

KULTUR ILMU ALQURAN DI JAWA: STUDI KITAB *AL-MURSHID AL-WAJIZ FT 'ILM AL- QUR'ĀN AL-'AZĪZ*

Muhammad Fathur Rozaq
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Fathurrozaq1994@gmail.com

Abstract: The article provides an analysis of the book *Al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz* written by Muhammad Shaleh Darat. The book was written in Javanese language and having such a concise content compared to other Qur'anic science books. I assume that this kind of summarization process cannot be detached from the author's consideration of his own context in its age. The thought has relied upon his milieu in compiling the book, including the texts he reads and the context that surrounds him which cannot be separated from his standpoint. It then necessitates the transmission and transformation, perceiving the bulk of knowledge and reactualizing it into the work. In this work, I examine its transmission and transformation right after elucidating the social conditions at that time. Further, I consider about the new culture of Qur'anic theory and trace it by sociological approach.

Keywords: Shaleh Darat, *Al-Murshid al-Wajiz*, Transmission, Transformation, Culture.

Abstract: Artikel ini memuat analisis atas kitab *Al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz* karya Muhammad Shaleh Darat. Seperti judulnya, kitab yang ditulis menggunakan bahasa Jawa ini memiliki konten cukup ringkas jika dibanding kitab ilmu Alquran pada umumnya. Penulis berasumsi jika proses peringkasan ini sarat dengan pertimbangan pengarang atas konteks masa tersebut. Pengarang bertumpu pada pandangannya terhadap milieunya dalam menyusun kitab ini, di mana pandangan tersebut tidak lepas dari keterpengaruhannya pada teks-teks yang ia baca dan konteks yang melingkupinya. Munculnya kitab ini meniscayakan adanya transmisi dan transformasi, baik teks maupun konteks yang dicerap pengarang dan tanggapannya yang berupa teks sebagai jawaban atas konteks masa tersebut. Sejauh mana transmisi dan transformasi tersebut berjalan, akan ditelaah secara seksama dengan terlebih dahulu melihat

kondisi sosial pada masa itu. Selanjutnya transformasi berupa tradisi ilmu Alquran baru yang disesuaikan dengan kultur masyarakat Jawa akan tampak melalui pelacakan dengan pendekatan sosiologis.

Kata Kunci: Shaleh Darat, *Al-Murshid al-Wajīz*, Transmisi, Transformasi, Kultur.

Pendahuluan

Muhammad Shaleh b. Umar al-Samarani adalah salah satu tokoh simpul dalam jejaring sanad ulama Nusantara. Tiga di antara muridnya menjadi ulama besar yang menduduki posisi strategis dalam perkembangan Islam di Nusantara pada masa selanjutnya. Pertama adalah Ahmad Dahlan yang merupakan pendiri ormas Muhammadiyah, organisasi yang menyebar dan berpengaruh di kalangan masyarakat perkotaan. Murid kedua yang juga berpengaruh adalah Hasyim Asy'ari, pendiri ormas Nahdhatul Ulama, di mana ormas ini hidup subur pada hampir semua lapisan masyarakat.¹ Ketiga, seorang tokoh yang menjadi simpul jejaring sanad Alquran di Jawa yakni Muhammad Moenawwir b. Abdullah Rosyad.² Adapun seorang muridnya yang bukan dari kalangan ulama namun tidak kalah masyhurnya adalah Kartini.³

Shaleh Darat juga mempunyai andil besar dalam penyebaran ilmu Alquran di Jawa. Sejauh ini belum ditemukan teks ilmu Alquran berbahasa Jawa yang utuh seperti karyanya *Al-Murshid al-Wajīz fī 'Ilm al-Qur'ān al-'Aẓīz*. Bahasa lokal yang digunakan oleh Shaleh Darat menjadikan kitabnya lebih mudah diakses oleh masyarakat asli Jawa. Tersebut dalam pengantar yang ia tulis bahwa karyanya ini sengaja dipublikasikan dalam bahasa Jawa sebagai jalan bagi masyarakat pribumi, yang notabene non-Arab, agar mereka dapat memahami ilmu

¹Amirul Ulum, KH. *Muhammad Sholeh Darat al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Global Press, 2016), 85.

²Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS, 2016), 18. Lihat juga Zainul Milal Bizawie, "Sanad and Ulama Network of the Qur'anic Studies in Nusantara," dalam *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 4, No. 1 (2015). Bizawie melansir beberapa nama yang mendapatkan sanad Alquran dari Kiai Munawwir yakni KH. Arwani Muhammad Amin (Kudus), KH. Ahmad Umar Abdul Mannan (Solo), KH. Muntaha Ash'ari (Kalibeber, Wonosobo), KH. Abdullah Omar (Semarang), KH. Nawawi Abdul Aziz (Bantul, Yogyakarta), H. Mufid Mas'ud (Sleman, Yogyakarta), dan KH. Maftuh Basthul Birri (Lirboyo, Kediri).

³Ulum, KH. *Muhammad Sholeh*, xxi.

Alquran secara komprehensif.⁴ Sejatinya ia dapat saja menulis karyanya dalam bahasa Arab seperti yang dilakukan koleganya ketika berguru pada Syekh Ahmad Zaini Dahlan di Makkah, yakni Syekh Nawawi al-Bantani.⁵ Namun agar kitabnya lebih mudah diakses oleh masyarakat awam atau pelajar pemula maka jalan yang paling efektif adalah menyajikan karyanya dalam bahasa lokal.

Penelitian kebanyakan lebih menyoroti kitab *Fayḍ al-Rahmān* yang memang karya *magnum opus*-nya. Selain itu isu utama yang diangkat ketika mengungkap sosok guru Kartini ini tidak jauh dari perjuangan politiknya melawan pemerintah kolonial, sisi vernakular, dan mistik yang melekat dalam karyanya.⁶ Isu-isu tersebut memang tidak dapat dilepaskan dari tokoh ini karena konteks pada masa itu. Sementara fundamen pemikiran bukan hanya dipengaruhi oleh konteks yang melingkupi seseorang namun juga bahan bacaan yang ia kagumi atau ia rujuk. Sayangnya dalam artikel-artikel sebelumnya sering kali tidak mencermati rujukan yang dipakai oleh Shaleh Darat, meskipun dalam karyanya ia hampir selalu menyebut referensi yang digunakannya dalam menyusun kitab. Sehingga kekhasan pemikirannya tidak terlacak, sementara pada titik-titik tertentu ia kerap kali melakukan transformasi dengan menyesuaikan konteks yang tengah terjadi khususnya di Jawa. Terlalu berfokus pada konteks menjadikan artikel-artikel yang ada alpa akan adanya transmisi dan transformasi yang berkelindan dalam karya Shaleh Darat.

Dalam artikel ini, konteks masa kolonial tidak akan dikesampingkan sebagai bagian sekunder dari transmisi dan transformasi ilmu Alquran Shaleh Darat. Kondisi sosial-politik tentu tidak dapat dilepaskan dalam pembahasan sebagai aspek eksternal yang menginduksi budaya keagamaan. Meski begitu, hal ini telah banyak ditemui di artikel lain yang membahas pemikiran Shaleh Darat

⁴Muhammad Ṣāliḥ b. ‘Umar al-Samarānī, *Al-Murshid al-Wajīz fī ‘Ilm al-Qur’ān al-‘Aẓīz* (Mumbai: Maṭba‘ al-Karīmī, 1323 H), 4.

⁵Amirul Ulum, *Al-Jawī al-Makki: Kiprah Ulama Nusantara di Haramain* (Yogyakarta: Global Press, 2017), 49-60. lihat juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati (Yogyakarta: Gading, 2012), 107.

