



BAB II
MISTIK SINTESIS, TEORI
ENKULTURASI DAN BIOGRAFI
KH. ŞĀLIĦ DARAT

BAB II

MISTIK SINTESIS, TEORI ENKULTURASI DAN BIOGRAFI KH. ŠĀLIH DARAT

Dalam penelitian ini, penulis menjelaskan lebih mendalam lagi mengenai Mistik Sintesis. Penelitian ini juga penulis, menggunakan teori enkulturasi yang akan dijelaskan lebih spesifik pada bab ini. Ali Sodiqin mengklasifikasikan teori enkulturasi menjadi tiga; *tahmil*, *tahrim* dan *taghyir*. Pada bab ini, penulis juga akan memaparkan biografi KH. Šālih Darat sebagai penulis kitab *Fayḍ al-Rāḥman*.

A. Teori Enkulturasi

1. Pengertian Mistik Sintesis dan Enkulturasi

Sintesis Mistik terdiri dari dua kata yakni kata sintesis dan kata mistik. sintesis dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) yakni paduan (campuran) berbagai pengertian atau hal sehingga merupakan kesatuan yang selaras. Sedangkan kata mistik dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti hal gaib yang tidak terjangkau dengan akal manusia yang biasa. Menurut Koentjaraningrat dalam bukunya yang berjudul *Kebudayaan Jawa* bahwa mistik adalah suatu kompleks keyakinan terhadap hal-hal gaib seperti halnya percaya terhadap makhluk-makhluk gaib, kekuatan sakti, percaya adanya tuhan serta hal-hal gaib lainnya.²² Secara historis, Islam abad ke-16 terdokumentasikan dalam manuskrip-manuskrip yang menunjukkan bahwa Islam mengakomodasikan dirinya sendiri dengan budaya setempat. Pada satu sisi di mana menjadi seorang Jawa sekaligus menjadi seorang Muslim tidak dipandang sebagai hal yang problematis. Masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat mistis. Ricklefs

²² Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), 310-312.

dalam bukunya *Mystic Synthesis in Java* yang diterjemahkan menjadi *Mengislamkan Jawa* menuturkan bahwa pola Islamisasi di Jawa terjadi dari percampuran mistis antara tradisi Islam dengan tradisi masyarakat Jawa yang berakar pada tradisi Hindu. Setelah bertahun-tahun berlalu, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam menghasilkan apa yang diistilahkan sebagai sintesis mistik. Suatu budaya di mana istilah-istilah lokal yang lebih tua, seperti halnya tuhan, sembahyang, surga, dan jiwa dipakai, bukan istilah-istilah dari bahasa Arab. Pada sisi yang lain adalah bukti bahwa orang diharapkan memilih antara menjadi seorang Jawa atau menjadi seorang Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa Islamisasi merupakan proses yang diwarnai kepelikan dan perbedaan. Ada dua proses yang tampaknya terjadi dalam waktu yang sama: orang Muslim asing menetap di suatu tempat dan menjadi orang Jawa, terdapat juga masyarakat lokal Jawa memeluk Islam dan menjadi orang Jawa.²³

Enkulturasasi secara bahasa berarti percampuran kebudayaan.²⁴ Sedangkan menurut Ali Sodiqin berarti proses di mana seseorang mendapatkan orientasi, pemahaman dan kemampuan dalam menerima dunia ideasional yang mendasari kebudayaannya sendiri. Enkulturasasi menaruh perhatian pada akuisisi terhadap berbagai aturan, pemahaman dan orientasi yang menyediakan landasan kehidupan masyarakat serta petunjuk berpartisipasi secara efektif.²⁵ Enkulturasasi juga diartikan sebagai usaha masuk ke dalam suatu budaya, meresapi suatu

²³ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, terj. FX. Dono Sunardi & Satrio Wahono (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta), 30.

²⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

²⁵ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 181.

kebudayaan, menjadi satu kesatuan atau berbaur menjadi satu dan membudaya dengan menjelma dalam suatu kebudayaan.²⁶

2. Mistik Sintesis Jawa-Islam

a. Mistik Jawa

Mistik Jawa memiliki beberapa aturan-aturan dasar yang digunakan untuk memperkaya kehidupan batin manusia yang didasarkan pada analisis intelektual dan pengalaman. Walaupun dari setiap orang mempunyai posisi yang agak berbeda dan menarik kesimpulan yang agak berbeda dari analisis yang sama. Dalam kaitan mistik Jawa, ada beberapa postulat yang dipaparkan Clifford Geertz dalam bukunya yang berjudul *Agama Jawa* yakni postulat yang pertama, dalam kehidupan sehari-hari manusia tidak bisa dipisahkan dari perasaan tentang “baik” dan “buruk”, “kebahagiaan” dan “ketidakbahagiaan”, hal-hal tersebut saling bergantung secara inheren. Tidak ada satu orang pun yang dapat berbahagia sepanjang waktu atau tidak bahagia sepanjang waktu. Variasi ini juga berlaku untuk semua perasaan; takut, cinta, benci dan sebagainya. Selanjutnya, tujuan hidup bukan lah untuk memaksimalkan perasaan yang positif ataupun meminimalkan perasaan yang negatif. Dalam kata lain tujuan hidup bukan lah bertujuan untuk “pengejaran kebahagiaan”, yang pada hakikatnya tidak mungkin, sebab maksimalisasi perasaan juga mengandung maksimalisasi perasaan yang sebaliknya. Maka dari itu, yang menjadi tujuan adalah meminimalkan semua nafsu, membungkam semua itu untuk mengerti “perasaan” yang lebih benar, yang terletak di baliknya. Yang menjadi tujuan adalah *tentrem ing manah*,

²⁶ Ibid, 182.

“kedamaian/ketenangan/ketentraman” di dalam hati “ yang sebagai tempat kedudukan emosi”.

Selanjutnya, postulat yang kedua adalah “di balik” atau “di bawah” perasaan manusia yang kasar, ada makna perasaan dasar yang murni, alami, rasa, yang pada saat bersamaan merupakan diri sejati seorang individu (*aku*) dan manifestasi Tuhan (*Gusti, Allah*). Postulat yang ketiga, tujuan manusia adalah untuk “tahu” atau “merasakan” rasa tertinggi ini ada dalam dirinya. Prestasi tersebut membawa kekuatan spiritual, sebuah kekuatan yang dapat digunakan untuk maksud baik ataupun buruk dalam hal duniawi. Hanya ada sedikit perhatian terhadap ganjaran di luar dunia ini. Postulat yang keempat yakni untuk mendapatkan “pengetahuan” mengenai rasa tertinggi ini, seseorang harus memiliki kemurnian kehendak, harus memusatkan kehidupan batin sepenuhnya untuk mencapai tujuan tunggal ini, memusatkan seluruh sumber-sumber spiritualnya pada satu titik kecil. Seperti halnya kalau seseorang memusatkan cahaya matahari melalui kaca pembesar untuk menghasilkan panas maksimum pada satu titik. Alat utama untuk mendapatkan kemurnian kehendak dan pemusatan daya seperti ini adalah penumpulan kehidupan instingtif seseorang, mengangkat diri di atas kebutuhan kebutuhan fisiologis sehari-hari dan disiplin dari penarikan duniawi untuk jangka waktu lama atau sebentar serta pemusatan terhadap hal-hal yang mendalam. Hal yang paling penting di antara disiplin instingtif adalah puasa, bergadang dan abstensi seksual. Penarikan diri untuk sementara dari minat kepada dunia lahir disebut semadi atau dalam bentuk yang tidak pernah dipraktikkan sekarang yakni tapa,

yang terdiri atas duduk lurus berdiam diri secara mutlak dan mengosongkan kehidupan dalam diri kita dari semua isi duniawi sejauh mungkin.

