

Muhammad Shalih As-Samarani (1820-1903 M): Representasi Dakwah Islam Nusantara dalam Kajian Akademis

Miftahuddin Khairi

Miftahuddinkhairi16051993@gmail.com

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Aflahal Misbah

aflahalmisbah@gmail.com

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

The aim of this paper is to understand how the da'wa of Islam Nusantara by Muhammad Shalih as-Samarani is represented in academic works. Data of this paper are 18 academic manuscripts dated from 2015 to date. This paper finds that there are two strands of representations about the Islam Nusantara of Muhammad Shalih as-Samarani; the dominant narrative and the 'other alternative'. Both narratives present as-Samarani as different actor. The first narrative present as-Samarani as a mufassir (interpreter of the Qur'an) and the second narrative present as-Samarani as a person who has deep knowledge on multiple disciplines such as fiqh, orthodox tasawwuf, and education. However, both narratives share one thing in common; they present as-Samarani as a Sufi Muslim who contributed greatly to the dialogue between Islamic teachings and elements of local wisdoms.

Keywords: academic works, as-Samarani, and representation of Islam Nusantara.

Abstrak

Paper ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana dakwah Islam Nusantara oleh figur dai Muhammad Shalih As-Samarani direpresentasikan dalam kajian-kajian akademik. Data yang di ambil dalam tulisan ini adalah 18 naskah akademis yang muncul sejak paruh kedua tahun 2015. Paper ini menemukan bahwa terdapat dua narasi besar yang ditampilkan oleh 18 naskah tersebut, yaitu: 'narasi dominan' dan 'narasi lain'. Kedua narasi ini masing-masing menampilkan figur As-Samarani sebagai aktor yang berbeda. Yang pertama berusaha menampilkan As-Samarani sebagai figur mufassir, sementara yang kedua berusaha menampilkan As-Samarani sebagai figur yang memiliki kapabilitas keilmuan lintas disiplin, seperti fikih, tasawuf ortodoks, serta pemikir pendidikan. Bagaimanapun juga, kedua narasi tersebut secara sangat menonjol sama-sama merepresentasikan As-Samarani sebagai figur sufi yang mampu mendialogkan ajaran Islam dengan aspek-aspek kearifan lokal.

Kata Kunci: as-Samarani, representasi Islam Nusantara, kajian akademis.

A. Pendahuluan

Siapa Muhammad Shalih As-Samarani (selanjutnya: As-Samarani)? Munculnya pertanyaan ini tidak bisa dilepaskan dari kemasifan kehadiran ulang sosok As-Samarani selama kurang lebihnya dua dekade terakhir. Sebagai salah satu figur dakwah Islam di Nusantara, kehadiran ulang figur As-Samarani bahkan tampak semakin menguat setelah bergulirnya wacana 'Islam Nusantara'. Bukan hal mengejutkan mengingat figur As-Samarani memiliki nilai lebih untuk memperkuat diskursus Islam Nusantara. Hal ini merujuk pada kontribusinya dalam ruang sejarah. Melalui karya beraksara pegonnya, kiprah dan pemikirannya pada Abad 19 terbilang sangat besar sekali, sebab mampu mempengaruhi perkembangan Islam di Jawa¹ dengan cara menghubungkan dunia keilmuan Islam antara Makkah dan pesantren, dan pesantren dan masyarakat umum.² Sebagai hasilnya, bukan hal aneh jika karya-karyanya sekarang ini menjadi salah satu acuan penting dalam diskursus 'Islam Nusantara'.³

Oleh karena itu, berbeda dengan kajian-kajian sebelumnya yang lebih terfokus pada sejarah, pemikiran dan kontribusi As-Samarani pada Abad 19,⁴ tulisan ini akan berupaya menelaah siapa sosok As-Samarani dalam ruang kontemporer. Secara khusus, titik fokus tulisan ini akan lebih ditekankan pada

¹ Baca Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts" (University of Hawaii at Manoa, 2011).

² Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri* (Tangerang: Pustaka Kompas, 2016), 430-446; Bandingkan Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: the Ulama in Colonial Indonesia" (Universiteit Leiden, 2007), 123-144.

³ Misalnya baca Abdul Munip, "Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education," *Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2016), 48-49.

⁴ Baca Abdullah Salim, "Majmū'at asy-Sharī'at al-Kāfiyat lī al-'Awām: Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19" (UIN Syarif Hidayatullah, 1995); HS. Muchoyyar, "KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani: Studi Tafsir Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan" (IAIN Sunan Kalijaga, 2000); Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat As-Samarani (1820-1903)" (UIN Sunan Kalijaga, 2007); Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority, and Political Power: The 'Ulama in Colonial Indonesia" (Universiteit Leiden, 2007), 121-44; Basri, "Indonesian Ulama in the Haramayn and the Transmission of Reformist Islam in Indonesia (1800-1900)" (University of Arkansas, 2008); Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts" (University of Hawai'i, 2011); Ali Mas'ud, "Dinamika Sufisme Jawa: Studi tentang Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhaj al-Atiqiya" (UIN Sunan Ampel, 2011).

bagaimana representasi figur As-Samarani dalam kajian-kajian akademis. Pemfokusan terhadap hal ini akan memberi gambaran yang berbeda tentang representasi figur As-Samarani di ruang kontemporer. Jika kajian Aflahal Misbah sebelumnya memandang bahwa sosok As-Samarani dipandang sebagai figur yang sakti, memiliki karamah, atau punya kekuatan ‘*magis*’,⁵ tulisan ini berpendapat bahwa sosok As-Samarani lebih ditampilkan sebagai figur sufi yang mampu mendialogkan antara ajaran Islam dengan aspek-aspek lokal. Munculnya perbedaan ini dapat dipahami sebab representasi yang dikaji oleh Misbah di Youtube berbeda dengan representasi yang terjadi dalam ruang akademis, yang mana memiliki cara kerja yang lebih sistematis, rasional, komprehensif.

Untuk memahami lebih jauh tentang representasi sosok As-Samarani dalam kajian akademis, tulisan ini akan menelaah kurang lebihnya 18 naskah akademis selain buku, mulai dari skripsi, tesis, dan jurnal, yang muncul selama 3 tahun pertama setelah diskursus ‘Islam Nusantara’ menguat pada pertengahan tahun 2015 (lihat **tabel. 1**). Pilihan terhadap kedelapan belas naskah ini setidaknya dilatari oleh adanya indikasi kuat terkait relasi antara semua karya akademis tersebut dengan diskursus Islam Nusantara. Diskursus yang masih abstrak ini banyak memberikan atensi kepada semua figur historis Muslim Nusantara⁶, khususnya As-Samarani, untuk semakin memperjelas dan mengukuhkan ‘Islam Nusantara’. Lebih jelas, hal ini ditegaskan oleh beberapa studi yang akan penulis kaji di sini, yang secara eksplisit menyebut keterkaitan langsung studinya dengan ‘Islam Nusantara’.⁷

Dari ke-18 naskah akademis tersebut, tulisan ini akan menyajikan bagaimana sosok As-Samarani dengan cara membandingkan dengan berbagai tesis-tesis besar yang muncul sebelum menguatnya diskursus ‘Islam Nusantara’. Secara spesifik,

⁵ Aflahal Misbah, “Muhammad Shalih As-Samarani dalam Kacamata Masyarakat Muslim Milenial,” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (2018): 29–50.

⁶ Lihat Nur Khalik Ridwan et al., *Gerakan Kultural Islam Nusantara* (Yogyakarta: Jamaah Nahdliyyin Mataram (JNM) & Panitia Muktamar NU Ke-33, 2015); Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri, 1830-1945* (Tangerang: Pustaka Compass, 2016).

⁷ Lihat misalnya Didik Saepuden, “Epistemologi Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Shaleh Darat” (UIN Sunan Kalijaga, 2015); Agus Irfan, “Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmu’at al-Shari’ah al-Kafiyah li al-’Awam,” *Ulul Albab* 1, no. 1 (2017): 88–109.

tesis-tesis tersebut diambil dari karya disertasi Abdullah Salim, Muchoyyar, Ghazali Munir, Ali Mas'ud dan Saiful Umam. Semua tesis lama ini akan menjadi pemandu untuk membaca tesis-tesis baru dalam studi-studi terhadap As-Samarani yang muncul sejak pertengahan 2015. Proses pembacaan dua periode ini penting untuk memahami secara lebih mendalam kelanjutan produksi representasi yang ditampilkan dalam 18 naskah tersebut –berupa pengembangan, afirmasi kontinuitas, atau penampilan makna baru.

No.	Judul, Penerbit, Tahun	Jenis
1	“Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz fī ‘Ilm Al-Qur’ān Al-‘Azīz Karya Kiai Šāliḥ Dārāt As-Samārānī.” UIN Sunan Kalijaga, 2015.	Tesis
2	“Kualitas Hadis-Hadis dalam Kitab Tafsir Faid Al-Rahman Karya Kiai Saleh Darat (Surah al-Fatihah).” UIN Walisongo, 2015.	Skripsi
3	“Epistemologi Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Shaleh Darat.” UIN Sunan Kalijaga, 2015.	Skripsi
4	“Pola Redaksi Matan Hadis dalam Kitab Majmu’ah Al-Syari’ah Karya K.H Saleh Darat.” <i>Religia</i> 18, no. 2 (2015): 227–43.	Artikel
5	Pemikiran Kiai Šāliḥ Darat tentang Etika Belajar: Studi Analisis dalam Kitab Syarḥ Minhāj Al-Atqiyā` Ilā Ma’rifat Hidāyat Al-Azkiyā` Ilā Tarīq Al-Awliyā`.” STAIN Kudus, 2016	Skripsi
6	“Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al Samarani.” IAIN Salatiga, 2016	Skripsi
7	“Tafsir Esoterik tentang Shalat Menurut Kiai Sholeh Darat.” UIN Sunan Kalijaga, 2016.	Skripsi
8	“Propaganda Kiai Šāliḥ Darat dalam Upaya Mewujudkan Harmoni di Nusantara: Telaah Kitab Minhāj Al-Atqiyā.” <i>Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan</i> 4, no. 1 (2016): 96–116.	Artikel
9	“Syukur dan Pujian menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fatihah [1]:[2] Tafsir Faidh Ar-Rahman.” <i>Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur’an</i> 1, no. 2 (2016): 201–22.	Artikel
10	“Karakteristik Tafsir Sufistik Faid Al-Rahman Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Madyan Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar Al-Samarani.” UIN Sunan Kalijaga, 2017.	Tesis
11	“Vernakularisasi dalam Tafsir Faid al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani.” UIN Sunan Kalijaga, 2017	Tesis
12	“Relevansi Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Kitab Syarah Al-Hikam Karya K.H. Sholeh Darat (Dikaitkan Dengan Konteks Kekinian).” UIN Raden Fatah, 2017.	Skripsi
13	“Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar As-Samarani: Kajian atas Surat al-Fātiḥah dalam Tafsir.” IAIN Surakarta, 2017.	Skripsi
14	“Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmu’at al-Shari’ah al-Kafiyah li al-’Awam.” <i>Ulul Albab</i> 1, no. 1 (2017): 88–109.	Artikel
15	“Nilai-Nilai Kitab Tarjamah Sabīl al-‘Abīd ‘alā Jawharah al-Tawḥīd pada Masyarakat Pesantren Keturunan Jawa di Selangor.” <i>Ibda’: Jurnal Kebudayaan Islam</i> 15, no. 2 (2017): 259–83	Artikel
16	“Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang : Kajian Atas Kitab Minhāj Al-Atqiyā`.” <i>International Journal Ihya’ ‘Ulum Al-Din</i> 19, no. 1 (2017): 91–128	Artikel
17	“The Legacy of ‘Tasawuf Akhlaqi’ Syaikh Sholeh Darat and Syaikh Ihsan Jampes.” <i>Heritage of Nusantara</i> 6, no. 2 (2017): 270–90.	Artikel
18	“Fashion dalam Konstruksi Otoritas Ulama: Pandangan Kiai Shalih Darat.” <i>Jurnal Kajian Islam Interdisipliner</i> 3, no. 1 (2018): 61–84.	Artikel