⁶Lihat Islah Gusmian, “Tafsir Alquran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik,” dalam *Jurnal Subuf*, Vol. 9, No. 1 (2016), 153. M. Masrur, “Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan R.A Kartini,” dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4, No. 1 (2012). Aflahal Misbah dan Nuskhah Abid, “Propaganda Kiai Sholih Darat Dalam Upaya Mewujudkan Harmoni Di Nusantara: Telaah Kitab Manhaj al-Atqiyah,” dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 4, No. 1 (2016).

seperti yang telah disebut di atas. Di artikel ini, kultur keagamaan masyarakat Muslim Jawa akan lebih ditekankan, baik itu dipengaruhi oleh aspek yang bersifat eksternal, yakni konteks politik yang melingkupi mereka, maupun yang bersifat internal.⁷ Lebih jauh penelitian ini akan menelusuri transmisi dan transformasi pemikiran dari tokoh-tokoh atau kitab yang dirujuk sampai pada substansi yang disajikan oleh Shaleh Darat. Tidak berhenti di situ, penelusuran berlanjut pada resepsi masyarakat Jawa terhadap substansi informatif-performatif dalam kitab *Al-Murshid al-Wajīz*.

Di atas telah disebut beberapa murid Shaleh Darat yang berpengaruh. Mereka berpeluang besar meneruskan fundamen pemikiran ilmu Alquran yang digagas oleh Shaleh Darat dalam kitab *Al-Murshid al-Wajīz*. Mereka adalah tokoh pesantren dengan pengaruh yang tidak biasa. Ditambah dengan nama Kartini sebagai petunjuk bahwa kitab ini tidak saja mungkin diakses di kalangan pesantren tetapi juga di kalangan masyarakat Jawa pada umumnya. Meskipun tidak ada bukti bahwa kitab ini diajarkan di pesantren yang dibina oleh murid-muridnya, menyangkal pengaruh kitab ini tentu merupakan sikap tergesa-gesa karena juga tidak ada bukti ketidak-terpengaruhan para tokoh tersebut atas gagasan Shaleh Darat dalam kitab ini. Sementara adanya hubungan guru murid telah cukup kuat mengindikasikan adanya pengaruh dari Shaleh Darat kepada mereka.

Kitab *Al-Murshid al-Wajīz* memang tidak ditemukan pada catatan para peneliti yang menyinggung perkembangan literatur Alquran di Nusantara.⁸ Kitab ini juga tidak disebut sama sekali ketika mereka mengulas literatur tafsir Nusantara di era Syekh Nawawi al-Bantani, meskipun mereka juga menyebut *Fayd al-Rahman*. Sementara di sisi karya Syekh Nawawi selain *Marāḥ Labīd*, setidaknya disebut meski

⁷Aspek eksternal yang dimaksud di sini bisa berbentuk kebijakan politik kolonial yang memaksa masyarakat Muslim “menyesuaikan diri” dengan hal itu. Lihat Ismail Hakk Goksoy, “The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia,” dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, No. 1 (tt). Idri, “Religious Court in Indonesia: History and Prospect,” dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 03, No.02 (2009). Arskal Salim, “The Influential Legacy of Dutch Islamic Policy on the Formation of Zakat (ALMS) Law in Modern Indonesia,” dalam *Pacific Rim Law & Policy Journal*, Vol. 15, No. 3 (2006).

⁸Lihat Bruinessen, *Kitab Kuning*. Aboebakar, *Sedjarah Alquran* (Surabaya: Sinar-Bupemi, 1956). Muhammad Barir, *Tradisi Alquran di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Alquran di Gerbang Islam Masyarakat Jawa* (Yogyakarta: Nurmahera, 2017). Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, Andrew Rippin (eds.), *The Qur’an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation* (London: Routledge, 2016).

tidak mendalam atau hanya sekedar deskripsi kitab.⁹ Kitab ini hanya disebut dalam penelitian mengenai Shaleh Darat dengan catatan hanya sampai pada deskripsi kitab. Seharusnya pengaruh dari kitab ini sangat signifikan dalam membangun pandangan masyarakat Jawa terhadap Alquran, namun hilangnya nama kitab ini dalam berbagai literatur kajian Alquran secara langsung mengeliminir signifikansi yang dikandungnya.

Artikel ini akan memunculkan kembali fragmen yang hilang dari perkembangan ilmu Alquran di Jawa. Caranya dengan melacak transmisi dan transformasi yang ada dalam kitab *Al-Murshid al-Wajīz* sekaligus melihat resepsi yang berkembang di masyarakat Jawa mengenai ilmu Alquran. Lebih jauh artikel ini akan membuktikan jika sosok Shaleh Darat, meminjam istilah Clifford Geertz, adalah seorang *cultural broker*.¹⁰ Melalui kitab ini ia berhasil meramu sintesis antara ilmu Alquran dengan konteks pada masanya. Shaleh Darat berhasil mengakomodir, dalam bahasa Ernest Gellner, *folk and great tradition* dalam tradisi Alquran di Jawa.¹¹ Alhasil, kitab ini dapat menyebar dan mudah untuk diakses baik dari kalangan pesantren maupun masyarakat Jawa pada umumnya.

Kitab *Al-Murshid al-Wajīz* dan Masyarakat Muslim Jawa dalam Konteks Kolonial

Shaleh Darat tidak memberi petunjuk tanggal dalam penulisan kitab *Al-Murshid al-Wajīz*. Hanya ada keterangan bahwa kitab ini sudah selesai untuk penulisan naik cetak pada tahun 1900. Adapun yang penulis dapati adalah cetakan Mumbai yang diterbitkan oleh Maṭba‘ al-Karīm pada tahun 1323 H atau 1905 M. Cetakan ini justru terbit pada tahun setelah meninggalnya Syekh Shaleh Darat dan Kartini. Tokoh pertama wafat pada 1903 dalam usia 83 tahun,

⁹Lihat Anthony H. Johns, “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile,” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Oxford: Clarendon Press, 1988). Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003). Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Alquran di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003). Taufikurrahman, “Kajian Tafsir di Indonesia,” dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1 (2012).

¹⁰Mengenai istilah ini lihat Clifford Geertz, “The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker,” dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, No. 2 (1960).

¹¹Ernest Gellner, *Muslim Society* (New York: Cambridge University Press, 1981), 4.

sementara tokoh kedua meninggal pada 1904.¹² Untuk itu, tanggal penulisan kitab ini hanya dapat diasumsikan antara satu hingga empat puluh tahun sebelum wafatnya Shaleh Darat. Jika harus ditulis angka maka perkiraan teks ini ditulis pada kisaran tahun 1857 hingga 1902, atau bahkan bisa jadi sebelumnya.

Dalam pengantarnya, Shaleh Darat hanya menyebut penulisan kitab ini atas perintah dari gurunya. Sementara tidak satu pun gurunya di Jawa yang mengajarkan kitab ilmu Alquran atau qiraat. Di Jawa, Shaleh Darat, seperti yang diterangkan di akhir kitab *Al-Murshid al-Wajīz*, hanya sempat belajar kitab fikih *Fath al-Qarīb*, *Fath al-Mu'īn*, *Minbāj al-Qawīm*; *Sharḥ al-Khāṭib*, *Fath al-Wahhāb* dan kitab *Tafsīr al-Jalālayn* serta ilmu nahwu-sharaf dan falak yang tidak disebut judul kitabnya. Sedikitnya kitab yang dikaji ketika di Jawa, tentu tidak lepas dari alasan Shaleh Darat meninggalkan bumi Jawa tidak lama setelah Pangeran Diponegoro ditangkap dan diasingkan. Ayahnya yang merupakan salah satu dari pasukan Diponegoro menjadikan Makkah sebagai jalan keluar menghindari kompeni, sekaligus sebagai tempat menuntut ilmu bagi Shaleh Darat yang ketika itu masih remaja, jika dihitung dari tahun kelahirannya dan tahun penangkapan Pangeran Diponegoro. Jika Shaleh Darat belum mengkaji kitab-kitab ilmu Alquran ketika di Jawa, maka secara otomatis kajian terhadap kitab-kitab tersebut berlangsung ketika di Makkah. Sehingga dapat disimpulkan bahwa perintah dari gurunya ini terjadi di Makkah begitu pula dengan penulisan kitab ini. Untuk menguatkan hal ini penulis akan mengetengahkan pernyataan Shaleh Darat mengenai tujuan ditulisnya kitab ini.

