secara umum harus dibedakan dengan Islam kebatinan atau Islam Kejawen. Kebatinan Jawa, Jawanisme atau Kejawen bukan merupakan kategori religius melainkan lebih "menunjuk pada sebuah etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran Jawa". Lihat Niels Mulder, *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 13.

²¹ Doktrin *lâhût*, misalnya, dalam tasawuf falsafi diterjemahkan dengan *gingsir*, seperti nampak dalam ungkapan Ronggowarsito, *alaming nafsu kawastanan alam lâhût, tegesipun*

*kabeh iku buntung anging ingatase wongkang manut lakune gusti Rasul saw lan sopo-sopo wonge ora weruh isine al-Qur'an lan ora nulis hadith tegese ora weruh hadith maka ora wenang den enut ingdalem kelakubane kabeh.*²³

Dalam *al-Minhâj*, Shalih bahkan memberi tempat tersendiri terhadap posisi Sunnah Muhammad dalam dunia tasawuf. Konsistensi untuk tetap memegang teguh pada Sunnah merupakan salah satu tahapan yang harus dilalui bagi pelaku sufi yang sedang menempuh perjalanan menuju Tuhan. Ia menegaskan: *Wajib mutâbi'ah al-Rasul ing dalem tingkabe gusti Rasul saw lan ing dalem penggawene lan ing dalem damube maka amribo katerangan siro ing dalem perkorone tingkabe lan penggawene lan damube gusti Rasul saw sangking piro-prio hadithe gusti Rasul saw lan nuli manute siro ing gusti Rasul maka ojo nyimpang siro sangking mutâbi'ah al-Nabi saw.*²⁴

Harus dipahami, seluruh amal perbuatan sunnah hanya menjadi salah satu jalan menuju Tuhan (*al-tariq ilâ Allâh*). Tidak ada jalan yang benar-benar mengantarkan *sâlik* sampai kepada Tuhan-nya, kecuali Sunnah Muhammad.

*Mulane dadi wajib ngreksa sunnah lan adab kerono ora ono dalil ingkang nuduhaken ingatase dedalan ingkang biso nekaaken ilâ Allah anging kudu manut kelakubane gusti Rasulullah saw ingkang nus nyampurnaaken ing umate kabeh. Yakni artine wajib ingatase salil ilâ Allah Ta'âlâ arep manut ing kelakubane gusti Rasulullah saw mulane wajib mengkonono kerono ora ono dedalan maring Allah svt anging kudu mutâbi'ah al-Rasul qawlan wa fi'lan zâbiran wa bâtinan.*²⁵

Konsistensi dalam menjaga shari'ah secara ketat juga menjadi bagian penting dari pemikiran tasawuf yang dihasilkan oleh Shalih Darat. Dengan konsistensinya ini, beliau dapat dipandang sebagai garda depan penyebar ortodoksi tasawuf Sunni di Nusantara. Sama halnya dengan al-Qushayrî,

²³ Ibid. "Mazhabku itu mengikuti al-Qur'an dan Hadith, dan orang yang sedang mengikuti tarekat itu (ibarat) buntung anggota tubuhnya, kecuali orang yang mengikuti perilaku Rasulullah. Barangsiapa yang mengetahui kandungan al-Qur'an dan tidak menulis Hadith, maksudnya tidak mengerti Hadith, maka tidak diperbolehkan mengikuti seluruh perilakunya".

²⁴ Ibid., 110-111. "Wajib mengikuti Rasul baik dalam sikap, perilaku, dan perkataannya, maka carilah sikap, perilaku, dan perkataan tersebut dalam Hadith lalu ikutilah Rasul, maka jangan menyimpang darinya".

²⁵ Ibid., 109. "Wajib menjaga Sunnah dan etika karena tidak ada dalil yang menunjukkan jalan yang dapat mendekatkan kepada Allah kecuali mengikuti tingkah laku Nabi Muhammad yang telah menyempurnakan umatnya secara keseluruhan. Maksudnya wajib bagi pelaku sufi mengikuti Nabi karena tidak ada jalan menuju Allah kecuali mengikuti Nabi baik perkataannya maupun perilakunya secara lahir dan batin".

