

# KEARIFAN LOKAL DALAM BINGKAI BUDAYA ISLAM-JAWA (MENGKAJI KARYA KYAI SIRADJ MELALUI "IRANG-IRANG SEKAR PANJANG")

Baedhowi

## Pendahuluan

Tidak bisa dipungkiri bahwa proses Islamisasi di tanah Jawa dapat tersebar dengan baik berkat taktik dan strategi dakwah yang dilakukan oleh para wali, khususnya Wali Songo melalui pendekatan sosial budaya dan cara-cara yang akomodatif-akulturatif. Gagasan-gagasan mereka yang bernuansa sufistik ini mendapat sambutan yang simpatik dari masyarakat.<sup>1</sup>

Religi masyarakat Jawa yang digambarkan oleh Geertz secara trikotomis, yakni Priyayi, Santri dan Abangan, sebenarnya secara praktis tidak sekaku dalam gambaran itu, bahkan adanya dikotomi seperti santri-priyayi atau santri-abangan dalam praktek dakwah para wali tidak selalu dipisah-pisahkan dan dipertentangkan secara konfrontatif dalam posisi oposisi biner. Pemilahan santri-abangan, yakni golongan ijo (hijau) untuk mengkategorisasikan kaum santri yang telah banyak menjalankan syari'at Islam dan abang (merah) untuk menggolongkan kaum abangan yang masih enggan menjalankan syariat Islam secara sosiologis dan perspektif dakwah tidak/kurang menguntungkan. Para wali justru lebih senang mendekati batas wilayah budaya yang berbeda dengan cara yang luwes, damai dan akulturatif tanpa bermaksud mendikotomikan kedua wilayah tersebut. Dari pendekatan semacam itu, tidak menghe-

---

<sup>1</sup>Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 53.

rankan bila akhirnya temuan Woodward menyimpulkan bahwa budaya Jawa dekat dengan tradisi agung (*great tradition*), yakni budaya kraton, telah mengalami sinkretisasi yang serius dengan budaya Islam.<sup>2</sup>

Sinkretisasi dan apresiasi antarbudaya semacam itu, dalam wilayah dan kasus tertentu memunculkan dan memicu nuansa kesantian, misalnya memunculkan naskah yang bernuansa Islami, meskipun wacana semacam itu dikemas dalam bentuk budaya "pop" Jawa, yakni sederet tembang atau suluk dengan bahasa Jawa dan ada yang ditulis dengan tulisan Jawa, ada juga yang ditulis dengan tulisan *Arab Pegon* (Arab Jawa). Salah satu karya yang ditulis dengan menggunakan tulisan Arab pegon semacam itu adalah karya Kyai Siradj Payaman, Magelang dalam "Irang-Irang Sekar Panjang", yang terdiri dari tiga jilid. Karya ini berisi tembang-tembang tentang keimanan dan keislaman yang diperuntukkan bagi orang awam (*mu'alaif*). Dari karya semacam ini, penulis melihat bahwa proses Islamisasi lewat media bahasa dan tulisan Arab sebagai bahasa Islam masih sangat kuat pengaruhnya dalam tradisi dan budaya para ulama nusantara. Karya mereka meski dituangkan dalam bahasa lokal, namun tetap tak terlepas dari sumber-sumber pokoknya (al-Qur'an dan al-Hadis). Dalam tulisan ini penulis ingin mengkaji proses dakwah yang telah dilakukan oleh Kyai Siradj dalam merengkuh masyarakat Jawa melalui pendekatan budaya, dalam Irang-Irang Sekar Panjang (IISP).

### Setting Historis Kehidupan Kyai Siradj

KH. Siradj dilahirkan di desa Payaman tahun 1878 M. dan wafat tahun 1959 M<sup>3</sup> dari pasangan H. Abdurraosyid dan Siti Salamah<sup>4</sup>. Jalur keturunan dari pihak Ibu Kyai Siradj menurut informan yang penulis terima ada lima bersaudara. Mereka berasal dari desa Punduh, Kecamatan Tempuran kurang lebih 9 km arah selatan dari kota Magelang. Dari

---

<sup>2</sup> Mark Woodward, *Islam In Java, Normative, Piety and Mysticism of Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

<sup>3</sup> Tahun wafat Kyai Siradj penulis kutip dari tulisan yang tertera pada makam Kyai Siradj, tepatnya 24 Sofar 1379 H/29 Agustus, tahun 1959 M, dan menurut seorang informan lahir tahun 1878 M.

<sup>4</sup> Menurut putra Kyai Siradj (K.H. Anwari), Mbah Siti Salamah ini sering dipanggil mbah Nduk atau Mbah Nduk Dul Hakim.

saudara ibu Kyai Siradj berjumlah lima orang: tiga putra, yakni anak pertama, kedua dan terakhir (Abdus Salam, mantan Lurah, dan dua putri di tengah antara ketiga saudara laki-laki mereka (putri dan Siti Mainah). Anak yang terakhir atau adik Ibu Kyai Siradj ini bernama K.H.R. Maksum (w. 1927 M.), ditengarai sebagai tokoh pertama perintis atau pendiri pondok pesantren di Kabupaten Magelang. Jalur ke atas keturunan dari pihak ayah Kyai Maksum bersaudara ini bila dirunut secara geneologis ada hubungan darah dengan Joko Tingkir, yang bermukim di daerah Salatiga.<sup>5</sup>

Siradj muda mulai belajar agama dari ayahnya sendiri, K.H. Abdul Hamid (Payaman) dan K.H. Idris Plumbon. Kemudian dititipkan oleh ayahnya untuk belajar ke tempat pamannya K.H. R. Maksum. Setelah itu, meneruskan belajar ke Mekkah. Dari beberapa informan Kyai Siradj belajar di Mekkah pada Sayyid Alawi al-Malikiy, Sayyid Ahmad Satho, Syeh Machfoed al-Tarmisiy dan beberapa ulama lain. Keberadaan pendidikan agama di Mekkah dapat dikatakan begitu sentral dan menjadi pusat perhatian beberapa ulama Indonesia, hingga tokoh pendiri organisasi sosial keagamaan terbesar di tanah air ini, K.H. Hasyim Asy'ari (Pendiri Nahdlatul Ulama/NU, 1926) juga pernah belajar di Mekkah.<sup>6</sup> Bahkan lebih jauh untuk menyebut sejumlah tokoh ulama Melayu seperti Nuruddin ar-Raniri, Abdurauf Singkel dan M. Yusuf al-Maqassari yang mempunyai reputasi di tanah suci, Mekkah dan Madinah (*Haramayn*). Nama mereka juga sering dinisbatkan kepada tanah Jawa dan dipakai sebutan *Ashab al-Jawiyyin* (saudara dari Jawa).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Data ini penulis peroleh dari seorang informan, Mbah Rofi'i (85 tahun) dari desa Punduh, Tempuran, yang juga masih punya garis keturunan dengan Mbah Maksum Punduh.