Lan setuhune maca Qur'an iku luwih afdhal-afdhale ibadah keduwe umat Muhammad saw, maka den perintah ingsun dene guru ingsun kapurih gawe terjemah cara Jawa ing dalem ilmune tajwid Alquran, maka dadi maturut ingsun lan ora kuasa ingsun lamuna nyulayani. Iya bener wus anapira-pira kitab ilmu tajwid tetapi kabeh iku cara Arab maka wong Jawa ingkang bodo-bodo kaya ingsun ingkang ora ngerti kalam Arab iku ora pada angerti lan ora ono pada weruh balik ora pada ngerungu yen ngaji ilmu tajwid iku fardhu ain. Maka serehane ora bisa sempurna ilmune tajwid Alquran anging arep kudu weruh asal usule Qur'an lan peruane Qur'an. Lan ora bisa weruh ganjare Qur'an anging arep weruh asale ingkang tumeko Qur'an lan ingkang den turuni Qur'an. Lan ora bisa weruh mengkunu iku anging arep weruh

¹²Ulum, KH. Muhammad Sholeh, xxiii dan 57.

asale nubuwah. Maka dadi karep ingsun amertelaaken ganjare nubuwah lan risalah. Lan nuli ganjare Qur'an supaya dai sempurna ilmu tajwid Alquran. Lan nambahi ingsun sangking kersane guru ingsun, ingsun tambahi pertelane wajibe muruki Qur'an lan ngaji Qur'an. Lan mertelaaken fadhilaha maca Qur'an.¹³

[Dan sesungguhnya membaca Alquran adalah ibadah paling afdal bagi umat Muhammad saw. Oleh karena itu saya mendapatkan perintah dari guru saya untuk membuat terjemah berbahasa Jawa mengenai ilmu tajwid Alquran. Hingga saya menuruti dan tidak kuasa untuk menolaknya. Benar adanya jika telah banyak kitab ilmu tajwid tetapi semua itu berbahasa Arab. Sehingga orang Jawa yang belum pandai seperti saya, belum mengerti kalam bahasa Arab, tidak dapat memahami dan tak pula dapat mengetahui isi kitab-kitab tersebut. Sementara mereka belum juga mendengar jika memelajari ilmu tajwid hukumnya fardu ain. Pengetahuan akan ilmu tajwid Alquran tidak akan dapat sempurna sebelum mengetahui asal usul Alquran dan pengajarannya. Serta tidak dapat mengetahui jalan Alquran kecuali dengan mengetahui asal datangnya Alquran dan yang dituruni oleh Alquran. Serta tidak pula dapat mengetahui yang demikian itu jika belum mengerti tentang asal nubuat dan risalah. Sehingga saya ingin memperjelas jalannya nubuat dan risalah dan juga jalannya Alquran agar sempurna ilmu tajwidnya. Saya pun memberi tambahan dari apa yang diingini guru saya dengan tambahan penjelasan wajibnya mengajarkan Alquran dan mengkajinya serta penjelasan fadilah membaca Alquran.]

Pernyataan pendahuluan di atas setidaknya menampakkan empat poin. *Pertama*, perintah dari gurunya untuk menulis ilmu tajwid dengan menggunakan bahasa Jawa. *Kedua*, tujuan penulisan untuk mengedukasi masyarakat Jawa pada umumnya yang belum mempunyai kemampuan bahasa Arab. *Ketiga*, titik tekan kitab ada pada aspek tajwid Alquran. *Keempat*, substansi fundamental ilmu Alquran menurut Shaleh Darat adalah paparan tentang pewahyuan, risalah-nubuat, fadilah Alquran, serta tajwid seperti pada poin pertama. Poin pertama dan kedua mengarahkan pada indikasi bahwa kitab ini ditulis ketika di saat Shaleh Darat berada di Makkah. Sementara poin ketiga dan keempat menjadi jantung substansi kitab ilmu Alquran khas Shaleh Darat. Adapun yang belakangan ini akan diterangkan dalam subbab selanjutnya.

¹³Al-Samarānī, *Al-Murshid*, 2.

Di atas telah disebut jika Shaleh Darat belum lagi menyebut pembelajarannya akan ilmu Alquran ketika masih di Jawa. Untuk menguatkan asumsi jika kitab ini ditulis di Makkah dua poin dalam paragraf sebelum ini akan menjadi premis dasar. Perintah sang guru untuk menjawanisasi ilmu tajwid, yang kemudian ditransformasi menjadi ilmu Alquran oleh Shaleh Darat, mengindikasikan adanya diferensiasi bahasa antara guru dan murid. Kecenderungan Kiai Jawa akan mendidik santrinya untuk dapat berbahasa Arab terutama secara lisan. Sementara guru dengan bahasa ibu Arab secara otomatis akan menjadikan bahasanya sebagai pengantar dalam proses belajar mengajar. Hal ini meniscayakan seorang murid memiliki dasar bahasa Arab untuk dapat memahami pelajaran gurunya. Praktis pengajaran bahasa lebih berkutat pada pendalaman, bukan hanya basis fundamental. Adapun perintah atau tugas untuk membuat karya tulis menunjukkan tahapan bagi seorang murid yang telah maju. Dalam hal ini bahasa pengantar dalam karya tulis murni hak prerogatif guru, melihat kecenderungan atau bakat dari muridnya.

Bakat atau kecenderungan ini yang juga kemudian menjadi pembeda antara Shaleh Darat dan Nawawi al-Bantani. Di mana karya-karya Nawawi al-Bantani hampir seluruhnya berbahasa Arab. Sementara untuk mengisi ruang kosong dalam menjembatani antara Arab dan Jawa karya-karya Shaleh Darat seluruhnya menggunakan bahasa Jawa dengan seluruh referensi berbahasa Arab.

Pengetahuan di mana tempat kitab *Al-Murshid al-Wajīz* ditulis menjadi penting karena suatu tempat memengaruhi proses penyebaran kitab ini. Makkah adalah titik sentral berkumpulnya kaum Muslim dunia dengan adanya ritus ibadah haji, begitupun bagi masyarakat muslim Jawa. Posisi Shaleh Darat setelah diangkat sebagai pengajar di Makkah dan kitab ilmu Alqurannya ini tentu akan sangat mempengaruhi jemaah haji dari Jawa. Penugasan dari gurunya untuk menulis kitab ini meniscayakan fungsinya sebagai diktat ketika Shaleh Darat mengajarkan ilmu Alquran kepada para jemaah haji. Jika pengaruh kitab ini dihitung signifikan bagi para jemaah haji Jawa, maka secara otomatis kitab ini terhitung sangat berpengaruh di keseluruhan masyarakat Jawa, mengingat bagaimana pengaruh para jemaah haji dan militansi mereka sepulang dari tanah suci bagi masyarakat di kampung halaman mereka.¹⁴ Dengan demikian status

¹⁴Banyak yang mengkaji mengenai jemaah haji Indonesia di era kolonial dan bagaimana pengaruh mereka sepulang dari tanah suci, Bruinessen dan Laffan pun

Shaleh Darat sebagai *cultural broker* dalam tradisi ilmu Alquran di Jawa menjadi terang.