Shalih juga mengutip beberapa pendapat ulama yang secara konsisten menganjurkan para *sâlik* agar selalu berpegang teguh pada shari'ah. Abû Hasan al-Nûrî dan 'Abd al-Qâdir al-Jilânî merupakan dua tokoh sufi yang diintrodusir oleh Shalih, dan keduanya mengatakan:

*Lan ngendiko Shaykh Abû al-Hasan al-Nûrî sopo-sopo wonge ningali wong suwiji bale ngaku duwe pangkat 'inda Allah lan duwe maqam ingkang metu sangking anggerane ilmu al-shari'ah mongko ojo parek sira ing wong iku kerono iku al-syaithan al-insi lan ngendiko al-Qutb al-Rabbânî Sayyidî al-Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî Quddisa Sirruhu andene manut shari'at iku dadi majibaken sa'adah al-dârâyin poma-poma wedihi sira yen kasi metu saking dâirah al-shari'ah.*²⁶

Selain menjaga otentisitas shari'ah dalam praktik-praktik sufistik, maka untuk menjaga ortodoksi tasawuf, Shalih Darat juga dikenal kritis terhadap aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi. Dalam *Tarjamah Sabîl al-'Abîd*, ia secara tegas menyatakan setiap Muslim yang mempercayai doktrin *hulûl*, maka dirinya termasuk kafir karena meyakini kesatuan wujud antara hamba dan Tuhan (*nunggal kawulo lan Gusti*). Doktrin *hulûl* yang dimaksud olehnya adalah Allah masuk atau mengambil tempat ke dalam benda-benda yang baru datang adanya (*setubune Allah Subhânahu wa Ta'âlâ iku nyurup semurup ingdalem hawâdîih*). Selain itu, ia juga memperingatkan bahwa Muslim atau pelaku sufi yang meyakini adanya *hulûl* sama dengan penganut agama Kristen (Nashrani) yang mengatakan, "Isa adalah Allah, Allah adalah Isa, atau Muhammad adalah Allah dan Allah adalah Muhammad".²⁷ Dalam pernyataannya yang lain, ia mengatakan: *Dadi kufur wongkang anegodaken utowo angucapaken setubune rube iku Allah utowo ngucap kaya pengucap Shaykh Siti Jenar ora ono Allah anging Shaykh Siti Jenar maka iya dadi kufur.*²⁸ Bahkan Shalih

²⁶ Ibid. 112. "Dan Abû al-Hasan al-Nûrî telah mengatakan barang siapa melihat seseorang yang mengaku memiliki derajat tinggi di sisi Allah dan memiliki *maqâm* yang keluar dari ketentuan ilmu shari'ah maka janganlah engkau dekat dengan orang itu karena orang itu adalah setan berwujud manusia. Al-Qutb al-Rabbânî Sayyidî al-Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî Quddisa Sirruhu mengatakan bahwa mengikuti shari'ah itu akan mendapatkan keberuntungan di dunia dan akhirat, maka dari itu takutlah kalian untuk tidak keluar dari ruang lingkup shari'ah".

²⁷ Shalih Darat, *Tarjamah Sabîl*, 99. Kekafiran yang menimpa orang yang meyakini doktrin *hulûl*, karena keyakinan tersebut berkesesuaian dengan firman Allah dalam QS: al-Maidah [5]: 17 yang menyatakan "Sungguh benar-benar telah kafir orang-orang yang mengatakan bahwa sesungguhnya Allah adalah Isa bin Maryam". Munir, *Pemikiran*, 225; Munir, *Warisan*, 127.

²⁸ Shalih Darat, *Majmû'at*, 26. "Menjadi kafir orang yang meyakini atau mengucapkan bahwa *rubnya adalah Allah* atau mengucapkan seperti perkataan Shaykh Siti Jenar *tidak ada Allah kecuali Shaykh Siti Jenar*, maka dia jadi kafir".

