

**KONSTRUKSI KAFIR DALAM DISKURSUS TASAWUF:
ANALISIS WACANA KRITIS KATA KAFIR PADA KITAB
HÂDZÂ AL-KITÂB MATN AL-HIKAM KARYA
KIAI SHOLEH DARAT**

Ahmad Umam Aofi; Muslich Shabir

Politeknik Maritim Negeri Indonesia; UIN Walisongo Semarang
aufiumam@polimarin.ac.id; muslich_shabir@walisongo.ac.id

Abstract *This paper examines the term kafir in the holy book *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam* li Sayyidi Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandârî by kiai Sholeh Darat. This study aims to reveal the word meaning of kafir, its historical background and the impact of social change from the word meaning of kafir in Sufism discourse by using the analysis approach of Norman Fairclough's critical discourse. The results of this discussion show that the word kafir in Sufism is not synonymous with non-Muslim but refers to tadbîr, lacut (beyond the limit) when feeling rich, and not grateful for God's mercy. The construction of the word infidel is influenced by the Sunni Sufism style adopted by Kyai Sholeh Darat. The construction of the term kafir is also in order to maintain monotheism and optimism of Muslims during the difficult times experienced in the 19th century. This happened because of the impact of the policy of the forced cultivation system, the domination of the colonial government in all aspects of people's lives and the strengthening of the unequal economic structure and the structure of Javanese foedalism. The impact of the construction of kiai Sholeh Darat on the term kafir is not to worry about any worldly affairs such as sustenance and directing Muslim life to concentration on the path of worship such as science and spiritual activities which later gave birth to the strength of the pesantren and tarekat network in resisting colonialism.*

Keywords: *Kâfir; Sufism; Kiai Sholeh Darat; Colonialism; Critical Discourse Analysis*

Abstrak *Tulisan ini mengkaji kata kafir dalam kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam* li Sayyidi Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandârî karya kiai Sholeh Darat. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap pemakaian kata kafir, latar belakang historisnya dan dampak perubahan sosial dari pemakaian kata kafir dalam diskursus tasawuf dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis Norman Fairclough. Hasil dari pembahasan ini menunjukkan bahwa kata kafir dalam tasawuf tidak identik dengan non-muslim melainkan merujuk pada tadbîr, lacut (melampaui batas) saat merasa kaya, dan tidak mensyukuri nikmat. Konstruksi kata kafir ini dipengaruhi corak tasawuf sunni yang dianut kiai Sholeh Darat. Konstruksi kata kafir juga dalam rangka memelihara ketaubidan dan optimisme umat Islam pada masa-masa sulit yang dialami di abad ke-19. Hal tersebut terjadi karena dampak kebijakan sistem tanam paksa, dominasi pemerintah kolonial pada seluruh aspek kehidupan masyarakat dan menguatnya struktur ekonomi yang timpang dan struktur feodalisme Jawa. Dampak dari konstruksi kiai Sholeh Darat atas term kafir yaitu tidak mengkhawatirkan setiap urusan duniawi seperti rezeki dan mengarahkan kehidupan muslim pada konsentrasi di jalur ibadah seperti ilmu pengetahuan dan aktivitas rubani yang kelak melahirkan kekuatan jaringan pesantren dan tarekat dalam melawan kolonialisme.*

Kata kunci: *Kâfir; Tasawuf; Kiai Sholeh Darat; Kolonialisme; Analisis Wacana Kritis*

Pendahuluan

Istilah kafir dalam Al-Quran tidak selalu dikaitkan dengan non-muslim. Salah seorang sarjana yang mengkaji istilah kafir, yaitu Toshihiko Izutsu, menyebut bahwa kata kafir dalam Al-Quran memiliki dua makna yang bersifat transformatif. Kata kafir pada periode Mekah dimaknai sebagai penolakan atas keimanan dan pada periode Madinah kafir diposisikan sebagai musuh dalam konteks agama dan politik.¹ Penggunaan istilah kafir sangat dinamis, istilah ini tidak dapat dijadikan untuk mengkategorisasikan non-muslim. Bahkan Mun'im Sirry juga menyebut bahwa Yahudi dan Nasrani (ahli kitab) dalam Al-Quran memiliki dua makna yang kontraproduktif. Pada periode Mekah, ahli kitab memiliki makna positif dengan argumentasi kesinambungan ajaran Islam dengan agama Yahudi dan Nasrani, sedangkan pada periode Madinah, makna negatif muncul dengan kritik atas ajaran teologis dan penyimpangan dalam beragama.²

Akan tetapi istilah kafir juga seringkali dijadikan justifikasi teologis bagi kelompok non-muslim.³ Apalagi para teolog muslim menjadi kelompok yang paling lantang dalam menilai dan membuktikan doktrin dan ajaran agama di luar Islam sebagai penyimpangan.⁴ Meski demikian, para peneliti studi pandangan muslim terhadap non-muslim harus menyadari bahwa interpretasi istilah-istilah seperti iman dan kafir dalam al-Quran dan hadis mengalami beragam perbedaan. Selain itu, terdapat pula faktor personal, kepentingan sosial-politik, dan konteks kehidupan yang melingkupi pandangan mereka terhadap non-muslim.⁵

Dalam konteks Indonesia, sebutan kafir secara pejoratif juga digunakan untuk melabeli umat non-muslim seperti Nasrani dan Tionghoa. Dalam situasi seperti ini, labelling kafir terhadap umat beragama lain mengancam kerukunan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.⁶ Apalagi dalam pemilihan presiden tahun 2019, wacana Islam dan kafir muncul dalam pertarungan politik praktis di panggung digital. Hal tersebut juga menjadi salah satu faktor yang mendorong lahirnya hasil *bahts al-masâil al-maudhû'iyah* dalam Munas NU di Jawa Barat tahun 2019 tentang non-muslim. Hasil kajian fikih tersebut berangkat dari kegelisahan para ulama NU yang melihat idiom kafir tidak dapat digunakan untuk menjelaskan istilah non-muslim. Kafir dalam

¹Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in The Quran* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 119–33.

²Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia, 2013), 75.

³Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relation in Context* (Berlin: Walter de Gruyter, 2003), 192.

⁴Ibid., 194.

⁵Ibid., 195–96.

⁶CNN Indonesia, "NU Minta Warga Non-Muslim Indonesia Tak Disebut Kafir," *CNN Indonesia*, Februari 2019, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190228203241-32-373609/nu-minta-warga-non-muslim-indonesia-tak-disebut-kafir> lihat juga; Eva Safitri, "Menag: Dalam Konteks Bangsa Majemuk, Sebutan Kafir Memisahkan," *Detiknews*, Maret 2019, <https://news.detik.com/berita/d-4462019/menag-dalam-konteks-bangsa-majemuk-sebutan-kafir-memisahkan>.

literatur teks-teks fikih klasik merupakan kategori sosiologis-politis. Istilah ini lahir saat Islam menjadi kekuatan dominan dalam sebuah negara. Oleh karenanya, istilah non muslim dianggap tidak relevan jika dikategorikan dalam idiom kafir dalam konteks bernegara dan berbangsa di wilayah yang bukan negara Islam seperti Indonesia.⁷

Wacana non-muslim dianggap lebih memadai sebagai ganti kata kafir untuk penyebutan “the others” dalam konteks negara bangsa (*nation state*). Meskipun dalam khazanah fikih klasik, istilah kafir masih banyak dipakai untuk mendefinisikan non-muslim. Sedangkan wacana kafir dalam kajian tasawuf belum banyak dikaji sebagaimana dalam kajian teologi dan fikih. Padahal kafir dalam pengertian non-muslim dalam kajian tasawuf seringkali direpresentasikan secara positif,⁸ meskipun banyak juga ditemukan kontradiksi antara pandangan yang positif dan negatif dalam pemikiran para sufi tentang non-muslim karena pengaruh pandangan teologi dan fikihnya.

Pada tasawuf falsafi, konsep *wahdat al-wujūd* Ibnu Arabi misalnya, dianggap mengandung sikap inklusif dan permisif dalam beragama sehingga tidak bersikap intoleran terhadap non-muslim.⁹ Akan tetapi, Carl-A Keller meragukan pandangan positif terhadap non-muslim dari Ibn Arabi. Pada satu sisi, ia menyatakan semua agama yang ada di semesta ini hanyalah manifestasi yang bersumber dari Tuhan yang sama, tetapi ia membuat tingkatan yang menempatkan Islam sebagai agama yang paling unggul di antara yang lainnya, seperti sinar matahari yang menyembunyikan sinar bintang-bintang. Selain itu, ia juga pernah mengirim surat kepada seorang sultan untuk menerapkan syariat Islam dalam kehidupan sosial dan melarang gereja menyembunyikan loncengnya. Ambiguitas pandangan Ibnu Arabi ini diduga karena pandangan tasawufnya cenderung apriori, tidak didasarkan pada kenyataan empiris sehingga melahirkan kontradiksi jika dilihat dalam pandangan teologis dan fikihnya yang bersinggungan dengan realitas sosial.¹⁰

Berbeda dengan tasawuf falsafi, wacana kafir dalam kajian tasawuf akhlaki belum banyak digali, terlebih dari pandangan para ulama Nusantara. Selain karena tasawuf menjadi ajaran yang paling mendominasi dalam proses Islamisasi di

⁷M. Khalid Syaerazi, “Tentang Non Muslim Bukan Kafir,” *NU Online*, 2019, <https://www.nu.or.id/post/read/103224/tentang-non-muslim-bukan-kafir>; diakses: 1 Maret 2021.

⁸Sugianto, “Toleransi Beragama Perspektif Wahdat Al-Wujūd Ibnu Arabi,” *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 2 (2019), doi:10.24042/ijitp.v1i2.5076; Elmansyah, “Wahdat al-Adyān: Spirit Kosmopolitanisme dalam Menjaga Keutuhan NKRI,” *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 16, no. 2 (2018), doi:10.18592/khazanah.v16i2.2336; Umar Faruq, “Pesan Damai Al-Ghazali; Sebuah Konsep Kafir Dan Mukmin Dalam Perspektif Tasawuf Akhlâqî,” *Akademika* 18, no. 2 (2013).

⁹Sugianto, “Toleransi Beragama Perspektif Wahdat Al-Wujūd Ibnu Arabi.”

¹⁰Carl-A. Keller, *Perceptions of Other Religions in Sufism*, in Jacques Waardenburg (ed.), “*Muslim Perceptions of Other Religions A Historical Survey*” (New York: Oxford University Press, 1999), 188–90.