Uniknya, Shaleh Darat dapat memahami konteks Jawa meskipun ia tengah berada di Makkah. Setidaknya pengetahuan mengenai kondisi masyarakat Jawa bisa ia dapat dari cerita jamaah haji dari Jawa yang ia temui di Makkah.¹⁵ Tidak mengherankan jika ia dapat dengan tepat menggambarkan konteks bangsanya meskipun tidak sedang berada di daerahnya. Sehingga dari kitab ini, rekonstruksi mengenai konteks masyarakat Jawa pada waktu ini dapat dinarasikan dengan lebih jernih.

Kelebihan ini kemudian menarik Kiai Hadi Girikusumo hingga ia terpesona dan bertekad untuk mengajaknya kembali ke Jawa di tahun yang sama ketika ia melaksanakan ibadah haji. Shaleh Darat tidak dapat menyanggupi permintaannya karena telah menyepakati kontrak rentang waktu mengajar di Masjidil Haram. Sampai di sini tekad Kiai Hadi belum surut, ia kemudian membawa Shaleh Darat secara diam-diam.¹⁶ Posisi sentral Alquran sebagai teks yang niscaya untuk dipelajari bisa jadi alasan mengapa kedatangan kembali Shaleh Darat ke Jawa menjadi keniscayaan.¹⁷ Konsep ilmu Alquran yang ringkas

tidak luput menuliskannya. Bahkan pemerintah kolonial mulai mewaspadaai para haji pada kisaran tahu 1920-1930 mempertimbangkan pengaruh mereka yang begitu kuat pada masyarakat. Artikel yang lebih dalam membahas ini salah satunya karya Kris Alexanderson, "A Dark State of Affairs: Hajj Networks, Pan-Islamism, and Dutch Colonial Surveillance during the Interwar Period," dalam *Journal of Social History*, Vol. 47, No. 4 (2014).

¹⁵Mengenai komunikasi jamaah haji Jawa dengan warga Jawa yang bermukim di sana berkenaan dengan diskursus publik Nusantara dan perkembangannya, lihat John R. Bowen, "Intellectual Pilgrimages and Local Norms in Fashioning Indonesian Islam," dalam *REMMM*, Vol.123 (tt), 37. Juga John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 2003), 79.

¹⁶Narasi paling masyhur adalah Kiai Hadi Girikusumo menculik Syekh Shaleh dan dimasukkannya ke dalam koper atau karung. Hingga ketika sampai di Singapura awak kapal atau petugas pelabuhan mendapati ada kejanggalan dan akhirnya mendendanya. Lihat Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan*, 12. Hakim, *Kiai Sholeh*, 71. Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945* (Tangerang: Pustaka Compass, 2016), 441. Adapun narasi lain adalah terjadi kesepakatan antara Kiai Hadi Girikusumo setelah melakukan lobi panjang sehingga Shaleh Darat dibawa secara diam-diam agar tidak diketahui oleh Syarif Makkah. Lihat Ulum, *KH. Muhammad Sholeh*, 49.

¹⁷Keniscayaan Alquran untuk dipelajari oleh Muslim telah menjadi aksioma, setiap Muslim mengetahui hal tersebut begitu pula para *outsider*. Lihat Francis Robinson,

dan mudah dipahami oleh orang Jawa menjadi daya tarik tersendiri bagi Kiai Hadi juga jemaah haji lainnya.

Al-Murshid al-Wajīz terlihat sederhana dari proporsi sistematika yang disajikan. Pola penulisan yang digunakan semacam ringkasan kritis yang juga dibubuhi dengan pemikiran pribadi yang menurutnya sesuai dengan konteks Jawa. Proses peringkasan dan pembubuhan ini meniscayakan adanya transmisi dan transformasi yang dilakukan oleh Shaleh Darat. Kondisi keagamaan di Jawa pada masa itu, seperti yang dituturkan Shaleh Darat, sangat memprihatinkan. Ketika menjelaskan hadis yang ia nukil dari kitab *Tanbīh al-Ġafilīn* mengenai ramalan Nabi Muhammad tentang suatu masa di mana orang-orang tidak mengenal ulama kecuali pakaian mereka yang bagus, tidak mendengarkan Alquran kecuali yang suaranya bagus, tidak beribadah kepada Allah kecuali pada saat bulan Ramadan, dan tidak keluar dari dunia kecuali tanpa keimanan. Ia mengatakan, “Sementara saat ini kita berada pada zaman di mana tidak ada orang yang membaca Alquran, tidak ada yang beribadah di bulan Ramadan, pun juga tidak ada yang berpuasa di bulan Ramadan.”¹⁸ Meskipun terkesan hiperbolis pernyataan Shaleh Darat menunjukkan keresahan mendalam mendengar kondisi bangsanya yang masih sangat jauh dari nilai Islam ideal.

Sejalan dengan yang dikatakan Shaleh Darat, Karel Steenbrink pun menyebut bagaimana cara pandang kaum Kristiani merendahkan masyarakat Muslim Nusantara. Umat Muslim hanya dipandang sebagai masyarakat yang lemah dan terbelakang. Steenbrink menuturkan pada masa Karel Frederik Holle menjabat sebagai *Adviseur voor Inlandsche Zaken* (Penasehat Urusan Pribumi), Holle menyarankan agar jabatan tingkat Bupati tidak berasal dari kalangan santri, dan penghulu kepala adalah orang yang mudah dikendalikan. Tidak mengherankan jika kultur keislaman masa ini cenderung lemah. Holle juga mewaspadaai gerakan tarekat, terlebih tarekat Naqshabandiyah,¹⁹ yang menurutnya fanatik. Keterlibatan Sayyid

“Knowledge, its Transmission and the Making of Muslim Societies,” dalam Francis Robinson (ed.). *Cambridge Illustrated History: Islamic World* (New York: Cambridge University Press, 1996), 210.

¹⁸Al-Samarānī, *Al-Murshid*, 45.

¹⁹Bukan sebuah kebetulan jika Hadi Girikusumo terkesan terburu-buru membawa Shaleh Darat kembali ke Jawa, karena sang Kiai adalah salah satu pemuka tarekat Naqshabandiyah di Jawa. Lihat Bizawie, *Masterpiece Islam*, 441.

‘Uthman b. Yahyā al-‘Alawī dalam menentang tarekat juga tidak lepas dari permintaan Holle.²⁰

Tidak jauh dengan yang dipaparkan Steenbrink, surat Kartini kepada *meijuffrouw* Zeehandelaar tertanggal 06 November 1899 menunjukkan ketidakmampuan masyarakat Jawa dalam memahami ajaran agamanya. Lebih spesifik Kartini menyesalkan jika pergi ke tanah Arab adalah satu-satunya jalan dalam benaknya untuk memahami Islam. Dengan sendu ia menyatakan,

How can I love a doctrine which I do not know –may never know? The Qur’an is too holy to be translated into any language whatever. Here no one speaks Arabic. It is customary to read from the Koran; but what is read no one understands! To me it is a silly thing to be obliged to read something without being able to understand it. It is as though I were compelled to read an English book, and the whole thing should go through my head without my being able to comprehend the meaning of a single word. If I wished to know and understand our religion, I should have to go to Arabia to learn the language.²¹

Shaleh Darat menginsafi dekadensi dalam pembelajaran Alquran di Jawa pada masa itu. Ketika menerangkan perihal apakah seorang yang mengajar Alquran wajib memiliki ijazah, ia menyayangkan para murid yang mencari ilmu sekedar untuk mencari ijazah. Juga para guru yang terburu-buru memberikan ijazah sebelum seorang murid layak mendapatkannya, di samping mengutuk oknum guru yang hanya mencari materi sebagai prasyarat akan ijazah. Hal ini menurutnya menjadi muasal dekadensi keilmuan karena guru mempunyai tugas membenahi kebodohan. Sementara jika guru itu sendiri masih bodoh maka akan semakin rusak orang bodoh yang ditanganinya. Shaleh Darat memisalkan masalah ini dengan tabib yang tidak kompeten, di mana tabib tersebut justru akan membahayakan kesehatan orang sakit yang ditanganinya.²²

Meskipun telah jelas kisah mengenai kepulangan Shaleh Darat ke Nusantara, tanggal kepulangannya dari Makkah tidak tercatat dengan baik. Menurut Abu Malikus Salih Dzahir kepulangannya berada dalam

²⁰Karel Steenbrink, *Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia*, terj. Suryan A. Jamrah (Yogyakarta: Gading Publishing, 2017), 123-143.