Secara general, studi ini penting untuk memahami bagaimana masyarakat memandang sejarah, khususnya aktor sejarah. Namun, secara lebih spesifik, pembacaan representasi As-Samarani ini mempunyai dua implikasi langsung; *Pertama*, memahami bagaimana masyarakat –terutama masyarakat akademis- ikut mengukuhkan diskursus ‘Islam Nusantara’ yang sedang berlangsung melalui studi tokoh dengan semangat ilmiah. *Kedua*, memahami secara lebih intensif seberapa besar pengaruh dan kontribusi As-Samarani di masyarakat.

B. Diskursus Islam Nusantara: Pengenalan Figur-Figur Historis-Kontributif

Muncul dan menguatnya diskursus ‘Islam Nusantara’ memberi ruang yang lebar bagi sebagian besar masyarakat untuk mengekspresikan dirinya dengan cara masing-masing, baik berada dalam lingkaran pendukung maupun berada dalam lingkaran sebaliknya.⁸ Moqsith⁹ memandang kondisi ini tidak lepas dari PBNU (Pengurus Besar Nahdhatul Ulama) itu sendiri, yang seolah-olah cenderung melepaskan definisi dan batasan ‘Islam Nusantara’ kepada masyarakat akademik. Era kebebasan berpendapat ditambah bantuan media-media baru semakin memberikan nuansa tersendiri dalam suasana ekspresi masyarakat. Tidak mengherankan apabila dijumpai potret ekspresi yang saling berlawanan tampak sekali menonjol. Mungkin, hal ini juga akan terjadi sekalipun definisi itu sendiri sudah ditetapkan secara resmi oleh PBNU. Lingkaran pro dan kontra tidak akan diuraikan panjang lebar dalam bagian ini. Sub-bab ini hanya akan melihat secara sepintas beberapa elemen penting dalam praktek penguatan diskursus tersebut sebelum memasuki uraian lebih dalam pada tujuan utama tulisan ini.

Ada beberapa elemen penting yang sering muncul dalam jalannya diskursus ‘Islam Nusantara’, yaitu, sejarah dan pemikiran ulama, kebudayaan, tradisi dan

⁸ Baca Gwenael Njoto-Feillard, “Ripples from the Middle East: The Ideological Battle for the Identity of Islam in Indonesia,” *ISEAS–Yusof Ishak Institute*, no. 42 (2015): 1–10; Alexander R. Arifianto, “Islam Nusantara: NU’s Bid to Promote ‘Moderate Indonesian Islam,’” *RSIS Commentary* (RSiS Nanyang Technological University, 2016); Alexander R Arifianto, “Islam Nusantara & Its Critics: The Rise of NU’s Young Clerics,” *RSIS Commentary* (RSiS Nanyang Technological University, 2017).

⁹ Abd Moqsith, “Tafsir atas Islam Nusantara: Dari Islamisasi Nusantara hingga Metodologi Islam Nusantara,” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 2 (2016): 21.

seni, strategi dakwah, manuskrip, dan figur-figur historis-kontributif¹⁰. Beberapa elemen ini menempati ruang yang berbeda-beda namun tetap sinergis satu sama lain bagi penguatan 'Islam Nusantara'. Penting dicatat bahwa semua elemen itu pada dasarnya bertumpu pada satu elemen yang paling signifikan, yaitu figur historis-kontributif. Elemen yang satu ini merupakan komponen yang mampu melahirkan berbagai elemen lainnya akibat persentuhannya dengan ruang dan waktu yang berbeda. Bisa dikatakan, penyebaran, pengembangan dan pembentukan formasi sosial keislaman yang ada di Indonesia, tidak lain adalah bagian dari ekspresi para figur sejarah. Oleh karena itu, pemahaman terhadap munculnya elemen ini akan berimplikasi pada pemahaman lebih mendalam apa itu 'Islam Nusantara'.

Figur-figur muslim dalam ruang sejarah Indonesia sebenarnya sudah banyak mendapat perhatian para sarjana sebelum menguatnya diskursus 'Islam Nusantara', seperti Martin van Bruinessen, Azyumardi Azra, Jajat Burhanuddin, dan Rakhmad Zailani Kiki.¹¹ Namun, atensi para sarjana tersebut tidak memiliki keterkaitan langsung dengan wacana Islam Nusantara yang sedang berkembang saat ini. Masing-masing menempatkan fokus kajiannya dalam topik yang berbeda, Martin hanya memaparkan biografi secara singkat para figur di Nusantara, Azra pada reformasi dan pembaruan Islam, Jajat pada otoritas keagamaan, dan Rakhmad, dengan subjek kajian yang lebih sempit, masih berusaha memformulasikan genealogi intelektual para ulama di Betawi dari Abad 19 hingga 21. Mudah-mudahan, ketidakterkaitan kajian mereka dengan 'Islam Nusantara' bisa dilihat dari rentang waktu menguatnya diskursus tersebut dengan beberapa karya yang lahir dari para sarjana tersebut. Walau demikian, bukan berarti beberapa kajian mereka tidak

¹⁰ Baca lebih lengkap dalam Ridwan et al., *Gerakan Kultural Islam Nusantara*; Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara* (Yogyakarta: Diva Press, 2016); Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Diva Press, 2016); Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*; Ahmad Ginanjar Sya'ban, *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara* (Tangerang: Pustaka Compass, 2017).

¹¹ Baca Martin van Bruinessen, "Biographies of Southeast Asian Ulama," in *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*, ed. oleh Marc Gaborieau et al., Fasc 2 (Paris: CNRS-EHESS, 1998); Azyumardi Azra, "Managing Pluralism in Southeast Asia: Indonesian Experience," *Peace Research* 36, no. 1 (2004): 43–56; Burhanudin, "Islamic Knowledge"; Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi: Melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21* (Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2011).

memiliki kontribusi terhadap wacana pembentukan 'Islam Nusantara'. Beberapa buku yang lahir untuk meneguhkan 'Islam Nusantara' tidak bisa terlepas dari kajian mereka, terutama yang paling menonjol adalah studinya Azra.

Barangkali, menurut penulis, baru Bizawie –mungkin pertama kali- yang memberikan atensi cukup baik terhadap para figur historis dengan menempatkannya dalam ruang diskursus 'Islam Nusantara'. Sebelum Bizawie, memang ada buku yang terbit lebih dulu pada Agustus 2015, tidak lama setelah berlangsungnya Muktamar NU ke-33 di Jombang. Buku ini terbit cepat dalam memberi penjelasan kepada masyarakat tentang apa itu 'Islam Nusantara' sebagaimana diperkenalkan oleh NU melalui tema Muktamarnya. Buku '*Gerakan Kultural Islam Nusantara*' mengenalkan banyak sekali elemen penting, seperti ulama, strategi dakwah, tradisi, seni, manuskrip, dan seterusnya. Tentunya, ini masih tetap kurang jelas untuk memahami keragaman dan begitu kompleksnya semua komponen tersebut dalam satu buku setebal 344 halaman. Meski demikian, salah satu topik dalam buku tersebut telah memberikan gambaran sepintas terkait pentingnya figur-figur kontributif Islam Nusantara.

Tema '*Para Guru dalam Pembentukan Jaringan Islam Nusantara Abad ke-17, Ke-18, dan ke19*' dalam buku itu menjadi penanda yang cukup jelas yang dijadikan sebagai salah satu fondasi formulasi 'Islam Nusantara'. Kendati masih cukup singkat, setidaknya ada sketsa awal terkait formasi fondasi Islam Nusantara yang hendak dibangun. Para Guru prominen yang disebut dalam bab itu di antaranya; Abdurrauf al-Sinkili, Abdush Shamad al-Palimbani, Nawawi al-Bantani, Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Shaleh Darat Semarang atau As-Samarani, Mahfudz at-Termasi, dan M. Yasin al-Fadani.¹²

Tujuh bulan berikutnya, satu elemen penting yang digambarkan secara ringkas dalam buku di atas secara tidak langsung diperkuat oleh buku karya Bizawie.¹³ Karyanya yang berjudul "*Masterpiece Islam Nusantara*" merupakan buku yang cukup membutuhkan tenaga ekstra dan ketelitian untuk memahaminya

¹² Lebih detail baca Ridwan et al., *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, 48–73.

¹³ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*.

dengan baik. Pasalnya, data yang disajikan dan dianalisanya terbilang cukup melimpah sekaligus rumit, karena hampir di setiap paragraf berisi banyak sekali tokoh yang saling berjejaring satu sama lain. Selain pendekatan baru yang digunakannya untuk perangkaian narasi sejarah baru, Bizawie telah menegaskan pentingnya para figur muslim yang telah berkontribusi dalam formasi sosial keagamaan –Islam khususnya- di Nusantara, dia menyebut hasil dari kontribusi tersebut dengan ‘*Masterpiece Islam Nusantara*’. Banyak sekali *Masterpiece* lain yang dihasilkan oleh para ulama Nusantara, namun Bizawie dalam buku itu hanya fokus pada ‘Sanad dan Jejaring Ulama-Santri’, itu pun masih terbatas pada tahun 1830-1945 M. Bagaimanapun, buku Bizawie telah memberi petunjuk bagaimana memahami ‘Islam Nusantara’, salah satunya melalui para figur historis-kontributif yang saling berjejaring.