Indonesia,¹¹ tasawuf akhlaki menjadi corak tasawuf yang paling berkembang pesat dan bertahan di Indonesia sejak era para wali.¹² Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia dan beragam agama dan etniknya akan memunculkan wacana yang menarik dari para ulamanya terhadap term kafir. Terlebih sepanjang sejarahnya, proses sosial-politik-ekonomi Indonesia –seperti penjajahan dan jalur perdagangan dunia– merupakan fase perkembangan sejarah yang sangat dinamis.

Salah satu ulama yang dikenal luas kepakarannya dalam bidang tasawuf ialah kiai Sholeh Darat Semarang, seorang cendekiawan muslim yang hidup pada abad ke-19 M, sebuah periode yang disebut sebagai the colonial period dalam sejarah studi muslim terhadap agama lain.¹³ Banyak kajian yang telah dilakukan untuk menggali pemikiran tasawufnya. Beragam kesimpulan lahir atas kajian terhadap corak tasawuf kiai Sholeh Darat seperti corak tasawuf akhlaki,¹⁴ tasawuf sunni amali,¹⁵ ortodoksi sufisme,¹⁶ dan sufisme moderat.¹⁷ Bahkan, pemikiran tasawufnya juga disebut sebagai alat perlawanan terhadap kolonial.¹⁸

Berdasarkan pembahasan di atas, kajian tentang konstruksi kafir dalam kajian tasawuf kiai Sholeh Darat penting dilakukan. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh maraknya kata kafir yang hanya diidentikkan dengan non muslim, sehingga mendorong potensi konflik sesama bangsa Indonesia berbasis agama, terutama sejak pemilihan presiden di tahun 2019. Selain itu, studi tentang kata kafir hanya banyak dilakukan di ranah keilmuan tafsir, teologi dan fikih. Kajian tentang kata kafir belum banyak dilakukan dalam diskursus pemikiran tasawuf. Terlebih konstruksi kafir dalam diskursus pemikiran tasawuf ulama Nusantara seperti kiai Sholeh Darat yang hidup di era kolonialisme. Kata kafir yang dikonstruksi dalam pemikiran kiai Sholeh Darat tersebut sangat mungkin akan memiliki representasi makna yang berbeda pada umumnya, sehingga kata kafir memiliki spektrum pemaknaan yang luas dan tidak tunggal.

¹¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2007), 1.

¹²Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran Tasawuf KH Sholeh Darat al-Samarni, Maba Guru Para Ulama Nusantara* (Surabaya: Pustaka Idea, 2018), 50.

¹³Waardenburg (ed.), "Muslim Perceptions of Other Religions A Historical Survey," 73.

¹⁴Muslich Shabir, "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian Atas Kitab Minhaj Al-Atqiyā," *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din* 19, no. 1 (2017): 126, doi:10.21580/ihya.18.1.1744; Zainul Milal Bizawie, "The Legacy of 'Tasawuf Akhlaqi' Sheikh Sholeh Darat and Sheikh Ihsan Jampes," *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage* 6, no. 2 (2017).

¹⁵Muhammad In'amuzzahidin, "Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih Al-Samarani," *Walisono: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 2 (2012): 342, doi:10.21580/ws.2012.20.2.202.

¹⁶Ali Mas'ud, "Ortodoksi Sufisme KH Shalih Darat," *Islamica* 7, no. 1 (2012).

¹⁷Akhmad Luthfi Aziz, "Kiai Sholeh Darat's Moderate Sufism: Dialectic of Submission, Sincerity and World Affairs in Haḥa Al-Kitab Matnu Al-Ḥikam," *Jurnal Penelitian* 16, no. 1 (2019).

¹⁸Ahmad Umam Auli dan Yulinar Aini Rahmah, "Tasawuf and Resistance: Study on Kitab Minhaj al-Atqiyā' by Kiai Sholeh Darat," in *Trends of Islamic Thought, Literature, and History* (Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2020), 128.

Oleh karena itu, tulisan ini akan mengkaji konstruksi kafir dalam sebuah pemikiran tasawuf kiai Sholeh Darat Semarang. Kitab *Hádẓá al-Kitáb Matn al-Hikam* dipilih sebagai sebuah karya yang mencerminkan pemikiran tasawuf kiai Sholeh Darat. Kitab ini ditulis pada tahun 1872 M¹⁹ dan merekam bagaimana kata kafir dalam kajian tasawuf di era kolonial. Kajian ini akan memotret kata kafir dalam pemikiran tasawuf ulama yang hidup di era puncaknya kolonialisme.²⁰

Metode

Penelitian ini ialah penelitian kepustakaan. Pendekatan yang digunakan ialah pendekatan *intellectual history* dan analisis wacana kritis. Dengan pendekatan analisis wacana kritis Norman Fairclough, tulisan ini akan melihat kafir ditampilkan dan diposisikan dalam diskursus tasawuf pada kitab *Hádẓá al-Kitáb Matn al-Hikam*. Data diperoleh dari kitab *Hádẓá al-Kitáb Matn al-Hikam* dan dianalisis dengan metode analisis wacana kritis Norman Fairclough, yaitu analisis deskripsi, interpretasi, dan eksplanasi.

Analisis deskripsi yaitu tahap yang fokus pada properti formal sebuah teks.²¹ Ada banyak properti formal dalam sebuah teks. Di antaranya yaitu kosakata, *grammar*, dan struktur teks.²² Tulisan ini fokus pada properti kosakata kafir dalam diskursus kitab *Hádẓá al-Kitáb Matn al-Hikam*. Selanjutnya analisis interpretasi ialah memfokuskan pada hubungan teks dan interaksi sosial dengan melihat teks sebagai produk dari sebuah proses produksi dan teks sebagai sebuah sumber dalam sebuah proses interpretasi.²³ Terakhir, analisis eksplanasi fokus pada hubungan interaksi dan konteks sosial dengan melihat proses produksi dan interpretasi, dan efek sosialnya.²⁴

Pembahasan

Biografi Intelektual Kiai Sholeh Darat Semarang

Kiai Sholeh Darat merupakan putra dari seorang pasukan Pangeran Diponegoro saat perang Jawa.²⁵ Kiai Sholeh Darat di masa kecilnya dididik oleh seorang intelektual pejuang. Ayahnya, kiai Umar, merupakan seorang alim yang menjadi bagian kekuatan pasukan pangeran Diponegoro. Kegigihannya dalam berjuang melawan pemerintah kolonial sangat berpengaruh pada kehidupan intelektual kiai Sholeh Darat. Hal ini misalnya terekam dalam pandangannya terhadap pemerintah

¹⁹Muhammad Shálih ibn ʿUmar Al-Samârânî, *Hádẓá al-Kitáb Matn al-Hikam* (Semarang: PT Karya Toha Putra, 2001), 1.

²⁰M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), 259.

²¹Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Routledge, 2013), 21.

²²Ibid., 92–93.

²³Ibid., 21.

²⁴Ibid., 22.

²⁵Ghazali Munir, “Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat al-Samarani (1820-1903)” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007), 9.

kolonial dengan menganjurkan saat masuk kantor pemerintahan dengan cara kaki kiri seperti memasuki toilet dan mengirimkan surat kepada sultan Ottoman untuk ikut mengintervensi dan melawan dominasi Belanda di Jawa.²⁶

Sebelum melakukan safari intelektual ke pesantren-pesantren di Jawa dan pengembaraan intelektual di Timur Tengah, pengetahuan agama kiai Sholeh Darat diperoleh dari ayahnya.²⁷ Sebagaimana umumnya putra seorang ulama pada saat itu, kiai Sholeh Darat belajar agama kali pertama kepada ayahnya. Ilmu-ilmu yang dipelajari biasanya seperti membaca dan menulis huruf Arab, membaca surat-surat pendek atau *juẓʿ amma* dengan ilmu tajwid yang benar, tata cara ibadah seperti salat dan doa-doa dalam kehidupan sehari-hari.²⁸ Aktivitas ini biasanya berakhir ditandai dengan tradisi *tamatan* sekaligus prosesi khitan seorang murid dalam bimbingan seorang yang disebut Karel A. Steenbrink sebagai guru ngaji.²⁹ Terlebih pasca berakhirnya perang Jawa, kiai Umar mendidik kiai Sholeh Darat secara intensif.³⁰

Keilmuan kiai Sholeh Darat meliputi ilmu tauhid, fikih, tasawuf, tafsir, hadis, sejarah Nabi dan tajwid. Keilmuannya dalam ilmu tasawuf diperoleh dari Sayyid Syekh bin Ahmad Bafaqih Baʿlawi Semarang saat mengaji kitab *Minhāj al-ʿĀbidīn*.³¹ Selain itu, ia juga belajar kitab *Ihyāʾ Ulūm al-Dīn* kepada Sayyid Muhammad bin Zaini Dahlan, seorang mufti Mekkah bermadzhab Syafiʿi yang sanad *ijāzab*-nya hingga Syekh Abdullah al-Syarqawi *Shāhib Syarḥ al-Hikam* melalui Syekh Utsmān bin Hasan al-Dimyāthi. Dalam mempelajari kitab *al-Hikam*, ia berguru kepada Syekh Ahmad al-Nahrawi al-Mishri al-Makki tentang kitab *Syarḥ al-Hikam*.³² Syekh Muhammad Yāsīn bin ʿĪsā al-Fadani, juga menyebut bahwa kiai Sholeh Darat termasuk ke dalam mata rantai sanad keilmuan kitab tasawuf *ʿAwārif al-Maʿārif* karya Sahrawardi yang terhubung ke Syekh Abdus Ṣamad al-Falimbani.³³ Sebagai ulama pendukung tasawuf sunni, ia mencoba menghadirkan bagaimana ajaran tasawuf yang dikembangkan para ulama seperti al-Ghazali, Syaikh Ahmad ibn ʿAṭāillah al-Sakandarī dan Zainuddin al-Malibari menjadi rujukan masyarakat muslim Jawa secara umum.

Kepakarannya dalam ilmu agama, terutama bidang tasawuf, selain tertuang dalam karya-karyanya juga ditransmisikan melalui pesantren Darat. Pesantren ini

²⁶Martin Van Bruinessen, "Saleh Darat," in *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIX siècle à nos jours* (Paris: CNRS-EHESS, 1998), 25.

²⁷Abu Malikus Salih Dzahir dan M.Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Syekh Haji Muhammad Saleh bin Umar as-Samarany* (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012), 5.