Kemudian, postulat yang kelima, selain disiplin spiritual dan meditasi, studi empiris terhadap kehidupan emosional dan sebuah psikologi metafisik, juga menimbulkan pengertian serta pengalaman mengenai rasa. Studi seperti itu merupakan analisis fenomenologis atas pengalaman dan dianggap sebagai teori yang terkait dengan praktik berpuasa. Postulat yang keenam, setiap orang berbeda-beda dalam kesanggupan melaksanakan disiplin spiritual itu (sekarang ini, tak seorang memiliki kemampuan sebaik orang-orang di zaman dahulu dan untuk waktu yang cukup lama mereka mampu berpuasa, tidak tidur dan bermeditasi) dan berbeda-beda pula dalam kesanggupannya melakukan analisis sistematis tentang pengalaman. Postulat yang ke tujuh, pada tingkat pengalaman dan eksistensi tertinggi, seluruh orang adalah satu dan sama. Tidak ada individualitas, karena rasa, aku dan Gusti adalah “objek abadi” yang sama dalam semua orang. Walaupun pada tingkatan pengalaman sehari-hari, individu dan bangsa-bangsa dapat dikatakan memiliki kedirian yang berbeda dan perasaan yang berbeda pula. Kombinasi pengertian ini dengan ide mengenai hirarki yang diambil pada dasar kerohanian yang menimbulkan sebuah etika yang menganjurkan keterlibatan yang terus meningkat dalam merasakan perasaan orang lain, dimulai dari keluarga sendiri, lalu para tetangga, desa, distrik dan negara sampai ke seluruh dunia.

Dan postulat yang terakhir, karena tujuan semua manusia seharusnya adalah mengalami rasa, maka sistem kepercayaan, religi dan praktik-praktiknya hanya lah alat untuk mencapai tujuan dan hanya baik sepanjang

semua itu bisa membawa ke sana. Hal ini menimbulkan pandangan yang relativistik terhadap relativistik seperti itu, di mana beberapa sistem dianggap baik untuk beberapa orang dan yang lain baik bagi orang-orang lain serta semuanya memiliki beberapa kebaikan untuk seseorang. Dengan demikian, toleransi mutlak itu diperintahkan, meskipun tidak selalu dipraktikkan dengan sempurna.²⁷

Dalam hal keyakinan terhadap kematian dan alam baka, orang-orang Jawa umumnya berkeyakinan bahwa tidak lama setelah orang mati, jiwanya akan berubah menjadi roh (makhluk halus) yang dinamakan *lelembut*²⁸ yang sering berkeliaran di sekitar tempat tinggalnya. Makhluk halus ini lama-kelamaan akan pergi dari tempat tinggalnya itu dan pada saat-saat tertentu keluarganya mengadakan acara *slametan*²⁹ (suatu acara pokok atau unsur terpenting dari hampir semua ritus dan semua upacara dalam sistem religi orang Jawa pada umumnya)³⁰ untuk menandai jarak yang telah ditempuh roh itu menuju alam roh, tempatnya yang abadi kelak. Roh yang tidak mendapat tempat di alam roh disebabkan karena tingkah lakunya yang buruk selama hidupnya, akan tetap berkeliaran di sekitar tempat tinggal manusia, sebagai roh jahat yang mengganggu manusia, pembawa penyakit dan kesengsaraan. Sebagian besar orang Jawa yang berada di pedesaan yakin bahwa roh orang yang meninggal tidak wajar, tidak akan mencapai alam roh dan akan tetap berkeliaran selama-lamanya.³¹

²⁷ Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto (Depok: Komunitas Bambu, 2014), 446-449.

²⁸ Dari asal kata lembut yang berarti ringan, halus dan ghaib.

²⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 335.

³⁰ Ibid, 344.

³¹ Ibid, 336.

Dalam hal kepercayaan pada setan, orang-orang Jawa mengenal dengan istilah roh, jin, setan dan raksasa. Makhluk-makhluk itu pada umumnya dianggap jahat dan oleh orang Jawa disebut *memedi* (asal katanya berasal dari bahasa Jawa *Wedi* atau takut, yang diartikan “yang menakuti orang”). Secara khusus mereka disebut setan atau *dhemit*, sedangkan raksasa disebut dengan *denawa (krami)* atau *buta (ngoko)*. Orang-orang Jawa mengenal lebih banyak roh-roh jahat daripada roh-roh baik, tetapi mengenai hal itu mereka juga mempunyai pendapat-pendapat yang bertentangan. Orang-orang Jawa pada umumnya *setan dharat*, *setan bisu*, *setan mbelis* dan sebagainya adalah setan-setan yang berkelamin pria dan bermuka buruk, sedangkan *wewe* adalah setan wanita yang jelek sekali. Sebaliknya, ada setan wanita yang berparas cantik rupawan, seperti misalnya *kuntulanak*, yang menampakkan dirinya di jalan-jalan sunyi pada malam hari dalam keadaan telanjang bulat untuk mencari mangsanya. Ada juga setan *sundel bolong* yang merupakan setan wanita tunasusila yang cantik, tetapi yang ternyata berlubang di punggungnya. Orang Jawa percaya bahwa setan dapat masuk ke dalam tubuh manusia melalui ubun-ubunnya atau telapak kakinya, sehingga orang itu menjadi *kesurupan*. Orang-orang yang kesurupan dan tidak sadarkan diri atau menjadi lupa ingatan dan hanya dapat disembuhkan oleh seorang dukun *prewangan*, seorang *syaman* atau seorang dukun biasa.³²

Orang-orang Jawa yang kesurupan atau penyakit-penyakit lainnya biasanya pergi ke dukun untuk mengobatinya. Dukun-dukun memiliki dua tahap untuk mengobati pasiennya. Pertama, diagnosa serta pemilihan metode

³² Ibid, 339-340.

pengobatan yang tepat. Kedua, penerapan pengobatan itu sendiri. Diagnosa dapat didasarkan pada salah satu dari tiga metode utama atau kombinasi dari ketiganya: numerologi (*petungan*), pengetahuan intuitif dan analisis terhadap gejala-gejala. Untuk setiap penyakit, ada beberapa obat ramuan tumbuh-tumbuhan (beda penyakit beda ramuannya). Ada juga pengobatan secara mekanik (yakni teknik pijat, menggosok kulit dengan kaca, memulihkan letak tulang) dan berbagai teknik khusus seperti memasukkan jarus emas ke bawah kulit atau memberi air raksa untuk ditelan. Selain mendapat obat dari tumbuhan, pasien yang berobat ke dukun juga mendapatkan mantera yang dilekatkan kepadanya. Dukun memegang obat tumbuhan itu di tangannya dan membaca mantera di atasnya.³³

Dikenal ada berbagai macam dukun dalam masyarakat Jawa, di antaranya yakni dukun pijet, dukun bayi, dukun *calak* (tukang sunat), dukun *prewang* (medium), dukun *temanten* (ahli upacara pernikahan), dukun *wiwit* (ahli upacara panen), dukun sihir (ahli sihir), dukun *petungan* (ahli meramal dengan angka), dukun *japa* (tabib yang mengandalkan mantra), dukun *susuk* (ahli mengobati dengan menusukkan jarum emas di bawah kulit), dukun *siwer* (ahli mencegah kesialan alami, seperti mencegah hujan ketika orang sedang mengadakan pesta besar atau mencegah supaya piring tidak pecah pada pesta dan sebagainya), dukun *jampi* (tabib yang menggunakan tumbuh-tumbuhan dan berbagai obat asli) dan dukun *tiban* (tabib yang kekuatannya sementara dan merupakan hasil dari kerasukan makhluk halus). Seseorang yang merangkap menjadi berbagai jenis dukun atau bisa menjadi dukun apapun

³³ Clifford Gertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto, 124-127.

kecuali dukun bayi. Dukun yang mempunyai beberapa keahlian ini tidak ada istilah khusus, namun dia lah yang paling penting. Dia adalah ahli magi umum dalam masyarakat tradisional, berguna untuk seluruh orang yang sakit, baik fisik, maupun psikologis, sebagai peramal masa depan, penemu barang-barang yang hilang, penjamin peruntungan yang baik dan biasanya tidak segan mempraktikkan kalau itu permintaan orang lain.