C. As-Samarani dan Islam Nusantara: Representasi dalam Ruang Akademis

Bagian sebelumnya sudah sempat disinggung, bahwa peran seorang aktor sejarah merupakan posisi paling sentral dari semua elemen yang tercakup dalam diskursus ‘Islam Nusantara’. Dalam konteks manuskrip misalnya, alih-alih ingin menyajikan topik warisan Islam Nusantara berupa manuskrip dan aksara pegon-makna gandul, Ridwan, dkk. justru lebih menonjolkan para kreator dari warisan itu sendiri.¹⁴ Mirip dengan Ridwan, dkk., penyajian manuskrip yang demikian masif oleh Sya’ban¹⁵ dalam bukunya berjudul “*Mahakarya Islam Nusantara*”, bagaimanapun tidak bisa terlepas dari usaha untuk memperkenalkan figur-figur Islam Nusantara itu sendiri. Memang bukan hal aneh mengingat para figur sendiri memiliki perangkat pikir yang mampu mendinamiskan suatu keadaan. Perjumpaannya dengan ruang dan waktu yang berbeda akan terus menghasilkan dialog tak berkesudahan. Dalam proses ini, terus lahir berbagai produk yang bisa mendukung secara bertahap pencapaian kepentingan dan tujuannya.

Dalam uraian Ridwan, dkk., salah satu figur penting yang ditampilkan adalah As-Samarani. Sebagai figur prominen dan ahli ilmu-ilmu keislaman, As-Samarani

¹⁴ Ridwan et al., *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, 127–65.

¹⁵ Sya’ban, *Mahakarya Islam Nusantara*.

meninggalkan banyak sekali bukti otentik yang bisa menjadi rujukan para peneliti untuk merangkai kembali sejarah, pemikiran dan kontribusinya saat itu.¹⁶ Bukti yang paling mudah dijumpai kaitannya dengan hal ini adalah empat belas karya tulis As-Samarani yang meliputi berbagai disiplin keilmuan; tafsir, fikih, teologi, tasawuf, dan sebagainya.¹⁷

Seluruh karyanya bisa dibilang sangat populer di masyarakat sebagai akibat pemanfaatan aksara pegon dan media cetak. Asumsi ini secara tidak langsung diperkuat oleh penelitian yang dilakukan oleh Ian Proudfoot, tercatat ada 30.800 eksemplar kitab As-Samarani yang beredar pada Akhir Abad 19 dan Awal Abad 20.¹⁸ Meski total jumlah ini tidak mencakup semua karya As-Samarani dan semua jumlah edisi cetak ulang, setidaknya jumlah ini bisa dijadikan pijakan dasar untuk melihat betapa masifnya diseminasi keilmuan yang dilakukan oleh As-Samarani. Logika sederhananya, semakin banyak karya diproduksi dan tersebar luas, semakin berpengaruh figur tersebut. Barangkali, penerjemahan karyanya ke bahasa Sunda¹⁹ pada masa itu bisa menjadi bukti sederhana dan cukup kuat atas hipotesis tersebut. Faktor kemudahan, terutama dari sisi bahasa penulisan kitab, menjadikan beberapa karya As-Samarani hingga saat ini masih ada yang diproduksi ulang oleh salah satu penerbit di Semarang. Demikian pula toko-toko buku di sepanjang Pantai Utara Jawa Tengah (Pantura), masih banyak yang menjual beberapa buku yang dicetak oleh penerbit tersebut. Dengan demikian, bukan hal aneh apabila saat ini dia ditempatkan, atau dihadirkan kembali dalam diskursus 'Islam Nusantara'.

¹⁶ Ridwan et al., *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, 153–54.

¹⁷ Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani* (Semarang: Walisongo Press, 2008), 59–74.

¹⁸ Ian Proudfoot, *Early Malay Printed Books: A Provisional Account of Materials Published in the Singapore-Malaysia Area Up to 1920, Noting Holdings in Major Public Collections* (Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993), 186–187, 228, 231, 284, 320, 327–29, 347, 356, 357–59.

¹⁹ Beberapa karya As-Samarani pada awal Abad ke-20 telah diterjemahkan oleh Haji Muhamad Hasyim bin Tibrani dengan produksi yang cukup banyak untuk ukuran saat itu. Ada dua kitab yang telah diterjemahkan ke bahasa Sunda, yaitu '*Faslatan*' dan '*Lataif al-Taharat*'. Kitab yang pertama diproduksi sebanyak 1100 eksemplar dengan harga \$ 0,13 per kopi, dan kitab yang kedua diproduksi sebanyak 1000 eksemplar dengan harga \$ 0.25 per kopi. Kedua kitab terjemahan tersebut dicetak oleh *Matba' Idris* di Singapura. Baca Proudfoot, 230–31, 319.

Bukan hanya sebagai ulama prolif, pesantrennya sebagai pencetak ulama-ulama besar Nusantara -seperti Syekh Mahfudz At-Tirmisi, Syekh Hasyim Asy'arie, dan Syekh Ahmad Dahlan-, serta jaringan internasionalnya memang tidak bisa dinafikan untuk saat ini, terutama dalam konteks peneguhan diskursus Islam Nusantara. Penyerapan dan pengontekstualisasian dari berbagai kiprah para figur kontributif sangat diperlukan sekali.

Banyak argumen ilmiah tentang As-Samarani yang sudah terbangun selama ini, khususnya sebelum munculnya diskursus 'Islam Nusantara'. Ini jelas sangat membantu penguatan diskursus yang saat ini masih ramai dibicarakan. Argumen menarik muncul salah satunya dari Basri. Menurutnya, As-Samarani merupakan seorang reformis yang menekankan pergerakannya pada translasi ajaran Islam supaya lebih mudah dipahami dan dapat langsung dipraktekkan oleh masyarakat awam di kehidupan sehari-hari.²⁰ Dalam bahasa Jajaz sebelumnya, As-Samarani bersama Khalil Bangkalan memiliki peran penting dalam pembentukan formasi kaum santri karena mampu mengintegrasikan nuansa Makkah, pesantren, dan masyarakat.²¹

Lebih lanjut, Umam dan Mas'ud juga memberikan argumen menarik terkait posisi As-Samarani bersamaan dengan karya tulis yang lahir dari tangannya. Umam menarik konklusi bahwa meskipun ajaran Islam ortodoks sudah ada pada Abad 16 namun ajaran ini justru populer pada Abad 19 dimulai dari As-Samarani. Situasi demikian terjadi tidak lain karena dampak dari publikasi teks pegon itu sendiri.²² Argumen ini secara tidak langsung, pada tahun yang sama pula, diperkuat oleh Mas'ud bahwa ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh As-Samarani berbeda dengan ajaran tasawuf sebelumnya sebagaimana dipahami selama ini. Corak dan karakteristik tasawufnya, oleh Mas'ud disebut dengan tasawuf sunni ortodoks.²³

²⁰ Basri, "Indonesian Ulama."

²¹ Burhanudin, "Islamic Knowledge," 121–44.

²² Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy."

²³ Mas'ud, "Dinamika Sufisme."

D. Diskursus Karya Tulis

Berbeda dengan cara masyarakat awam dalam menghadirkan As-Samarani²⁴, masyarakat akademis pada umumnya berangkat dari prinsip-prinsip ilmiah yang menjadi standar aturan dalam penelitian. Data-data empiris yang bisa di cek kembali validasinya menjadi aksentuasi para peneliti. Dalam hal ini, kecenderungan terhadap teks-teks yang diproduksi oleh As-Samarani tampak menonjol sekali karena memiliki nilai praktis dalam upaya merekonstruksi kembali figur tersebut. Tidak banyak, jika tidak dikatakan tidak ada, yang mengkaji As-Samarani dengan objek penelitian selain daripada karya tulisnya. Data-data lain seperti sumber oral turun-temurun, bagaimana publik memandang As-Samarani, dan seterusnya, masih belum nampak sebagai diskursus penting dalam dunia akademis. Rekonstruksi sejarah dan pemikiran As-Samarani melalui karya tulisnya masih menjadi sesuatu yang populer di kalangan peneliti.

Sejauh ini, terdapat 18 naskah akademis –sejak pertengahan 2015- yang berangkat dari pembacaan teks-teks produksi As-Samarani. Dari semua naskah tersebut, minat kajian pada umumnya berangkat dari karya-karya yang masih dapat dijumpai dan populer di masyarakat, seperti Tafsir Faidh ar-Rahman²⁵, Minhaj al-

²⁴ Misbah, “Muhammad Shalih As-Samarani.”

²⁵ Saepuden, “Epistemologi Tafsir”; Muhammad Nasih, “Kualitas Hadis-Hadis dalam Kitab Tafsir Faid Al-Rahman Karya Kiai Saleh Darat (Surah al-Fatihah)” (UIN Walisongo, 2015); Luqmi Maulana Hazim, “Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz fi ‘Ilm Al-Qur’ān Al-‘Azīz Karya Kiai Ṣāliḥ Dārāt As-Samārānī” (UIN Sunan Kalijaga, 2015); Egi Sukma Baihaki, “Syukur dan Pujian menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fatihah [1]:[2] Tafsir Faidh Ar-Rahman,” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur’an* 1, no. 2 (2016): 201–22; Ahmad Aly Kaysie, “Tafsir Esoterik tentang Shalat Menurut Kiai Sholeh Darat” (UIN Sunan Kalijaga, 2016); Farhanah, “Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar As-Samarani: Kajian atas Surat al-Fātiḥah dalam Tafsir” (IAIN Surakarta, 2017); Lilik Faiqoh, “Vernakularisasi dalam Tafsir Faid al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani” (UIN Sunan Kalijaga, 2017).

Atqiyā'²⁶, Majmu'ah al-Syari'ah²⁷, Syarh al-Hikam²⁸, Tarjamah Sabil al-'Abid²⁹, Lathaif al-Taharat³⁰, dan al-Mursyid al-Wajiz³¹. Jika dijumlah, total ada tujuh karya tulis yang sudah –mungkin akan bertambah terus- mendapat perhatian dari para peneliti sejak paruh kedua tahun 2015. Tentu saja, ini masih jauh dari representatif dan ideal untuk menggambarkan As-Samarani. Pasalnya, di samping tidak cukup merepresentasikannya hanya melalui karya tulis, baru setengah yang mendapat perhatian utama dari seluruh karya As-Samarani: beberapa literatur tidak sama dalam mendaftar jumlah karya As-Samarani, ada yang empat belas³², ada pula yang dua belas³³, namun jika melihat catatan Proudfoot, hanya ada sembilan kitab As-Samarani yang beredar di masyarakat –berdasarkan sumber resmi pemerintah kolonial³⁴.

Kendati kurang representatif dan jauh dari idealnya, kajian-kajian tersebut tetap menempati posisi penting dalam menampilkan kembali figur As-Samarani. Posisi ini tidak lepas dari karakter penyajian yang logis, sistematis dan analitis. Representasi demikian tentu saja memiliki nilai lebih bagi masyarakat, khususnya masyarakat akademis, karena semakin mudah menerima dan mengenal lebih dalam tentang siapa As-Samarani secara logis.