²⁸Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986), 11–12.

²⁹Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984), 152.

³⁰Amirul Ulum, *Maha Guru Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Global Press, 2016), 39.

³¹Muhammad Shālih ibn ʿUmar Al-Samārānī, *al-Mursyid al-Wajīz fi ʿilmi al-Qurāni al-ʿAẓīz* (Bombay: Maṭbaʿ Karimi, 1924), 120.

³²Al-Samārānī, 119.

³³Muhammad Yāsīn bin ʿĪsā al-Fadani, *al-Wāfi bi dzaili Tadzkāri al-mashāfi* (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008), 137.

menjadi ruang intelektual yang menghasilkan banyak ulama berpengaruh di Nusantara. Abdullah Salim mencatat para ulama yang belajar di pesantren ini seperti Syekh Mahfudz at-Tirmisi, KH Ahmad Dahlan, KH Hasyim Asy'ari, KH Amir Pekalongan, KH Idris Jamsaren Solo, KH Thahir Mangkang, KH Hasan ibn Sya'ban, KH Kholil Rembang, KH Munawir Krapyak, KH Ridwan Mujahid, Kiai penghulu Tafsir Anom Surakarta, dan KH Abdullah Sajad Semarang.³⁴ Dalam istilah Jajat Burhanudin, kiai Sholeh Darat menjadi salah satu penghubung sanad keilmuan pesantren di Nusantara dengan pusat keilmuan di Timur Tengah.³⁵

Gambaran Umum Kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam li Sayyidî Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî*

Kitab yang dijadikan penelitian pada tulisan ini berjudul lengkap *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam li Sayyidî Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî*. Kitab ini merupakan terjemahan kitab Al-Hikam karya Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî dengan menggunakan bahasa Jawa daerah (*bi lisâni al-jâwî al-mrikâ*) oleh al-'Âlim al-'Allâmah al-Fadhl al-Syaikh al-Wara' al-Kâmil Muhammad Shâlih ibn 'Umar al-Samârânî. Kitab yang diterbitkan Toha Putra Semarang menjadi acuan penelitian ini. Kitab yang berjumlah 152 halaman tersebut telah ditashih oleh Maktabah Munir Semarang atas izin ahli waris.³⁶ Pada pembukaan kitab, kiai Sholeh Darat menyebut bahwa kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Matn al-Hikam* karya Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî. Isinya sepertiga dari kitab *Matn al-Hikam*. Kitab ini ditulis dengan bahasa Jawa agar dapat dibaca oleh kalangan masyarakat muslim Jawa secara umum.³⁷ Bahasa Jawa yang digunakan juga bukan bahasa Jawa untuk kalangan elit (*krama inggil*), melainkan bahasa *ngoko* yang digunakan kalangan bawah sehingga bisa lebih mudah menjangkau banyak kalangan.³⁸ Dalam konteks demikian, kiai Sholeh Darat memposisikan dirinya sebagai aktor perubahan sosial.³⁹

Kitab ini berisi sepertiga pembahasan dari kitab *Matn al-Hikam*. Sebagaimana menurut In'amuzzahidin yang mengutip Victor Danner, dari 264 bait kitab *Matn al-Hikam*, hanya 134 bait yang dipilih kiai Sholeh Darat.⁴⁰ Akan tetapi dalam pembacaan penulis terdapat 137 aforisma yang dipilih kiai Sholeh Darat, pembahasan tersebut

³⁴Abdullah Salim, "Pesantren Darat (1870-1903): Pendiri Kiai Saleh Darat (1820-1930)," in *Semarang Sepanjang Jalan Kenangan* (Semarang: Pemda Dati II Semarang, DKJT, Aktor Studio, 1995), 161–62, <https://perpus.jatengprov.go.id/alih-media-deposit/book/53/1?page=1>.

³⁵Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan* (Jakarta: Mizan Publika, 2012), 196.

³⁶al-Samârânî, *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 152.

³⁷Ibid., 1.

³⁸Bizawie, "The Legacy of 'Tasawuf Akhlaqi' Sheikh Sholeh Darat and Sheikh Ihsan Jampes," 277.

³⁹Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

⁴⁰In'amuzzahidin, "Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih Al-Samarani," 326.

tentu dipilih secara selektif oleh kiai Sholeh Darat dalam rangka untuk mempermudah apa yang perlu dipahami masyarakat muslim sejak kitab ini ditulis pada tahun 1872 M.⁴¹

Kitab ini memiliki sistematika dalam penulisannya. Kiai Sholeh Darat memulai dengan sebuah pengantar yang berisi alasan dan tujuan penulisan kitab ini serta kapan kitab ini ditulis.⁴² Setelah mengemukakan alasan dan tujuan penulisan kiai Sholeh Darat tidak langsung memulai menerjemahkan dan menjelaskan tiap bait kitab *Matn al-Hikam*. Ia menegaskan tentang pentingnya menyerahkan diri dan bergantung hanya kepada Allah. Manusia tidak boleh bergantung pada amal ibadahnya, ilmunya, keluarganya atau sesuatu selain Allah.

Kemudian ia mulai menjelaskan bait *Matn al-Hikam* yang berisi tanda-tanda seseorang bergantung pada selain Allah.⁴³ Tema yang dipilih kiai Sholeh Darat dari bait *Matn al-Hikam* seputar berserah diri dan bergantung hanya kepada Allah, *maqâm kasab* dan *tajrîd*, larangan *tadbîr*, doa, *ma'rifat*, *ridha*, *istiqâmah*, *tawakkal*, *hubb al-dunyâ*, *nafs*, *syukr*, *ni'mat*, *dzikir*, merenungi alam semesta, kekuasaan, musuh manusia, zuhud, ilmu dan *kbâthir*. Dalam menjelaskan bait *Matn al-Hikam* ia menggunakan istilah *syaiikh* untuk menyebut pengarang bait *Matn al-Hikam*, yakni *Syaiikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî* dan istilah *sâlik* untuk para pembaca yang akan menapaki jalan tasawuf. Meskipun kiai Sholeh Darat menyebut kitab ini sebagai ringkasan dari kitab *Matn al-Hikam* yang ia terjemah ke dalam bahasa lokal, akan tetapi banyak elaborasi penjelasan yang dikemukakan kiai Sholeh Darat. Dalam menjelaskan, kiai Sholeh Darat menerjemahkan secara tekstual makna setiap bait kemudian memberikan penjelasan dengan dimulai kata “*tegesè*” setelah arti tekstual bait. Selain itu, dalam memaparkan penjelasan, ia mengutip ayat Al-Quran, Hadis, *qaul* sahabat dan ulama, dan mencontohkan kisah para ulama atau *qaul* tokoh di masa lalu.

Sebagaimana diketahui, kitab *al-Hikam* menempati kedudukan kedua dalam klasifikasi Abdul Shamad al-Palimbani terkait tiga tingkatan kitab ilmu tasawuf yang layak dibaca dan dipelajari. Kitab *al-Hikam* menempati tingkatan kedua setelah tingkatan kitab tasawuf imam al-Ghazali yang menempati tingkatan pertama.⁴⁴ Meskipun secara tingkatan kitab ini lebih diakhirkan dibanding kitab-kitab al-Ghazali, hal yang menarik ialah kiai Sholeh Darat justru menyelesaikan kitab ini lebih awal (1872 M) dibanding karyanya dalam bidang tasawuf seperti kitab *Hâdzîhi Kitâb Munjîyât “metik saking kitab” Ihyâ' Ulûm al-Dîn al-Ghazâlî* yang selesai ditulis pada tahun 1890 M⁴⁵ dan kitab *Minhâj al-Atqiyâ; fî Syarh Ma'rifat al-Adzkiyâ' ilâ Tharîq al-Auliyâ'* pada tahun 1899

⁴¹al-Samârânî, *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 1.

⁴²Ibid., 2.

⁴³Ibid., 3–4.

⁴⁴Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Mizan (Bandung: Mizan, 1995), 62.

⁴⁵Muhammad Shâlih ibn 'Umar Al-Samârânî, *Hâdzîhi Kitâb Munjîyât “metik saking kitab” Ihyâ' Ulûm al-Dîn al-Ghazâlî* (Semarang: PT Karya Toha Putra, 2001), 190.

M.⁴⁶ Kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam* dengan demikian merupakan karya kitab pertama karya kiai Sholeh Darat.

Deskripsi Kata Kafir dalam Kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*

Dalam pendekatan analisis wacana kritis Norman Fairclough, tahap pertama yang perlu dilakukan dalam sebuah wacana yaitu deskripsi, tahap analisis yang fokus pada properti formal dalam sebuah teks.⁴⁷ Tulisan ini akan fokus pada deskripsi fitur bahasa berupa kosakata kafir dan derivasinya. Kata kafir akan dianalisis secara deskriptif sehingga dapat dilihat bagaimana kata kafir ditampilkan dalam teks kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*. Kata kafir beserta derivasinya di dalam kitab ini disebutkan sebanyak 24 kali. Istilah kafir di dalam kitab ini ditampilkan dalam dua bentuk, yakni kata *kâfir* berbentuk *isim fâ'il* dan kata *kufur/kufûr/abli kufur*. Masing-masing dari keduanya disebut sebanyak 12 kali. Kata *kufur* merujuk pada sikap atau perilaku kekufuran dan kata *kâfir* untuk pelaku kekufuran.

1. Representasi Kata *kufur*

Kata *kufur* dalam kitab ini memiliki beberapa bentuk yaitu *kufur*,⁴⁸ *abli kufur*,⁴⁹ dan *kufur ni'mah*.⁵⁰ Kata *kufur* direpresentasikan sebagai:

a. *Kufur* sebagai status akhir keberagamaan

Kata *kufur* digunakan untuk merujuk pada status akhir keberagamaan seseorang. *Kufur* dan *imân*, merupakan sesuatu yang sama sekali tidak menentukan seseorang masuk surga atau neraka.⁵¹ Karena Allah-lah yang berhak menentukan siapa yang menghuni surga dan neraka-Nya. Keimanan merupakan anugerah Allah kepada manusia, sebaliknya, kekufuran merupakan pertanda kebencian Allah kepada manusia sehingga hanya *fadhullâh* yang mampu menyelamatkan manusia.⁵²

b. *Kufur* sebagai dampak dari *fadhullâh*

Kata *kufur* ditampilkan sebagai dampak dari *fadhullâh*. Lebih jauh, dijauhkannya seseorang dari perilaku kekufuran memiliki dampak baginya, yaitu kewajiban bersyukur. Orang yang mendapatkan *fadhullâh* wajib bersyukur, karena hatinya dihiasi *imân* dan membenci perilaku *kufur*. Orang yang membenci perilaku *kufur* tidak akan melakukan kekufuran. Tepat pada makna inilah terhindar dari perilaku *kufur* merupakan kenikmatan Allah yang diberikan pada manusia.⁵³

⁴⁶Muhammad Shâlih ibn 'Umar Al-Samârânî, *Minhâj al-Atqiyâ; fi Syarh Ma'rifat al-Adzkiyâ' ilâ Tharîq al-Auliyâ'* (Bombay: Maṭba' Muhammadî, n.d.), 513.