Menjadi dukun dapat dianggap berbahaya bagi seseorang, karena kekuatan luarbiasa yang menjadi alat menghancurkan dirinya sendiri kalau dia tidak dapat mengatasinya atau tidak kuat secara spiritual. Akibat umum bagi orang-orang yang tidak kuat menahan kekuatan ini dapat menjadi gila. Maka sebuah keberuntungan bagi orang yang merupakan keturunan dari seseorang yang terbukti mempunyai kemampuan untuk mendukung kekuatan serupa. Oleh karena itu, seseorang sangat mungkin memiliki sumber-sumber spiritual yang diperlukan. Sekalipun demikian, kemampuan untuk menjadi seorang dukun tidak seluruhnya diwarisi melainkan sebagian. Tetapi kemampuan yang sebenarnya dapat diperoleh lewat belajar. Apa yang dipelajari atau diajarkan dukun ke dukun itu agak berbeda. Dukun-dukun priyayi cenderung menekankan disiplin pertapa, puasa serta meditasi tanpa tidur untuk jangka waktu yang lama dan menganggap bahwa kekuasaan mereka itu seluruhnya spiritual. Santri biasanya menggunakan ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan secara mistik atau potongan-potongan magis dari tulisan Arab yang ditulis dengan hati-hati untuk dikunyah kemudian ditelan atau yang lainnya, dan beberapa santri menganggap bahwa apapun pengobatan yang dilakukan seorang muslim didasarkan atas pengetahuan medis ilmiah yang terdapat di

dalam al-Qur'an beratus-ratus tahun sebelum pengobatan itu "ditemukan" di Barat. Dukun abangan cenderung lebih menekankan pada teknik yang spesifik, mantra, jimat, tumbuh-tumbuhan, ramuan obat atau sebagainya.³⁴

Seperti pada umumnya kebudayaan di berbagai belahan dunia, ilmu gaib (*ngelmi*) dan tenung pada orang Jawa merupakan sub-sistem dari religi, karena mengenai manusia yang berhubungan dengan kekuatan-kekuatan supranatural dan karena itu dianggap keramat. Orang Jawa menganggap *ngelmi* itu bagian dari religi dan memang *ngelmi* itu bertautan erat dengan religi. Kendati demikian, hal itu dapat dibedakan dengan religi, karena dari orang yang melakukannya diperlukan sikap yang berbeda dalam menghadapi kekuatan-kekuatan gaib.³⁵ Selain ilmu gaib, di kalangan orang Jawa ada juga ilmu sihir, ilmu sihir ini biasanya dilakukan di daerah pedesaan maupun perkotaan. Para pelakunya adalah dukun-dukun yang secara khusus mempelajari cara-cara untuk menyakiti atau merugikan orang lain. Korban dari para pelaku ahli sihir ini biasanya adalah saingan dan musuh yang telah banyak merugikan orang. Dapat juga seorang tetangga atau seorang kerabat yang secara tidak sengaja telah menghina, tetapi ia sendiri menyadarinya. Untuk membalaskan dendam, orang yang merasa terhina atau dirugikan itu membayar ahli sihir dengan bayaran yang mahal untuk menyakiti, bahkan membunuh musuh atau saingannya itu.³⁶ Untuk mengobati orang yang terkena sihir biasanya pengobatan dilakukan oleh dukun-dukun yang memang ahli mengobatinya. Ada tiga elemen yang penting dalam proses pengobatan yakni

³⁴ Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto, 117-119.

³⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 410-411.

³⁶ *Ibid*, 421.

obat yang diberikan oleh dukun (biasanya tumbuh-tumbuhan atau obat-obat herbal lainnya), mantera dan kondisi pemberi obat (dalam konteks ini kekuatan batin sang dukun).³⁷

Keyakinan orang Jawa mengenai tuhan sangat mendalam atau hal itu dituangkan dalam suatu istilah *Gusti Allah Ingang Maha Kuwaos*³⁸ atau dalam sebutannya orang Jawa menyebut istilah dari tuhan yakni *pengeran*. Para penganut *agami Jawi* dari daerah pedesaan memiliki konsep yang sederhana mengenai tuhan, yakni tuhan adalah Sang Pencipta dan karena itu adalah penyebab dari segala kehidupan, dunia dan seluruh alam semesta, dan hanya ada satu tuhan. Orang priyayi kota serta cendekiawan tradisional yang sangat yakin terhadap hal-hal yang bersifat gaib, mempunyai konsep yang sangat kompleks mengenai sifat tuhan dan manusia, dan mereka juga mempunyai suatu kesusastraan tradisional yang sangat luas dan beraliran mistik. Sumber utama bagi konsep mengenai tuhan pada orang *Agami Jawi* adalah buku *Nawaruci* yang ditulis pada permulaan abad ke-17 dalam bahasa Jawa-Bali, dengan bentuk prosa. Dalam buku ini tuhan dilambangkan sebagai makhluk yang sangat kecil, ia dapat melihat seluruh jagat raya dengan terang-benderang dan warna merah, putih, hijau dan hitam. Menurut konsepsi *Agami Jawi* Tuhan adalah keseluruhan dalam alam dunia ini, yang dilambangkan dengan wujud makhluk dewa yang sangat kecil, sehingga setiap waktu dapat masuk ke dalam sanubari hati orang. Tetapi tuhan sekaligus juga besar dan luas

³⁷ Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin & Bur Rasuanto, 129.

³⁸ Gusti adalah istilah sebutan dan istilah sapa untuk raja dan permaisuri raja.

seperti samudra, tidak berujung dan tidak berpangkal seperti angkasa, dan terdiri dari semua warna yang ada di alam semesta ini.

Di dalam waktu beberapa abad, konsep mistik Dewaruci itu memiliki dua aliran, yakni yang pertama, pandangan mengenai tuhan yang bersifat pantheistis, yang menganggap tuhan sebagai yang terbesar, tak terbatas dan sebagai alam semesta ini, tetapi yang sebaliknya dapat berbentuk kecil sekali sehingga dapat dimiliki oleh seseorang. Yang kedua, pandangan monistis, yang menganggap tuhan sebagai Mahabesar, tetapi berada di dalam segala bentuk kehidupan di alam semesta ini, termasuk manusia yang hanya termasuk makhluk yang sangat kecil saja di antara segala hal yang ada. Kedua macam pandangan ini mempunyai perbedaan pokok dengan pandangan Islam orthodox yang sifatnya monotheistis yang menganggap tuhan adalah Mahabesar dan Mahakuasa sedangkan manusia adalah makhluk yang tidak berarti jika dibandingkan dengan tuhan.³⁹

b. Mistik Islam

Dalam Islam ada beberapa kultus mistis yang berasal dari Islam itu sendiri. Seperti halnya azan saat bayi lahir. Saat melahirkan anak dianjurkan untuk azan dan *iqamat* seperti yang tertuang dalam kitab-kitab fiqh. Imam Nawawi mengutip hadis:

مَنْ وُلِدَ لَهُ مَوْلُودٌ فَأَدَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَأَقَامَ فِي أُذُنِهِ الْيُسْرَى لَمْ تَضُرَّهُ أُمَّ الصَّبِيِّانِ

Barangsiapa melahirkan anak, lalu diazani di telinga kanan dan diiqamati di telinga kiri, maka akan selamat dari setan *umm al-şibyān*.

³⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 324-326.