²⁶ Aflahal Misbah, "Pemikiran Kiai Sālih Darat tentang Etika Belajar: Studi Analisis dalam Kitab Syarh Minhāj Al-Atqiyā' Ilā Ma'rifat Hidāyat Al-Azkiyā' Ilā Ṭarīq Al-Awliyā'" (STAIN Kudus, 2016); Aflahal Misbah dan Nuskhān Abid, "Propaganda Kiai Sālih Darat dalam Upaya Mewujudkan Harmoni di Nusantara: Telaah Kitab Minhāj Al-Atqiyā'," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 4, no. 1 (2016): 96–116; Muslich Shabir, "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang : Kajian Atas Kitab Minhāj Al-Atqiyā''," *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din* 19, no. 1 (2017): 91–128.

²⁷ Mudzakiron dan Arif Chasanul Muna, "Pola Redaksi Matan Hadis dalam Kitab Majmu'ah Al-Syari'ah Karya K.H Saleh Darat," *Religia* 18, no. 2 (2015): 227–43; Irfan, "Local Wisdom."

²⁸ Abdul Aziz, "Relevansi Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Kitab Syarah Al-Hikam Karya K.H. Sholeh Darat (Dikaitkan Dengan Konteks Kekinian)" (UIN Raden Fatah, 2017).

²⁹ Mohd Taufik Arridzo dan Bani Sudardi, "Nilai-Nilai Kitab Tarjamah Sabīl al-'Abīd 'alā Jawharah al-Tawhīd pada Masyarakat Pesantren Keturunan Jawa di Selangor," *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* 15, no. 2 (2017): 259–83.

³⁰ Kaysie, "Tafsir Esoterik."

³¹ Hazim, "Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz."

³² Munir, *Warisan Intelektual*, 59–74.

³³ Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy," 139–62; Abu Malikus Salih Dzahir dan M Ichwan, ed., *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Syekh Haji Muhammad Saleh bin Umar As-Samarany* (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012), 19–22.

³⁴ Proudfoot, *Early Malay*, 186–187, 228, 231, 284, 320, 327–29, 347, 356, 357–59.

Pada sisi lain, karakter tersebut juga masih diperkuat dengan beberapa disiplin keilmuan yang berfungsi untuk analisa teks sehingga dapat menempatkan posisi As-Samarani sebagai figur apa dan bagaimana kontribusinya. Disiplin-disiplin keilmuan seperti filologi³⁵, sosiologi pengetahuan³⁶, historis-intertekstualitas³⁷, dan lainnya, terus memberikan sajian diskursus yang menarik, terpisah dan berbeda, namun saling melengkapi satu sama lain.

Meski demikian, penting dicatat, berbagai disiplin keilmuan yang menjadi alat bantu analisis pada kenyataannya masih belum mampu mengeluarkan sosok As-Samarani dari zona-zona nyaman. Zona nyaman yang penulis maksud di sini adalah cabang-cabang keilmuan Islam: seperti tasawuf, tafsir, fikih, dan lainnya, ditambah sejarah dan aspek lokal. Hasil penelitian –selain Misbah³⁸- masih terus berkuat dalam cabang-cabang keilmuan tersebut. Kajiannya Arridzo dan Sudardi memang bisa dikatakan berusaha menempatkan As-Samarani dalam ruang kontemporer, namun tampak sekali inkonsistensi analisis di dalamnya.³⁹ Para peneliti belum nampak terlihat –jika tidak dikatakan tidak ada- mampu menarik As-Samarani ke dalam ranah keilmuan lain. Eksplorasi sosok As-Samarani dalam memberikan pandangan-pandangan sosial, politik, dan aspek kehidupan lainnya, yang di dalamnya mencakup cara melihat, memahami, dan menarik simpulan dalam tataran teoritik, hampir tidak ada. Bukan tidak mungkin untuk melakukan hal ini. Bukan berarti jika semua karya As-Samarani berada dalam *cover* cabang-cabang keilmuan Islam, sejarah dan lokalitas, maka arah penelitian yang dilakukan harus berada dalam konteks itu pula.

³⁵ Lihat Hazim, “Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz.”

³⁶ Lihat Ahmad Nurkholis, “Karakteristik Tafsir Sufistik Faid Al-Rahman Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Madyan Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar Al-Samarani” (UIN Sunan Kalijaga, 2017).

³⁷ Lihat Misbah dan Abid, “Propaganda Kiai Sholih.”

³⁸ Misbah, “Muhammad Shalih As-Samarani.”

³⁹ Dalam pembacaan penulis, alih-alih Arridzo dan Sudardi ingin mengkaji kontribusi As-Samarani terhadap masyarakat Jawa di Sabak Bernam, Selangor, mereka berdua justru menganalisis isi kitab As-Samarani itu sendiri, bukan menampilkan data bagaimana masyarakat menyerap dan mengubah sikapnya disebabkan telah melakukan pembacaan terhadap teks As-Samarani. Lebih lengkap baca Arridzo dan Sudardi, “Nilai-Nilai Kitab.”

Ada beberapa alasan mendasar mengapa hal ini bisa dilakukan: *Pertama*, secara sosio-historis, Akhir Abad 19 merupakan masa yang kurang menguntungkan bagi masyarakat Jawa dari sisi pendidikan.⁴⁰ Akses pendidikan masyarakat Jawa hanya terbatas pada model pendidikan pesantren dan kurikulum yang spesifik pada disiplin keilmuan Islam. Paling luas, akses mereka adalah ke Timur Tengah, terutama sejak dibukanya Terusan Suez pada 1869, itu pun juga terbatas bagi golongan tertentu⁴¹. Kondisi ini berbeda dengan Awal Abad 20 yang mana akses pendidikan umum dengan basis keilmuan Barat di buka untuk kaum pribumi kendati juga hanya dapat di akses oleh beberapa golongan tertentu.⁴² *Kedua*, kondisi masyarakat dalam penuh persoalan, baik sosial, ekonomi, pendidikan, serta viz a viz dengan kolonial⁴³, tentu saja hal ini sangat berpengaruh terhadap cara pandang As-Samarani. Hal ini nampak jelas dalam setiap uraian kitab yang ditulisnya⁴⁴. Sebenarnya, masih banyak alasan lain, namun cukup dua alasan ini bisa ditarik pemahaman bahwa: *Pertama*, As-Samarani belum mengalami persinggungan dengan disiplin keilmuan Barat; *Kedua*, perhatian As-Samarani tidak sebatas hanya persoalan keagamaan, melainkan juga di luar itu. Hanya saja, perhatiannya dalam bidang disiplin lain masih *ter-cover* dalam disiplin keilmuan Islam, selain pula belum menjadi suatu disiplin khusus yang terstruktur dengan baik: masih berupa pandangan-pandangan terpisah dan tercecer dalam berbagai karya tulis yang diproduksinya.

Dua alasan di atas berangkat dari pembacaan penulis atas berbagai perangkat keilmuan modern yang digunakan oleh para peneliti untuk mengkaji As-Samarani. Tentu hal ini sangat tidak relevan mengingat keilmuan modern tersebut lahir dalam ruang dan waktu yang berbeda dengan As-Samarani. Selain itu, beberapa ahli

⁴⁰ Florence Lamoureux, *Indonesia: A Global Studies Handbook* (Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, 2003), 124–27.

⁴¹ Selengkapnya baca Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985).

⁴² Christiaan Lambert Maria Penders, “Colonial Education Policy and Practice in Indonesia: 1900-1942” (The Australian National University, 1968).

⁴³ Baca Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3 ed. (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2001), 155–70; Colin Brown, *A Short History of Indonesia: The Unlikely Nation?* (Crows Nest NSW: Allen & Unwin, 2003), 72–103.

⁴⁴ Baca misalnya Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar As-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā’ fī Syarḥ Ma’rifat al-Aḏkiyā’ ilā Ṭarīq al-Awliyā’* (Bombay: Al-Maṭba’ah al-Karīmī, 1317).

keilmuan modern tersebut, yang banyak digunakan oleh para peneliti Indonesia untuk mengkaji As-Samarani, umumnya berada pada masa yang sama atau sezaman, bahkan lebih muda dari As-Samarani, seperti halnya Karl Mannheim (1893-1947 M) dengan ‘Sosiologi Pengetahuannya’ yang digunakan oleh Nurkholis⁴⁵, atau ‘Interaksionisme Simbolik’ yang digunakan oleh Misbah dengan arah kecenderungan merujuk pada Herbert Blumer (1900-1987 M)⁴⁶. Berkaitan dengan hal ini, penulis mempunyai pandangan bahwa tidak relevan seorang ahli politik meneliti ahli sosial, atau secara lebih khusus lagi dalam bidang yang sama, tidak mungkin sosiolog Amerika meneliti sosiolog Eropa. Penulis katakan ‘tidak relevan’ dalam konteks ‘cara pandang’ mereka yang berbeda disebabkan perumusan teoritis yang berangkat dari data yang berbeda pula. Masing-masing mempunyai data pendukung dalam berargumen, karenanya kecil kemungkinannya keduanya bisa saling meneliti kecuali dalam konteks ‘logika analisis’.

Atas dasar ini, penulis berpendapat bahwa para peneliti masih belum mampu mengeluarkan sosok As-Samarani dari zona-zona nyaman seperti yang dijelaskan di atas. Hipotesa awal ini berangkat dari pembacaan singkat penulis terhadap 18 naskah yang dikaji di sini, karenanya perlu kiranya penulis uraikan secara lebih dalam di bagian berikutnya untuk menguji hipotesa tersebut. Uraian berikut sekaligus dibarengi dengan pembacaan terhadap tesis-tesis yang muncul sebelum periode diskursus ‘Islam Nusantara’ menguat. Ini dilakukan untuk membaca lebih mendalam tesis-tesis yang muncul pada saat menguatnya diskursus ‘Islam Nusantara’ –berupa pengembangan, afirmasi kontinuitas, atau penampilan makna baru.

E. Dua Narasi dalam Studi As-Samarani

Agar lebih mudah dalam membaca penggambaran figur As-Samarani, penulis akan memetakan secara sederhana dua narasi yang muncul dalam diskursus karya tulis. Sederhananya, ada dua narasi yang muncul sejak pertengahan 2015 hingga sekarang, yaitu: narasi dominan tafsir Faidh Ar-Rahman dan narasi lain yang

⁴⁵ Lihat Nurkholis, “Karakteristik Tafsir Sufistik.”