²¹Raden Adjeng Kartini, *Letters of a Javanese Princess*, trans. Agnes Louise Symmers (London: Duckworth, 1921), 21.

²²Mengenai syarat untuk mendapatkan ijazah menurut Syekh Shaleh setidaknya seorang murid telah memenuhi kriteria ilmu atau takwa dan muru’ah atau keperwiraan. al-Samarānī, *Al-Murshid*, 72.

kisaran tahun 1870 hingga 1880. Hal ini hanya berdasar pada fakta bahwa pada 1880 KH. Muhammad Munawwir telah berguru kepada Shaleh Darat sebelum berangkat ke Makkah untuk melanjutkan pencarian ilmu. Tesis Dzahir ini pun dilemahkan sendiri oleh datanya ketika mengutip pernyataan Abdullah Salim bahwa Shaleh Darat telah resmi membesarkan pesantren di Darat pada 1870 dan telah mengembangkan langgar mertuanya. Sementara diyakini bahwa Shaleh Darat sebelum itu telah mengajar di pesantren Salati yang ada di Purworejo.²³ Tidak adanya data yang valid mengonfirmasi konteks waktu itu di mana masyarakat Jawa cenderung mengabaikan catatan penanggalan. Hal ini mungkin saja dilacak apabila ditemukan teks surat menyurat antara Shaleh Darat dengan ulama Hijaz yang telah menjadi kebiasaan ulama Nusantara sebelum memutuskan fatwa yang dianggap genting.²⁴ Sayangnya belum ditemukan adanya data surat menyurat antara Shaleh Darat dengan ulama Hijaz.

Padangan normatif Shaleh Darat terhadap tradisi keilmuan tentu ia aplikasikan ketika ia menjadi pengasuh di pesantrennya. Ia Mengawal seorang murid hingga pantas untuk dianggap lulus dan diberi kesempatan untuk mencari ilmu pada tingkatan yang lebih tinggi, dengan pergi ke Makkah misalnya. Model pesantren semacam ini mulai marak kembali dibuktikan dengan adanya pesantren milik temannya ketika di Makkah yakni Syekh Khalil Bangkalan yang juga menerapkan sistem ini.²⁵ Sulit dipastikan siapa yang terpengaruh atau dipengaruhi karena Syekh Shaleh Darat dan Syekh Khalil adalah sejawat seangkatan yang berguru pada Syekh Ahmad b. Zaini Dahlan.

²³Lihat Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang* (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012). Lihat juga Ulum, KH. Muhammad Sholeh. Hakim, *Kiai Sholeh. Zainul Milal Bizawie, Masterpiece Islam Nusantara*.

²⁴Sejak zaman kesultanan Aceh telah ada tradisi menayakan fatwa kepada ulama Haramain, pada kasus di Aceh Syekh Abdurrauf al-Singkili yang menjabat sebagai Hakim Agung kesultanan atas desakan masyarakat meminta fatwa tentang kebolehan pemimpin perempuan. Lihat Raden Hoesein Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan yang Terdapat dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid (Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman, 1982). A. Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, ed. Emi Suhaimi (Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993). Dalam konteks Jawa lihat Ulum, *al-Jawi al-Makki*. Juga Nico Kaptein, "Meccan *Fatwas* from the End of the Nineteenth Century on Indonesia Affairs," dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 2, No. 4 (1995).

²⁵Lihat Saifur Rachman, *Biografi dan Karomah Kiai Khalil Bangkalan: Surat Kepada Anjing Hitam* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2001).

Kemungkinan besar konsep normatif ini muncul dari milieu asrama Jawa di Makkah. Syekh Khalil pulang ke Nusantara terlebih dahulu dan menerapkan norma ideal tersebut. Di sisi lain Syekh Shaleh Darat menuliskan norma tersebut lebih dahulu dalam kitab ini jika diketahui bahwa kitab ini ditulis sejak ia berada di Makkah. Model pengajaran semacam ini masih diterapkan di beberapa pesantren dewasa ini meskipun banyak pula pesantren yang mulai terpengaruh globalisasi dan modernisme.

Keberhasilan Shaleh Darat dalam membentuk norma pesantren di daerahnya terbukti sukses. Bukti kongkretnya adalah pandangan masyarakat umum yang mulai memandang pesantren dengan penuh ketakjuban, Kartini salah satunya. Dalam salah satu suratnya tertanggal 1 Februari 1903, ia mengadukan ketakjubannya pada kalangan santri di saat ia membincang tentang keimanan masyarakat Jawa. Ia menceritakan kasus di mana di beberapa daerah tidak turun hujan meskipun telah melaksanakan salat *istisqā'* (salat untuk memohon turunnya hujan). Kemudian ia melihat fenomena santri yang melakukan salat *istisqā'* selama tiga hari tiga malam dan terheran dengan ritus yang dilaksanakan oleh para santri dan kiai mereka, karena persis setelah itu hujan turun menyambut dengan derasnya. Saking herannya Kartini hingga ia tidak lagi dapat menuangkan komentar atas fenomena tersebut ke dalam suratnya.²⁶

Transmisi dan Transformasi dalam *Al-Murshid al-Wajīz*

Bagian awal atau mukadimah kitab ini digunakan Shaleh Darat untuk merunut metodologi penulisan kitabnya. Dari sini setidaknya proses hermeneutis dari Shaleh Darat nampak. Mulai dari intensi atau kehendak yang dituju di balik kepenulisannya, cara melakukan penalaran logis, hingga keadaan psikologis. Adapun aspek paling utama yang dibidik oleh Shaleh Darat adalah ilmu tajwid. Mengenai pembahasan ilmu tajwid ini, yang mengisi separuh terakhir dari bagian kitab, ia menyatakan bahwa sumber primer dari tulisannya adalah *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī, *Khaṣṣanāt al-Asrār* karya al-Nāzīfī, *Sharḥ Muqaddimat al-Jazarīyah* karya Mulla 'Alī al-Qārī, *Manār al-Hudā* karya al-Ashmūnī di samping sumber-sumber sekunder lain. Dari sini proses pelacakan transmisi lebih mudah dilakukan. Selain menyebut sumber primer di pendahuluan, Shaleh Darat juga merunut

²⁶Kartini, *Letters of a Javanese*, 260.

sanad keilmuannya dengan menyebut guru-gurunya, terang dengan kitab yang ia pelajari.

Shaleh Darat langsung menuju pada kaidah tajwid yang diyakininya dapat membawa pembaca kepada gambaran Alquran secara menyeluruh. Dari sini akan tampak penalaran logis yang digunakan oleh Shaleh Darat untuk merangkai sistematika yang diharapkannya sesuai dengan konteks Jawa. Sistematika ini sudah menjadi bagian dari transformasi karena sangat berbeda dengan kitab ilmu Alquran pada umumnya. Adapun keadaan psikologis yang nampak pada pendahuluan ini adalah mengenai pandangan Shaleh Darat terhadap masyarakat Jawa, kegelisahan, dan upayanya untuk menyebarkan ilmu Alquran di tanah Jawa.