Selain itu ada hadis lain yang memperkuat anjuran azan untuk bayi yang baru dilahirkan:

عَنْ أَبِي رَافِعٍ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ حِينَ وُلِدَتْهُ فَاطِمَةُ بِالصَّلَاةِ.

Dari Abu Rafi', ia berkata: "Aku melihat Rasulullah *salla allahu 'alaihi wa sallama* mengazani Hasan bin Ali saat Fatimah melahirkan ketika azan salat. (HR. At-Tirmidzi, ia menilai shalih dan telah diamalkan).

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ يَوْمَ وُلِدَ وَأَقَامَ فِي أُذُنِهِ الْيُسْرَى.

Dari Ibnu 'Abbas, sesungguhnya nabi *salla allahu 'alaihi wa sallama* mengazani Hasan bin Ali saat dilahirkan dan mengikatahinya di telinga kirinya. (HR. Al-Baihaqi dalam *Syu'ab al-Iman*).

Kadang-kadang ditemukan ada anak kecil yang dikalungi Jimat dengan tujuan atau hal-hal tertentu. Berikut beberapa hadis mengenai azimat

إِنَّ الرُّقَى وَالْتَّمَائِمَ وَالتَّوَلَةَ شِرْكٌ

Sesungguhnya ruyah (pengobatan dengan doa), jimat dan tiwalah (sejenis susuk daya pikat) adalah perbuatan yang menyebabkan syirik.

Disebutkan dalam hadis lain, Rasulullah menjelaskan selama tidak mengandung unsur syirik hukumnya boleh. Adapun hadisnya berbunyi:

كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: اعْرِضُوا عَلَيَّ رِقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ.

Kami melakukan ruyah ketika kami di masa Jahiyyah. Kami bertanya: wahai Rasulullah, bagaimana pendapat Anda tentang ruyah? Rasulullah menjawab: berikan ruyah kalian kepadaku. Tidak apa-apa dengan ruyah, selama tidak mengandung ruyah.

وَقَدْ اِخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ اَهْلُ الْعِلْمِ. قَالَ السَّيِّدُ الشَّيْخُ أَبُو الطَّيِّبِ صَدِّيقُ بْنُ حَسَنِ الْقُنُوجِيِّ فِي كِتَابِهِ الْخَالِصِ: اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ فَمَنْ بَعَدَهُمْ فِي جَوَازِ تَعْلِيْقِ التَّمَائِمِ الَّتِي مِنَ الْقُرْآنِ, وَأَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ, فَقَالَتْ طَائِفَةٌ: يَجُوزُ ذَلِكَ, وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ, وَهُوَ ظَاهِرٌ مَا وَرِيَ عَنِ عَائِشَةَ, وَبِهِ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الْبَاقِرُ وَأَحْمَدُ فِي رِوَايَةٍ وَحَمَلُوا الْحَدِيثَ يَعْني حَدِيثَ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الرُّقَى وَالتَّمَائِمَ وَالتَّوَلَّاةَ شِرْكٌ. رَوَاهُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَاجَةَ وَابْنُ حِبَّانَ وَالحَاكِمُ وَقَالَ صَحِيحٌ, وَأَقْرَهُ الدَّهَبِيُّ عَلَى التَّمَائِمِ الَّتِي فِيهَا شِرْكٌ. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ وَبِهِ قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ قَوْلِ حَدِيثَةِ وَعُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ وَابْنِ عُكَيْمٍ. وَبِهِ قَالَ جَمَاعَةٌ مِنَ التَّابِعِينَ مِنْهُمْ أَصْحَابُ ابْنِ مَسْعُودٍ وَأَحْمَدُ فِي رِوَايَةٍ اِخْتَارَهَا كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ. وَجَزَمَ بِهِ الْمُتَأَخِّرُونَ وَاحْتَجُّوا بِهَذَا الْحَدِيثِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ

Ulama berbeda pendapat dalam masalah jimat yang berupa ayat-ayat, nama-nama Allah dan sifat-Nya, baik dari kalangan sahabat, tabi'in dan sebagainya. Sekelompok ulama berkata: boleh, yaitu pendapat Abdullah bin Amr bin Ash, Aisyah, Abu Ja'far al-Baqir dan Ahmad dalam satu Riwayat. Mereka menilai bahwa hadis tentang ruyah, jimat dan daya pikat adalah jimat yang di dalamnya terdapat unsur kesyirikan. Sekelompok ulama yang lain berkata: tidak boleh, yaitu pendapat Ibnu Mas'ud, Ibn Abbas Hudzaifah, Uqbah bin Amir, begitu pula sekelompok tabi'in dan murid-murid Ibnu Mas'ud dan Ahmad yang dipilih oleh banyak muridnya. Begitu pula ditegaskan oleh ulama kalangan akhir dan mereka berhujjah dengan hadis tadi.

عَنْ يُونُسَ بْنِ حَبَّابٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ التَّعْوِيدِ يُعَلَّقُ عَلَى الصَّبِيَّانِ فَرَحَّصَ فِيهِ.

Dari Yunus bin Khabbab, ia berkata: saya bertanya kepada Abu Ja'fartentang doa perlindungan yang dikalungkan kepada anak kecil, ia memperbolehkannya.

3. Klasifikasi Teori Enkulturasi

a. *Tahmil* (adoptive-complement)

Tahmil diartikan sebagai sebuah sikap menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi. Dalam hal ini al-Qur'an menerima dan melanjutkan sebuah tradisi serta melakukan penyempurnaan agar sejalan dengan ajaran-ajaran yang diajarkan al-Qur'an. *Tahmil* atau apresiasi tersebut tergambar dalam aturan yang bersifat universal dan tanpa mengubah paradigma keberlakuannya. Bersifat universal atau umum, artinya ayat-ayat al-Qur'an

yang mengatur tidak menyentuh hal yang mendasar dan maknanya bukan sebagai perintah melainkan anjuran. Aturan yang diberikan lebih banyak menyangkut etika yang sebaiknya dilaksanakan tetapi tidak mengikat. Beberapa contoh yang termasuk dalam *tahmil* adalah masalah perdagangan dan penghormatan bulan-bulan haram.⁴⁰

Contoh konsep *tahmil* di sini adalah pada kebudayaan Islam di mana bangsa Arab pertama yang melangkah menuju gerbang peradaban yakni orang-orang Saba Selatan. Orang-orang Saba Selatan bertempat tinggal di Ujung Barat Daya Semenanjung, yang mana tanah di sana memiliki kesuburan tanah karena mendapatkan curah hujan yang cukup. Posisi Saba' berada dekat laut serta berada di jalur yang strategis yakni di jalur perjalanan menuju India menjadi faktor penentu perkembangan negeri itu. Di tanahnya tumbuh pohon rempah-rempah, gaharu, tumbuhan beraroma untuk penyedap masakan, tumbuhan untuk pedupaan dalam upacara kenegaraan atau keagamaan di gereja, dan Cendana yang merupakan tumbuhan komoditas unggulan dalam perdagangan kuno.⁴¹ Transaksi usaha perdagangan sudah biasa dilakukan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Beberapa contoh transaksi yang berlaku di Arab seperti jual-beli, utang-piutang dan gadai-menggadai. Respon al-Qur'an terhadap masalah ini sangat apresiatif dalam ayat-ayatnya. Ayat-ayat terkait tentang transaksi sebagian besar terdapat dalam surah-surah madaniyah, terutama surah al-Baqarah.

⁴⁰ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, 116-117.

⁴¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta), 61-62.