Darat juga melarang keras bagi masyarakat Muslim awam untuk mempelajari kitab-kitab yang dikarang oleh tokoh sufi falsafi, seperti *Tuhfat al-Mursalah* dan *al-Insân al-Kâmil*.

Tuhfat al-Mursalah atau lengkapnya *Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî Sallâ al-Allâh ‘alayh wa Sallam* adalah karya Muhammad Faḍl al-Allâh al-Burhanfurî (w. 1620) yang banyak mengadopsi pemikiran sufistiknya Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî. Alwi Shihab menyebutkan, kitab *Tuhfab* merupakan satu kitab yang “berupaya menemukan dasar legitimasi *wiḥdat al-wujûd* dari al-Qur’ân dan Sunnah”.²⁹ Karya ini, terutama di Aceh dan sekitarnya sangat populer karena dibawa dan disebarkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani, salah seorang tokoh tasawuf falsafi terkenal di Nusantara setelah Hamzah Fansuri yang pernah menjadi murid langsung dari al-Burhanfurî.³⁰

Tidak hanya Syamsuddin, kitab *Tuhfab* juga memiliki pengaruh besar dalam pemikiran tasawuf Abdusshomad al-Palimbani. Perkenalannya dengan *Tuhfab* dimulai ketika al-Palimbani berguru kepada Muhammad al-Samman yang juga pendiri tarekat Sammaniyah. Kuatnya pengaruh al-Burhanfurî dapat dilihat dalam karya al-Palimbani yang berjudul *Sayr al-Sâlikîn ilâ ‘Ibâdah Rabb al-‘Âlamîn* yang banyak mengulas tentang doktrin martabat tujuh al-Burhanfurî.³¹ Doktrin utama dalam *Tuhfab* adalah *wiḥdat al-wujûd* dengan berbagai tingkatannya. *Pertama*, doktrin kesatuan makhluk dengan Tuhan-nya yang dimaknai bahwa pelaku sufi sebagai makhluk mengetahui Allah sebagai hakikat seluruh makhluk-Nya, namun pelaku sufi tersebut tidak dapat menyaksikan Tuhan dalam ciptaan-Nya. *Kedua*, tingkatan kesatuan yang lebih tinggi dari pada pertama, yakni pelaku sufi dapat menyaksikan Tuhan-nya melalui ciptaan-Nya melalui persaksian mata hati pelaku sufi. *Ketiga*, kesatuan yang menunjuk pada pelaku sufi berhasil menyaksikan Allah melalui makhluk-Nya dan menyaksikan makhluk melalui Allah. Dalam tingkatan ini, antara makhluk dan Tuhan tidak memiliki perbedaan antara satu dengan lainnya. Doktrin kesatuan (*wiḥdat al-wujûd*) dalam tingkatan ketiga ini paling tinggi dibanding dua tingkatan sebelumnya, dan

²⁹ Shihab, *Islam Sufistik*, 82.

³⁰ Sangidu, “Konsep Martabat Tujuh dalam Tuhfat al-Mursalah Karya Syeikh Muhammad Fadlullah al-Burhanfurî: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi”, *Jurnal Humaniora*, Vol. 14, No. 1 (2002), 1 dan 11.

³¹ Sihab, *Islam Sufistik*, 81-85; M. Kursani Ahmad, “Abd. al-Shamad al-Palimbani: Pelopor Tarekat Al-Sammaniyah di Indonesia”, *Ittihad*, Vol. 8, No. 13 (April, 2010), 89-102.

hanya dimiliki oleh para Nabi, para wali, dan pelaku sufi atau Muslim mengikuti jalan mereka, yakni orang-orang yang shalih (*al-sâlihîn*). Pada tingkatan ketiga ini, seluruh makhluk dilihat dari segi hakikatnya adalah Allah swt. dan ditinjau dari aspek martabat nyata (*ta'ayyun/imanen*) adalah bukan Allah. Menariknya, al-Burhanfurî dalam *Tuhfab* menggunakan rujukan dari al-Qur'ân dan Sunnah sebagai basis argumennya.