⁴⁶ Misbah, “Pemikiran Kiai Šalih”; Misbah dan Abid, “Propaganda Kiai Shalih.”

mengkaji selain tafsir tersebut. ‘Narasi dominan’ merupakan suatu fenomena yang tampak sekali menonjol, yang mana banyak peneliti mengarahkan fokusnya pada tafsir Faidh ar-Rahman. Sedangkan ‘narasi lain’ adalah bagaimana para peneliti cenderung minim sekali memberikan perhatian pada kitab As-Samarani selain tafsir. Mengapa demikian? Tentu ini pertanyaan yang sulit dijawab. Kendati bagian ini tidak berniat untuk menjawab itu, namun setidaknya dari apa yang akan dipaparkan di sini, tentang bagaimana para peneliti melakukan kajian pada tafsir Arab Pegon dan kitab-kitab lainnya, kita sudah berada pada satu langkah ke depan untuk menemukan jawaban itu.

1. Narasi Dominan Tafsir Arab-Pegon: Tafsir Faidh Ar-Rahman

Kaitannya dengan ‘narasi dominan’, penulis akan mengawali diskusi dalam bagian ini dengan kajiannya Muchoyyar, Surur, dan Masrur, agar dapat membaca tesis-tesis yang muncul bersamaan dengan menguatnya diskursus Islam Nusantara –berupa pengembangan, afirmasi kontinuitas, atau penampilan makna baru.

Disertasi Muchoyyar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah menghasilkan beberapa temuan: *Pertama*, As-Samarani dipandang sebagai figur yang mempunyai kapabilitas untuk mentakwil al-Qur’an atas dasar pengetahuannya tentang *‘Ulum al-Qur’an* dan pandangan para ulama salaf. Meski demikian, yang *kedua*, As-Samarani dikatakan sebagai mufassir yang tidak orisinal, karena banyak sekali mengutip pandangan ulama sebelumnya. *Ketiga*, metode tafsir dalam Faidh ar-Rahman adalah metode tahlili yang bercorak sufi ‘amali atau sufi *isy’ari*, dan *keempat*, corak penafsiran As-Samarani adalah tafsir *isy’ari*. *Kelima*, hadis-hadis yang digunakan As-Samarani dalam penulisan kitab tafsir tidak begitu diperhatikan kualitasnya, dan bahasanya juga campur aduk antara Jawa pesisir dan pedalaman dengan bahasa Arab sehingga sulit dipahami.⁴⁷

Lima poin dari studi Muchoyyar di atas hampir semuanya dapat dijumpai dalam penelitian-penelitian berikutnya, baik sebelum menguatnya diskursus Islam Nusantara maupun sesudahnya. Dalam konteks pra-Islam Nusantara, ini ditunjukkan

⁴⁷ Lihat selengkapnya Muchoyyar, “KH. Muhammad Saleh Darat.”

oleh hasil studi Misbahus Surur⁴⁸ sebagai syarat pengajuan gelar sarjananya di UIN Walisongo Semarang. Fokusnya pada metode dan corak penafsiran tafsir As-Samarani menghasilkan kesimpulan yang mirip sekali dengan poin kedua dan poin ketiga. Hasil yang berbeda memang coba ditampilkan oleh Masrur, dia berusaha menegaskan adanya relasi As-Samarani dengan pahlawan nasional, R.A. Kartini melalui tafsir Faidh ar-Rahman, namun studi ini kurang begitu representatif karena berangkat dari sumber-sumber yang kurang bisa dipertanggungjawabkan.⁴⁹

Tiga studi terhadap tafsir As-Samarani di atas merupakan studi yang muncul –sejauh yang penulis dapatkan- sebelum menguatnya diskursus Islam Nusantara. Memang, amat sedikit sekali, hanya tiga studi dalam rentang waktu 15 tahun. Situasi ini menimbulkan adanya kemungkinan pemahaman bahwa tafsir Faidh ar-Rahman tidak menarik bagi para peneliti, atau akses terhadap tafsir itu sendiri yang belum memungkinkan seperti sekarang ini karena adanya proses digitalisasi tafsir oleh Komunitas Pecinta Sholeh Darat (KOPISODA).⁵⁰

Situasi berubah demikian cepat pasca diskursus Islam Nusantara menguat, tujuh studi terhadap tafsir Faidh ar-Rahman muncul sejak pertengahan tahun 2015 hingga tahun 2017. Tujuh studi ini menunjukkan adanya konstruksi ‘narasi dominan’ dalam representasi As-Samarani. Disebut narasi dominan karena banyak sekali peneliti yang menempatkan fokus kajiannya pada tafsir As-Samarani. Tujuh dari delapan belas tulisan semuanya berupaya mengkaji tafsir As-Samarani, sementara kajian-kajian lainnya berusaha mengkaji enam dari empat belas karya tulis As-Samarani lainnya. Dalam narasi ini, temuan-temuan yang di dapat tidak jauh berbeda dengan apa yang dihasilkan oleh Muchoyyar. Apakah itu sebuah penguatan atau mungkin pengembangan dari tesis yang disusun oleh Muchoyyar, penulis akan mencoba menguraikan di bawah ini sesuai dengan kelima poin di atas.

⁴⁸ Misbahus Surur, “Metode dan Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (1820-1903)” (UIN Walisongo, 2011).

⁴⁹ Baca M. Masrur, “Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid Al-Rahman dan RA. Kartini,” *At-Taqaddum* 4, no. 1 (2012): 28–45.

⁵⁰ Proses digitalisasi dilakukan oleh Ikhwan dan Anasom pada bulan Agustus 2012 menjelang Haul As-Samarani.

Berkaitan dengan poin pertama dan kedua, terdapat studi Didik Saepudin⁵¹ dan Luqmi Maulana Hazim⁵². Kendati fokus Muchoyyar pada surat An-Nisa', hasil yang didapat oleh Saepudin tidak memiliki perbedaan signifikan dengan tesis Muchoyyar. Basis epistemologis tafsir Faidh ar-Rahman yang menjadi tujuan studinya tidak memberikan pemahaman baru. Dominasi karya-karya mufassir klasik, seperti Baidawi, al-Khazin, al-Razi, al-Nasafi, Imam Ghazali, dalam tafsir As-Samarani yang diungkapkannya mirip dengan apa yang di temukan oleh Muchoyyar (poin kedua). Hal yang sama juga terjadi dalam studinya Hazim. Meski objek penelitiannya adalah kitab lain, al-Mursyid al-Wajiz, Hazim secara tidak langsung memberikan afirmasi terhadap tesisnya Muchoyyar bahwa kemampuan As-Samarani menafsirkan al-Qur'an disebabkan pengetahuannya tentang *'Ulum al-Qur'an*.

Pada sisi lain, masih menyangkut dua studi di atas, alih-alih berada dalam ranah epistemologis penafsiran al-Qur'an As-Samarani, keduanya justru masuk dalam poin ketiga dan keempat kaitannya dengan corak khas tasawuf yang mewarnai penafsiran As-Samarani, meskipun keduanya memiliki perbedaan dalam hal objek studinya. Memang, suatu studi tidak mungkin melakukan pembatasan secara ketat, akan ditemukan pandangan-pandangan baru sesuai dengan data yang di analisisnya. Namun yang jelas, kedua penelitian itu secara tidak langsung juga berusaha memberikan persetujuan atas nuansa tasawuf dalam tafsir As-Samarani sebagaimana digariskan oleh Muchoyyar.⁵³

Nuansa tasawuf (lihat poin ketiga dan keempat) tafsir As-Samarani secara kontinu terus ditampilkan oleh para peneliti lain sepanjang diskursus Islam Nusantara berlangsung. Egi S. Baihaki, Aly Kaysie, Farhanah, dan Ahamd Nurkholis, semuanya berada dalam ruang ini. Kajian dari keempat peneliti ini dengan jelas memperkuat tesis tentang corak tafsir *isy'ari* atau esoterik yang kental sekali dalam penafsiran As-Samarani, kendati masing-masing berbeda subjek

⁵¹ Saepuden, "Epistemologi Tafsir."

⁵² Hazim, "Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz."

⁵³ Baca Saepuden, "Epistemologi Tafsir"; Hazim, "Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz"; Bandingkan dengan Muchoyyar, "KH. Muhammad Saleh Darat."

pembahasannya:⁵⁴ Baihaki tentang Syukur dan Pujian dalam surat al-Fatihah, Kaysie tentang Shalat, Farhanah tentang penafsiran sufistiknya As-Samarani dalam surat al-Fatihah, dan Nurkholis tentang karakteristik dari tafsir itu sendiri secara umum. Meskipun semuanya berada dalam alur yang sama, ada beberapa hal yang patut diperhatikan: *Pertama*, kaitannya dengan studinya Farhanah, kendati fokusnya (surat al-Fatihah) berbeda dengan Muchoyyar (surat an-Nisa'), temuan penelitiannya tidak ada yang berbeda dengan poin kedua hingga kelima seperti yang disebutkan di atas, demikian juga ini mirip dengan hasil studi Saepudin; *Kedua*, meskipun tiga karakteristik yang dipaparkan oleh Nurkholis berada dalam alur yang sama, dalam artian hampir tidak ada yang beda dengan tesis Muchoyyar, ada satu hal baru yang coba ditawarkan olehnya, yaitu bagaimana As-Samarani mensinergikan penafsiran sufistiknya dengan kondisi sosial di masyarakat.

Berbeda dengan enam studi di atas, meski objek penelitian M. Nasih⁵⁵ sama dengan Baihaki dan Farhanah, yaitu surat al-Fatihah, serta penelitiannya dilakukan lebih dulu dari kedua peneliti tersebut, dia mencoba bergerak dari poin kelima sebagaimana yang dipaparkan di atas. Kualitas hadis dalam surat al-Fatihah coba di analisis lebih dalam untuk menguji pendapat bahwa As-Samarani tidak terlalu peduli dengan kualitas hadis yang dirujuknya. Hasilnya, dia menunjukkan bahwa dua belas hadis yang dikutip oleh As-Samarani dalam tafsir surat al-Fatihah terdiri dari empat hadis *la asla lah*, satu hadis dha'if, dan tujuh hadis sahih. Bagaimanapun, studinya ini juga masih berada dalam ruang penguatan tesis yang diproduksi oleh Muchoyyar.

Sama dengan Nasih, Lilik Faiqah⁵⁶ secara tidak langsung juga bergerak pada poin kelima di atas meski dia tidak menyebut studinya Muchoyyar. Bedanya, jika Nasih memperkuat tesis tentang Hadis, maka Faiqah berusaha membenarkan adanya aspek penggunaan bahasa lokal. Faiqah memetakan arah studinya menjadi dua, yaitu deskripsi terhadap vernakularisasi dari sisi bahasa dan vernakularisasi

⁵⁴ Kaysie, "Tafsir Esoterik"; Baihaki, "Syukur dan Pujian"; Farhanah, "Penafsiran Sufistik"; Nurkholis, "Karakteristik Tafsir Sufistik."