Sebelum membahas perihal tajwid, separuh awal tulisan Shaleh Darat adalah narasi fundamental agar pengertian Alquran tidak kering dan kaku. Jika dilihat dari substansinya, terdapat empat tema besar yang diangkat olehnya sebelum mengulas ilmu tajwid. *Pertama*, adalah pendahuluan yang berisi alasan penulisan kitab dan sistematika penulisan seperti yang telah disebut di atas. *Kedua*, kenabian dan sejarah Alquran mulai pewahyuan hingga kodifikasi pada zaman ‘Uthmān b. ‘Affān. *Ketiga*, urgensi membaca, mempelajari, dan mengajarkan Alquran atau *faḍā’il al-Qur’ān*. *Keempat*, perihal laku normatif ketika berada dalam lingkup Alquran atau berhadapan dengan Alquran. *Kelima*, pembahasan mengenai ilmu tajwid itu sendiri.

Bagian kedua kitab ini atau pembahasan pertama setelah pendahuluan adalah konteks kenabian dan pewahyuan hingga penulisan mushaf Alquran. Tentu yang disajikan Shaleh Darat ini berbeda dengan *Al-Itqān* yang membahas perihal *makkī-madani* di bab pertamanya.²⁷ Juga jika dibandingkan dengan *Manābil al-‘Irḥān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya al-Zarqānī yang justru mengawali pembahasan kitabnya dengan sangat akademis, membahas tentang pengertian term ilmu, term Alquran, dan term frasa ilmu Alquran.²⁸ Pun juga berbeda dengan *Khazīnat al-Asrār* yang dimuka telah disebutnya sebagai rujukan. Kitab karya al-Nāzili tersebut membahas mengenai riwayat

²⁷Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Resalah Publisher, 2008), 31.

²⁸Muḥammad ‘Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-‘Irḥān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 14-29.

tentang pewahyuan diawali dengan pembahasan perihal niat.²⁹ Pada bagian ini, sekilas sistematikanya seperti yang ada dalam bab Alquran kitab *Ṣaḥīḥayn*, di mana keduanya menampilkan riwayat-riwayat awal pewahyuan. Uniknya Shaleh Darat mengawali bagian ini dengan tema awal mula kenabian atau diutusnya Rasulullah. Dengan demikian kitab *Al-Murshid al-Wajīz* dapat dikatakan memiliki sistematika yang independen, sistematika baru yang diharapkan dapat menjadi jalan bagi masyarakat Jawa untuk memahami Alquran.

Bagian ketiga kitab ini menampilkan urgensi membaca, mempelajari, dan mengajarkan Alquran. Konten yang diusung Shaleh Darat kebanyakan adalah riwayat yang terkadang disebut rujukan kitabnya namun sering kali hanya nama perawinya. Meski begitu ia sering memberikan penjelasan mengenai riwayat yang dikutip dengan bahasa yang lebih mudah dipahami oleh orang Jawa. Setidaknya pemberian penjelasan ini menjadi langkah yang lebih berani dibanding dengan al-Suyūṭī yang ketika memaparkan bab *faḍā'il al-Qur'ān* hanya menyetengahkan riwayat-riwayat.³⁰ Titik perbedaan karya Shaleh Darat dengan tulisan sejenis, pada bagian ini ia cenderung mengarahkan pada bagaimana Alquran dapat tersebar dengan baik di masyarakat yang cenderung belum mengenal Alquran. Modusnya dengan menyetengahkan motivasi bagi orang tua agar mengajarkan Alquran kepada anaknya, dan ini, dengan menukil dari beberapa riwayat, menurutnya wajib dilakukan.

Pada bagian keempat, Shaleh Darat cenderung lebih sering mengutip *Ihyā' Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī. Meskipun ia tidak menyebut karya al-Ghazālī tersebut dalam pendahuluannya, kitab *Al-Murshid al-Wajīz* sarat dengan nuansa kitab *Ihyā'*. Aspek performatif berkenaan dengan praktik pembacaan Alquran dalam karya Shaleh Darat identik dengan bab *kitāb ādāb tilāwat al-Qur'ān* dalam *Ihyā'*.³¹ Dalam beberapa subbab bahkan Shaleh Darat menggunakan judul subbab yang sama persis dengan yang di tulis al-Ghazālī, seperti *faḍl al-Qur'ān*, *dhamm al-tilāwat al-ghāfilīn*, dan *ādāb al-bāṭin 'ind al-tilāwah*. Dalam ketiga subbab tersebut, Shaleh Darat tidak banyak melakukan transformasi bahkan cenderung hanya meringkas apa yang sudah

²⁹Muḥammad Ḥaqqī al-Nāzili, *Khaṣṣat al-Asrār Jalīlat al-Adhkār* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, t.t.), 3.

³⁰Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, 712-721.

³¹Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 322-348.

ditulis oleh al-Ghazālī. Misalnya ketika menyinggung laku batin ketika berhadapan dengan Alquran, ia mencantumkan sepuluh hal yang ditulis al-Ghazālī dalam *Ihyā'*, dan meringkasnya.

Adapun hal yang perlu diperhatikan dari karya Shaleh Darat ini adalah fokusnya pada bahasan ilmu tajwid yang dituju. Hampir setiap subbab mengarahkan pada pentingnya pengetahuan akan tajwid. Ia tidak lebih jauh menerangkan tentang ilmu tafsir, seperti al-Ghazālī maupun al-Suyūfī, satu yang dituju dan itu sangat mengena adalah tajwid. Ini karena dalam pandangannya yang terpenting adalah masyarakat Jawa paham dengan sesuatu yang itu sudah menjadi kewajiban. Untuk itu ia mengartikan redaksi *farā'id* dalam teks *ta'allam al-farā'id* adalah perihal salat maktubah atau hal-hal fardu lainnya seperti puasa zakat maupun haji, bukan ilmu mengenai warisan. Ia juga mengartikan teks *ghayr dhi' 'in waj* dengan tidak melenceng dalam arti panjang pendek dan hukum tajwid Alquran tidak boleh keliru. Hal ini tentu berbeda dengan tafsiran al-Suyūfī dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, al-Suyūfī menafsirkan redaksi ini dengan tidak adanya cela dan asinkron dalam teks Alquran.³² Dari sini jelas Shaleh Darat melakukan transformasi penafsiran. Menurutnya kekeliruan dalam tajwid bisa mengakibatkan tidak sahnya salat. Meski begitu ia menambahkan bahwa bagi orang yang belum lemas lidahnya tidak boleh dikatakan tidak sah salatnya tetapi cukup dikatakan bahwa yang wajib adalah membaca al-Fatihah dan tetap harus belajar membaca Alquran.

Shaleh Darat mengeliminir tema-tema berat macam *munāsabah*, *nāsikh-mansūkh*, *'am-kaḥās*, *muṭlaq-muqayyad*, *muḥkamāt-mutashābihāt*, dan sebagainya. Transformasi dari kitab-kitab pendahulunya pada *Al-Murshid al-Wajīz* kentara dengan pemilihan tema yang dapat diakses secara praktis sebagai panduan untuk membaca Alquran. Fokus hanya pada lahan tajwid karena baginya memahami tajwid adalah kewajiban bagi setiap Muslim, dan masyarakat Jawa pada waktu itu lebih butuh ilmu ini. Dalam artian mereka belum saatnya untuk mengkaji ilmu tafsir dan sebagainya yang notabene lebih berat.