Demikian pula dengan kitab *al-Insân al-Kâmil* yang juga berstatus terlarang bagi masyarakat awam. Tidak jelas karangan siapa yang dimaksud dengan *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Karena setidaknya, terdapat dua kitab dengan judul yang sama dan ditulis oleh dua tokoh sufi berbeda, yakni Muḥy al-Dîn ibn 'Arabî dan 'Abd al-Karîm b. Ibrâhîm al-Jîlî. Namun, ketidakjelasan karya siapa kitab *al-Insân al-Kâmil* yang dimaksud K.H. Shalih Darat pada dasarnya tidak menjadi permasalahan serius, ketika dihubungkan dengan penolakannya atas tasawuf falsafi. Alasannya, baik *al-Insân al-Kâmil* karya Ibn 'Arabî maupun al-Jîlî pada dasarnya tidak memiliki perbedaan signifikan. Kedua karya dengan judul yang sama tersebut sama-sama menguraikan doktrin tasawuf falsafi, terutama berkaitan dengan kedudukan manusia sebagai *fayd* (emanasi) Tuhan.³² Bahkan, al-Jîlî sendiri dapat disebut sebagai pengikut dan penafsir setia dari pemikiran sufistiknya Ibn 'Arabî. Salah satu karya terpenting Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah* yang berisikan jantung dari keseluruhan pemikiran telah menarik minat al-Jîlî untuk memberikan komentar atau syarah atas kitab tersebut.³³

Kebenciannya yang begitu mendalam terhadap tasawuf falsafi, sampai-sampai Shalih mengatakan bahwa *orang awam yang melakukan zina, maling, luvih becik, tinimbang ngaverubi ilmu kang ora jejek aqale keronu wajiye awam menurut perintah ngedobe cegah ojo melu-melu ilmune poro kbawâss*. Artinya, berzina atau mencuri itu lebih baik daripada mengetahui ilmu yang sulit dinalar, karena kewajiban orang awam itu melaksanakan perintah dan menjauhi larangan dengan tanpa ikut-ikutan mendalami pengetahuan yang diperuntukkan bagi orang-orang khusus.³⁴

Perbandingan yang diberikan Shalih Darat terhadap perbuatan maksiat dengan dosa yang sangat besar sekalipun seperti zina itu lebih baik daripada mengkaji *Tuhfab* maupun *al-Insân al-Kâmil* itu

³² Maḥmûd Maḥmûd Ghurâb, *al-Insân al-Kâmil min Kalâm Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dîn Ibn 'Arabî* (Damaskus: Maṭba'ah Naḍar, 1990); 'Abd al-Karîm b. Ibrâhîm b. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997).

³³ 'Abd al-Karîm b. Ibrâhîm b. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *Sharḥ Mushkilât al-Futûḥât al-Makkiyah*, taḥqîq Yûsuf Zidân (Mesir: Dâr al-Amîn, 1998).

³⁴ Shalih Darat, *Majmû'at*, 27.

menunjukkan bahwa aspek-aspek doktrinal tasawuf falsafi lebih berbahaya daripada dosa besar. Secara eksplisit ia hendak mengatakan, para pelaku dosa besar dengan ancaman hukuman rajam (dibunuh sampai mati) sekalipun tetap menempatkan pelaku sebagai seorang Muslim. Sebaliknya, penguasaan terhadap aspek doktrinal tasawuf falsafi dapat berakibat merubah status Muslim yang meyakini dan melaksanakannya sebagai kufur dan berarti bukan lagi menjadi bagian dari Islam.