<sup>6</sup> Di Mekkah konon ia juga bertemu dengan beberapa teman dari tanah air, seperti K.H. Dimiyati (Tremas), K.H.R. Asnawi dari Kudus, K.H.R. Dahlan dari Semarang, K.H. Bakir dari Yogyakarta dan K.H. Hasyim Asy'ari dari Jombang.

<sup>7</sup> Istilah Jawi meski berasal dari kata "Jawa", namun dalam konteks ini berarti adalah orang-orang yang datang dari bumi nusantara (Melayu-Indonesia) di mana kala itu (abad 17-18-an) dengan adanya hubungan politis yang baik antara Muslim nusantara dan penguasa *Haramayn* sehingga banyak murid-murid dari Indonesia yang belajar di sana dan akhirnya banyak melakukan pembaharuan politis maupun keagamaan. Lihat Azyumardi Azra, "Pengantar" dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoyal Wihdatul Wujud* (Bandung: Mizan kerjasama dengan Ecole Francaise d'extreme-Orient, Jakarta, 1999), hlm. 11-12.

Semasa hidup Kyai Siradj, dan sepulang beliau dari Mekkah tahun 1916 desa Payaman bisa dibilang masih sangat kuat dengan budaya Jawa. Masyarakatnya pun bila memakai trikotomisasi Geertz juga masih banyak diisi oleh golongan priyayi dan abangan. Sementara itu, golongan santri bisa dibilang minoritas. Keluarga Kyai Siradj meski berasal dari keluarga priyayi, tetapi secara keagamaan juga tergolong mewakili santri. Dari konteks sosiologis semacam ini, Kyai Siradj tampaknya sadar dan tanggap bahwa masyarakat lokal (desa Payaman dan sekitarnya) adalah orang-orang Jawa yang masih akrab dengan budaya Jawanya dan masih banyak yang digolongkan sebagai kaum abangan, yang belum sepenuhnya menjalankan syari'at Islam. Tantangan da'wah internal (intern kalangan "Muslim" Jawa)<sup>8</sup> semakin menambah semangat Kyai Siradj setelah melihat misi Kristenisasi dan pemekaran Organisasi Katholik yang dipelopori oleh misionaris Belanda van Lith di Muntilan dan sekitarnya mengalami kemajuan yang pesat.

Sebagai seorang yang tengah memperjuangkan nilai-nilai agama, Kyai Siradj juga menyadari bahwa dakwah melalui mediasi budaya Jawa sebenarnya hanya merupakan sebuah proses transformatif sebelum kaum abangan benar-benar mencintai nilai-nilai keislaman. Oleh karena itu, pengenalan nilai-nilai keimanan dan keislaman kepada kaum awam yang dituangkan dalam *Irang-Irang Sekar Panjang* sebenarnya hanya salah satu cara Kyai Siradj dalam memperjuangkan nilai-nilai agama. Langkah semacam ini tampaknya juga disertai dengan keprihatinan dan ketekunan Kyai Siradj untuk mengisi lebih jauh nilai-nilai keislaman tersebut kepada masyarakat. Karena itu, pengajian Rutin *Selasan* (tiap hari Selasa) yang diadakan di Masjid Agung Payaman<sup>9</sup> adalah sarana terbaik untuk mengisi nilai-nilai keislaman tersebut. Sedangkan untuk pendalaman lebih jauh, maka atas ide Kyai Siradj, anak-anak dan menantu-menantunya kemudian dibuatkan pondok pesantren.

Pesantren pertama yang didirikan di sebelah selatan Masjid Agung Payaman dan sering dinamai Pondok *Kidul* (selatan) yang berdiri tahun

---

<sup>8</sup> Penulis menyebut internal muslim Jawa, karena mereka adalah orang Islam namun dalam pemilahan trikotomis Geertz sering dibagi menjadi kaum Priyayi, Santri dan Abangan.

<sup>9</sup> Masjid telah berdiri sejak tahun 1930-an dan dulunya merupakan langgar (musholla).

1943 dan diasuh oleh K.H. Khozin (putra), Kyai Jazuli (putra), Kyai Muhlasin (menantu) dan Kyai Abdul Madjid (menantu). Pondok pertama sempat ramai dan banyak didatangi para santri dari berbagai daerah sekitar karesidenan Kedu (Kab. Magelang, Temanggung, Purworejo, Wonosobo dan Kebumen). Kemudian Kyai Muhlasin mendirikan Pondok sendiri di sebelah *lor* (Utara) masjid Agung dan sering disebut dengan Pondok Baru. Pondok Baru ini kiranya yang terus berkembang hingga kini dan sekarang diasuh oleh putra Kyai Muhlasin, yakni K.H. Muhlisun. Meskipun Pondok ini masih mempertahankan sistem klasik (pendidikan model *salaf*), namun dalam beberapa periode terakhir ini pondok tersebut diarahkan oleh sang Kyai ke aktivitas *tabligh* (*dakwah al-Islamiyyah*),<sup>10</sup> karena K.H. Muhlisun memang menjadi salah satu pengurus penting *Jama'ah Tabligh* yang berpusat di Jakarta.

Sebagai ulama dan tokoh masyarakat, secara otomatis Kyai Siradj mempunyai pengaruh besar dan karisma tersendiri terhadap lingkungan sosio-kultural. Modal kultural dan simbolis (meminjam istilah Bourdieu<sup>11</sup>) ini bisa dimanfaatkan secara baik oleh Kyai Siradj. Semua itu dijalaninya penuh semangat dan dilandasi oleh ajaran-ajaran normatif dan keyakinan agama. Apalagi saat itu masyarakat Indonesia di bawah belenggu penjajahan Belanda dan Jepang. Dalam kapasitasnya sebagai ulama yang juga dianggap sebagai *waliyullah* serta tokoh masyarakat, Kyai Siradj juga tidak jarang menjadi tempat berlindung dan mediator dalam *bargaining* politis masyarakatnya dari tekanan penjajah. Sebagai mediator politis, Kyai Siradj mampu bernegosiasi dengan Bupati, misalnya dalam pembangunan Masjid Agung Payaman. Masjid itu konon merupakan langgar/musholla yang kecil dan masih sangat sederhana. Namun berkat jasa bupati Magelang, Danu Soegondo yang sering minta nasihat dan dekat dengan Kyai Siradj, dan atas usul Kyai Siradj, membangun Masjid Agung di Kota Magelang dan Payaman.<sup>12</sup> Padahal

---

<sup>10</sup>M Rozis, "Aktivitas Jama'ah Khuruj di Krincing, Secang Magelang", *Thesis*, MSI UII, (2006), hlm. 29.

<sup>11</sup>Bourdieu, Pierre, *Le Sens Pratique* (Paris: Minuit, 1984).