⁴⁷Fairclough, *Language and Power*, 21.

⁴⁸Al-Samârânî, *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 3, 5, 85, 86.

⁴⁹Ibid., 7.

⁵⁰Ibid., 45, 71, 86, 87.

⁵¹Al-Samârânî *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 3.

⁵²Ibid., 5.

⁵³Ibid., 85–86.

c. *Kufur* sebagai subjek yang sejajar dalam persoalan rezeki

Kata *kufur* ditampilkan sebagai subjek yang sejajar dengan *abli imân* dalam persoalan rezeki di dunia. Rezeki bagi semua manusia di dunia, baik *abli kufur* atau *abli imân* adalah hal yang ditanggung dan dijamin oleh Allah. Semestinya manusia tidak sibuk mencurahkan pikiran dan waktunya untuk persoalan rezeki melainkan menghabiskan waktu dan pikirannya untuk sesuatu yang dituntut dari manusia, yaitu ibadah.⁵⁴ Kata *kufur* dalam hal ini merujuk pada subjek dan diposisikan sejajar dengan pelaku beriman dalam konteks rezeki di dunia.

d. *Kufur* sebagai sifat tercela dan tidak bersyukur

Kata *kufur* dimasukkan dalam kategori sifat tercela yang ada pada diri manusia. Pada pembahasan ini, *kufur* disejajarkan dengan sifat *'ujub*, *riya`*, *takabur*, dengki, sombong dan sikap tercela lainnya yang harus diawasi untuk *dihindari*.⁵⁵ Kata *kufur* juga memiliki lawan kata *syukur ni'mah*. Pada konteks ini, *kufur ni'mah* merujuk pada subjek yang tidak menggunakan anggota tubuhnya kepada ketaatan melainkan sesuatu yang dilarang.⁵⁶ Kata *kufur* dalam hal ini merujuk pada frase *kufur ni'mah* yang ditampilkan sebagai dua hal, perilaku tercela dan aktor yang tidak bersyukur atas nikmat Allah karena menggunakan anggota tubuhnya untuk hal-hal yang diharamkan.

2. Representasi Kata *Kâfir*

Penggunaan kata *kâfir* oleh kiai Sholeh Darat dalam kitab ini sebagai berikut:

a. *Kâfir* sebagai kondisi kematian seseorang

Kata *kâfir* ditampilkan sebagai sebuah keterangan yang menjelaskan kondisi kematian seseorang. Penggunaan kata *kâfir* atas kondisi atau status kematian seseorang ini mengacu kepada *Bal'am ibn Bá'urâ*, seorang ahli agama yang juga ahli ibadah⁵⁷, *Qârân*, ahli agama dan seorang ulama Bani Israil⁵⁸, putra nabi *Nûh*⁵⁹, dan istri nabi *Lâth*.⁶⁰ Dalam penggunaannya, kata *kâfir* yang ditujukan kepada beberapa aktor ini memiliki konteks struktur kalimat yang berbeda-beda. Kata *kâfir* yang disandang *Bal'am ibn Bá'urâ* diposisikan dalam struktur kalimat yang menjelaskan tentang perintah untuk bergantung hanya kepada Allah. Amal yang dilakukan oleh ahli ibadah belum tentu dapat menjamin ia mati dalam keadaan beriman. Selain amal ibadah, *Qârân* menyandang kata *kâfir* dalam status kepakarannya di bidang ilmu dan agama, sehingga amal ibadah dan keilmuan manusia juga tidak dapat menjamin ia masuk surga atau neraka, meninggal dalam keadaan kafir atau beriman.⁶¹

Kematian manusia dalam keadaan kafir atau beriman juga tidak dapat dijamin oleh keluarganya. Seorang bapak tidak akan mampu menolong keselamatan iman anak

⁵⁴Ibid., 18.

⁵⁵Ibid., 45.

⁵⁶Ibid., 71.

⁵⁷Ibid., 3.

⁵⁸Ibid., 3 & 22.

⁵⁹Ibid., 3 & 17.

⁶⁰Ibid., 3.

⁶¹Ibid., 2-3.

atau istrinya, sekalipun ia adalah seorang nabi. Putra nabi *Núh* dan istri nabi *Lúth* yang secara kedudukan menjadi bagian dari keluarga nabi merupakan aktor yang merepresentasikan kondisi tersebut. Keduanya tidak dapat terhindar dari siksa Allah dan meninggal dalam keadaan kafir.⁶² Kedudukan *Bal'am ibn Bá'úrâ, Qârûn*, putra nabi *Núh* dan istri nabi *Lúth* dibedakan dengan kedudukan *Deni 'Asiyah binti Muẓâhim*, istri *Fir'aun* yang justru menjadi kekasih Allah dan kelak di surga menjadi suami nabi Muhammad.⁶³ Kata kafir dalam struktur kebahasaan pada konteks ini direpresentasikan sebagai keterangan yang menjelaskan kondisi akhir kehidupan seseorang. Tidak ada satu pun di luar Allah, mulai dari ahli ibadah, ahli ilmu, ahli agama hingga nabi sekalipun, yang mampu menjamin dan mengetahui kematiannya dalam keadaan beriman atau kafir.

b. *Kâfir* sebagai sikap *tadbîr*

Penggunaan kata *kâfir* merepresentasikan makna kafir dalam bentuk tindakan yang menempatkan ikhtiar dan perkiraannya (*tadbîr*) sendiri di atas perkiraan (*tadbîr*) Allah.⁶⁴ Kata *kâfir* dalam konteks ini ditujukan pada putra nabi *Núh* dan iblis.

Putra nabi *Núh* menyandang status kafir kematiannya disebabkan oleh *tadbîr*, perkiraannya sendiri tanpa mengikuti petunjuk ayahnya. Ia merasa memiliki rencana dan perkiraan yang dapat menyelamatkan dirinya saat bencana banjir datang. Padahal perkiraan Allah melalui ayahnya, nabi *Núh*, sudah jelas. Begitu juga status kafir yang disematkan pada iblis disebabkan oleh *tadbîr*.

Dalam kajian tasawuf, sebagaimana menurut kiai Sholeh Darat, *tadbîr* ialah berangan-angan tentang sesuatu yang belum terjadi seperti berpikir tentang besok kita makan apa dan urusan dunia lainnya. *Tadbîr* dalam *maqâm tajrîd* -kedudukan di mana manusia hidup tanpa bekerja- tidak dibenarkan karena termasuk godaan setan. Sudah semestinya manusia yang menempati *maqâm* ini menjalani sebagai kedudukan dan situasi yang diberikan Allah, yaitu tidak berpikir untuk beralih ke *maqâm kasab*. Tanda orang menempati *maqâm tajrîd* yaitu penghidupannya sehari-hari dimudahkan, hatinya tidak berharap kepada makhluk, tidak tamak atas hak makhluk lainnya, hatinya tenang meskipun kesulitan dalam hal rezeki, dan tetap menjalankan ibadah meskipun sedang dalam keadaan sulit ekonominya.⁶⁵ Kata kafir dalam konteks ini direpresentasikan sebagai sikap menyibukkan diri pada hal-hal yang sudah dijamin dan diatur oleh Allah seperti rezeki dalam kehidupan manusia.

c. *Kâfir* Sebagai Sikap Meninggalkan Ibadah dan Kewajiban

Kedudukan kata *kâfir* yang merujuk pada *Tsa'labah* merepresentasikan makna kafir sebagai sikap meninggalkan ibadah dan kewajiban karena nikmat kekayaan. *Tsa'labah* merupakan seorang sahabat nabi yang disejajarkan statusnya dengan *Qârûn*.

⁶²Ibid., 3.

⁶³Ibid.

⁶⁴Ibid., 17.

⁶⁵Ibid., 7–9.

Kata kafir ini digunakan untuk menutup sebuah hadis yang menceritakan tentang *Tsa'labah*, seorang sahabat Rasulullah yang miskin, pelayan rasul dan selalu melaksanakan salat berjamaah. Suatu ketika ia meminta kepada Rasulullah agar didoakan menjadi kaya tetapi Rasulullah menolak dan mengatakan bahwa kondisi miskin itu lebih baik bagi *Tsa'labah*. Namun *Tsa'labah* meminta terus menerus hingga Rasulullah mendoakannya hingga akhirnya ketika sudah kaya ia tidak lagi salat berjamaah, tidak mau membayar kewajiban zakat dan menjadi orang munafik. Allah dan Rasul menolak taubatnya. Kiai Sholeh Darat menyebutnya sebagai *kâfir Qârûn*.⁶⁶ Kata kafir yang disematkan untuk *Tsa'labah* merepresentasikan sosok yang berpaling dari ibadah karena nikmat kekayaan sebagaimana sikap *Qârûn*.

d. *Kâfir* dan kondisi kehidupannya di dunia

Kata *kâfir* digunakan sebagai lawan makna kata *mu'min*. Kata *kâfir* dibedakan dengan *mu'min* dalam tiga hal. Pertama, kata *kâfir* digunakan untuk menjelaskan bahwa dijauhkannya *mu'min* oleh Allah dari kemewahan di dunia itu lebih tinggi kedudukannya di sisi Allah dibandingkan kekayaan yang dimiliki *kâfir* di dunia ini.⁶⁷ Kedua, kata *kâfir* dalam sebuah hadis yang menjelaskan dunia adalah surga bagi *kâfir* dan penjara bagi *mu'min*.⁶⁸ Ketiga, kata *kâfir* digunakan untuk menjelaskan posisi *kâfir* dan *mu'min* dalam menerima pertolongan Allah. *Mu'min* menerima dua pertolongan Allah, pertolongan yang memperkuat fisik seperti makan, minum, pakaian, dan tempat tinggal dan pertolongan yang memperkuat ruh seperti keimanan, 'ilmu nâfi', dan makrifat, sedangkan *kâfir* hanya mendapatkan pertolongan yang memperkuat fisik.⁶⁹