K.H. Shalih Darat dan Tradisi Islam Lokal

Posisinya sebagai garda depan dalam membela tasawuf Sunni di Nusantara, terutama Jawa pada akhir abad ke-19 M, bukan berarti mengantarkan dirinya cukup toleran terhadap tradisi atau ritual Islam lokal. Sebaliknya, ia dikenal kritis dan bahkan dalam derajat tertentu, menolak tegas tradisi Islam lokal tersebut. Pandangan kritisnya ini, tentu saja berbeda dengan yang ditunjukkan oleh kebanyakan tokoh tasawuf Sunni di Nusantara, termasuk Jawa. Studi yang dilakukan oleh Ridin Sofyan dan kawan-kawan,³⁵ Syamsudduha dan kawan-kawan,³⁶ Wijil Wicaksono,³⁷ Abdurrahman Mas'ud,³⁸ dan Purwadi³⁹ menunjukkan Islam di Indonesia memiliki karakter atau watak dasar yang toleran terhadap tradisi dan budaya lokal. Karakter Islam Indonesia ini tidak lepas dari genealogisnya yang bercorak sufi Sunni sebagaimana ditegaskan oleh para akademisi di atas. Dalam perkembangannya, berbagai ritual dan tradisi-tradisi keagamaan di tanah air yang masih tetap dijalankan oleh masyarakat Muslim di tanah air, seperti slametan dengan berbagai bentuknya merupakan hasil nyata dari toleransi Islam sufistik yang sudah tumbuh sejak abad ke-13 M.

Ritual memberikan sesaji kepada *danyang* (roh-roh halus yang menjaga dan menguasai suatu tempat tertentu) dalam bentuk apapun,

³⁵ Ridin Sofyan, et al., *Islamisasi di Jawa, Walisongo Penyebar Islam di Jawa Menurut Cerita Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

³⁶ Syamsudduha, et al., *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara* (Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998).

³⁷ Widji Wicaksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1995).

³⁸ Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Arsitek Intelektual Pesantren* (Jakarta: Prenada Media, 2006)

³⁹ Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijogo: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

seperti menempatkan aneka warna makanan di dapur, pojok persawahan, dan di tempat-tempat lain adalah haram hukumnya. Sedangkan bagi orang yang memberi sesaji maka termasuk dalam katagori murtad dalam perbuatan (keluar dari Islam). Dengan catatan, pemberian sesajen dimaksudkan agar *danyang* menolak mara bahaya (*balak*) dan mendatangkan kemakmuran bagi warga yang mendiami tempat tertentu.⁴⁰ Shalih menegaskan: *Lan wernane murtad kang kaping telune iku bongso pengganwe lan penganggo kaya lamun sujud maring berhala utowo memule maring danyang merkayangan kelawan nejani panganan ono ing pawon utowo ono ing sawah-sawah utowo ono ing endi-endi panggonan den nyono ono jine nuli den sejani supoyo aweb manfaat utowo nolak madbarat iku kabeh dadi kufur.*⁴¹

Demikian pula, sedekah bumi atau selamatan desa yang juga mendapat perhatian serius dari Shalih Darat. Ritual bersih desa yang menyertakan sedekah bumi atau selamatan dengan maksud memberikan penghormatan kepada *danyang* (penunggu desa), maka hukumnya adalah haram. Bahkan, jika penghormatan disertai keyakinan bahwa *danyang* merupakan penunggu, penguasa, dan pemberi kesuburan atau manfaat lain bagi masyarakat desa, maka seseorang tersebut telah terjerumus ke dalam kekafiran karena pada dasarnya, *wajib atas mukallaf neqodaken setubune makhluk kabeh jin, menungso, setan, malaikat, iblis, lan kabeh hayawân-hayawân iku apes ora biso opo-opo.*⁴²

Perhitungan hari pasaran yang biasa digunakan untuk menentukan hari perkawinan, khitan, mendirikan rumah, dan seterusnya juga mendapat kritik tajam dari Shalih Darat. Menurutnya, Muslim yang pergi ke rumah dukun yang menghitung hari, baik berdasarkan peredaran bintang maupun pasaran hari (Legi, Pahing, Pon, Wage, Kliwon, dan seterusnya) sama halnya telah melakukan dosa besar. Lebih dari itu, jika Muslim tersebut juga mempercayai penentuan hari pasaran atau hari baik dari dukun tersebut, maka ia termasuk murtad.⁴³

⁴⁰ Salim, *Majmu'at*, 192.