<sup>12</sup>Menariknya kedua Mesjid ini diarsiteki oleh seorang insinyur Belanda van Misch, namun tanpa meninggalkan nilai Jawa dan seni Eropa seperti Perpaduan Mustaka Jawa dan dua atap kerucut yang khas bangunan Eropa.



jabatan Bupati kala itu secara administratif dan pemerintahan adalah di bawah otoritas penguasa Belanda.

### **Aspek Historis Naskah**

Dalam konteks sosiologis masyarakat Jawa, yang di dalamnya masih didominasi oleh budaya abangan dan tidak sepenuhnya menjalankan ajaran-ajaran Islam, maka budaya santri menjadi tidak dominan. Begitu juga sebaliknya pada masyarakat yang sudah didominasi kaum santri, budaya abangan juga semakin tersisih. Dalam realitas kultural, kaum abangan biasanya begitu longgar dengan aturan-aturan yang dipegang oleh kaum santri, terutama dalam menjalankan syari'at Islam. Dalam masyarakat yang masih memegang teguh budaya pra-Islam (terutama Hindu dan Buddha), maka selain meneruskan budaya sebelumnya mereka juga tidak jarang melakukan perilaku yang oleh kaum santri dianggap menyimpang dari ajaran Islam, misalnya kebiasaan minum minuman keras, berjudi dan sabung ayam.

Dalam konteks semacam ini, Kyai Siradj tampaknya memahami kenyataan masyarakatnya bukan bersifat normatif-teologis semata melainkan juga memahami kenyataan tersebut sebagai kenyataan sosiologis dan antropologis. Beliau ingin menggabungkan kebiasaan masyarakatnya dalam kerangka kontinuitas dan transformasi budaya, yakni dari budaya abangan menuju budaya santri. Kenyataan sosio-antropologis masyarakat tersebut diarahkan oleh Kyai Siradj ke dimensi normatif-teologis bahkan ke dimensi spiritual (baca: *tasawuf amali*). Salah satu upaya tersebut adalah melalui pendekatan jalur dakwah dengan mediasi budaya Jawa yang dituangkan ke dalam *Irang-Irang Sekar Panjang* (IISP).

Naskah *Irang-Irang Sekar Panjang* adalah naskah yang secara historis dipengaruhi oleh kondisi masyarakat lokal (Payaman dan sekitarnya) yang masih dekat dengan budaya abangan, di mana mereka masih enggan menjalankan Rukun Islam seperti sholat, zakat atau puasa dan kebiasaan-kebiasaan yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam seperti minum minuman keras, berjudi, dan sabung ayam. Dalam konteks ini, Kyai Siradj tampaknya mencoba mendekati melalui jalur kesenian

atau budaya Jawa yang telah diakrabi oleh masyarakatnya. Kyai Siradj memberikan nasehat-nasehat di sela-sela pengajian seminggu sekali atau *selasan* (tiap hari selasa). Melihat jamaah pengajiannya yang sebagian adalah orang awam atau para mualaf, agar nesehat tersebut mudah diingat dan tetap disenangi oleh mereka, maka oleh Kyai Siradj dibuatkan tembang-tembang bernuansa agama atau semacam suluk.<sup>13</sup> Karya suluk sebagai sastra kitab biasanya mengandung berbagai aspek ajaran, seperti tauhid, fikih, tasawuf dan sebagainya. Dalam konteks ini, *Kitab Irang-Irang Sekar Panjang* lebih banyak mengetengahkan aspek tauhid (teologis) dan nuansa tasawuf.

Dari perjumpaan pengajian Kyai Siradj setiap seminggu sekali dengan jama'ahnya dan di sela-sela pengajian ada orang yang minta penjelasan, juga pertanyaan dari tamu yang datang ke rumahnya, beliau juga melihat situasi jamaahnya baik secara sosiologis maupun psikologis yang tentunya mengalami perubahan-perubahan. Oleh karena itu, bab-bab yang dituangkan dalam naskah *Irang-Irang* tampaknya juga mengikuti kondisi tersebut, sehingga bab-bab yang dituangkan dalam *Irang-Irang* tampak melompat-lompat dan tidak sistematis serta secara tematis tidak ada pembagian pada setiap juznya. Bab-bab yang kurang sistematis dalam *Irang-Irang* juga bisa dipahami karena biasanya sebelum pengajian Kyai Siradj mendahului dengan mendendangkan tembang *Irang-Irang* yang dibantu oleh Kyai Kurmen sebagai penulis naskah sekaligus sebagai penafsir dari naskah tersebut dalam pengajian pembuka.

Naskah tersebut itu memang semuanya hasil dari pengajian yang disampaikan oleh Kyai Siradj. Kumpulan dari Naskah tersebut akhirnya dikumpulkan dan dibawa oleh Sayyid Abdurrahman bin Husain al-Idrus, yang berdomisili di Muntilan, Magelang dan sampai saat ini masih terus

---

<sup>13</sup> Kata suluk konon berasal dari bahasa Arab, yakni *sulukan*, bentuk *ism masdar* dari kata *salaka* yang berarti "melintasi jalan". Namun mungkin juga dibentuk dari kata *sulukun* yang merupakan *ism jama'* dari *silkun*. Yang berarti "benang" atau tali yang digunakan untuk merangkai intan atau mutiara. Louis Ma'luf, *al-Munjid* (Beirut: Dar al-Msyriq, 1957), hlm. 347. Seandainya asumsi atau dugaan asal kata-kata *suluk* tersebut benar, maka *suluk* merupakan petunjuk jalan yang bisa menghubungkan seorang hamba dengan Tuhannya atau petunjuk jalan yang harus dilalui seseorang *salik* untuk mencapai ma'riat denganNya. *Suluk* juga bisa dimaknai sebagai *wirid sinawung sekar* yakni wirid yang disusun dengan menggunakan tembang-tembang (*macapat*). Lihai Faqir Abdil Haq, *Suluk Sajinah* (Yogyakarta: Keluarga, Bratakesawa, 1953), hlm. 42-43.

dicetak ulang dan digandakan oleh keluarganya.<sup>14</sup> Naskah ini meski saat ini hanya menjadi koleksi-koleksi pribadi, namun kadang-kadang masih didendangkan dalam pujian menjelang sholat fardlu.