Pembedaan kata *kâfir* dan *mu'min* pada konteks ini digunakan dalam menjalani kehidupan di dunia. Kata *kâfir* difungsikan sebagai pembanding atas kondisi *mu'min* dalam kehidupan dunia. Konteks kehidupan dunia ini dibagi ke dalam dua tema besar, posisi kehidupan dunia dan pertolongan Allah di dunia bagi *kâfir* dan *mu'min*. *Kâfir* direpresentasikan sebagai orang-orang yang hanya mendapat pertolongan Allah pada aspek fisik di kehidupan dunianya, namun seringkali nampak lebih besar dan banyak dibandingkan yang diperoleh *mu'min*. Selain itu, kata *kâfir* merujuk pada orang yang tidak mempunyai keimanan, 'ilmu nâfi' dan makrifat (pengetahuan) atas Allah.

e. *Kâfir* sebagai manusia yang *lacut* (melampaui batas)

Kata *kâfir* dilekatkan pada manusia yang *lacut* (melampaui batas) dalam segala hal ketika memiliki harta banyak. Kiai Sholeh Darat memasukkan kata *kâfir* dalam menerjemahkan Al-Quran surat *al-'Alaq* ayat 6-7.⁷⁰ Berikut terjemahan kiai Sholeh Darat:

'Kelawan temen-temen setubune menusa kâfir iku yekti pada lacut ingdalem sekabehe penggawebane nalikane den tingali awake iku akeh artane'

⁶⁶Ibid., 22.

⁶⁷Ibid., 25.

⁶⁸Ibid., 43.

⁶⁹Ibid., 85.

⁷⁰Ibid., 137.

Artinya: Dengan sungguh-sungguh, sebenarnya manusia *kâfir* itu sungguh telah *lacut* (melampaui batas) dalam segala perilaku ketika dilihat dirinya (memiliki) harta banyak.

Kata *kâfir* dan manusia membentuk satu frase. Frase ini (manusia *kâfir*) menjadi subjek yang melampaui batas saat memiliki harta yang banyak. Konteks kalimat ini menjelaskan bahwa memiliki harta yang banyak menyebabkan manusia menjadi *lacut*. Padahal salah satu dari kesempurnaan nikmat ialah memperoleh rezeki yang cukup, tidak kurang, tidak lebih, dan tidak terlalu banyak. Hal yang menarik dari penggunaan kata *kâfir* disini ialah ia ditambahkan pada kata manusia dan membentuk satu frase, manusia *kâfir* sehingga manusia *kâfir* memiliki makna orang yang melampaui batas karena terlalu banyak hartanya. Kata *kâfir*, dalam kitab ini ditampilkan dengan cara menghubungkannya pada perilaku ekonomi manusia yang mengakumulasi kekayaan yang berdampak pada perilaku yang melampaui batas.

f. *Kâfir* bukan sebagai lawan yang diperangi

Kata *kâfir* dijadikan perbandingan dengan nafsu. Kata *kâfir* ditampilkan kiai Sholeh Darat melalui kutipan sebuah hadis yang menjelaskan tentang perang melawan nafsu. Sebagai musuh yang bersemayam di dalam rumah, mengalahkan nafsu merupakan perang yang jauh lebih berat, oleh karenanya sangat memerlukan kekuatan Allah. Dibanding memerangi nafsu, perang terhadap *kâfir* hanyalah perang kecil, bahkan *kâfir* tidak masuk kategori sebagai musuh. Kiai Sholeh Darat menyebut musuh manusia ada empat; iblis, dunia, *nafsu ammârah* dan hawa (nafsu).⁷¹

Meskipun kata *kâfir* dalam konteks ini disebutkan dalam kutipan sebuah hadis untuk diperangi, uniknya kiai Sholeh Darat menunjukkan bahwa musuh manusia adalah empat hal yang telah disebutkan. Dalam kitab ini, *kâfir* sebagai lawan tidak masuk ke dalam kategori prioritas lawan yang harus diperangi. Kata *kâfir* direpresentasikan dalam sebuah hadis yang menunjukkan bahwa ia meskipun lawan yang dulu di era nabi pernah diperangi namun tidak termasuk musuh manusia yang mengharuskan untuk *jihâd fi sâbilillâh*.

Interpretasi Praktik Wacana Kafir dalam Kitab *Hâzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*

Tahap kedua dalam analisis wacana Norman Fairclough ialah interpretasi pada dimensi praktik wacana. Ini digunakan untuk melihat bagaimana teks diproduksi dan dikonsumsi. Interpretasi menempatkan teks sebagai produk dalam analisis wacana dan sebagai sumber dalam proses interpretasi.⁷² Prosedur interpretasi dibagi menjadi dua, interpretasi teks dan interpretasi konteks. Interpretasi teks meliputi *surface of utterance* (permukaan ungkapan), *meaning of utterance* (makna ungkapan), *local coherence* (koherensi lokal) dan *text structure and 'point'* (struktur teks dan 'point'), sedangkan interpretasi konteks meliputi *situational context* (konteks situasi) dan *intertextual context* (konteks

⁷¹ Ibid., 144.

⁷² Fairclough, *Language and Power*, 21.

intertekstual).⁷³ Pada pembahasan ini akan dijabarkan interpretasi atas kata kafir yang ditampilkan pada kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam* sebagai proses interpretasi teks juga tatanan sosial dan konstruksi kafir yang berkembang pada akhir abad ke-19 sebagai interpretasi konteks.

Keputusan kiai Sholeh Darat untuk menerjemahkan kitab *al-Hikam* dalam bahasa Jawa daerah (*bi lisâni al-jâwi al-mrîkê*) tentu memiliki motif yang sangat dipengaruhi konteks sosial-keagamaan masyarakat muslim Jawa abad ke-19. Apalagi dalam menerjemahkan kitab *al-Hikam*, kiai Sholeh Darat secara selektif memilih tema-tema tertentu. Sebuah teks dalam kajian analisis wacana tidak hanya memiliki makna secara linguistik melainkan juga terdapat praktik diskursif atau proses sosial dan praktik sosial pada saat teks itu muncul.⁷⁴ Kitab ini tidak dapat dilepaskan dari bagaimana interaksi antara produksi teks dan konsumsinya dalam rentang sejarah yang melingkupinya. Termasuk bagaimana kata kafir dikonstruksi dalam kitab ini.

Terdapat dua kata yang merujuk pada istilah kafir yang digunakan dalam teks kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, yakni kata *kufur* dan *kâfir*. Dalam melakukan proses interpretasi teks kata kafir, kata *kufur* dimaknai sebagai perilaku, sehingga yang melakukan perilaku tersebut masuk dalam kategori *kâfir*. Kata kafir dalam konstruksi pemikiran tasawuf kiai Sholeh Darat merupakan keterangan atas status atau kondisi akhir kehidupan seseorang ketika meninggal, baik dalam kondisi *kâfir* atau *mu'min*. Status kafir tersebut disematkan pada beberapa perilaku aktor tertentu yang digunakan sebagai contohnya.

Pertama, tadbîr, yaitu apabila seseorang memperkirakan hal-hal duniawi yang belum terjadi berdasarkan nafsu, keinginan dan upayanya sendiri.⁷⁵ Sikap *tadbîr* dilarang dalam kitab ini. Kiai Sholeh Darat menyebut beberapa aktor seperti putra nabi *Nûh* dan iblis yang mati dengan status kafir disebabkan *tadbîr* yang mereka lakukan. Memperkirakan sesuatu yang belum terjadi dengan ikhtiarnya sendiri atau akalunya sama halnya menyebabkan hilangnya keimanan. Kiai Sholeh Darat memasukkan dalam penjelasan *tadbîr* tentang persoalan rezeki. Rezeki atau kebutuhan hidup manusia di dunia dalam kajian tasawuf yang dimuat kitab ini merupakan sesuatu yang dijamin, tidak semestinya manusia mengatur dan memperkirakan sesuatu yang telah terjamin baginya seperti persoalan rezeki. Bahkan, hingga mengkhawatirkan rezekinya di masa yang akan datang. Untuk menghindari *tadbîr* yang menjerumuskan pada status kematian sebagai kafir, ada 10 hal⁷⁶ yang perlu diperhatikan.

⁷³ Ibid., 119–21.

⁷⁴ Ibid., 21.

⁷⁵ Al-Samârânî *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 12. lihat hal 9.

⁷⁶ Ibid., 12-16. Sepuluh hal yang perlu diperhatikan agar terhindar dari *tadbîr*: (1) Allah sudah memperkirakan urusan manusia, sebelum ia ada, (2) ketika engkau tidak memperkirakan dirimu, Allah yang akan mengira-ngirkan urusanmu dengan baik, (3) qadar Allah tidak berjalan sesuai perkiraanmu, (4) pasrahkan urusanmu pada Rajanya raja, yaitu Allah, (5) kamu milik Allah dan tidak berhak mengira-ngira sesuatu yang bukan hakmu, (6) kamu bertamu pada Allah di dunia, (7) kamu mengetahui ayat اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (8) menyibukkan diri dengan ibadah hingga mati, (9) kamu adalah hamba Allah

Kedua, meninggalkan ibadah dan bersikap melampaui batas (*lacut*) yang dipicu oleh banyaknya harta. Partisipan yang dirujuk dalam hal ini ialah *Tsa'labah*. Batasan *dunyá* yang boleh dimiliki, termasuk harta kekayaan, dalam pandangan tasawuf ghazalian sebagaimana diikuti kiai Sholeh Darat ialah sesuatu yang sesuai dengan *qadr al-hájat* (kadar kebutuhan) pemilik.⁷⁷ Terlalu banyak harta tanpa bisa melatih hatinya terlepas dari kepentingan dunia membuat manusia jatuh pada sikap *thaghá* (*lacut*), yang merupakan predikat dari manusia *káfir*, sehingga berani meninggalkan ketaatan pada Allah. Akan tetapi, manusia dalam diskursus tasawuf kiai Sholeh Darat tidak serta merta diperintah untuk menjadi miskin dan dilarang menjadi kaya. Karena justru dengan kekayaan, manusia yang beriman lebih mudah menjalankan kewajiban, seperti zakat, haji dan aktivitas yang bermanfaat untuk syiar agama Islam.⁷⁸ Kiai Sholeh Darat menekankan pada kepentingan dan penggunaan harta yang dimiliki. Sepanjang hatinya tidak terpaut pada hartanya dan digunakan untuk kepentingan umat dan agama, maka memiliki harta yang banyak sangat dianjurkan. Namun untuk menjaga masyarakat awam dari tergelincir pada sikap *thaghá* (*lacut*) maka harta yang cukup, tidak terlalu sedikit dan tidak terlalu banyak diposisikan sebagai kesempurnaan.