⁴¹ Shalih Darat, *Majmu'at*, 23-24. "Termasuk murtad katagori ketiga adalah bersujud kepada berhala atau *slametan* kepada *danyang merkayangan* dengan menyuguhkan makanan di dapur, di sawah-sawah, atau di tempat manapun dengan keyakinan ada jin penunggu, lalu seseorang sengaja meminta kemanfaatan dan meminta untuk menolak mara bahaya, hal itu semua adalah kafir".

⁴² Ibid., 24.

⁴³ Ibid., 29.

Tradisi Islam lokal lain yang tidak kalah populer adalah belajar ilmu kesaktian atau kedigdayaan. Shalih Darat berpandangan bahwa belajar ilmu dengan tujuan agar tubuh menjadi kebal (*kumate badan*) atau kulit yang menempel di badan tidak dapat dilukai (*wuledede kulite*) adalah haram hukumnya. Karena menurutnya, ilmu kadigdayaan tersebut *ora ono manfaat donya lan akhirat*, namun sebaliknya, merugikan kehidupan dunia dan akhirat, sebab orang mempelajarinya, *ghalibe dadi narik maring ma'siyat kang gedhe*.⁴⁴

Bahkan, tradisi Islam lokal yang paling populer seperti selamatan kematian tidak luput dari kritik Shalih Darat. Segala bentuk selamatan kematian, baik satu hari, dua hari, tujuh hari, dan seterusnya termasuk dalam katagori *bid'ah munkarât* dan haram hukumnya.⁴⁵ Fenomena di kalangan tradisionalis Islam saat mengalami musibah kematian juga mendapatkan perhatian serius dari Shalih sebagaimana statemen berikut.

*Kaya mangan ono ing kuburan kerono dadi ora eleng maring patine awake lan gawe mangan ono ing sandinge jenazah lan gawe mangan ta'âm al-mayyit tegese mangan sugubane wong kang kepaten nalikane ngelawat maka iku makruh lamun ora ono yatime lamun ono yatime hale durung den dum tirkah al-mayyit maka haram mangan sugubane mayit kerono haqq al-yatim lan kasebut ingdalem kitab Tarîqah al-Muhammadîyah makruh mangan ono ing pasar lan ono dalam lan ono kuburan lan ono sandinge jenazah lan mangan ta'âm al-mayyit yen ora ono tinggal yatim lan makruh gawe shodaqohan nyawur tanah lan telung dino lan pitung dino saka wuse matine mayit kerono ora ono asale kelakubane poro sâlibin balik lamun mâl al-yatim maka haram.*⁴⁶

Tentu saja, kritisisme Shalih Darat terhadap tradisi-tradisi Islam lokal ini menarik dicermati. Pemikirannya yang begitu mendalam tentang tasawuf, terutama terhadap karya-karya al-Ghazâlî, tidak serta merta menghadirkan sikap, atau paling tidak, pemikiran yang toleran

⁴⁴ Ibid., 31-32.

⁴⁵ Salim, *Majmu'at*, 197.

⁴⁶ Shalih Darat, *Minhâj*, 421. "Seperti makan di tempat pemakaman karena dapat membuat orang lupa dengan kematiannya dan makan di dekat jenazah dan membuat makanan bagi jenazah. Maksudnya makanan hidangan bagi orang yang melayat itu hukumnya makruh selama tidak ada anak yatimnya, namun jika terdapat anak yatimnya dan harta waris belum dibagikan maka haram hukumnya, karena ada hak bagi anak yatim di situ dan dijelaskan dalam kitab *al-Tarîqah al-Muhammadîyah* makruh makan di pasar dan di jalan dan di kuburan dan di dekat jenazah dan makan makanan bagi jenazah jika tidak ada anak yatim yang ditinggal mati dan makruh membuat sedekah untuk keperluan *nyawur* tanah (satu hari) dan tiga hari dan tujuh hari setelah meninggalnya seseorang karena tidak ada rujukan dari para ulama yang salih, namun menjadi haram jika ada anak yatim yang ditinggal si mayit".