⁵⁵ Nasih, "Kualitas Hadis-Hadis."

⁵⁶ Faiqah, "Vernakularisasi."

penafsiran. Yang pertama, menurutnya, As-Samarani menggunakan bahasa khas lokalitas yang lazim digunakan oleh masyarakat lokal. Kemudian, dari sisi vernakularisasi penafsiran, As-Samarani memakai ungkapan lokalitas perilaku-perilaku dan sikap-sikap orang Jawa, alam tumbuhan dan alam kehidupan di Jawa. Sayangnya, dari temuannya ini, Faiqah tidak mencoba menarik kesimpulan apakah vernakularisasi ini mempermudah bagi masyarakat atau justru mempersulit dalam konteks membaca tafsir As-Samarani. Tidak adanya upaya Faiqah untuk melakukan ini barangkali disebabkan karena tidak merujuk studi Muchoyyar sebelumnya. Tentu ini menjadi sebuah kelemahan dalam kajian akademis. Dan, karena studinya tidak menarik atau membuat konklusi baru tentang penggunaan bahasa lokal, apakah mempermudah atau mempersulit, maka tidak ada pernyataan lain selain bahwa hasil studinya menjadi penguat tesis Muchoyyar.

Berangkat dari uraian di atas, ada beberapa poin penting yang bisa diambil dari ‘narasi dominan’ yang sedang berlangsung. *Pertama*, As-Samarani ditampilkan sebagai aktor yang mampu menafsirkan al-Quran, *mufassir*. *Kedua*, corak penafsiran *isy’ari* atau esoterik yang mewarnai dalam narasi dominan, menampilkan As-Samarani sebagai mufassir yang berorientasi tasawuf. Jika boleh dikatakan, dia seorang *Mufassir-Sufistik*. *Ketiga*, vernakularisasi atau aspek lokalitas yang ditunjukkan dalam studi-studi di atas, memberikan pemahaman bahwa As-Samarani berusaha tampil sebagai translator ajaran Islam yang mensinergikan antara universalitas dan lokalitas. *Keempat*, semua studi di atas belum –jika tidak dikatakan tidak sama sekali- menunjukkan adanya pengembangan signifikan terhadap studi tafsir Faidh ar-Rahman. Semuanya masih berada dalam tesis besar yang sudah dibangun oleh Muchoyyar jauh sebelum menguatnya diskursus Islam Nusantara. Dari semua poin ini jelas menunjukkan adanya zona nyaman –seperti yang disebut sebelumnya- yang terus menerus menjadi daya tarik tersendiri bagi para peneliti. Cabang-cabang keilmuan Islam, dalam hal ini tasawuf dan tafsir, masih menjadi kerangka konseptual yang praktis dan mudah untuk hasil pengkajian As-Samarani, meski secara formal pendekatan yang mereka gunakan semuanya bervariasi dan menganut banyak tradisi keilmuan modern.

2. Narasi Lain

Hampir tidak jauh berbeda dengan yang ditampilkan dalam narasi dominan, ‘narasi lain’ yang muncul terhadap pengkajian As-Samarani juga menampilkan figur tersebut sebagai sosok yang sufistik. Bedanya, penampilan kembali sebagai figur sufistik bergerak melalui jalur lain, yaitu pengkajian terhadap kitab selain tafsir Faidh ar-Rahman, khususnya *Minhaj al-Atqiya’*, *Syarh al-Hikam*, *Majmu’ah as-Syari’ah*, *Tarjamah Sabil al-‘Abid*, *Lathaifat-Taharat*, dan *al-Mursyid al-Wajiz*. Selain itu, profil sebagai *mufassir* juga cenderung tidak ada, serta bukan hanya identitas sufi yang diperkenalkan, melainkan juga beberapa sifat lain yang melekat dalam diri As-Samarani. Sebelum menguraikan beberapa penelitian yang berkembang dalam ‘narasi lain’ ini, perlu kiranya untuk membahas lebih dulu tiga disertasi lain -yang mengkaji karya tulis As-Samarani selain tafsir- yang muncul sebelum diskursus Islam Nusantara muncul. Ini penting –kendati hanya sekilas- untuk mengetahui alur penelitian saat ini yang sebenarnya sudah dimulai sejak dua dekade terakhir.

Disertasi Abdullah Salim⁵⁷, Saiful Umam⁵⁸, dan Ali Mas’ud⁵⁹ dalam hal ini akan membantu memberikan pemahaman sejauh mana signifikansi yang dihasilkan oleh para peneliti kontemporer, apakah hanya bentuk penguatan terhadap ketiga tesis tersebut seperti halnya dalam ‘narasi dominan’ atau berbentuk pengembangan, apakah ada beberapa karakter baru –yang mungkin ada- yang berbeda dengan yang sudah ditampilkan oleh tiga penelitian tersebut, atau bahkan mungkin juga berbeda dengan apa yang ditampilkan dalam narasi dominan.

Studi terhadap kitab *Majmu’ah asy-Syari’ah* yang dilakukan oleh Salim telah menghasilkan beberapa temuan berikut: a) *Majmu’* merupakan kitab fiqih untuk orang awam Jawa yang telah dewasa; b) As-Samarani banyak menukil ayat-ayat al-Quran, Hadis, Qaul Sahabat, untuk mendukung uraiannya. Dalam konteks Hadis, total lebih dari separuh (65 hadis/55,5 %) dari semua hadis yang ada dalam kitab

⁵⁷ Salim, “Majmū‘at asy-Sharī‘at.”

⁵⁸ Umam, “Localizing Islamic Orthodoxy.”

⁵⁹ Mas’ud, “Dinamika Sufisme.”

tersebut di ambil dari kitab *Ihya' 'Ulum ad-Din* karya al-Ghazali. Hal ini menunjukkan adanya sikap tidak terlalu pedulinya As-Samarani terhadap kualitas hadis yang di kutipnya seperti halnya dalam kitab *Ihya'*. Pada sisi lain, perujukan terhadap al-Ghazali yang cukup banyak memberi implikasi adanya nuansa tasawuf dalam kitab tersebut; c) Penjelasan terkadang juga disertai dengan unsur-unsur adat di dalamnya. Banyak kritik terhadap tradisi atau adat yang dilakukan oleh As-Samarani, seperti kritik terhadap *sesajen* dan *selametan*; d) kendati kitab fiqih, dalam kitab *Majmu'*, banyak sekali sikap anti kolonial yang ditampilkan oleh As-Samarani, seperti pelarangan cara berpakaian meniru kolonial.

Penelitian Salim memang terbilang deskriptif sekali, hampir tidak ada analisa mendalam atau kritik atas kitab *Majmu'* itu sendiri. Namun demikian, penelitiannya tetaplah penting sebagai pintu masuk untuk memahami lebih dalam pemikiran As-Samarani di dalam kitab *Majmu'*ah. Bergeser ke penelitian berikutnya, poin ketiga di atas menjadi elemen yang coba di elaborasi oleh Ali Mas'ud melalui kitab *Minhaj al-Atqiya'*. Menurutnya, kritik terhadap tradisi atau adat istiadat yang terus menerus dilontarkan oleh As-Samarani memiliki basis pada pandangan para ulama sufi sunni abad pertengahan. Hal ini telah memantapkannya untuk mengajukan proposisi teoritik bahwa karakter tasawuf yang dikembangkan oleh As-Samarani adalah tasawuf sunni ortodoks atau fundamentalis. Tasawuf ini dihadirkan di masyarakat melalui publikasi karya-karya tulis berbahasa Jawa. Menurut Mas'ud, corak tasawuf yang dikembangkan oleh As-Samarani juga memberikan pemahaman bahwa tidak sepenuhnya sufisme dan tradisi lokal, dalam sejarah Islam di Indonesia, mampu bersinergi secara kontinu dan stabil, terutama pada Akhir Abad ke-19 dengan hadirnya figur As-Samarani.

Corak ortodoks yang melekat dalam sufisme As-Samarani, secara tidak langsung diperkuat oleh studi yang muncul pada tahun dan bulan yang sama pula. Studinya Umam terhadap karya-karya teks beraksara Pegon yang diinisiasi oleh As-Samarani memberi pemahaman, bahwa ajaran Islam ortodoks –kendati sudah masuk pada Abad 16- telah mampu berkembang secara luas dan populer di

masyarakat pada Abad 19 sebagai dampak dari publikasi karya tulis beraksara Pegon.

Di sini, ada suatu kontinuitas yang ditampilkan oleh tiga penelitian di atas: pengakomodasian As-Samarani terhadap budaya lokal dalam diseminasi keilmuan Islam ditandai dengan pemakaian bahasa lokal dalam produksi karya tulisnya, tidak membuatnya segan melakukan kritik terhadap tradisi atau adat yang berlaku di masyarakat. Di sisi lain, corak tasawuf amat menonjol dari tesis yang dihasilkan oleh ketiga peneliti di atas. Meski fokus Salim pada kitab fikih, namun nuansa tasawuf tetap menonjol dalam disiplin keilmuan fikih. Demikian pula studinya Umam, bagaimanapun dia tetap tidak mampu menafikan adanya disiplin tasawuf dalam dinamika pemikiran As-Samarani, sebab beberapa karya yang ditelitinya adalah membahas tentang tasawuf. Untuk studi Mas'ud, sudah sangat jelas.

Berangkat dari pemaparan singkat di atas, ada beberapa kata kunci penting yang perlu diperhatikan, yaitu syari'at atau fikih, ortodoks, dan lokalitas. Elemen-elemen ini menjadi karakter yang amat menonjol dalam studi-studi di atas untuk menggambarkan As-Samarani sebagai figur sufi yang berorientasi syari'at dan lokalitas. Hal ini juga sejalan dengan apa yang ditampilkan dalam 'narasi dominan', yang mana corak tafsir *isy'ari* atau esoterik dan lokalitas sangat kental sekali dalam penafsiran al-Qur'annya. Namun, dari semua itu, hanya tasawuf yang seolah menjadi titik pusat atau basis epistemologis pemikiran As-Samarani. Kemudian, bagaimana dengan penggambaran As-Samarani dalam 'narasi lain'? Berikut ini akan coba penulis uraikan dengan pemetaan secara singkat tulisan-tulisan yang muncul sejak pertengahan tahun 2015 yang mengkaji selain tafsir *Faidh ar-Rahman*.

Jika dalam 'narasi dominan' dan studi terhadap kitab selain tafsir yang muncul sebelum diskursus Islam Nusantara memiliki kesesuaian, di sini penulis akan mencoba membaca dengan seksama terkait studi-studi yang muncul sejak pertengahan 2015 yang mengkaji selain kitab tafsir: apakah hanya berupa penguatan seperti yang ditampilkan dalam studi tafsir, atau menunjukkan adanya pengembangan, atau bahkan mampu –paling tidak mencoba- mengeluarkan As-

Samarani dari zona-zona nyaman. Sebelumnya perlu ditegaskan, studi terhadap kitab *Lathaif at-Taharat*⁶⁰ dan *al-Mursyid al-Wajiz*⁶¹ tidak akan diuraikan di bagian ini karena sudah terpapar secara tidak langsung dalam bagian ‘narasi dominan’.