### **Isi Naskah/Sisi Ajaran**

Ajaran-ajaran yang dituangkan oleh Kyai Siradj dalam *Irang-Irang Sekar Panjang* sebenarnya sangat bersifat normatif-teologis. Ini artinya bahwa kandungan yang terdapat dalam naskah tersebut sebenarnya banyak diambil dari kandungan teks-teks suci, baik dari al-Qur'an maupun Hadist Nabi. Meskipun begitu Kyai Siradj tampaknya cukup tanggap dan jeli dengan kondisi sosio-kultural masyarakatnya yang telah lama mengenal tembang-tembang Jawa seperti *mocopat*, *geguritan*, *tembang suluk*, sehingga *irang-irang* banyak diapresiasi masyarakat Jawa sebagai bagian budaya dan kesenian miliknya. Dengan pemahaman seperti itu Kyai Siradj mencoba menjemput bola terhadap kesenangan mereka. Hal ini terbukti dari bagaimana beliau tetap memperhatikan budaya masyarakatnya, meskipun cara ini hanya digunakan sebagai perantara (*wasilah*) atau strategi dakwah untuk menyampaikan nilai-nilai keimanan dan keislaman. Kedua aspek ini pula yang menurut penulis sangat menonjol dalam naskah *Irang-Irang Sekar Panjang*.

#### **1. Aspek Keimanan**

Perhatian Kyai Siradj dalam menyelamatkan keimanan kaum awam dan jamaahnya tampak begitu kentara dalam tuangan tembang-tembangnya. Aspek keimanan atau teologis diberikan Kyai Siradj kepada jamaahnya dalam rangka memberikan bekal dan persiapan diri manusia terhadap kehidupan yang lebih abadi di akhirat nanti (eskatologis). Alasan yang berkaitan dengan soal keakhiratan semacam ini sangat jelas banyak disebut dalam Alquran sebagai bentuk kehidupan sejati dan keabadian di masa depan.<sup>15</sup> Hanya saja untuk memberikan gambaran dunia eskatologis

---

<sup>14</sup> Lihat Naskah Kyai Muhammad Syiradj, *Irang-Irang Sekar Panjang*, Juz I-III (Muntilan, Magelang: tp, 1351H).

<sup>15</sup> Tentang sebutan kehidupan *al-akhirat* (eskatologis), Alquran misalnya menggunakan istilah "hari pembalasan", Q.S. al-Hijr(15): 35-6; Q.S. al-Infitar (82): 17-8; "hari



semacam itu bagi orang awam perlu diupayakan pemahaman dalam bentuk adanya “kebangkitan tubuh” dengan segala kepedihan maupun kenikmatan yang bisa dirasakan secara fisik.

Hal ini sangat ditegaskan dalam tembang-tembangnya, juga sejalan dengan hadist Nabi yang mengajurkan kehidupan di dunia ini sebagai sarana semata untuk mencapai kehidupan yang lebih abadi di akhirat (*al-dunya mazra'at al-akhirat*). Aspek teologis dan keimanan ini tampaknya diarahkan oleh Kyai Siradj pada sebuah tindakan praksis dalam rangka meningkatkan keimanan kaum awam, sehingga kelak bisa membawa akibat yang positif bagi pelakunya. Begitu juga sebaliknya, pengabaian terhadap keimanan dan masalah keakhiratan akan mengakibatkan kehidupan yang negatif, ketidaktentraman dan siksa di hari kelak bagi yang tidak mengindahkan imperatif nilai-nilai keimanan eskatologis. Cara semacam ini, tentunya merupakan strategi budaya untuk menyebarkan nilai-nilai keimanan dan keislaman yang akan bisa dijumpai pada praktik-praktik dakwah atau misi-misi keagamaan.<sup>16</sup>

Hal semacam ini bisa ditelusuri dari cara dakwah para wali di tanah Jawa (khususnya para Wali Songo) yang tetap akrab dengan budaya lokal dalam menyebarkan misi Islam, atau bisa juga dilihat dari cara Kyai Sadrah (1835-1924) dalam menyebarkan misi Kristen. Kegigihan penyebaran misionaris Sadrah mempunyai pengaruh besar di lereng-lereng gunung di seputar Jawa Tengah, terutama di lereng Gunung Merapi, Gunung Sumbing-Sidoro, Gunung Slamet dan Gunung Perahu.<sup>17</sup> Dengan cara mengharmoniskan misi dakwah dengan budaya lokal, maka sosok keulamaan dan kearifan Kyai Siradj semakin mendapat simpati di hati masyarakatnya. Prinsipnya yang visioner dalam memandang jamaah melalui kacamata kasih sayang (*yandzuru al-ummah bi ain al-rahmah*)

---

kebangkitan”, Q.S. al-Hajj (22): 7; Q. S. al-Rum (30): 56; atau “hari yang pasti”, Q.S. al-Haqqah (69): 72.

<sup>16</sup> Strategi budaya semacam itu, dalam teori Bourdieu bisa dicapai dengan menempatkan modal-modal budaya atau modal-modal simbolis tertentu yang baru dan lebih baik dari nilai-nilai lama yang dipraktikkan masyarakat. Lihat P. Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris; Minuit, 1984), hlm. 91. Lihat juga Baedhowi, *Humanisme Islam, Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 175.

<sup>17</sup> Untuk cara-cara dakwah yang telah ditempuh oleh para Wali Songo, kiranya telah banyak buku yang bisa dibaca. Sedangkan, untuk contoh misi Kristiani tersebut, bisa kita baca dalam Guillot, *Kyai Sadrah* (Jakarta: Grafirt, 1984).

tampak nyata, karena kepeduliannya sejak awal adalah dalam rangka menyelamatkan keimanan dan membimbing mereka ke jalan agama.

Sebagaimana disebut di atas bahwa topik bahasan yang tidak sistematis dalam naskah ini memang bisa mengganggu dalam memilah dan memfokuskan kajian ke sebuah kajian teologis atau tasawuf. Karena itu, kajian keimanan dalam naskah ini dapat ditemui secara sporadis, baik dalam juz awal (ke-1), juz kedua maupun juz ketiga. Dalam juz pertama aspek keimanan tersebut terlihat dalam upaya Kyai Siradj menyadarkan jamaahnya akan kehidupan dunia yang hanya sebentar dan bagaimana seharusnya kita mempersiapkan diri menuju kematian. Hal ini misalnya terlihat dalam bab-bab "*Bungah Ono Dunyo*" (senang-senang di dunia) dan "*Jongko Dunyo*" (menjangkau keinginan duniawi); bab yang berkaitan dengan kematian dan kehidupan setelah mati, baik di alam kubur maupun di akhirat nanti, misalnya bab "*Pecate Nyowo*" (berpisahnya nyawa), "*Iling Pati*" (mengingat kematian), "*Bejo Ciloko Kubur*" (Kebahagiaan dan celaka kehidupan di alam kubur), "*Nusahi Landrat*" (memikirkan kesusahan hari perhitungan), "*Neroko Suwargo Sepisan*" (Neraka dan surga adalah sekali pilihan), "*Kineban lawang Tobat*" (tertutupnya pintu taubat) dan bab-bab tentang *muhasabah* (intropeksi diri) atas kehidupan seperti bab "*ngelingi awak*" (mengingat diri sendiri), "*pangan kanggo ngibadah*" (makanan sebagai sarana ibadah).