Ada lima ayat yang mengatur masalah perdagangan dan etika pelaksanaannya. Al-Qur'an membedakan antara praktik jual-beli dengan praktik riba, yakni yang tertera pada QS. al-Baqarah ayat 275. Ketentuan ayat ini menjadi dasar sikap al-Qur'an yang mengapresiasi berlakunya tradisi jual-beli dalam masyarakat Arab.⁴²

Contoh dari *tahmil* yang kedua yakni penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Dalam masyarakat jahiliyah, ada kebiasaan menghormati bulan-bulan suci (Rajab, Dzulqa'dah, Dzulhijjah dan Muharram). Masyarakat dilarang melakukan permusuhan, kezaliman, mengganggu jalannya upacara haji dan pasar umum serta dilarang melakukan peperangan. Al-Qur'an merespon secara apresiatif dengan melanjutkan dan mengabsahkan keberlakuannya. Sikap ini tertera dalam al-Qur'an yakni surah al-Baqarah ayat 194, 197 dan 217.⁴³

b. *Tahrim* (destructive)

Tahrim diartikan sebagai sikap yang menolak atau tidak menerima sebuah tradisi yang berkembang di masyarakat. *Tahrim* bersifat pelarangan terhadap tradisi atau kebiasaan yang dimaksud oleh ayat-ayat al-Qur'an. Pelarangan ini juga disertai ancaman bagi pelakunya. Termasuk dalam kelompok ini adalah minum khamr, berjudi, perbudakan dan praktik riba.

Contoh dari *tahrim* di sini yakni minum *khamr* dan berjudi. Minum *khamr* dan berjudi merupakan rutinitas umum yang berlaku di masyarakat Arab pra-Islam. Rutinitas ini tergambar dalam beberapa syair jahili, contohnya:

“Maka jika mencari aku di tempat berkumpul kaum itu pasti kamu temukan aku, dan jika engkau mencari aku di kedai minuman keras pasti kau temukan (aku).”

⁴² Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'an*, 117.

⁴³ *Ibid*, 121-122.

“Minumanku selalu minuman keras, aku sibuk bersenang-senang, menjual barang-barang berharga baru atau lama dan aku belanja, sampai seluruh keluarga menjauhi aku dan aku dipencilkan seperti unta yang dijinakkan.”

“Hai bangkitlah kamu dengan tempat minuman kerasmu maka kami minum pagi-pagi, jangan kau sisakan minuman keras buatan Andarina. Tercampur air seperti berkilat-kilat di dalamnya, jika seandainya air itu bercampur, panas.”

Kebiasaan yang sudah mendarah daging ini disikapi al-Qur'an dengan bertahap melalui lima ayat, yaitu surah al-Nahl ayat 67, surah al-Baqarah ayat 219, surah al-Nisa ayat 43, dan surah al-Maidah ayat 90-91. Pada tahapan awal al-Qur'an membuka kesadaran akan bahaya praktik judi dan minum khamr (surah al-Nahl ayat 67 dan surah al-Baqarah ayat 219), tahap selanjutnya al-Qur'an mengeliminasi pelaku khamr dari pelaksanaan ibadah (surah surah al-Nisa ayat 43). Dan tahap yang terakhir al-Qur'an sikap final al-Qur'an tentang status judi dan minum khamr.⁴⁴

c. *Taghyir* (adoptive-reconstructive)

Taghyir diartikan sebagai sikap menerima sebuah tradisi akan tetapi memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya. Di antara tradisi Arab yang sudah menjadi adat istiadat di masyarakat Arab era jahiliyah yakni anak angkat, perkawinan, pakaian dan aurat perempuan, hukum waris dan *qishas-diyat*.

Salah satu contoh dari *taghyir* di sini yakni dalam urusan pengangkatan anak atau adopsi, Islam memperbarui atau secara tegas mengatakan bahwa anak angkat atau anak adopsi tidak dapat berubah hukumnya menjadi anak kandung. Antara kedudukan anak kandung dan anak adopsi itu berbeda dari segi hak-hak, kewajiban dan ahli waris. Anak adopsi tidak bisa menjadi ahli waris karena ahli ditetapkan berdasarkan hubungan darah. Dialektika al-Qur'an

⁴⁴ Ibid, 124-125.

terhadap pengangkatan anak angkat berdasarkan implementasi serangkaian tindakan Nabi. Seperti halnya Nabi mengadopsi anak yang bernama Zaid dan Zaid ini merupakan seorang budak belian yang kemudian dimerdekan oleh Nabi. Oleh sebab itu lah masyarakat Arab menisbahkan Zaid kepada bapak angkatnya yakni Nabi Muhammad, Zaid bin Muhammad. Karena itu, turun lah surah al-Ahzab ayat 5 yang menyatakan penisbahan anak kepada bapak kandungnya.⁴⁵

Contoh yang kedua yakni masalah perkawinan. Berbagai macam tradisi Arab jahiyah mengenai perkawinan banyak dipraktekkan oleh orang Arab jahiyah. Seperti halnya perkawinan biasa seperti yang dilakukan orang zaman sekarang yakni seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dengan mahar, perkawinan poligami, poliandri, *mut'ah* (menikahi seorang perempuan dengan batasan waktu tertentu atau dikontrak), *al-sabyu* (perkawinan antara laki-laki yang menang perang dengan seorang perempuan dari suku yang kalah perang), perkawinan dengan budak, *al-maqtu'* (perkawinan anak laki-laki dengan ibu tiri karena bapaknya telah meninggal dunia), *al-istibda'* (seorang suami menyuruh istrinya untuk disetubuhi oleh orang lain, kemudian anak dari hubungannya itu diakui sebagai anak suaminya sendiri) dan masih banyak lagi macam perkawinan yang berlaku di masyarakat Arab jahiliyah. Dari berbagai model perkawinan tersebut bagaimana pola perkawinan dan hubungan suami-istri di zaman jahiyah.⁴⁶ Al-Qur'an menyikapi model berbagai perkawinan seperti ini dengan cara memberikan inovasi berupa aturan baru terkait hukum

⁴⁵ Ibid, 133-134.

⁴⁶ Ibid, 58-59.

perkawinan. Al-Qur'an membenahi dan mengatur kembali terkait dengan model perkawinan, mahar dan aturan tentang talak.⁴⁷

B. KH. Şalih Darat

1. Biografi KH. Şalih Darat

Muhammad Şalih bin Umar atau biasa dikenal dengan KH. Şalih Darat merupakan putra dari seorang ulama, pejuang dan penasihat keagamaan pangeran Diponegoro yakni kiai Umar. Nama Darat yang disematkan dalam nama beliau merupakan nama daerah yang ada di kota Semarang yakni Kampung Mlayu Darat. Sepulang dari menuntut ilmu di kota suci Mekkah beliau menetap di Kampung Mlayu Darat, karena alasan itu beliau lebih populer atau lebih dikenal dengan KH. Şalih Darat. Konon disebut Kampung Darat karena kampung ini merupakan kampung yang menjadi tempat mendarat orang-orang dari luar Jawa.⁴⁸ KH. Şalih Darat lahir di Desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara. Lahir pada tahun 1820 M/1235 H.⁴⁹ Menurut sebuah riwayat, KH. Şalih Darat masih keturunan Sunan Kudus dari jalur Ibu, yakni Nyai Umar binti Kiai Singapadon (Pangeran Khatib) bin Pangeran Qodin bin Pangeran Palembang bin Sunan Kudus atau Syaikh Ja'far Shodiq. Untuk ayah KH. Şalih Darat, kiai Umar merupakan ulama dari Jepara yang merupakan salah satu pasukan dari pangeran Diponegoro.⁵⁰ Muhammad Şalih bin Umar bin Tasmin, Tasmin merupakan kakek dari KH. Şalih Darat, yang makamnya berada di Mayong, Jepara. Menurut penuturan Lukman Hakim Saktiawan, masih banyak saudara KH. Şalih Darat yang tinggal di Jepara, meski

⁴⁷ Ibid, 131.

⁴⁸ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS, 2016), 43

⁴⁹ Amirul Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Global Press, 2020), 36.