Studinya Mudzakiron dan Arif Chasanul Muna⁶², serta Agus Irfan⁶³ akan menjadi pembuka dalam diskusi ‘narasi lain’ ini. Tulisan Mudzakiron dan Muna tentang kitab Majmu’ah seolah memberi afirmasi terhadap sebagian tesis Salim, bahwa As-Samarani tidak terlalu peduli dengan kualitas hadis yang dikutipnya. Tulisannya menunjukkan bahwa As-Samarani lebih cenderung melakukan periwayatan secara makna meski pengodifikasian hadis sudah terjadi. Tidak jauh berbeda dengan kedua peneliti tersebut, poin yang dibidik oleh Irfan juga seolah hanya menggambarkan ulang apa yang telah dijabarkan oleh Salim (lihat poin satu, tiga, dan empat, bandingkan dengan Agus Irfan).

Konstruksi narasi studi Majmu’ yang hampir tidak ada bedanya dengan tesis yang muncul sebelumnya, barangkali, hal ini tidak terjadi dalam narasi figur As-Samarani yang di konstruksi melalui kitab *Minhaj al-Atqiya*. Tulisan Shabir⁶⁴ dan Bizawie⁶⁵ memang hampir tidak menunjukkan perbedaan signifikan dengan studi sebelumnya, terutama dengan studi Mas’ud. Namun studi Bizawie mencoba memberikan isyarat lain bagaimana cara melihat tasawuf sunni ortodoks yang dikembangkan oleh As-Samarani. Bizawie berpendapat bahwa tasawuf sunni yang diajarkan oleh As-Samarani tidak lain merupakan salah satu tradisi Islam di Indonesia yang telah membentuk dan menopang identitas bangsa saat ini. Pandangannya pun, jika dibaca dengan seksama, hanya berupa penegasan atas signifikansi tasawuf dalam formasi sosial moral di Indonesia. Belum ada upaya masif yang dilakukannya untuk lebih dari sekadar penegasan.

⁶⁰ Lihat Kaysie, “Tafsir Esoterik.”

⁶¹ Lihat Hazim, “Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz.”

⁶² Mudzakiron dan Muna, “Pola Redaksi.”

⁶³ Irfan, “Local Wisdom.”

⁶⁴ Shabir, “Corak Pemikiran.”

⁶⁵ Tulisan Bizawie penulis masukkan dalam studi kitab Minhaj disebabkan pembacaannya terhadap tasawuf As-Samarani semuanya bersumber dari hasil studinya Ali Mas’ud. Lihat Zainul Milal Bizawie, “The Legacy of ‘Tasawuf Akhlaqi’ Syaikh Sholeh Darat and Syaikh Ihsan Jampes,” *Heritage of Nusantara* 6, no. 2 (2017): 270–90.

Masih dalam studi Minhaj, kajiannya Misbah⁶⁶ telah berusaha memberikan corak lain bagaimana melihat As-Samarani melalui teks. Memang, titik pijakannya tidak bisa dilepaskan dari poin-poin yang dihasilkan oleh studi sebelumnya, namun setidaknya upaya ini telah memberi warna lain bagaimana mengeluarkan As-Samarani dari zona-zona nyaman. *Pertama*, keidentikan tasawuf dengan akhlak coba dijadikan kerangka awal untuk mensistematisasi pemikiran As-Samarani dalam bidang pendidikan, terutama etika dalam kegiatan belajar. Selain pendidikan, *kedua*, dia juga berusaha melihat bagaimana sikap anti kolonial yang dinarasikan oleh As-Samarani (lihat poin keempat di atas) dalam kitab Minhaj tidak lain merupakan bentuk-bentuk aksi propagandanya. Dalam poin yang kedua ini, Misbah berusaha membangun argumen bagaimana cara membangun harmoni sebagaimana yang dilakukan oleh As-Samarani. Melalui karya tulis beraksara Pegon, aksi propagandanya mampu dikombinasikan dengan tema-tema khusus yang dibahas As-Samarani dalam disiplin tasawuf. Tidak sampai di situ, *ketiga*, Misbah⁶⁷ juga melihat bagaimana cara As-Samarani membangun otoritas keagamaan di masyarakat. Kendati yang ketiga ini tidak hanya fokus pada kitab Minhaj, namun studinya yang ketiga ini telah memberi warna baru dalam penggambaran kembali As-Samarani.

Kerangka konseptual pendidikan yang sudah dikonstruksi oleh Misbah di atas (poin pertama), pada tahun 2017 juga dilakukan oleh Abdul Aziz⁶⁸ dan Winarco⁶⁹. Keduanya sama-sama berusaha menempatkan As-Samarani dalam bidang pendidikan akhlak meski nuansa tasawuf memang tidak dapat dihindarkan dari keduanya. Ini disebabkan pandangan akhlak yang diformulasikan oleh As-Samarani berangkat dari spirit tasawuf. Bedanya dengan kajian Misbah yang pertama, keduanya sepakat untuk mengatakan bahwa pemikiran As-Samarani masih relevan dengan konteks saat ini. Meski hasil dari keduanya bisa dikatakan

⁶⁶ Misbah, "Pemikiran Kiai Šalih."

⁶⁷ Aflah Misbah, "Fashion dalam Konstruksi Otoritas Ulama: Pandangan Kiai Shalih Darat," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 3, no. 1 (2018): 61–84.

⁶⁸ Aziz, "Relevansi Nilai-Nilai."

⁶⁹ Andri Winarco, "Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al Samarani" (IAIN Salatiga, 2016).

hampir sama, keduanya tetap berbeda dari sisi objek yang dikajinya; Aziz hanya fokus pada kitab *Syarh al-Hikam* sedangkan Winarco lebih luas darinya.

Penggambaran lain yang dilakukan melalui studi teks As-Samarani juga muncul dari Arridzo dan Sudardi⁷⁰. Meski studinya berusaha melihat pengaruh As-Samarani pada masyarakat keturunan Jawa di Sabak Bernam, Selangor, analisis data yang ditampilkan, bagaimanapun, adalah nilai-nilai yang ada dalam kitab itu sendiri, yaitu, *Tarjamah Sabil al-'Abid*. Studi mereka berdua bisa dikatakan bukan hanya kurang representatif dalam penggambaran As-Samarani, namun juga *miss* analisis: alih-alih ingin melakukan kajian terhadap nilai-nilai dalam kitab *Tarjamah* yang berpengaruh terhadap masyarakat Jawa di Selangor, mereka justru menganalisis nilai-nilai dalam kitab itu sendiri, bukan menggambarkan nilai-nilai apa saja yang diterima oleh masyarakat. Namun demikian, studi ini tetap penting dalam penggambaran As-Samarani di era kontemporer, mereka berupaya menegaskan pengaruh As-Samarani hingga sekarang di masyarakat meski analisisnya adalah *miss*.

Uraian di atas memberi pemahaman, dan perlu kiranya pemetaan terhadap semua kajian –dalam narasi lain- yang berkembang selama diskursus Islam Nusantara berlangsung. Ada beberapa poin yang bisa di ambil dari uraian di atas, *Pertama*, nuansa tasawuf masih amat menonjol sekali dalam konstruksi figur As-Samarani meskipun digambarkan melalui teks bermuatan syari'at atau fikih, bahkan pendidikan. *Kedua*, aspek lokalitas seperti yang tergambar dalam 'narasi dominan', pada kenyataannya tetap muncul dalam 'narasi lain'. *Ketiga*, ada presentasi lain yang disajikan dalam 'narasi lain', bukan hanya berupa penguatan terhadap tesis-tesis yang muncul sebelum 'Islam Nusantara' bergulir seperti halnya dalam 'narasi dominan', beberapa peneliti mencoba mengembangkan atau paling tidak berusaha keluar dari zona-zona nyaman meski titik pijakannya adalah karya tulis As-Samarani yang membahas cabang-cabang keilmuan Islam. Penggambaran As-Samarani sebagai propagandis dan arsitek otoritas keagamaan tentunya menjadi

⁷⁰ Arridzo dan Sudardi, "Nilai-Nilai Kitab."

sesuatu yang berbeda dari lainnya. Walau ini masih minor, namun tetap penting untuk diperhatikan dalam proses representasi ini.

F. Kesimpulan

Pengenalan kembali figur-figur historis Islam di Indonesia menjadi salah satu elemen signifikan dalam berlangsungnya diskursus ‘Islam Nusantara’. Pemunculan elemen ini menjadi penting untuk dipahami lebih dalam karena posisinya sebagai sumber atau titik sentral dari munculnya elemen-elemen lain yang diangkat dalam diskursus tersebut, seperti sejarah, manuskrip, strategi dakwah, kebudayaan, tradisi, dan seni. Pemahaman terhadap elemen ini, bukan hanya berguna untuk membaca bagaimana masyarakat membaca sejarah, melainkan juga bagaimana masyarakat membentuk dan menguatkan diskursus yang dibentuknya.

Dalam tulisan ini, meski pembacaan terhadap pengenalan figur-figur historis masih terbatas pada satu tokoh, Muhammad Shalih As-Samarani, setidaknya telah memberi sumbangsih akademis terkait bagaimana masyarakat membaca dan mengenalkan sejarahnya, khususnya pada figur sejarahnya, serta menguatkan diskursus yang sedang berlangsung. Dengan adanya tulisan ini, maka ada perbedaan signifikan dalam proses representasi figur historis yang ditampilkan oleh masyarakat akademis dan masyarakat awam. Jika studi Misbah⁷¹ sebelumnya berpendapat bahwa masyarakat awam melihat figur As-Samarani sebagai figur yang sakti, memiliki *karamah*, atau punya kekuatan ‘magis’, maka tidak dengan masyarakat akademis. Cara presentasinya yang berpijak dari semangat ilmiah - sistematis, logis, metodis, dan empiris- telah menampilkan As-Samarani sebagai figur yang berbeda dengan pemahaman masyarakat awam.

Dua narasi yang sudah dipaparkan sebelumnya mempermudah penulis untuk membaca bagaimana masyarakat akademis membaca figur historisnya, dalam hal ini adalah As-Samarani. Nuansa tasawuf dan aspek lokalitas yang melekat dalam sosok As-Samarani, seperti yang ditampilkan dalam dua narasi tersebut, memberi pemahaman bahwa masyarakat akademis lebih cenderung menganggap As-

⁷¹ Misbah, “Muhammad Shalih As-Samarani.”