Pada juz kedua, setelah didahului dengan bab tentang cara memperoleh ilmu (*bab golek ilmu*) pengarang baru menyebutkan tentang aspek keimanan, misalnya bab "*Wujude Pengeran*" (Bagaimana wujud Tuhan) yang menampakkan ciri khas padangan Asy'ariyyah, yakni Tuhan sebagai dzat yang tidak bisa diumpamakan (*laisa kamislihi syaiun wahua sami'ul bashir*), kemudian bab "*Imam maring malaikat*" (Beriman kepada para malaikat), dan bab "*Nerima Pesten Olo Becik*" (Menerima Kepastian baik dan buruk dari Tuhan). Kemudian diteruskan dengan bab "*rukune Islam*" (rukun Islam), "*Ngaweruhi Sampurnan Islam*" (Mengetahui sampurnanya Islam), bab "*Wongkang Tinggal Sholat*" (Orang Yang meninggalkan Sholat), dan bab "*Sikso Kubur terus Neroko*" (Siksa kubur terus dimasukkan ke neraka).

Pada juz ketiga, aspek keimanan sudah lebih diarahkan pada aspek eskatologis, yakni gambaran-gambaran kehidupan di akhirat, kondisi siksaan di neraka dalam bab "*Rupane Ulo*" (Bagaimaimana rupanya ular), "*Blejete Kulit*" (Mengelupasnya kulit), "*Magsane Tunggeng*" (Menjadi santapan Kalajengking). Adapun keadaan di surga yang penuh kenikmatan terlihat dalam bab "*Peplesiran*" (perjalanan), "*Kedaton*" (Kerajaan di surga), "*Guyon*" (senda gurau), "*Sandangane Widodari*" (Pakaiannya bidadari), "*Bahasane Widodari*" (bahasanya bidadari). Gambaran-gambaran tersebut tentunya bisa dimaklumi karena jamaah Kyai Siradj adalah orang-orang awam sehingga perlu diberi gambaran yang menakutkan dan memilukan untuk menggambarkan kondisi riil tentang neraka dan gambaran kondisi yang penuh dengan kenikmatan dan kebahagiaan untuk menggambarkan surga.

Untuk membangkitkan imajinasi kreatif seperti itu, tentu harus dicari kata-kata yang mudah diterima dan media yang disenangi yakni melalui tembang-tembang dengan bahasa Jawa yang sederhana, meskipun gambaran surga bagi orang-orang yang mendalam keimanan dan keislaman melebihi dari hal yang bersifat fisik materiil, seperti sabda Nabi bahwa gambaran kenikmatan surga bagi manusia "belum ada mata yang melihat dan telinga yang telah mendengar, bahkan tidak tersit dalam lintasan hati manusia" (*la ainun ra'at wa la udzunun samiat wa la khatara 'ala qalbi basharin*). Kyai Siradj tampaknya tahu persis bagaimana menengahi antara subtansi bahasa agama yang harus disampaikan dengan tulus ikhlas agar bisa diresapi oleh jama'ahnya dan bagaimana memanfaatkan budaya-lokal yang disenangi dan tetap *diuri-uri* oleh masyarakat.

## 2. Aspek Keislaman

Yang dimaksud dengan aspek keislaman dalam naskah *Irang-Irang* adalah masih adanya unsur kesatuan pandangan Kyai Siradj terhadap unsur teologis-fikih dalam arti luas dan tasawuf atau dalam bahasa Kyai Siradj digunakan istilah makrifat, sariat, tarikat dan hakikat. Kesatuan semacam ini juga mencerminkan aspek ideologis Kyai Siradj yang masih setia mengikuti aliran ortodoks, yakni pengikut tulen *ahlu*

*Sunnah*. Kiai Siradj secara teologis (kalam) mengikuti paham al-Asy'ari dan dalam fikih banyak mengikuti madzhab Syafi'i, sedangkan dalam bertasawuf Kyai Siradj adalah pengikut aliran tariqat Sadzaliyyah.<sup>18</sup>

Pandangan semacam ini –meski dalam naskah *Irang-Irang Sekar Panjang* juz 2, hanya disebut sekilas dalam bab “Ngaweruhi Sampurnane Islam” (Mengetahui Tentang Sampurnannya Islam),<sup>19</sup> namun menurut penulis sudah bisa untuk menebak ideologi Kyai Siradj yang mengikuti aliran teologi Asy'ariah dan Maturidiah juga mengikuti tasawuf amali, khususnya aliran Tarekat Sadzaliyyah. Kutipan bab tersebut diungkapkan Kyai Siradj dengan kata-kata :

*Wajib sira ngaweruha # ing anane islam Iro  
Sampurnane Islam Iku # Kumpule patang perkoro  
Ingkang dingin saka papat # Anane Ilmu ma'rifat  
Kaping pindo seko papat # Anane Ilmu syari'at  
Kaping telu seko papat # ananne ilmu thoriqot  
Kaping pate kanggo tukul # Anane ilmu haqiqot*

Terjemahan bebasnya: “Kamu sekalian wajib mengetahui tentang ke-Islaman kamu; Sampurnannya Islam itu disebabkan oleh kumpulnya empat hal; Yang pertama dari empat hal tersebut: 1. adanya ilmu ma'rifat, 2. dari empat, adanya ilmu syari'at, 3. dari empat, adanya ilmu thoriqot, dan 4. dari semuanya adalah sebagai sarana menumbuhkan ilmu haqiqat.”

Ilmu syari'at sendiri dari kacamata sufistik bisa dimaknai sebagai beban hukum dari Tuhan dalam rangka mewujudkan penghambaan dan menjalankan apa yang telah diperintahkan-Nya. Sementara hakikat dalam rangka menumbuhkan bukti kebesaran dan keagungan Tuhan, dan menyaksikan atas apa-apa yang telah dipastikan, ditakdirkan, apa-apa yang dirahasiakan dan *dibeberkan* oleh Tuhan.<sup>20</sup>

Apa yang dikemukakan oleh Kyai Siradj tentang ilmu tersebut adalah sebagai penjelasan terhadap orang awam tentang bagaimana

---

<sup>18</sup> Tarekat ini didirikan oleh Abu Hasan al-Sadzili (1196-1252 M). Lihat, Burkhart, Titus., *Introduction aux doctrines esoteriques de l'Islam*, (Paris: Dervy- Livres, 1969), hlm. 161.

<sup>19</sup> Lihat Muhammad Siradj, *Irang-Irang*, Juz II, hlm. 8-9

<sup>20</sup> Abdul Karim, al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawuf*, hlm. 82-3.

seharusnya menjalani keimanan secara sempurna atau *kaffah*. Hal ini terlihat dalam keterangan tentang ilmu-ilmu tersebut pada tembang-tembang lebih lanjut, yakni dalam bait:

*Tegese ma'rifat iku # Siro rumongso kawulo*  
*Soho siro nyepekaken # Allah Ta'ala pengeran kulo*

Ma'rifat dalam bait ini dalam artian untuk menegaskan kita sebagai hamba dan menyatakan keyakinan atau credo bahwa Tiada Tuhan selain Allah. Dialah Tuhan Saya.