terhadap adat istiadat atau tradisi keagamaan lokal. Sebaliknya, ia dikenal sangat gigih menentang tradisi-tradisi lokal yang selama ini berkembang di Jawa, seperti selamatan bagi orang yang telah meninggal dengan berbagai variannya. Menariknya, penolakannya terhadap tradisi lokal bukan didasarkan atas argumen bid'ah sebagaimana dilakukan oleh kalangan Salafi-Wahabisme, melainkan para ulama pendahulu, seperti al-Ghazâlî, al-Malibarî, al-Junayd, al-Ash'arî, yang menurutnya *al-sâlihîn* tidak pernah melakukan atau menjalankan ritual yang sama (*kerono ora ono asale kelakuhane poro sâlihîn*).

Penutup

Ortodoksi tasawuf Shalih Darat dapat dibaca dalam dua konstruksi besar pemikiran sufistiknya, yaitu kritiknya terhadap tasawuf falsafi serta keseriusannya dalam menegaskan tradisi Islam lokal. Bagi Shalih Darat, di satu sisi eksistensi tasawuf falsafi memiliki kecenderungan kuat menolak arti penting shari'ah Islam dalam keseluruhan tindakan, di sisi lain tasawuf falsafi tidak memiliki landasan otoritatif dari al-Qur'ân dan Sunnah, atau setidaknya, jika diketemukan kedua sumber tersebut, para penganut dan pengagum sufi falsafi berkecenderungan kuat memberikan penafsiran yang sepihak.

Adapun kritik Shalih Darat terhadap tradisi Islam lokal-Jawa karena ia melihat tradisi tersebut sudah keluar jauh dari mainstream Islam. Menariknya, kritiknya yang begitu mengemuka tidak didasarkan atas argumen normatif dari al-Qur'ân dan Ḥadîth, melainkan ia tetap mengacu pada karya tokoh-tokoh tasawuf Sunni. Dengan bahasa lain dapat dikatakan, kritisisme terhadap tradisi-tradisi Islam lokal bukan karena diyakininya sebagai bid'ah yang sesat, tetapi karena artikulasi tradisi-tradisi Islam lokal tidak pernah menjadi bagian dari tradisi tasawuf Sunni.

Daftar Rujukan

- Ahmad, M. Kursani. "Abd. al-Shamad al-Palimbani: Pelopor Tarekat Al-Sammaniyah di Indonesia", *Ittibad*, Vol. 8, No. 13, April, 2010.
- Bananî (al), Aḥmad b. Muḥammad. *Mawqif Ibn Taymîyah min al-Taṣawwuf wa al-Ṣūfîyah*. al-Mamlakah al-Arâbiyah al-Su'ûdiyyah: Dâr al-'Ilmî, 1987.
- Darat, Shalih. *al-Murshîd al-Wajîz fi 'Ilm al-Qur'ân*. Singapura: Haji Muhammad Amin, 1318 H.