Selanjutnya pada bagian yang mengulas masalah tajwid, Shaleh Darat menjelaskan materi dengan padat namun mendalam. Paparan mengenai sifat huruf mulai dari *hams*, *jabr*, *istilā'*, *istifāl*, dan sebagainya dijelaskan satu persatu dengan ringkas berikut dengan huruf apa saja

³²Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tafsīr al-Jalālayn al-Muyassar*, ed. Fakhr al-Dīn Qubawah (Beirut: Maktabah Libnan, 2003), 461.

yang ada dalam sifat tersebut. Pun juga paparan mengenai tempat keluarnya huruf dijelaskan secara terperinci meski singkat. Hukum bacaan *ikhfā'*, *idbar*, *idghām bi ghunnah*, dan *bi lā ghunnah* sampai dengan *gharā'ib al-Qur'ān* juga dibahas secara detail, pun juga tidak melupakan bahasan mengenai *waqf* dan *ibtidā'*. Shaleh Darat dalam hal ini menekankan bahwa memenuhi kaidah tajwid adalah kewajiban. Ia mengutip al-Suyūṭī bahwa barangsiapa meninggalkannya dengan sengaja, orang tersebut dapat disebut kafir.³³ Penjelasan tambahan yang disajikan Shaleh Darat dalam bahasan ini lebih pada bagaimana praktik pembacaan hukum tajwid tersebut. Misalnya ketika menerangkan tentang *ikhfā'* ia menyatakan sebagai berikut:

Wal hasil setuhune wacan ikhfa' iku ngilangaken dzate nun ingkang mati babar pisan sekira-kira aja ana rupane nun lan aja dawa-dawa. Lamun dawa-dawa maka dadi cukul ya' matikaya inna lamun dawa maka dadi iina. Maka mengkunu iku ora sah kerana dadi ziyadah al-huruf.³⁴

[Alhasil sesungguhnya bacaan *ikhfā'* yakni menghilangkan wujud huruf nun yang mati sama sekali. Sekira-kira jangan sampai ada lagi rupa huruf nun dan juga jangan dibaca panjang-panjang. Jikalau dibaca panjang maka dikhawatirkan muncul huruf ya' mati. Misalnya kata *inna* jika dibaca –salah– secara panjang hingga menjadi iina. Demikian itu tidak sah karena menyebabkan penambahan huruf yang tidak semestinya.]

Selanjutnya, karena tajwid juga berhubungan dengan *waqf* maka Shaleh Darat juga mencantumkan bagaimana cara berhenti dan memulai bacaan dengan baik. Mencontohkan *kayfīyah* (tata caras) penjeadaan dalam membaca Alquran serta pada titik mana harus mengawali lanjutan bacaan. Dalam hal ini, tulisannya dapat dikatakan sebagai ringkasan dari kitab *Manār al-Hudā* karya al-Ashmūnī mengenai pengertian *waqf* dan jenis-jenisnya.³⁵ Pun ia hanya mengambil sampel sebanyak tiga surat, disamping beberapa ayat yang dipilih arbitrer. Tiga surat tersebut adalah surat al-Fātiḥah, al-Ghāshiyah, dan al-A'lā. Bedanya dengan al-Ashmūnī, Shaleh Darat menampilkan rumusan tanda *waqf* yang berupa huruf-huruf beserta pengertiannya.

³³Al-Samarānī, *Al-Murshid*, 81.

³⁴Ibid.

³⁵Lihat Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Ashmūnī, *Manār al-Hudā fī Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā'* (Beirut: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, 1973), 8-12.

Unsur material dalam kitab ini tidak dapat dipungkiri adalah salinan atau kutipan dari ulama yang ia rujuk. Meski begitu tidak dapat dikatakan jika ia hanya mengekor tanpa sedikitpun unsur kebaruan yang diciptakannya. Aspek diferensial masih tampak dalam kitab ini dengan adanya proyeksi struktur penyusunan kitab. Telah jamak di kalangan ulama bahwa materi yang mereka tulis bukan barang baru, terlebih pada materi bermuatan riwayat, tetapi cara mereka menyikapi atau menempatkan materi tersebut dalam bagian karya tertentu, membuat apa yang mereka lakukan dikatakan baru. Karya baru semacam ini jamak ditemui dalam kitab kompilasi hadis, ketika seorang ulama menulis sebuah kitab dengan satu tema besar, selanjutnya mulai menukil riwayat-riwayat tertentu dengan meletakkannya pada subbab yang telah direncanakan, dengan tidak lupa menambah sedikit pengertian. Terlampau banyak kitab semacam ini hingga tidak mungkin disebut di sini satu persatu, tetapi sebagai contohnya adalah kitab *Bulūgh al-Marām* dan *Riyaḍ al-Ṣāliḥīn*. Sementara Shaleh Darat tidak hanya menyusun kitab ini dengan satu tema yang dikehendaknya tetapi juga mempertimbangkan bagaimana susunan bab pada tema ini dengan mudah dapat diakses oleh masyarakat pada umumnya.

Bentukan Tradisi Ilmu Alquran dari *Al-Murshid al-Wajīz*

Sebelumnya telah diketahui bahwa Shaleh Darat dalam kitabnya tersebut melakukan transformasi untuk mengawali bahasan ilmu Alquran. Peletakan kisah kenabian ditaruh mendahului proses pewahyuan yang kemudian dibingkai dengan analogi kewalian. Hal ini menunjukkan jika Shaleh Darat paham betul mengenai proses membentuk payung ideologi. Seperti yang dikatakan Nasr Hamid Abu Zaid dalam *Mafhūm al-Naṣṣ* bahwa konsep kenabian diterima oleh masyarakat Arab pada masa itu dikarenakan adanya budaya atau kepercayaan akan adanya komunikasi dengan makhluk dimensi lain. Nalar kenabian yang menerima wahyu dari malaikat tidak dapat ditolak seperti halnya mereka juga tidak menolak komunikasi antara dukun dengan jin.³⁶ Dalam hal ini Shaleh Darat melakukan gerak ganda agar gambaran Alquran tidak terkesan kering dalam pandangan masyarakat Jawa, konteks masyarakat yang kental dengan dunia mistis ditimbun dengan konsep kenabian yang tidak kalah sakralnya. Dengan

³⁶Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hai’at al-Miṣriyah, 1990), 38.

begitu konteks masyarakat Jawa pada masa ini dianalogikan sepadan dengan konteks awal kenabian. Hal ini menjadikan pemaparan tentang kebenaran wahyu yang ditulis oleh Shaleh Darat diterima dengan efektif dan hampir tidak ada penolakan.

Pada dasarnya ia hanya menceritakan prosesnya saja dengan terkadang membubuhi perdebatan ulama sebagai tanggung jawab intelektual. Dalam proses penceritaan kisah kenabian, Shaleh Darat dengan jeli memperpanjang narasi dialog masa kecil Nabi dengan para rahib yang menjamunya ketika ia berdagang bersama pamannya. Kejelian yang dimaksud di sini adalah bagaimana ia melihat pengaruh kolonial yang juga melakukan evangelisasi terhadap masyarakat Jawa.³⁷ Menarasikan tentang ramalan Nabi Isa akan hadirnya nabi baru yang dikemas secara mistis akan menumbuhkan kesadaran baru bagi masyarakat Jawa yang dikhawatirkan terpengaruh evangelisasi.

Mengenai penekanan Shaleh Darat pada kaidah tajwid kini menjadi tradisi hingga sekarang. Kitab ini dirangcang untuk para santri pemula dan masyarakat awam maka tepat sebagai pengantar agar seseorang dapat membaca dengan benar. Pada waktu itu banyak muridnya yang sampai pada taraf lanjutan dan meneruskan studi ke negeri Hijaz. Tradisi *sorogan* dalam membaca Alquran di mana murid membaca dan disimak oleh guru pun, dengan koreksi pada tajwid, berlangsung hingga saat ini.

Oleh karena itu tradisi pembelajaran Alquran di Jawa cenderung tajwid-sentris. Perangkat ilmu Alquran lainnya yang mengantarkan pada proses penafsiran cenderung kurang mendapatkan perhatian. Hal ini tidak lepas dari konsep fardu yang ditanamkan dalam *Al-Murshid al-Wajīz* yang mana perangkat penafsiran tidak masuk dalam ranah fardhu ain ini. Sementara norma ideal mengenai kelulusan seorang murid pada masa kini mulai pupus seiring pendidikan modern menguasai. Pada intinya penekanan Shaleh Darat pada tajwid terejawantahkan hingga tradisi pembelajaran Alquran masa kini, namun konsep ideal norma pembelajaran sudah mulai pupus kecuali pada beberapa pesantren yang memegang teguh model pembelajaran tersebut.