Adapun penghayatan atas credo semacam itu dalam bait berikutnya juga dijelaskan bahwa:

*Tandane Allah ono # wujud sa' awak iro*

(Tanda akan keberadaan Allah itu, bahwa Allah itu seolah-olah berada dalam seujur badan kita)

Ungkapan di atas bukan berarti bahwa Kyai Siradj beraliran heterodoks yang berpaham *wahdat al-wujud* (pantheisme), karena banyaknya tokoh-tokoh lokal yang sering dituduh mempunyai paham semacam itu, misalnya pada tokoh-tokoh lokal Jawa seperti Syeh Siti Jenar, Kyai Among Rogo atau Kyai Cabolek. Ungkapan bait di atas penulis pahami sebagai penjabaran dari firman Allah tentang kedekatan Tuhan dengan hambaNya, misalnya ayat, "*Wa idza sa'alaka ibadi anni fa'inni qarib*" (Ketika hambaKu bertanya tentang Aku bahwa sesungguhnya Aku adalah dekat).<sup>21</sup> atau ayat "*wanahnu akrabu ilaihi min hablib warid*", yakni bahwa Aku (Allah) lebih dekat dari pada urat nadi pada leher kita.<sup>22</sup>

Kedekatan Allah-hamba itu tentunya bersifat timbal balik. Bagi manusia kedekatan dengan Tuhan menurut kadar keimanannya dan bagaimana memenuhi panggilan-Nya. Sedangkan bagi Allah sendiri kedekatan dengan hambanya melalui bimbingan-Nya. Karena itu, firman Allah di atas menunjukkan kedekatan-Nya adalah bersifat haqiqi, meskipun Dia Maha Tinggi dari tempat. Karena bila kedekatan-Nya terkait dengan ilmu atau sifat-sifat-Nya pasti akan dikatakan-Nya "*melainkan*

---

<sup>21</sup> Q.S. al-Baqarah (2): 186.

<sup>22</sup> Q.S. Qaaf (50): 16.



*kamu sekalian tidak mengetahui*" dan sebagainya.<sup>23</sup> Kedekatan Tuhan dengan para salik atau hamba-Nya itu juga sering dimaknai berkaitan dengan dzat-Nya bukan terkait dengan tempat.<sup>24</sup>

Upaya Kyai Siradj tersebut menurut penulis juga untuk menjelaskan paham *Ihsan* yang dalam sebuah hadist karena adanya dialog antara pertanyaan Malaikat Jibril dan jawaban Nabi Muhammad, yang dijelaskan: "*ma huwa al-ikhsan? al-ikhsan anta'buda allaha kaannaka tarohu faillam takum tarohu fainnahu yaraaka* (Apa makna ikhsan? Ikhsan adalah apabila kamu menyembah Allah seolah-olah kamu melihatnya, namun bila kamu tidak merasa melihatnya sesungguhnya Allah melihat kamu)

Bait berikutnya menyebutkan tentang soal syari'at yang diungkapkan dalam bait:

*Tegese syari'at iku # Ing anane lakon mahi  
Anderek dawuh ninggal cegah # Saking Dzat kang Moho Suci*

(Yang dimaksud dengan syari'at adalah adanya perkara-perkara yang mesti dipatuhi, yakni menjalankan perintahNya dan menjauhi larangan-laranganNya dari Dzat Yang Maha Suci)

Makna ini secara definitif juga menyerupai makna taqwa kaum mutakalimun yang dijelaskan dalam bahasa Jawa dengan ungkapan *muruti perintah (Allah) ngedohi cegah* (menjalani perintah Allah dan menjauhi segala laranganNya).

Adapun yang dimaksud dengan aspek thariqat dijelaskan pengarangnya dengan bait:

*Tegese thariqat iku # nggonmu podo ngati-ngati  
Nguwatiri Nek ditolak # Ngamale kang dilakoni*

(Yang dimaksud dengan thariqat itu agar kamu berhati-hati Mengkhawatirkan bila ditolak seluruh amal yang telah dijalani)

---

<sup>23</sup> Ibnu Laban, Samsuddin Muhammad, *Kitab al-Mutasyabih al-Qur'an wa al-Hadist*, terj. Machasin (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 59

<sup>24</sup> Lihat uraian tentang konsep "Qarb" dan "Ba'id" dalam al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah*.

Dengan menempatkan thariqat pada aspek keislaman dan keimanan maka pengarangnya juga ingin mengarahkan amal-amal yang telah dijalani jamaahnya dalam posisi sikap tengah-tengah (*al-taawasut*) dan keseimbangan (*al-tawayyun*), yakni antara sikap *al-khauf* (cemas) bila amalannya ditolak dan *al-raja'* (harapan) agar amalannya senantiasa bisa diterima oleh Allah Swt.

Adapun puncak dari keberislaman itu dijelaskan dalam makna haqiqat yang oleh Kyai Siradj dungkapkan dalam bait:

*Tegese haqiqot iku # roso ora duwe doyo  
Anane kabeh lakon # kersane kang moho mulyo*

(Yang dimaksud haqiqat adalah # kita merasa tidak mempunyai kekuatan

Adanya semua kejadian adalah # kehendak Tuhan Yang maha Mulya.)

Bait yang disebut terakhir menurut penulis sebagai ungkapan Kyai Siradj atas makna "*La haula wala kuwwata illa billahi*". Makna ungkapan ini menurut sebuah hadis, yakni ketika Ibnu Mas'ud berada di samping Nabi, maka melalui perantara Jibril Nabi menjelaskan bahwa "tidak ada daya untuk menjauhi laku maksiyat dan tidak ada daya untuk menjalankan ketaatan kepada Allah, kecuali dengan pertolongan Allah semata". Ungkapan *hauqalah* ini juga dalam beberapa hadist mempunyai beberapa *fadhilah* dan *khasiyat* bagi yang rajin membaca, percaya dan mau merenungkan maknanya, di antaranya adalah sebagai "obat" atau penyembuh misalnya seperti "penyembuh stress", sebagai bagian dari 70 pintu "penolak bala/bencana", sebagai "obat kesusahan" bahkan sebagai penolak "kefakiran".<sup>25</sup> Dengan pemaknaan semacam itu meski secara eksplisit tidak langsung menyebut lafadz Arabnya namun Kyai Siradj ingin mengajarkan pada jamaahnya sebuah kepasrahan dan kehambaan total di hadapan TuhanNya. Dengan begitu maka hati bisa menjadi *semeleh* dan pikiran bisa menjadi terang dan kunci kebahagiaan akan diraihinya.