- . *Faşalatan*. Surabaya: Maṭba‘ah Salim Nabhan, 1933 M.
- . *Fayḍ al-Raḥmân fî Tarjamat al-Kalâm Málîk al-Dayyân*, Vol. 1 dan Vol. 2. Singapura: Haji Muhammad Amin, 1314 H.
- . *Laṭâ’if al-Ṭabârah wa Asrâr al-Şalâh fî Kayfîyah Şalât al-‘Âbidîn wa al-‘Ârifîn*. Semarang: Thoḥa Putra, t.th.
- . *Manâsik al-Hajj wa al-Umrah wa Adâb al-Ziyârah li al-Sayyid al-Mursalîn*. Bombay: Maṭba‘at al-Karîmî, t.th.
- . *Majmû‘at al-Sharî‘ah al-Kâfîyah li a-Anwâm*. Semarang: Toḥa Putra, t.th.
- . *Matan al-Ḥikam*. Semarang: Toḥa Putra, t.th.
- . *Minhâj al-Atqiyâ’ fî Sharḥ Ma‘rifat al-Adhkiyâ’ ilâ Ṭarîq al-Anwiyâ’*. Bombay: Maṭba‘ah Muḥammadí, t.th.
- . *Kitâb Munjîyât Metîk Saking Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn al-Ghażâlî*. Semarang: Toḥa Putra, t.th.
- . *Tarjamah Sabîl al-‘Abîd ‘alâ Jawharat al-Tawḥîd*. Semarang: Toḥa Putra, t.th.
- Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa’i Kalisasak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Ghurâb, Maḥmûd Maḥmûd. *al-Insân al-Kâmil min Kalâm Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî*. Damaskus: Maṭba‘ah Naḍar, 1990.
- Ḥilmî, Muṣṭafâ. *Ibn Taymîyah wa al-Taṣawwuf*. al-Iskandariyah: Dâr al-Da‘wah, 1982.
- Hilâl, Ibrâhîm. *al-Taṣawwuf al-Islâmî bayna al-Dîn wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabîyah, 1979.
- Jîlî (al), ‘Abd al-Karîm b. Ibrâhîm b. ‘Abd al-Karîm. *al-Insân al-Kâmil fî Ma‘rifat al-Awâkhir wa al-Awâ’il*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- . *Sharḥ Mushkilât al-Futūḥât al-Makkîyah*, taḥqîq Yûsuf Zîdân. Mesir: Dâr al-Amîn, 1998.
- Mas’ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Arsitek Intelektual Pesantren*. Jakarta: Prenada Media, 2006.
- Matuki, HS. dan el-Shaha, M. Isham (ed.). *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- McFarland, Ian A. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York: Cambridge University Press 2011.

- Muchoyyar, HS. "K.H. Muhammad Shalih Darat al-Samarani: Studi Tafsir Fayḍ al-Raḥmân fī Tarjamah Tafsīr Kalâm Mâlik al-Dayyân". Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.
- Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa dan Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Munir, Ghazali. "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat al-Samarani (1820-1903)". Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007.
- . *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Mubammad Shalih Darat al-Samarani*. Semarang: Wali Songo Press, 2008.
- Purwadi. *Dakwah Sunan Kalijogo: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Qushayrî (al), Abû al-Qâsim. *Risâlat al-Qushayriyah*, taḥqîq 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd. Kairo: Dâr al-Sha'b, 1989.
- Sabir, Muslich. *Studi Kitab Manbaj al-Atiqiyâ': Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf K.H. Shalih Darat*. Semarang: IAIN Wali Songo, 2003.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Salim, Abdullah. *al-Majmû'ah al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-Anwâm Karya K.H. Shalih Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M*. Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995.
- Salîm, Muḥammad Rashâd. *Muqârunah bayna al-Ghazâlî wa Ibn al-Taymîyah*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1992.
- Sangidu. "Konsep Martabat Tujuh dalam Tuḥfat al-Mursalah Karya Syekh Muhammad Fadlullah al-Burhanfuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", *Jurnal Humaniora*, Vol. 14, No. 1, 2002.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan Press, 2001.
- Simuh. *Mistik Islam Kejaven Raden Ngabehi Ronggowarsito: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1988.
- Siregar, A. Rifay. *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sofyan, Ridin, et al. *Islamisasi di Jawa, Walisongo Penyebar Islam di Jawa Menurut Cerita Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Stuckrad, Kocku von (ed.). *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill Press, 2006.
- Syamsudduha, et al. *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998.
- Taftâzani (al), Abû al-Wafâ al-Ghanimî. *al-Madkhal ilâ al-Taşawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1979.
- Wehmeimer, Sally (ed.). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Wicaksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan, 1995.