Adapun kasus lain yang masih ada hingga kini adalah larangan merokok Shaleh Darat bagi para pembaca Alquran. Dari sini hampir semua Kiai Jawa dengan *basic* Alquran atau tahfid cenderung

³⁷Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden: Brill, 2008), 677.

mengharamkan rokok bagi santrinya. Di mana hal ini tidak dijumpai di pesantren-pesantren non-Quran.

Kesimpulan

Shaleh Darat menyusun kitab ilmu Alquran ini dengan penekanan pada ilmu tajwid sebagai substansi inti. Hal ini dilakukannya dengan perhitungan bahwa cabang Alquran merupakan ilmu yang paling dibutuhkan pada masa itu. Ilmu tajwid adalah fundamen bagi masyarakat untuk dapat menjalankan ibadah wajib seperti salat dan tentunya ibadah membaca Alquran. Tanpa ada ilmu tajwid kedua ibadah tersebut akan sukar dilakukan dengan sempurna. Di sisi lain masyarakat awam tidak mungkin diberi suguhan ilmu Alquran yang rumit. Melihat situasi keberagaman yang masih tipis penguatan nilai fundamental lebih diutamakan olehnya. Sehingga penyusunan kitab *Al-Murshid al-Wajīz* diatur ringkas mungkin dengan tanpa mengurangi aspek dasar agar masyarakat awam dapat meyakini dengan pasti Alquran sebagai kalam Tuhan yang suci.

Kitabnya ini tidak bisa dibilang hanya mengekor pada paparan para ulama pendahulunya. Di satu sisi secara materi seperti pada umumnya ulama klasik banyak dijumpai nukilan-nukilan riwayat atau pendapat ulama. Di sisi lain ia melakukan transformasi lebih lanjut dengan menyesuaikan tema dan kaidah penyusunan kitab yang aksesibilitas tinggi dengan melihat konteks masyarakat Jawa kala itu. Sebagai satu-satunya kitab ilmu Alquran di Jawa tentu karya ini memiliki nilai kebaruan tinggi karena juga ditunjang oleh bahasa pengantar yang berbeda dari kitab ilmu Alquran pada umumnya.

Tradisi ilmu Alquran dengan penekanan pada tajwid seperti uraian kitab ini pun mengkristal hingga masa kini. Keahlian Shaleh Darat membangun tradisi ilmu Alquran yang sesuai dan mudah diakses oleh masyarakat Jawa menjadikannya layak disebut sebagai *cultural broker*. Bukan hanya dengan memahami cabang ilmu Alquran yang telah mapan dari tradisi ulama klasik ia pun memahami betul konstruk masyarakat Jawa pada masa tersebut sehingga muncul *Al-Murshid al-Wajīz* sebagai jembatan di antara dua kultur yang berbeda tersebut.

Daftar Pustaka

Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. *Maṣbūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: al-Hai’at al-Miṣriyah, 1990.

- Alexanderson, Kris. "A Dark State of Affairs: Hajj Networks, Pan-Islamism, and Dutch Colonial Surveillance during the Interwar Period." *Journal of Social History*, Vol. 47, No. 4 (2014).
- Aritonang, Jan Sihar dan Karel Steenbrink (eds.). *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill, 2008.
- Ashmūnī (al), Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Manār al-Hudā fī Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā'*. Beirut: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1973.
- Atjeh, Aboebakar. *Sedjarah Alquran*. Surabaya: Sinar-Bupemi, 1956.
- Baidan, Nasruddin. *Perkembangan Tafsir Alquran di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003).
- Barir, Muhammad. *Tradisi Alquran di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Alquran di Gerbang Islam Masyarakat Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Bizawie, Zainul Milal. "Sanad and Ulama Network of the Qur'anic Studies in Nusantara." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* Vol. 4 No. 1, (2015).
- _____. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*. Tangerang: Pustaka Compass, 2016
- Bowen, John R. "Intellectual Pilgrimages and Local Norms in Fashioning Indonesian Islam." *REMMM* Vol.123, tt.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati. Yogyakarta: Gading, 2012.
- Daneshgar, Majid, Peter G. Riddell, Andrew Rippin (eds.). *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. London: Routledge, 2016.
- Djajadiningrat, Raden Hoesein. *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan yang Terdapat dalam Karya Melayu* terj. Teuku Hamid. Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman, 1982.
- Dzahir, Abu Malikus Salih. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012.
- Geertz, Clifford "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, No.2, (1960).
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.

- Goksoy, Ismail Hakk. "The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, No.1, tt.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Alquran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik." *Jurnal Subuf*, Vol. 9, No. 1 (2016).
- _____. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Hakim, Taufiq. *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*. Yogyakarta: INDeS, 2016.
- Hasjmy, A. *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*. Emi Suhaimi (ed.). Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993.
- Idri. "Religious Court in Indonesia: History and Prospect." *Journal of Indonesian Islam* Vol. 03, No.02 (2009).
- Johns, Anthony H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile." *Approaches To the History of the Interpretation of the Qur'an*. Andrew Rippin (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Kaptein, Nico. "Meccan *Fatwas* from the End of the Nineteenth Century on Indonesia Affairs." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 2, No.4 (1995).
- Kartini, Raden Adjeng. *Letters of a Javanese Princess* trans. Agnes Louise Symmers. London: Duckworth, 1921.
- Mahallī (al), Jalāl al-Dīn dan Jalā al-Dīn al-Suyūfī. *Tafsīr al-Jalālayn al-Muyassar*. Fakhr al-Dīn Qubawah (ed.). Beirut: Maktabah Lubnān, 2003.
- Masrur, M. "Kyai Soleh Darat, Tafsir Fa'id al-Rahman dan R.A Kartini." *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4 No. 1 (2012).
- Misbah, Aflahal dan Nus Khan Abid. "Propaganda Kiai Sholeh Darat Dalam Upaya Mewujudkan Harmoni Di Nusantara: Telaah Kitab Manhaj al-Atqiyah." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 4, No. 1 (2016).
- Nāzīlī (al), Muḥammad Ḥaqqī. *Khazīnat al-Asrār Jalīlat al-Adhkār*. Kairo: Dār al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, tt.
- R. John. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Rachman, Saifur. *Biografi dan Karomah Kiai Khalil Bangkalan: Surat Kepada Anjing Hitam*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2001.
- Robinson, Francis. "Knowledge, its Transmission and the Making of Muslim Societies." *Cambridge Illustrated History: Islamic World*.

- Francis Robinson (ed.). New York: Cambridge University Press, 1996.
- Salim, Arskal. "The Influential Legacy of Dutch Islamic Policy on the Formation of Zakat (ALMS) Law in Modern Indonesia." *Pacific Rim Law & Policy Journal*, Vol.15 No.3 (2006).
- Steenbrink, Karel. *Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia*. terj. Suryan A. Jamrah. Yogyakarta: Gading Publishing, 2017
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Resalah Publisher, 2008.
- Taufikurrahman. "Kajian Tafsir di Indonesia." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol.2 No.1 (2012).
- Ulum, Amirul. *Al-Jawi al-Makkī: Kiprah Ulama Nusantara di Haramain*. Yogyakarta: Global Press, 2017.
- _____. *KH. Muhammad Sholeh Darat al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2016.
- Umar (ibn), Muhammad Shalih. *Al-Murshid al-Wajīz fī 'Ilm al-Qur'an al-'Aẓīẓ*. Mumbai: Maṭba' al-Karīmī, 1323 H
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-Aḥīm. *Manāhil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.