---

<sup>25</sup> Ikhsan M. Dahlan, *Siraj al-Thalibin' ala Syarh al-Minhaj al-'Abidin Illa Jannatin Rabb al-'Alamin* (Surabaya: Syirkah Maktabah Salim Sa'id, 1953), hlm. 53.

Dari bait-bait yang disebut terakhir di atas, bila dipahami secara sekilas Kyai Siradj seolah-olah berpaham jabariyah yang serba fatalistik, namun sejatinya bila dipahami dari bait-bait sebelumnya secara keseluruhan, maka beliau tetap berpaham Asy'ariyyah, yang tetap menghargai upaya dan usaha manusia meskipun semua keputusan itu akhirnya di tangan Allah juga. Karena itu, manusia tetap wajib berikhtiar setelah itu baru tawakal atau dalam bahasa Kyai Siradj diungkapkan dengan *tawakal karo beringkal* (tawakal sambil berusaha) atau identik dengan pepatah "ora et labora", karena antara berbagai harapan, impian-impian yang diinginkan manusia dalam kehidupan ini sering tidak sejalan dengan realitas sehingga akhirnya menimbulkan sikap keluh kesah, ketamakan dan kadang sikap putus asa atau dalam bahasa Kyai Siradj dinyatakan *pirang-pirang sing dijongko arang-arang sing tumonjo* (banyak hal yang ingin dijangkaunya namun hanya sedikit yang bisa terealisasi).<sup>26</sup> Ungkapan-ungkapan semacam itu bila diikuti secara rajin akan sering muncul dalam pengajian tiap seninnya.

Lebih dari itu dalam aspek keislaman ini, penulis melihat bahwa Kyai Siradj dalam menyampaikan dakwahnya juga mempunyai kepedulian terhadap aspek mistik (tasawuf), namun karena lagi-lagi dalam naskah ini lebih diperuntukkan buat orang awam, maka aspek tasawuf ini hanya ditulis sekilas dan samar-samar sebagai nasihat untuk jama'ahnya. Itupun bila diperhatikan tidak lebih untuk menyelamatkan amal atau perbuatan jamaahnya agar terhindar dari hal-hal yang merusak amal tersebut, misalnya terlihat dalam juz 3, bab "*Wajib Ngudi Ikhlas*" (Kewajiban membekali dengan nilai keikhlasan); "*Ojo Duwe pamrih*" (Jangan punya harapan pribadi/tama'); "*Inane ujub Riya*" (Hinaanya sikap ujub dan riya'). Aspek yang berkaitan tasawuf semacam ini, memang diperlukan bagi orang yang terus memperbaiki diri dan terus mendekati diri dengan Tuhan, sehingga bisa membawa pada aspek keislaman secara "*kaffah*"; yakni sikap keberagamaan yang tidak terbatas secara eksoteris memperhatikan aspek syariat, namun juga sikap keberagamaan esoteris yang juga mengutamakan aspek batiniyah manusia.

---

<sup>26</sup> Muhammad Siradj, *Irang-Irang*, Juz III, hlm. 15.

Pembenahan dan perbaikan diri melalui praksis akhlak semacam ini, bila dirunut dari karya al-Ghazali dalam *Ihya'*nya akan terlihat jelas. Karya ini juga ingin menyelaraskan syari'at dan tasawuf. Misalnya di Juz ke-1 dan ke-2 mengupas bagian syariat (dari bagian rukun Islam) dengan aspek batiniahnya. Sementara pada juz ke-3 dikelompokkan dalam bagian *rub'u al-mughlikat* (seperempat hal-hal merusak amal) dan *rub'u al-munjiyat* (seperempat hal-hal menyelamatkan amal)<sup>27</sup> Pembentukan diri semacam ini tampaknya memang mempunyai pengaruh besar terhadap ulama nusantara dalam membangun sikap rekonsiliatif antara *ahl asy-syari'ah* (fuhaqa dan mutakallimun/teolog) dengan *ahl al-haqiqah* (para sufi). Dengan gambaran keberislaman semacam ini setidaknya Kyai Siradj juga ingin membimbing jamaahnya dalam sikap keseimbangan (*al-tawayyun*) dan moderat (*tawasuth*) antara aspek syari'at (dalam artian ajaran teologis dan fikih) dengan hakikat (dalam artian tasawuf) sehingga keberislaman jamaahnya bisa mengalami peningkatan kualitas dan tetap harmonis dengan lingkungan sosial-budaya Jawanya.

## Penutup

Dari sekilas kajian tentang Kyai Siradj dan Naskah *Irang-Irang* di atas bisa diketahui bagaimana kearifan pengarang dalam *merengkuh* masyarakatnya. Kepiawaian pengarang dalam memanfaatkan modal simbolis, modal kultural, modal intelektual<sup>28</sup> dan kharisma yang dimilikinya membuat beliau cukup populer. Belum lagi kecenderungan beliau pada ajaran sufisme juga memberikan warna keteduhan tersendiri dalam menyampaikan ajaran-ajarannya. Dengan itu, maka tembang *Irang-Irang Sekar Panjang* (IISP) cukup mudah diterima dan kala itu cukup populer

---

<sup>27</sup> Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ikhya' Ulumuddin* (Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, 1346 H).

<sup>28</sup> Istilah-istilah tersebut penulis pinjam dan penulis kembangkan sendiri dari konsep Pierre Bourdieu. Modal simbolis (*capital symbolique*) adalah himpunan simbol-simbol yang secara praksis mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan sosial. Lihat dalam Bourdieu, *Le Sens Pratique*, hlm. 91. Lihat juga Philippe Descola, uraian tentang "P. Bourdieu" dalam *Sciences humaines et sociales en France* (Paris: Ministère des Affaires étrangères-adpf, Feb., 1994), hlm. 88.

dan digemari di daerah karesidenan Kedu, Yogyakarta dan sebagian Jawa Tengah.

Dari telaah atas *Kitab Irang-irang Sekar Panjang* penulis melihat bahwa naskah tersebut isinya penuh dengan hal-hal yang bersifat normatif-teologis dan keyakinan eskatologis. Pengarangnya sadar bahwa kondisi budaya Jawa waktu itu memang masih cukup kuat sehingga perlu diciptakan media untuk menyampaikan misi dakwahnya. Pengarangnya paham betul bahwa budaya Jawa sebagai budaya pop pada masyarakat lokal tempat Kyai Siradj memang masih kuat dan menyukai nilai-nilai estetika, seperti tembang-tembang Jawa, geguritan, atau suluk. Keakraban Masyarakat dengan budaya Jawa semacam itu, bagi Kyai Siradj bagaikan ceceran "habitus"<sup>29</sup> yang harus *diuri-uri* dalam mengembangkan kearifan lokal. Sehingga dengan begitu, Kyai Siradj bisa begitu menghayati segala *habitus* yang memungkinkan untuk menghasilkan kembali berbagai tingkah laku kehormatan, prestise, jati diri dan kekuatan yang diakui oleh "ummat"nya.