⁵⁰ Ibid, 37-39.

tidak begitu dikenal masyarakat. Di antara saudara-saudara KH. Šālih Darat ada yang mengasuh pondok pesantren di daerah Mayong. Kiai Umar sangat ingin putranya (KH. Šālih Darat) supaya menjadi orang alim dan sebagai orang yang mencintai ilmu. Selain mengharapkan menjadi orang yang mencintai ilmu kepada putranya, beliau juga mengharapkan putranya menjadi orang yang penuh pengalaman.⁵¹

Pendidikan pertama yang ditempuh KH. Šālih Darat yakni kepada ayahnya yakni Kiai Umar. Setelah itu, beliau melanjutkan studi pendidikannya kepada ulama-ulama yang berada di kawasan pantura.⁵² Di usianya yang masih kecil ini (umur 5-10 tahun) sekitar tahun 1825-1830 M, KH. Šālih Darat sudah menyaksikan bagaimana peliknya perang antara kolonialisme Belanda dengan pasukan Diponegoro. Ayahnya, kiai Umar merupakan salah satu prajurit pangeran Diponegoro. Ulama ataupun sesuatu yang berkaitan dengan Islam apabila tidak sejalan dengan keputusan Belanda, maka akan dihambat atau bahkan bisa dihancurkan oleh Belanda.⁵³

Perang yang dijalani Kiai Umar bersama pangeran Diponegoro adalah perang melawan penjajah, perang tersebut dinamakan dengan perang Jawa atau perang Diponegoro. Selain kiai Umar dan pangeran Diponegoro, perang Jawa yang dipihak pangeran Diponegoro juga melibatkan orang-orang keraton, masyarakat Jawa, serta para ulama dan santri. Kiai Umar dipercaya penuh oleh pangeran Diponegoro untuk mengordinir gerakan jihad di wilayah Pantai Utara Jawa, sehingga konon rumahnya sering dijadikan sebagai markas pejuang. Pada

⁵¹ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, 44-47.

⁵² *Ibid*, 46.

⁵³ Amirul Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara*, 39.

saat itu pula KH. Šālih Darat mendapat banyak kesempatan untuk berkenalan dengan sahabat ayahandanya yang kebanyakan dari para ulama dan para pejuang. Beberapa kejadian sebelum dan sesudah terjadinya perang Jawa yakni masa-masa krisis telah terjadi, pemberotakan-pemberontakan di kalangan masyarakat, dan meletusnya gunung Merapi disertai gempa bumi. Dalam pandangan masyarakat Jawa, letusan gunung Merapi merupakan sebagai penanda akan datangnya peristiwa besar di tanah Jawa. Peristiwa besar tersebut terwujud dalam bentuk perang Jawa. Dalam kaca mata mistik, perang Jawa sebagai syarat bagi lahirnya era kepemimpinan Jawa di bawah kekuasaan pangeran Diponegoro.

Ricklefs mengisahkan bahwa sekitar tahun 1805-1808, Diponegoro mengalami pengalaman spiritual. Berdasarkan pengalamannya ini, Diponegoro merasa yakin bahwa dirinya adalah calon raja Mataram yang ditunjuk oleh Yang Mahakuasa. Atas dasar ini, pangeran Diponegoro mulai melakukan ziarah ke tempat-tempat suci yang masih ada kaitannya dengan keluarga besar kerajaan Mataram. Dalam perjalanannya ziarah, Diponegoro bermimpi tentang Nyai Roro Kidul, dalam mimpinya tersebut pangeran Diponegoro ditemui oleh Nyai Roro Kidul dan menjanjikan bantuan kepadanya; janji tersebut menegaskan dirinya sebagai calon raja Mataram selanjutnya. Tetapi dalam mimpi itu, ia mendengarkan suara yang mengatakan bahwa ia harus terlebih dahulu memasuki zaman kehancuran sebelum masuk zaman kejayaan atau untuk mensucikan negerinya.⁵⁴

⁵⁴ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, 34-38.

Dalam kehidupannya KH. Şālih Darat menikah sebanyak tiga kali. Abdullah Salim (1983) mencatat bahwa pernikahan pertama KH. Şālih Darat dilakukan di Mekkah dan dikaruniai seorang anak yang bernama Ibrahim, namun sampai sekarang belum diketahui nama istri KH. Şālih Darat tersebut. Ketika KH. Şālih Darat kembali ke tanah air, istrinya meninggal dunia dan putranya yang bernama Ibrahim tersebut lebih memilih tinggal di Mekkah. Pernikahan kedua dilakukan KH. Şālih Darat ketika sudah berada di tanah air, Kiai Murtadlo menikahkan putrinya yang bernama Shofiyah dengan KH. Şālih Darat. Pernikahan KH. Şālih Darat dengan Shofiyah dikaruniai dua orang anak, yakni Cholil dan Yahya. Namun, dari kedua putranya hanya Kiai Cholil yang memiliki keturunan di antaranya adalah H. Muhammad Cholil, Zahroh Cholil, H. Utsman Cholil dan H. Sukri Cholil. Pernikahan yang ketiga KH. Şālih Darat adalah dengan putri bupati Bulus, Purworejo (Sayid Ali) yang memiliki putri bernama Siti Aminah yang masih berdarah Arab. Pernikahan tersebut menurunkan seorang anak yang bernama Siti Zahroh. Kemudian, KH. Şālih Darat menikahkan Siti Zahroh dengan santrinya yang bernama Kiai Dahlan asal Termas. Dari pernikahan Kiai Dahlan dan Siti Zahroh menurunkan dua anak, yakni Rahmat dan Aisyah.⁵⁵

2. Mentor KH. Şālih Darat dalam Lingkar Koneksi Nasional dan Internasional.

- a. KH. M. Shāhid Pati. Jejak langkah kedua setelah mendapat pendidikan dari orang tuanya, KH. Şālih Darat melanjutkan pendidikannya kepada KH. M. Shāhid Pati. Kiai Shāhid merupakan seorang ulama yang memiliki pesantren Waturoyo, Margoyoso, Kajen, Pati. Kiai Shāhid adalah cucu

⁵⁵ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, 83-84.

Kiai Mutamakkin yang hidup semasa Paku Buwono II (1727-1749 M). KH. Şālih Darat belajar beberapa kitab fiqih kepada Kiai Shāhid di antaranya yaitu kitab *Fatḥ al-Qarīb*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Minhāj al-Qawīm*, *Syarah al-Khatīb* dan *Fatḥ al-Wahhāb*.

- b. K.H.R. Muhammad Şālih bin Asnami. Kiai Muhammad Şālih merupakan salah satu tokoh di daerah Kudus. KH. Şālih Darat belajar kitab *Tafsīr al-Jalālain* kepada kiai Muhammad Şālih.
- c. K. Ishāq Damaran Semarang. KH.Şālih Darat belajar ilmu *Naḥwu* dan *Şaraf* serta belajar kitab *Fatḥ al-Wahhab* kepada kiai Ishāq Damaran, Semarang.
- d. K. Abu Abdullah Muhammad bin Hādī bin Bāqūnī. Beliau merupakan seorang mufti di Semarang. KH. Şālih Darat belajar ilmu falaq kepada kiai Abu Abdullah Muhammad.
- e. Sayyid Ahmad Bāfaqih Ba'alawi Semarang. KH. Şālih Darat belajar kitab *Jauhar al-Tauḥīd* karya Shaikh Ibrāhīm al-Liqāni dan *Minhāj al-'Ābidīn* karya al-Ghazālī kepada Sayyid Ahmad Bāfaqih.
- f. Shaikh 'Abdu al-Ghanī Bima Semarang. KH. Şālih Darat belajar kitab *Masa'il al-Sittīn* karya Abu Abbas Ahmad al-Mishri. Yakni sebuah kitab yang berisi ajaran-ajaran dasar Islam yang sangat populer di Jawa pada abad ke-19 M.