Ketiga, tidak mensyukuri nikmat. Nikmat terbesar yang wajib disyukuri oleh orang beriman ialah nikmat islam dan iman. Nikmat terbagi menjadi dua, nikmat *ijád*, nikmat yang menjadikan sesuatu itu ada, termasuk keberadaan manusia dan nikmat *imdád*, yang berupa kelanggengan atas adanya nikmat.⁷⁹ Cara mensyukurinya bisa dilakukan dengan hati yang meyakini bahwa keislaman dan keimanan seseorang adalah anugerah yang diberi, bukan diupayakan. Bisa juga dilakukan dengan ucapan lisan dan menggunakan anggota badan untuk beribadah dan menjalankan ketaatan. Kafir disematkan pada mereka yang menggunakan anggota badannya pada sesuatu yang diharamkan.⁸⁰

Kata kafir pada kitab ini merujuk pada sikap *tadbír*, meninggalkan ibadah dan melampaui batas (*lacut*) yang dipicu oleh banyaknya harta, dan pengingkaran terhadap nikmat yang berwujud menggunakan anggota badan untuk sesuatu yang diharamkan. Ketiga-tiganya tidak ada satu pun yang merujuk pada pilihan agama seseorang, melainkan pada persoalan seberapa total kepasrahan dan ketundukan manusia pada aturan dan perkiraan (*tadbír*) Allah sebagaimana kata *Islám* yang bermakna menyerahkan dan bagaimana manusia bersikap atas nikmat-nikmat yang diberikan-Nya. Kata kafir juga bukan identitas yang melekat di saat seseorang hidup, melainkan status atau kondisi manusia di akhir kehidupannya. Dalam diskursus pemikiran tasawuf kiai

yang tidak semestinya memikirkan dan mengatur sesuatu bersama Tuannya, (10) kamu tidak mengetahui sesuatu itu bermanfaat atau berbahaya bagimu.

⁷⁷Ibid., 77.

⁷⁸Al-Samāronī, *Minhāj al-Atqiyā'*; fī Syarḥ Ma'rifaḥ al-Aẓkiyā' ilā Ṭariq al-Auliya', 89–90.

⁷⁹Al-Samāronī, *Házqá al-Kitáb Matn al-Hikam*, 83–84.

⁸⁰Ibid., 71.

Sholeh Darat, kafir meskipun disebut pernah menjadi musuh yang diperangi umat Islam dalam sebuah hadis namun tidak masuk dalam klasifikasi empat musuh seorang muslim, yakni iblis, *dunyâ*, *nafsu ammârah* dan *hawâ*.

Kata *kâfir* secara ideologis dalam kitab ini memiliki relasi sebagai oposisi sekaligus kesamaan posisi dari kata *mu'min* sedangkan kata *kufur* sebagai oposisi dari *imân* dan *syukur*. Posisi yang disematkan kiai Sholeh Darat pada kata *kâfir* untuk mempertajam perbedaan dengan *mu'min* ada pada tiga hal. *Pertama*, kafir merupakan kondisi tanda seseorang dibenci Allah dan *mu'min* merupakan kondisi tanda saat seseorang dikasihi Allah.⁸¹ *Kedua*, meskipun kehidupan kafir di dunia kaya harta dan berkedudukan dibanding *mu'min*, tapi tidak ada bobotnya di sisi Allah.⁸² *Ketiga*, kafir hanya mendapatkan pertolongan Allah yang memperkuat aspek badan seperti makan, minum dan berpakaian sedangkan *mu'min* mendapatkan pertolongan Allah yang memperkuat aspek badan maupun aspek ruh seperti ilmu, keimanan, dan makrifat.⁸³ Sedangkan relasi yang memiliki kesamaan posisi juga terdapat pada tiga hal, *pertama*, sama-sama tidak dapat menjamin keselamatan manusia di akhirat.⁸⁴ *Kedua*, sama-sama diberi rezeki oleh Allah di dunia.⁸⁵ *Ketiga*, sama-sama diberikan pertolongan Allah yang memperkuat aspek badan.⁸⁶ Posisi kafir dan *mu'min* ditampilkan dalam posisi yang sejajar dalam konteks kehidupan dunia dan aspek material. Akan tetapi, keduanya ditampilkan berlawanan dalam konteks kedudukannya di hadapan Allah, meskipun status *mu'min* dan *kâfir* tidak menentukan keselamatan akhir manusia.

Ketiga representasi makna kafir - orang yang melakukan *tadbîr*, orang yang gagal membuat hatinya tidak terpaut pada harta yang melimpah dan orang yang tidak bersyukur nikmat - tidak bisa dilepaskan dari bagaimana ajaran tarekat Syadzilyah dalam kitab *al-Hikam*. Kitab yang disusun oleh *Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî* tersebut sangat menekankan ajaran larangan *tadbîr* dan syukur. Bahkan, *Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî* menulis sebuah kitab berjudul *al-Tannîr fî Isqât al-Tadbîr* yang menjelaskan tentang larangan *tadbîr*.⁸⁷ Ajaran bahwa manusia tidak perlu ikut mengatur urusan Tuhan seperti rezeki merupakan ciri khas dari ajaran tarekat Syadzilyah. Bahkan sembilan *maqâmât* yang disebut *Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî* tidak sah jika belum meninggalkan *tadbîr*.⁸⁸

Pengikut tarekat ini harus meyakini bahwa semua yang akan terjadi pada kehidupan dunia sudah diatur sesuai *tadbîr* Allah, dan konsekuensinya, mereka hanya akan menggantungkan dan menyerahkan (*al-istislâm*) keselamatan hidup dan matinya kepada Allah, bukan kepada sesama makhluk atau ilmu, nasab dan keimanan yang

⁸¹Ibid., 5.

⁸²Ibid., 25–26.

⁸³Ibid., 85.

⁸⁴Ibid., 3.

⁸⁵Ibid., 18.

⁸⁶Ibid., 85.

⁸⁷Ahmad ibn 'Athâillâh Al-Sakandarî, *al-Tannîr fî Isqât al-Tadbîr* (Kairo: Dâr al-Salâm al-Ḥadišah, 2007).

⁸⁸Ibid., 28.

dimiliki.⁸⁹ Seorang muslim ialah orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah secara lahir dengan mematuhi perintah-Nya dan secara batin dengan takluk pada kedigdayaan-Nya.⁹⁰ Sikap ini sangat ditekankan oleh kiai Sholeh Darat dengan menampilkannya di awal pembahasan. Sikap *tadbîr* memiliki konsekuensi prinsip kemandirian dalam menghadapi kehidupan karena hanya bergantung dan memasrahkan diri kepada Allah.

Akan tetapi, dalam menjelaskan *tadbîr*, sebenarnya Syaikh Ahmad ibn 'Athâillâh al-Sakandarî membagi *tadbîr* menjadi dua jenis, *tadbîr mahmûd* dan *tadbîr madzmûm*. *Tadbîr mahmûd* ialah *tadbîr* atas sesuatu yang mendekatkan pada Allah, sedangkan *tadbîr madzmûm* ialah *tadbîr* atas sesuatu yang menjauhkan dari Allah.⁹¹ Lebih lanjut, *tadbîr li al-dunyâ* (mengira-ngira urusan dunia) tidak selalu menjadi hal buruk. Ada dua jenis *tadbîr li al-dunyâ*, *tadbîr al-dunyâ li al-dunyâ*, mengira-ngira dan mengatur urusan dunia untuk kepentingan duniawi sehingga semakin ia berhasil dalam urusan dunia semakin ia lupa dan jauh dari Allah dan *tadbîr al-dunyâ li al-âkhirat*, mengira-ngira dan mengatur urusan dunia untuk kepentingan akhirat sehingga keberhasilannya dalam urusan dunia membuat ia dekat kepada Allah.⁹²

Konsep *tadbîr* tidak mengeliminasi manusia dalam mencari kesuksesan dunia, melainkan memasukan orientasi dan kepentingan akhirat dalam setiap capaian kesuksesan dunia. Berusaha dalam mencapai kesejahteraan ekonomi dengan bekerja dan berdagang misalnya, tidak serta merta membuat seorang dilabeli *tadbîr* yang menyebabkan kafir. Ini berhubungan dengan representasi makna kafir kedua. Orang yang banyak hartanya sepanjang kekayaannya tidak melalaikannya kepada Allah dan digunakan untuk kepentingan agama dan masyarakat tidak menyebabkan kafir. Konsep *tadbîr* juga berimplikasi pada sikap bersyukur di dalam situasi sesulit apapun. Situasi Jawa pada akhir abad ke-19 menjelaskan mengapa kiai Sholeh Darat sangat menekankan konsep *tadbîr*. Berbagai peristiwa yang menimpa masyarakat muslim Jawa mendorong kiai Sholeh Darat memperkuat ajaran tauhid masyarakat awam melalui aforisma dalam kitab *al-Hikam*.

Pertama, dalam sejarah Jawa, tahun 1830–1900 merupakan fase penjajahan yang sebenarnya. Pemerintah kolonial pasca perang Jawa (1825M–1830M) mendominasi Jawa secara politik, meskipun mereka mengalami permasalahan pada aspek ekonomi. Problem finansial ini melahirkan kebijakan hingga paruh kedua abad ke-19. Di antaranya seperti kebijakan *cultuurstelsel* (1830–1870) yang menjerumuskan masyarakat kecil Jawa hidup dalam penindasan.⁹³ *Kedua*, struktur feodal yang masih menguat dalam masyarakat Jawa. Kedudukan bupati beserta penguasa di bawahnya dianggap mempunyai hak kepemilikan tanah sebagaimana kekuasaan para raja di masa lalu

⁸⁹Al-Samârânî, *Hádżá al-Kitáb Matn al-Hikam*, 3–4.

⁹⁰Al-Sakandarî, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*, 65.

⁹¹Ibid., 72–73.

⁹²Ibid., 72–75.