Sejalan dengan konteks yang berubah, maka kontekstualisasi pun juga bisa berubah, kendati nilai-nilai normatif-teologis dan keyakinan terhadap hal eskatologis tetap terus dipertahankan. Hal ini juga disadari oleh keluarganya. Mereka selain meneruskan dakwah Kyai Siradj, mereka juga menyadari bahwa kondisi masyarakat juga telah berubah tidak sebagaimana ketika Kyai Siradj menyampaikan pesan-pesan agamanya. Saat situasi dan kondisi masyarakat seperti dulu, kemungkaran masih merajalela, maka penyampaian dakwah juga bisa dalam bentuk yang tegas dan keras. Namun ketika masyarakat telah berubah, seperti dari kondisi masyarakat yang kemudian menjadi santri, maka perubahan nilai-nilai normatif maupun teologisnya juga bisa bergeser.

---

<sup>29</sup> Habitus ini adalah konsep P. Bourdieu yang penulis terjemahkan secara bebas, yakni sebagai suatu sistem berbagai kecenderungan yang diperoleh, permanen dan pembangkit, yang fungsinya seperti prinsip-prinsip yang menghasilkan kondisi-kondisi dan interpretasi gambaran dan pengertian tanpa perlu menjanjikan diri seperti peraturan. Habitus ini bisa dipahami semacam tatanan umum (*grammaires generiques*), sejumlah praktik yang menyesuaikan pada susunan-susunan lingkungan yang obyektif yang memproduksinya. Lihat Bourdieu, *Le Sens Pratique*, hlm. 91. Lihat Juga Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la theorie du monde social*, (Paris: Bibliotheque Albin Michel, 1998), hlm. 46-47.



Warna teologis dan eskatologis dalam gambaran *Irang-irang*, tampaknya masih mencerminkan wajah Tuhan yang menakutkan, Keras dan “Kejam”. Gambaran semacam itu, bisa dimaklumi ketika situasi kemungkaran masih begitu kuat dan terang-terangan sehingga harus dihadapi dengan cara demikian. Hanya saja untuk kondisi masyarakat yang telah berubah menjadi “santri”, maka gambaran tentang Tuhan seharusnya juga harus mencerminkan wajah yang teduh, penuh kasih sayang dan humanis atau secara menyeluruh juga mencerminkan gambaran Tuhan yang mempunyai sifat dan 99 *asma-asma* (nama-nama) secara lebih utuh.

Secara asketis, pemaknaan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan persoalan duniawi juga perlu ditafsir ulang, misalnya makna zuhud yang dimaknai tentang perlunya menjauhi kehidupan duniawi (zuhud). Hal ini bukan berarti meninggalkan seluruh aktivitas yang berkaitan dengan persoalan ekonomis, namun kegiatan ekonomis yang produktif tersebut jangan sampai menjebak dalam pola hidup yang materialistis dan hedonistis sehingga melalaikan dari tujuan penghambaan kepada Allah Swt.<sup>30</sup> Koridor semacam ini tentu juga masih dalam rangka memegang normativitas Alquran, yakni: “Carilah olehmu apa yang telah diberikan oleh Tuhanmu untuk menuju kehidupan akhirat, tetapi jangan lupa juga bagianmu tentang kehidupan duniawi dan janganlah berbuat kerusakan di muka bumi karena Allah tidak menyukai kerusakan.”<sup>31</sup>

Secara estetika, yakni dari sisi pelantunan irama-lagu dan syairnya pun tembang dalam *Irang-Irang* tentunya masih bisa disesuaikan dan didinamisir dengan kondisi kekinian yang lebih modern meskipun masih memakai bahasa Jawa dan alat-alat yang mencerminkan budaya lokal. Ini berarti bahwa tembang *Irang-Irang* juga memungkinkan untuk dikembangkan dengan bantuan peralatan musik modern dalam rangka pendinamisan musikalisasi nilai-nilai Islam yang dikemas dalam budaya pop-Jawa. Dalam konteks ini totalitas Kyai Siradj dalam

---

<sup>30</sup> Hal ini tentu agar aktivitas duniawi tidak melaikan kita dari mengingat akan Tuhan, seperti imperative al-Qur’an, *La tulhikum amwalakum wa auladakum ‘an dzikrillah*. (Q.S. al-Muzzamil (73): 9)

<sup>31</sup> Q.S. Al Insaan (76): 2.

berdakwah cukup kentara. Ia dengan modal intelektual, modal kultural, modal kharisma yang dimiliki bisa memainkan peran dakwah untuk mengembangkan imajinasi populer dalam membimbing dan merengkuh masyarakatnya. Pengembangan imajinasi semacam itu, meski mengalami pergeseran dalam dan perubahan dalam penyampaian wacana agama, namun nilai-nilai esensial dan substantial dari wacana agama tetap bisa dipertahankan. Problem semacam inilah juga menjadi tugas umat Islam, terutama kaum elit agama (baca Kyai, Ulama' dan juru dakwah) di mana mereka harus pandai-pandai menyampaikan esensi nilai-nilai agama sekaligus harus memahami bagaimana pesan Islam itu bisa dipahami oleh massa (orang awam, *grass root*).

### Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ikhyā' Ulumuddin*. Mesir: Mustafa bab al-Halabi, 1346 H.
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim Abdul Karim. *Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawuf*. Mekkah: Haramain, tt.
- Baedhowi. *Humanisme Islam, Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit, 1984.
- Burkhardt, Titus. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Paris: Dervy-Livres, 1969.
- Descola, Philippe. *Sciences humaines et sociales en France*. Paris: Ministère des Affaires étrangères-adpf, Feb., 1994.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Guillot. *Kyai Sadrah*. Jakarta: Grafirti, 1984.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Laban, Syamsuddin Muhammad. *Kitab al-Mutasayabih al-Qur'an wa al-Hadist*. Diterjemahkan oleh Machasin. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid*. Beirut: Dar al- Ma'rifah, 1979.
- Siradj, Muhammad. *Irang-Irang Sekar Panjang*. Diterbitkan oleh Sayyid Abdurrahman al-Idrus. Muntilan, Magelang: tp, 1351 H.

- Fathurahman, Oman. *Tanbih al-Masyi: Menyoyal Wahdatul Wujud*. Bandung: Mizan kerjasama dengan Ecole Farancaise d'Exreme-Orient Centre de Jakarta, 1999.
- Pinto, Louis. *Pierre Bourdieu et la theorie du monde social*. Paris: Bibliotheque Albin Michel, 1998.
- Woodward, Mark. R. *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism of Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