Setelah menyelesaikan studi pendidikannya di tanah Jawa, KH. Şālih Darat *on the way* bersama ayahnya kiai Umar ke tanah suci Mekkah untuk melanjutkan studi pendidikannya di Mekkah. Selama di tanah suci Mekkah KH. Şālih Darat belajar kepada ulama-ulama setempat, di antaranya:

- g. Shaikh Muhammad al-Maqrī al-Miṣri al-Makkī. KH. Ṣālih Darat belajar ilmu-ilmu aqidah, khususnya kitab *Umm al-Barāhīn* karya al-Sanūsī kepada shaikh Muhammad al-Maqrī.
- h. Shaikh Muhammad bin Sulaiman Hasballah. Beliau merupakan pengajar di Masjid Nabawi dan di Masjidil Haram. KH. Ṣālih Darat belajar ilmu fiqh dengan menggunakan kitab *Fath al-Wahhāb* dan *Sharḥ al-Khaṭīb* dan ilmu nahwu dengan kitan *Alfiyyah ibn Mālik* kepada shaikh Muhammad bin Sulaiman Hasballah.
- i. Al-‘Allāmah Sayyid Muhammad bin Zaini Dahlan. Beliau merupakan seorang mufti di Mekkah, KH. Ṣālih Darat belajar kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* kepada Sayyid Muhammad bin Zaini Dahlan.
- j. Al-‘Allāmah Ahmad al-Naḥrawi al-Miṣrī al-Makkī. KH. Ṣālih Darat belajar kitab *al-Hikām* karya Ibnu ‘Athāillah kepada Al-‘Allāmah Ahmad Nahrawi.
- k. Shaikh Jamal. Beliau merupakan mufti bermazhab Hanafi di Mekkah, KH. Ṣālih Darat belajar *Tafsīr al-Qur’an* kepada shaikh Jamal.⁵⁶

3. Murid atau Tokoh Sezaman KH. Ṣālih Darat yang Menjadi Membawa Perubahan.

- a. KH. Hasyim Asy’ari (14 Februari 1871 M/24 Dzulqā’dah 1287 H-25 Juli 1947 M/7 Ramadan 1366 H).⁵⁷
- b. KH. Ahmad Dahlan (Pendiri Muhammadiyah). Annasham dalam tulisannya menduga bahwa bisa jadi Kiai Ahmad Dahlan mendirikan perserikatan yang bernama Muhammadiyah itu terinspirasi dari kitabnya

⁵⁶ Muhammad Ṣalih bin Umar al-Samarani, *Mursyid al-Wajiz fi ‘Ilmi al-Qur’an* (t.tp: t.np, t.th), 273-277.

⁵⁷ A. Mubarak Yasin, *Ensiklopedi Penulis Pesantren* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2009), 73-77.

KH. Šālih Darat yang berjudul *Jauharu al-Tauhid* yang mana di dalam kitab tersebut KH. Šālih Darat menyebut kata Muhammadiyah untuk sebutan umat nabi Muhammad.⁵⁸

- c. Kiai Dahlan Sarang (1287 H-1343 H). Setelah menempuh pendidikan di Sarang, Kiai Dahlan berguru lagi kepada kiai Hamzah di pondok pesantren Adipuro Blora selama dua tahun. Setelah itu berguru lagi pada KH. Šālih Darat al-Samarani.⁵⁹
- d. Kiai Abdus Syakur (1281 H-1359 H). Setelah belajar di Mekkah, Kiai Abdus Syakur belajar kepada ulama-ulama yang terdapat di pulau Jawa, di antaranya yakni Kiai Šālih Langitan, KH. Muhammad Šālih bin Umar al-Samarani.⁶⁰
- e. RA. Kartini (21 April 1879 M/28 Rabi'ul Akhir 1296 H). Kartini pernah bertemu dan belajar kepada KH. Šālih Darat di kediaman bupati Demak yakni pangeran Ario Hadiningrat yang tak lain pamannya Kartini sendiri.⁶¹
- f. KH. Kholil Bangkalan Madura
- g. KH. Mahfudz Termas (31 Agustus 1868 H/12 Jumadil Ula 1285 M). Setelah belajar berbagai kitab dari ayahnya, KH. Mahfudz Termas melanjutkan pendidikannya ke Semarang untuk belajar kepada KH. Šālih Darat. Di bawah bimbingan KH. Šālih Darat, KH. Mahfudz Termas

⁵⁸ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, 80.

⁵⁹ Maimoen Zubair Dahlan, *Tarājim masyāyikh al-Ma'āhad al-Diniyyah bi Sarang al-Qudamā'* (Sarang: Lajnah Ta'lif wan Nasyr, t.th), p. 24.

⁶⁰ Ibid, 39-41.

⁶¹ Amirul Ulum, *Kartini Nyantri* (Yogyakarta: Global Press, 2019), vii.

mempelajari *Syarah al-Hikam* (dua kali khatam), *Tafsir al-Jalalāyn* (dua kali khatam), *Syarah al-Mardini* dan *Wasilah al-Thullab* (falak).⁶²

- h. KH. Dahlan Termas
- i. KH. Amir Pekalongan (menantu KH. Şālih Darat)
- j. KH. Idris Solo (yang menghidupkan kembali pesantren Jamsaren)
- k. KH. Umar Solo (pendiri pesantren Mu'ayyad)
- l. KH. Sya'ban Semarang, ahli falak
- m. KH. Abdul Hamid Kendal
- n. KH. Tohir (putra kiai Bulkin Mangkang)
- o. KH. Sahal, Kauman Semarang
- p. KH. Dimyati, Tremas
- q. KH. Siraj, Rembang
- r. KH. Kholil
- s. KH. Yasin, Bareng
- t. KH. Mudzakir, Sayung Demak
- u. KH. Ridwan Semarang
- v. KH. Anwar Mujahid Semarang
- w. KH. Abdusshomad, Solo
- x. KH. Munawwir (cucu kiai Hasan Besari dan pendiri pondok pesantren al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta)
- y. KH. Abdullah Sajad Sendang Guwo (penghulu tafsir Anom Surakarta)
- z. KH. Ihsan Jampes (pengarang kitab *Siraj al-Thalibin* syarah kitab *Minhāj al-Ābidīn* karya Imam Ghazali).⁶³ Pendidikan pertama KH. Ihsan

⁶² A. Mubarak Yasin, *Ensiklopedi Penulis Pesantren*, 59.

Jampes diajarkan langsung oleh orang tuanya. Setelah itu melanjutkan pendidikan agamanya ke berbagai pesantren. Seperti pesantren Bendo, Pare, Kediri, yang diasuh oleh pamannya sendiri KH. Khazin, kemudian ke pesantren Jamsaren, Salatiga, kemudian ke pesantren yang diasuh oleh KH. Šālih Darat, Semarang, Pesantren Mangkang Semarang, Pesantren Pundun Magelang, pesantren Gondanglegi Nganjuk dan pesantren Kademangan yang diasuh oleh syaikhina Kholil Bangkalan.⁶⁴

4. Karya-Karya KH. Šālih Darat

- a. *Shārah al-Ĥikām*. Kitab *Ĥikām* karya shaikh Ibnu Athaillah al-Askandari ini mengandung beberapa mutiara hikmah yang maknanya sangat mendalam untuk menata hati guna menghadap sang Pencipta. Untuk mempermudah pemahaman kepada orang-orang awam mengenai kitab tersebut, KH. Šālih Darat menulis *Syarah al-Ĥikām* dengan menggunakan huruf Arab pegon pada tahun 1289 H.⁶⁵
- b. Kitab *Munjiyāt*. Kitab ini merupakan kitab karya KH. Šālih Darat yang mengupas mengenai *aḥwal al-qalbi* atau keadaan hati seperti halnya sifat *maḥmudah*/terpuji ataupun sifat *madzmumah*/tercela. Isi yang terkandung dalam kitab ini dipetik dari kitab *Ihya' 'Ulumuddin* karya imam al-Ghazali.⁶⁶
- c. *Hidāyat al-Raḥmān*. Kitab *Hidāyat al-Raḥmān* merupakan ringkasan dari kitab *Fayḍ al-Raḥmān* Kitab ini hanya membahas terkait surah al-Fatihah dan surah al-Baqarah. Adapun yang meringkas adalah Muhammad

⁶³ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, 81-82.