Samarani sebagai figur sufi yang mampu mendialogkan ajaran Islam dengan aspek-aspek lokal tempat di mana dia hidup. Harus dipahami bahwa upaya pendialogan Islam dan aspek-aspek lokal yang dilakukan oleh As-Samarani tidak memiliki karakter sinkretis. Ini bisa dilihat pada adanya kritik terhadap tradisi dan adat serta keteguhan untuk berpegang pada syari'ah.

Bagaimanapun, As-Samarani masih dipahami dan diposisikan dalam zona-zona nyaman, atau sebagai figur yang hanya menguasai disiplin keilmuan Islam. Persoalan sosial, politik, dan ekonomi yang sebenarnya juga menjadi perhatian As-Samarani –sebagaimana ditulis dalam berbagai kitabnya⁷²- hampir tidak ada upaya untuk disistematisasikan menjadi disiplin keilmuan lain. Padahal, bukan tidak mungkin untuk melakukan hal ini asalkan ada data-data yang mendukung, meskipun harus diakui ini bukan hal mudah, sebab semua pandangan tersebut masih tercecceh dan belum menjadi suatu bab khusus yang terpisah secara sistematis dan terstruktur. Dua tulisan Misbah⁷³ tentang propaganda harmoni dan otoritas keagamaan, bagaimanapun tetaplah belum bisa mengubah sosok As-Samarani sebagai figur sufi yang mendialogkan Islam dan aspek-aspek lokal, sebab karakter ini sudah mendominasi secara kontinu sebagaimana yang tergambar dalam ‘narasi dominan’ dan ‘narasi lain’.

Catatan penting lain adalah, tentu penggambaran As-Samarani sebagai figur yang kental sekali dengan nuansa tasawuf –baik dalam disiplin tafsir atau cabang keilmuan Islam lainnya- masih jauh dari representatif. Ini karena hanya separuh dari seluruh karya tulis As-Samarani yang baru mendapat perhatian, sementara yang lainnya masih belum tersentuh sama sekali. Di sisi lain, penggambaran ulang ini, meski masih jauh dari idealnya, juga menimbulkan pertanyaan, apakah sampai di sini penguatan diskursus ‘Islam Nusantara’ dalam mengenalkan kembali figur historisnya? Seberapa signifikan proses representasi ini terhadap diskursus Islam Nusantara? Dan, jika proses representasi berhenti sampai di sini, tentu juga

⁷² Lihat misalnya As-Samārānī, *Minhāj al-Atqiyā'*.

⁷³ Misbah dan Abid, “Propaganda Kiai Sholih”; Misbah, “Fashion dalam Konstruksi Otoritas.”

menimbulkan pertanyaan lain, ingin mengukuhkan diskursus yang baru dibentuk, atau justru ingin memberi penguatan terhadap tesis-tesis tentang peranan sufi di Indonesia, seperti tesis Jones⁷⁴?. Ini butuh kajian mendalam lagi.

⁷⁴ A. H. Jones, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23.

Daftar Pustaka

- Aizid, Rizem. *Biografi Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- . *Sejarah Islam Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- Arifianto, Alexander R. “Islam Nusantara: NU’s Bid to Promote ‘Moderate Indonesian Islam.’” *RSIS Commentary*. RSIS Nanyang Technological University, 2016.
- Arifianto, Alexander R. “Islam Nusantara & Its Critics: The Rise of NU’s Young Clerics.” *RSIS Commentary*. RSIS Nanyang Technological University, 2017.
- Arridzo, Mohd Taufik, dan Bani Sudardi. “Nilai-Nilai Kitab Tarjamah Sabīl al-‘Abīd ‘alā Jawharah al-Tawhīd pada Masyarakat Pesantren Keturunan Jawa di Selangor.” *Ibda’: Jurnal Kebudayaan Islam* 15, no. 2 (2017): 259–83.
- As-Samārānī, Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar. *Minhāj al-Atqiyā’ fī Syarḥ Ma‘rifat al-Azkiyā’ ilā Ṭarīq al-Awliyā’*. Bombay: Al-Maṭba‘ah al-Karīmī, 1317.
- Aziz, Abdul. “Relevansi Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak Dalam Kitab Syarah Al-Hikam Karya K.H. Sholeh Darat (Dikaitkan Dengan Konteks Kekinian).” UIN Raden Fatah, 2017.
- Azra, Azyumardi. “Managing Pluralism in Southeast Asia: Indonesian Experience.” *Peace Research* 36, no. 1 (2004): 43–56.
- Baihaki, Egi Sukma. “Syukur dan Pujian menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fatihah [1]:[2] Tafsir Faidh Ar-Rahman.” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur’an* 1, no. 2 (2016): 201–22.
- Basri. “Indonesian Ulama in the Haramayn and the Transmission of Reformist Islam in Indonesia (1800-1900).” University of Arkansas, 2008.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri, 1830-1945*. Tangerang: Pustaka Compass, 2016.
- . “The Legacy of ‘Tasawuf Akhlaqi’ Syaikh Sholeh Darat and Syaikh Ihsan Jampes.” *Heritage of Nusantara* 6, no. 2 (2017): 270–90.
- Brown, Colin. *A Short History of Indonesia: The Unlikely Nation?* Crows Nest NSW: Allen & Unwin, 2003.

- Bruinessen, Martin van. "Biographies of Southeast Asian Ulama." In *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*, diedit oleh Marc Gaborieau, Nicole Grandin, Pierre Labrousse, dan Alexandre Popovic. Fasc 2. Paris: CNRS-EHESS, 1998.
- Burhanudin, Jajat. "Islamic Knowledge, Authority, and Political Power: The 'Ulama in Colonial Indonesia." Universiteit Leiden, 2007.
- Dzahir, Abu Malikus Salih, dan M Ichwan, ed. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Syeikh Haji Muhammad Saleh bin Umar As-Samarany*. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012.
- Faiqoh, Lilik. "Vernakularisasi dalam Tafsir Faid al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani." UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Farhanah. "Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar As-Samarani: Kajian atas Surat al-Fātiḥah dalam Tafsir." IAIN Surakarta, 2017.
- Hazim, Luqmi Maulana. "Kitāb Al-Mursyid Al-Wajīz fī 'Ilm Al-Qur'ān Al-'Azīz Karya Kiai Ṣāliḥ Dārāt As-Samārānī." UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Irfan, Agus. "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmu'at al-Shari'ah al-Kafiyah li al-'Awam." *Ulul Albab* 1, no. 1 (2017): 88–109.
- Jones, A. H. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23.
- Kaysie, Ahmad Aly. "Tafsir Esoterik tentang Shalat Menurut Kiai Sholeh Darat." UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Kiki, Rakhmad Zailani. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi: Melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*. Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2011.
- Lamoureux, Florence. *Indonesia: A Global Studies Handbook*. Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, 2003.
- Mas'ud, Ali. "Dinamika Sufisme Jawa: Studi tentang Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhaj al-Atqiya'." UIN Sunan Ampel, 2011.

- Masrur, M. “Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid Al-Rahman dan RA. Kartini.” *At-Taqaddum* 4, no. 1 (2012): 28–45.
- Misbah, Aflahal. “Fashion dalam Konstruksi Otoritas Ulama: Pandangan Kiai Shalih Darat.” *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 3, no. 1 (2018): 61–84.
- . “Muhammad Shalih As-Samarani dalam Kacamata Masyarakat Muslim Milenial.” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (2018): 29–50.
- . “Pemikiran Kiai Šāliḥ Darat tentang Etika Belajar: Studi Analisis dalam Kitab Syarḥ Minhāj Al-Atqiyā` Ilā Ma`rifat Hidāyat Al-Azkiyā` Ilā Ṭarīq Al-Awliyā`.” STAIN Kudus, 2016.
- Misbah, Aflahal, dan Nus Khan Abid. “Propaganda Kiai Šāliḥ Darat dalam Upaya Mewujudkan Harmoni di Nusantara: Telaah Kitab Minhāj Al-Atqiyā.” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 4, no. 1 (2016): 96–116.
- Moqsith, Abd. “Tafsir atas Islam Nusantara: Dari Islamisasi Nusantara hingga Metodologi Islam Nusantara.” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 2 (2016): 20–32.
- Muchoyyar, HS. “KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani: Studi Tafsir Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan.” IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Mudzakiron, dan Arif Chasanul Muna. “Pola Redaksi Matan Hadis dalam Kitab Majmu`ah Al-Syari`ah Karya K.H Saleh Darat.” *Religia* 18, no. 2 (2015): 227–43.
- Munir, Ghazali. “Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat As-Samarani (1820-1903).” UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- . *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Nasih, Muhammad. “Kualitas Hadis-Hadis dalam Kitab Tafsir Faid Al-Rahman Karya Kiai Saleh Darat (Surah al-Fatihah).” UIN Walisongo, 2015.
- Njoto-Feillard, Gwenaël. “Ripples from the Middle East: The Ideological Battle for the Identity of Islam in Indonesia.” *ISEAS–Yusof Ishak Institute*, no. 42 (2015): 1–10.

- Nurkholis, Ahmad. "Karakteristik Tafsir Sufistik Faid Al-Rahman Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Madyan Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar Al-Samarani." UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Penders, Christiaan Lambert Maria. "Colonial Education Policy and Practice in Indonesia: 1900-1942." The Australian National University, 1968.
- Proudfoot, Ian. *Early Malay Printed Books: A Provisional Account of Materials Published in the Singapore-Malaysia Area Up to 1920, Noting Holdings in Major Public Collections*. Academy of Malay Studies and The Library University of Malaya, 1993.
- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. 3 ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2001.
- Ridwan, Nur Khalik, Abdur Rozaki, Islah Gusmian, Ahmad Majidun, M. Mustafied, Ahmad Salehudin, Ali Usman, Maesur Zaky, Ichwan DS, dan Amirul Ulum. *Gerakan Kultural Islam Nusantara*. Yogyakarta: Jamaah Nahdliyin Mataram (JNM) & Panitia Mukhtamar NU Ke-33, 2015.
- Saepuden, Didik. "Epistemologi Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Shaleh Darat." UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Salim, Abdullah. "Majmū'at asy-Sharī'at al-Kāfiyat lī al-'Awām: Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19." UIN Syarif Hidayatullah, 1995.
- Shabir, Muslich. "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang : Kajian Atas Kitab Minhāj Al-Atqiyā'." *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din* 19, no. 1 (2017): 91–128.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Surur, Misbahus. "Metode dan Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (1820-1903)." UIN Walisongo, 2011.
- Sya'ban, Ahmad Ginanjar. *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara*. Tangerang: Pustaka Compass, 2017.

Umam, Saiful. "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts." University of Hawai'i, 2011.

Winarco, Andri. "Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al Samarani." IAIN Salatiga, 2016.