⁹³Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, 259.

sehingga mereka menarik berbagai pungutan baik dari hasil bumi atau jasa tenaga di daerah-daerah yang membuat beban rakyat semakin berat.⁹⁴ *Ketiga*, terjadi berbagai bencana yang melanda Jawa, khususnya Semarang. Pada tahun 1845, Semarang dan kota-kota sekitarnya mengalami paceklik yang disebabkan serangan hama. Paceklik ini membuat bencana kelaparan dan meningkatnya tindak kriminal di desa-desa Semarang.⁹⁵ *Keempat*, industrialisasi dan berkembangnya Semarang menjadi kota pelabuhan dan industri menyebabkan berbagai macam patologi sosial muncul dalam kehidupan masyarakat.⁹⁶

Situasi ekonomi-politik yang sulit bagi masyarakat Semarang dan kondisi sosial yang patologis menempatkan kitab *Hâdżâ al-Kitâb Matn al-Hikam* sebagai ruang dialektika antara wacana pemikiran tasawuf kiai Sholeh Darat dan dominasi ekonomi-politik-sosial pemerintah kolonial. Konsep *tadbîr* sebagai satu perilaku yang menyebabkan kafir adalah sistem pertahanan (*defense*) menghadapi gelombang besar penjajahan dan puncak kolonialisme yang hampir sulit dibendung. Menghindari *tadbîr* dilakukan dalam rangka menjaga keyakinan dan optimisme umat Islam dalam bentuk penyerahan kehidupan sepenuhnya kepada Allah tanpa bergantung pada usaha dan pengetahuannya dan takluk pada sesama makhluk dalam situasi dominasi ekonomi-politik. Sedangkan konsep *syukur*, terutama atas iman dan islam dihadirkan di tengah patologi sosial yang berkembang. Kata kafir menjadi satu wacana untuk membentengi masyarakat muslim awam agar tidak salah melangkah dalam menghadapi situasi sosial di paruh kedua abad ke-19.

Eksplanasi Praktik Sosial Jawa Akhir Abad ke-19

Pada tahap ini, Fairclough menyebutkan dua hal yang perlu dianalisis dalam sebuah diskursus, yaitu determinasi struktur sosial atas pembentukan wacana dan efek yang direproduksi dari sebuah wacana atas struktur sosial, baik merubah struktur ataupun mempertahankannya. Dalam konteks ini, eksplanasi merupakan sebuah tahapan untuk melihat sebuah wacana sebagai pertarungan dan perjuangan sosial dalam relasi-relasi kekuasaan tertentu di level situasional, institusional dan sosial.⁹⁷ Determinasi struktur sosial atas wacana kafir dalam kajian tasawuf akan dilihat dengan menganalisis relasi kekuasaan yang terjadi pada pertengahan abad ke-19, sedangkan efek yang diproduksi ulang wacana kafir atas struktur sosial akan dilihat dengan menganalisis perjuangan-perjuangan sosial sebagai praktik dan proses sosial dalam mengubah atau mungkin mempertahankan relasi kekuasaan pada pertengahan abad ke-19.

⁹⁴Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993), 302–4.

⁹⁵Amen Budiman, *Semarang Riwatmu Dulu* (Semarang: Penerbit Tanjung Sari, 1978), 110.

⁹⁶Dwi Ratna Nurhajarini. Dkk, *Kota Pelabuhan Semarang Dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim, Tahun 1800an-1940an* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2019), 127–37.

⁹⁷Fairclough, *Language and Power*, 135–37.

Mengutip Hui Kian Kwee, buku *Riwayat Kota Lama dan Keunggulannya Sebagai Warisan Dunia* menyebut Semarang di awal abad ke-19 menjelma sebagai kota terbesar ketiga setelah Batavia dan Surabaya.⁹⁸ Kota-kota di Indonesia memang mengalami peningkatan yang cukup pesat pada abad ke-19. Ini tidak dapat dilepaskan dari pembentukan model prefektur yang dikembangkan Daendels (1808–1811) dan dikembangkan Raffles (1811–1816) dengan model residensi yang pada perkembangan selanjutnya dipakai oleh pemerintah kolonial Belanda. Perkembangan kota Semarang juga berkaitan dengan kebijakan politik pemerintah kolonial Belanda sejak tahun 1816–1900.⁹⁹ Secara umum, perkembangan kebijakan ekonomi pemerintah kolonial dibagi menjadi tiga fase. Pertama periode uji coba sebelum tahun 1830. Kedua, eksploitasi pemerintah melalui sistem tanam paksa (1830–1870). Ketiga, periode pasar bebas setelah tahun 1870.¹⁰⁰ Satu dari berbagai kebijakan yang paling mempengaruhi kehidupan sosial-ekonomi masyarakat Jawa ialah politik sistem tanah paksa (1830–1870).

Kebijakan ini dibantu oleh struktur feodalisme yang masih kuat dalam masyarakat Jawa. Pemerintah kolonial melalui para bupati dan struktur bawahannya hingga kepala desa menekan kehidupan rakyat kecil dengan beban yang berat.¹⁰¹ Djoko Suryo mengutip Pauline Dublin Milone memaparkan bahwa konstitusi tahun 1854 menyebut wilayah Hindia Belanda terbagi ke dalam wilayah administratif non otonom yang terdiri dari *gewest, afdeling, onderafdeling, district, onderdistrict, wijk/desa*.¹⁰² Struktur birokrasi pemerintahan mengandalkan struktur feodalisme hingga di level masyarakat desa.

Pemaksaan untuk menanam tanaman ekspor, pajak yang tinggi, dan pungutan-pungutan di luar kewajiban membuat masyarakat kecil, terutama petani, hidup dalam tekanan ekonomi-politik. Sistem tanam paksa pada prinsipnya, para petani harus menyediakan seperlima lahan dan waktunya untuk menanam tanaman ekspor seperti indigo, kopi dan tebu. Kontrol atas pelaksanaan kebijakan ini dengan memanfaatkan struktur feodalisme Jawa melalui para bupati, wedana dan kepala desa. Namun pada praktiknya, bonus dan insentif untuk pejabat daerah membuat mereka semakin menyelewengkan aturan dan menekan petani untuk bisa semakin meningkatkan gaya hidup dan berfoya-foya. Hasilnya, 800 juta gulden masuk ke kas kerajaan Belanda.¹⁰³

⁹⁸Tim Departemen Sejarah Universitas Diponegoro, *Riwayat Kota Lama dan Keunggulannya Sebagai Warisan Dunia* (Semarang: Sinar Hidoep, 2020), 20.

⁹⁹Djoko Suryo, *Transformasi Masyarakat Indonesia dalam Historiografi Indonesia Modern* (Yogyakarta: STPN Press, 2009), 107–8.

¹⁰⁰Alexander Claver, *Dutch Commerce and Chinese Merchants in Java: Colonial Relationships in Trade and Finance, 1800-1942* (Leiden: Brill, 2014), 19–20.

¹⁰¹Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, 296.

¹⁰²Suryo, *Transformasi Masyarakat Indonesia dalam Historiografi Indonesia Modern*, 108–9.

¹⁰³Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Bagian 1: Batas Batas Pembaratan)* (Jakarta: Gramedia, 2005), 75.

Sebaliknya, karena tekanan dan beban yang ditanggung petani, fokus pertanian padi mengalami penurunan dan menyebabkan gagal panen yang berujung bencana kelaparan. Masyarakat Jawa mengalami pergeseran dari *subsistence economy*, menanam untuk kebutuhan keseharian menuju ekonomi monetisasi, menanam tanaman ekspor untuk kepentingan ekonomi kolonial.¹⁰⁴ Sedangkan di sisi lain, para petani tidak memiliki kesempatan untuk masuk pada perluasan sektor perkebunan dan pertanian budidaya yang sedang meningkat. Meledaknya populasi dan berlimpahnya tenaga kerja di dalam pertanian padi yang semakin menyempit menimbulkan di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 apa yang disebut Geertz sebagai involusi pertanian yang mengakibatkan kemiskinan bersama (*shared poverty*).¹⁰⁵ Ricklefs menyebut masa-masa ini sebagai masa yang sulit bagi penduduk Jawa.¹⁰⁶

Kota Semarang menjadi kota penting dalam skema sistem tanam paksa ini. Kota ini memiliki peran dalam peningkatan di bidang ekonomi. Hal itu terkait sebagian besar produk pertanian ekspor dari pedalaman Jawa Tengah yang melalui pelabuhan Semarang.¹⁰⁷ Berkembangnya Semarang sebagai kota pelabuhan juga memiliki implikasi terhadap kehidupan sosial budaya Semarang seperti munculnya kelas pekerja, beragamnya etnis dan agama penduduk, dan lahirnya patologi sosial.¹⁰⁸ Setelah sistem tanam paksa berakhir, pada tahun 1870 muncul undang-undang agraria yang mengundang banyak pengusaha swasta tiba di tanah Jawa. Proses industrialisasi di kota Semarang mulai berkembang dengan munculnya perkebunan yang dikelola pihak swasta dalam jangka waktu yang panjang. Semarang menjadi kota yang menjelma sebagai pusat perdagangan dunia melalui pelabuhannya.¹⁰⁹

Ditambah lagi perkembangan perusahaan swasta di bidang perkebunan ini semakin pesat. Namun tidak diiringi dengan infrastruktur yang memadai. Di tahun 1830–1840, transportasi yang digunakan untuk mengangkut hasil bumi dari wilayah pedalaman ke pelabuhan Semarang ialah hewan pengangkut. Pada akhirnya, di tahun 1842, pemerintah menawarkan kepada perusahaan swasta untuk proyek pembangunan jalur kereta api. Pada tanggal 10 Agustus 1867, perjalanan kereta api pertama di Indonesia diluncurkan dari stasiun Tambaksari menuju halte Tanggung yang membutuhkan waktu hanya satu jam.¹¹⁰ Pembukaan jalur kereta api Semarang-Tanggung dan jalan-jalan raya menandai perubahan sosial di bidang industri,

¹⁰⁴Hendra Kurniawan, “Dampak Sistem Tanam Paksa terhadap Dinamika Perekonomian Petani Jawa 1830-1870,” *Socia* 11, no. 2 (2014): 170.

¹⁰⁵Clifford Geertz, *Agricultural Involution The Processes of Ecological Change in Indonesia* (California: University of California Press, n.d.), 97.

¹⁰⁶Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, 265.

¹⁰⁷Diponegoro, *Riwayat Kota Lama dan Keunggulannya Sebagai Warisan Dunia*, 21.

¹⁰⁸Dkk, *Kota Pelabuhan Semarang Dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim, Tahun 1800an-1940an*, 98.