⁶⁴ A. Mubarak Ilyas, *Ensiklopedi Penulis Pesantren*, 84-85.

⁶⁵ Muhammad Šalih bin Umar al-Samarani, *Matan al-Ĥikam* (t.tp: t.np, t.th), 2.

⁶⁶ Muhammad Šalih bin Umar al-Samarani, *Kitāb Mujiyāt* (t.tp: t.np, t.th), 195.

Hambali bin Muhammad al-Khalidi al-Samarani. Beliau mengatakan bahwa, “lan miwiti ingsung nulis iki tarjamah kelawan nyuwun idin marang shabihi lan ahli warisihi kang isih gesang, pernah putu lajar saking anak lanang”. (saya memulai nulis ringkasan terjemah ini dengan meminta izin terlebih dahulu kepada keluarganya dan ahli warisnya yang masih hidup. Ia tergolong masih cucu dari jalur anak laki-lakinya KH. Šālih Darat).⁶⁷

- d. Kitab Faṣālātan. Kewajiban salat adalah kewajiban yang wajib dilakukan oleh setiap pemeluk agama Islam. Oleh karena itu pentingnya akan kewajiban salat, KH. Šālih Darat mengarang kitab ini menggunakan Arab pegon agar orang-orang awam dapat mengerti isi kitab ini. Kitab ini berbeda halnya dengan kitab KH. Šālih Darat yang lain yakni *Lathaif al-Thaharah* dan selain membahas salat dari segi syariat kitab ini juga membahas salat dari segi batinnya.⁶⁸
- e. Ḥadīts al-Ghaithi, lan Syarah Barzanji, tuwin Nazhatu al-Majālis. Materi yang terkandung dalam kitab ini seputar sirah Nabawi, tentang *isra'* dan *mi'raj* nabi Muhammad. Rujukan utama KH. Šālih Darat untuk menulis kitab ini yakni karya dari syekh Ja'far al-Barzanji, kitab *al-Barzanji*.⁶⁹
- f. *Lathaif al-Thaharah*. Kitab ini mengandung berbagai materi di antaranya yakni mengupas tentang pentingnya salat itu sendiri, pentingnya berpuasa yang bukan sekedar meninggalkan makan, minum dan maksiat, dan materi

⁶⁷ Amirul Ulum, KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani: *Maha Guru Ulama Nusantara*, 129-130.

⁶⁸ Amirul Ulum, KH. Muhammad Sholeh Darat al-Samarani: *Maha Guru Ulama Nusantara*, 140

⁶⁹ Ibid, 147.

terakhir yang terkandung di kitab ini yakni mengenai keutamaan bulan Muharram, Rajab dan Sya'ban.⁷⁰

- g. *Majmu'ati al-Syariah al-Kaifiyah li al-Awam*. KH. Šālih Darat mengarang kitab ini agar mempermudah orang-orang awam untuk mempelajari hukum-hukum Islam atau materi-materi tentang Islam, seperti halnya *usl al-Dīn*, muamalah, zakat, puasa, haji, nikah dan memerdekakan budak. Selain permasalahan Islam di atas, dalam kitab ini KH. Šālih Darat mengkritik budaya yang dilakukan masyarakat Jawa dan bertentangan dengan syariat. Dalam kitab ini, KH. Šālih Darat tidak terlepas referensinya dari berbagai kitab yang pengarangnya telah diakui kealimannya terutama di kalangan ahlu sunnah wal jama'ah, seperti halnya *Syarah al-Minhāj* karya Syaikhul Islam, *Syarah Khatib al-Syarbini*, kitab *Durar al-Bahiyyah* karya Sayyid Bakri dan *Ihya' 'Ulum al-Dīn* karya Imam al-Ghazali.⁷¹
- h. *Kitab Manasik Haji wa al-Umrah*. Dalam kitab ini, selain mengupas atau menjelaskan permasalahan haji dan umrah secara lahirnya, KH. Šālih Darat juga mengupas permasalahan tersebut dari segi batinnya.⁷²
- i. *Minhāj al-Atqiya'*. Kitab ini merupakan kitab yang *mensyarah/mengomentari* atas kitab *Hidayat al-Atqiya* karya Syekh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari yang terkenal dengan kealimannya. Kitab *Hidayat al-Atqiya* merupakan kitab media untuk menyelami ilmu tasawuf sebab kealiaman *muallif/penulisnya* dalam bidang tersebut. Akan

⁷⁰ Ibid, 154-164.

⁷¹ Ibid, 170.

⁷² Ibid, 181.

tetapi kitab *Syarah Minhaj al-Atqiya* ini ditulis oleh KH. Šālih Darat dengan Arab pegon.⁷³

- j. *Mursyid al-Wajiz fi ‘Ilmi al-Qur’an*. Kitab ini merupakan karya dari KH. Šālih Darat yang berisikan tentang *‘ulūm al-Qur’an* (ilmu-ilmu al-Qur’an), hakikat al-Qur’an, awal mula kenabian, penulisan al-Qur’an dimulai dari zaman Rasulullah hingga zaman Utsman bin Affan, ilmu Tajwid al-Qur’an dan mengenai sanad-sanad keilmuan KH. Šālih Darat terlebih guru-guru yang pernah mengajarkan KH. Šālih Darat berbagai fan keilmuan.⁷⁴
- k. *Fayḍ al-Rahmān fi Tarjumān Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān*. *Fayḍ al-Rahmān* merupakan karya KH. Šālih Darat dalam bidang tafsir. Karakteristik dari kitab ini, KH. Šālih Darat memberi penjelasan terlebih dahulu terhadap isi surah meliputi jumlah ayat, manfaat dibacanya surah tersebut, *makki-madani*.⁷⁵ Tafsir ini terdiri dari dua jilid. Jilid pertama meliputi *Muqaddimah*, penafsiran surah al-Fatihah dan surah al-Baqarah. Halamannya berjumlah 503, ditulis mulai malam Kamis 20 Rajab 1309 H/19 Februari 1892 M sampai dengan tanggal 19 Jumad al-Awal 1310 H/9 Desember 1892 M pada malam Kamis. Sedangkan jilid yang kedua meliputi *muqaddimah* yang kemudian dilanjut dengan penafsiran surah al-Imran dan penafsiran surah al-Nisa yang berjumlah 705 halaman. Jilid kedua ini selesai ditulis tanggal 17 Safar 1312 H/20 Agustus 1894 M.⁷⁶
- l. Kitab al-Burdah. Kitab terjemahan ini diberi nama *al-Mahabbah wa al-Mawaddah fi Tarjamati Qauli al-Burdati fi al-Mahabbah wa al-Madhi*

⁷³ Ibid, 185-186.

⁷⁴ Muhammad Šalih bin Umar al-Samarani, *Mursyid al-Wajiz fi ‘Ilmi al-Qur’an*.

⁷⁵ Muhammad Šālih bin Umar al-Samarani, *Fayḍ al-Rahmān fi Tarjumān Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān*.

⁷⁶ Amirul Ulum, KH. Muhammad Sholeh Darat al-Samarani: *Maha Guru Nusantara*, 199.

'ala Sayyidi al-Mursalin Sallahu 'Alaihi wa Sallam. Diselesaikan pada malam Jum'at, asal mulanya kitab ini dikarang oleh KH. Şālih Darat atas permintaan temannya yang ingin mengetahui makna Burdah.⁷⁷



⁷⁷ Ibid, 207.