¹⁰⁹Dkk Dewi Yulianti, *Industrialisasi di Semarang (1906-1930)* (Semarang: Fakultas Sastra Undip Semarang, 1996), 1.

¹¹⁰Amen Budiman, *Sejarah Semarang* (Semarang: Sinar Hidoep, 2021), 234–36.

perdagangan, kerajinan, pertanian dan organisasi kemasyarakatan di Semarang.¹¹¹ Kitab *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam* ditulis pada tahun 1872M. Masa ini merupakan fase transisi dari pudarnya dominasi kelompok konservatif dan menguatnya pengaruh kelompok liberal dalam sistem politik kolonial. Transisi tersebut menyebabkan berakhirnya sistem tanam paksa dan lahirnya undang-undang agraria yang membuka perusahaan swasta masuk ke Jawa.¹¹²

Pada level situasional, dampak sistem tanam paksa yang menyebabkan masyarakat Jawa mengalami masa-masa dan situasi yang sulit. Kemiskinan, kelaparan, wabah penyakit dan kondisi-kondisi sulit lainnya yang dialami masyarakat Jawa yang mayoritas muslim menjadi konteks yang mengiringi kelahiran kitab ini. Melalui kajian tasawuf, kiai Sholeh Darat memupuk optimisme dengan menempatkan ujian kehidupan seperti sakit dan miskin sebagai sesuatu yang justru menjadi jalan makrifatullah.¹¹³ Seorang muslim tidak perlu merisaukan situasi sulit yang sedang dialaminya. Untuk mempertegas keyakinan ini, kiai Sholeh Darat menampilkan para aktor seperti *Tsa'labah* yang menjadi kafir karena gagal menerima kenyataan bahwa ia seorang yang miskin.¹¹⁴ Pada level situasional, diskursus kafir dalam kitab ini menjadi sebuah simbol yang menjadi batas atas apa yang tidak boleh dilampaui oleh seorang muslim sehingga ia mengerti apa yang harus dilakukannya dan bagaimana menghadapi situasi-situasi sulit seperti di paruh kedua abad ke-19.

Pada level institusional, kekuatan pemerintah kolonial beserta kaki tangannya dari tingkat bupati hingga kepala desa membuat setiap lini kehidupan masyarakat Jawa tidak bisa terlepas dari dominasi kelompok penguasa. Di awal paruh kedua abad ke-19, pemerintah kolonial dengan kebijakan sistem tanam pakasanya menutup ruang gerak masyarakat Jawa. Pusat perhatian dicurahkan pada bagaimana agar keuangan Belanda pulih pasca perang Jawa dengan eksploitasi besar-besaran tanaman ekspor atas tanah dan para petani di desa-desa. Hal ini juga nampak pada kajian tasawuf di kitab *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam* yang menampilkan ajaran yang lebih defensif kepada penguasa dibanding dengan ajaran di kitab *Minbâj al-Atqiyâ'; fî Syarh Ma'rifat al-Adzkiyâ' ilâ Tharîq al-Auliyâ'*¹¹⁵ dan kitab *Majmû'at al-Syarî'at al-Kâfiyah li al-'Anwâm*¹¹⁶ yang ditulis di akhir abad ke-19 saat kondisi Semarang sudah lebih terbuka secara sosial-politik. Kiai Sholeh

¹¹¹Dewi Yuliati, *Industrialisasi di Semarang (1906-1930)*, 2.

¹¹²Noer Fauzi, *Petani dan Penguasa; Dinamika Perjalanan Politik Agraria Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 32.

¹¹³Al-Samârânî, *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 20–21, 28–29.

¹¹⁴*Ibid.*, 22.

¹¹⁵Al-Samârânî, *Minbâj al-Atqiyâ'; fî Syarh Ma'rifat al-Adzkiyâ' ilâ Tharîq al-Auliyâ'*, 172 & 222. Kiai Sholeh Darat menyebut masyarakat muslim Jawa yang hidup di negara yang Islamnya lemah dan kekufuran yang kuat dan sebuah kritik keras berupa larangan menjadi pelayan bagi kafir .

¹¹⁶Muhammad Ṣâlih ibn 'Umar Al-Samârânî, *Majmû'at al-Syarî'at al-Kâfiyah li al-'Anwâm* (Semarang: PT Karya Toha Putra, n.d.), 25. Sebuah kritik kiai Sholeh Darat agar tidak menyukai non muslim.

Darat hanya menjelaskan urgensi menjauh dari kekuasaan agar terhindar dari kesusahan selain juga orang yang memegang kekuasaan sangat sedikit yang terselamatkan agamanya.¹¹⁷

Pengaruh ini nampak pada kajian tasawuf kiai Sholeh Darat yang cenderung defensif dalam menjaga keyakinan masyarakat muslim Jawa. Konsepnya tentang *tadbîr* merupakan instrumen strategi yang dipakai agar independensi umat Islam terjaga dari ketergantungan yang diciptakan pemerintah. *Tadbîr* membuat umat Islam menyerahkan sepenuhnya atas apa yang terjadi hanya kepada Allah, bukan kepada sesama makhluk atau perkiraan akal dan usahanya. Ikhtiar dan perkiraan makhluk justru bisa menjadi penyebab seorang muslim jatuh pada tindakan kafir. Di awal-awal kitab, kiai Sholeh Darat sudah menegaskan tentang pentingnya bergantung hanya kepada Tuhan, bukan selain-Nya. Para aktor yang merepresentasikan kekafiran seperti *Bal'am ibn Bâ'ûrâ*, *Qârûn*, putra nabi *Nûh*, dan istri nabi *Lîl* adalah sederet contoh bergantung kepada bukan selain-Nya.¹¹⁸

Pada level sosial, struktur feodalisme di Jawa pertengahan abad ke-19 dan ketimpangan ekonomi antara para penguasa lokal dan pemerintah kolonial, di satu sisi, dan masyarakat kecil, di sisi lain, juga ikut mempengaruhi konstruksi wacana kafir dalam kajian tasawuf kitab *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*. Kiai Sholeh Darat mencoba menepis realitas yang dihadapi umat Islam di Jawa dengan memperkuat posisi muslim dibanding kafir dengan melihat kelebihan mukmin berupa pertolongan kekuatan ruh yang tidak dimiliki kafir dan harus disyukuri.¹¹⁹ Betapapun ketimpangan, kesusahan dan tekanan atas mereka tidak serta merta membuat seorang muslim lebih rendah dibanding kafir, setidaknya di hadapan Allah. Dalam konteks struktur ekonomi yang timpang, kiai Sholeh Darat berupaya meyakinkan muslim bahwa urusan ekonomi adalah sesuatu yang ditanggung atau dijamin oleh Allah. Sudah semestinya mereka tidak perlu khawatir atas hal tersebut dan memberikan fokus perhatiannya atas apa yang dituntut oleh Allah, yakni ibadah.¹²⁰

Norman Fairclough menyebut wacana tidak hanya sekadar teks. Ia menyebut wacana sebagai sebuah alat perjuangan sosial.¹²¹ Maka wacana juga menghasilkan efek-efek atas perjuangan sosial yang telah dilakukan. Krisis yang dialami masyarakat muslim di Jawa pertengahan abad ke-19 mendorong kiai Sholeh Darat untuk fokus pada penguatan ideologis atas keyakinan akan tauhid dengan wacana kafir yang dibedakan dengan mukmin. Kemiskinan, penindasan dengan beban kerja yang berat, dan bencana yang dihasilkannya membuat kiai Sholeh Darat memilih mengarahkan masyarakat muslim di jalur aktivitas ruhani dan spiritual dalam rangka meneguhkan keimanan dan menjauhkan dari kekafiran saat menghadapi situasi yang sulit. Pilihan realistik ini diambil melihat kekuatan kolonialisme yang terkonsolidasi dengan kuat hingga ke akar

¹¹⁷Al-Samârânî, *Hâdzâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 137.

¹¹⁸Ibid., 3.

¹¹⁹Ibid., 85.

¹²⁰Ibid., 17–19.

¹²¹Fairclough, *Language and Power*, 136.

rumpun sehingga memperkuat internal umat Islam dianggap jauh lebih penting. Wacana kafir dijadikan benteng perlawanan defensif umat Islam dari realitas yang menekan. Dalam proses aktivitas ruhani dan spiritual, kiai Sholeh Darat menyarankan masyarakat muslim untuk bergabung dengan tarekat *Naqsyabandiyah*¹²² yang sedang populer di Jawa.

Selain bergabung dengan tarekat, salah satu cara yang ditawarkan untuk menghadapi realitas tersebut ialah jalur ilmu *nâfi'* (ilmu yang bermanfaat).¹²³ Pembukaan terusan Suez tidak hanya menjadi momentum semakin memudahkan perdagangan Belanda melainkan juga memudahkan umat Islam beribadah haji dan mencari ilmu ke Timur Tengah.¹²⁴ Semangat atas proses mencari ilmu inilah yang ikut mendorong para santri kiai Sholeh Darat yang kelak menjadi para aktor yang melawan kolonialisme secara terbuka. Tokoh seperti KH Hasyim Asy'ari, KH Ahmad Dahlan dan ulama lainnya yang di jalur ilmu *nâfi'* konsisten melakukan perlawanan terhadap kolonialisme. Pilihan kiai Sholeh Darat pada jalur perjuangan ilmu pengetahuan telah menciptakan revolusi intelektual di kalangan kaum muslim Nusantara. Konstruksi kafir dalam diskursus tasawuf yang digulirkan kiai Sholeh Darat membentuk jaringan tarekat dan pesantren. Transformasi inilah yang menjadi modal kuat dalam melawan penindasan pemerintah kolonial Belanda di abad ke-20.

Simpulan

Kata kafir dalam kitab *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam* tidak ditampilkan sebagai representasi non-muslim. Kafir dibedakan dengan mukmin secara negatif. Hal tersebut ditandai dengan *overwording* kata *kâfir* menjadi *tadbîr*, *lacut* (melampaui batas) saat merasa kaya, dan tidak mensyukuri nikmat. Representasi kata *kâfir* merujuk pada sikap kepasrahan yang meniadakan kekhawatiran atas apapun yang sedang dan akan terjadi pada manusia dengan selalu bersyukur dalam kondisi apapun, seperti dalam kondisi ekonomi yang sulit ataupun sakit yang parah. Kiai Sholeh Darat menempatkan wacana *kâfir* sebagai strategi perlawanan defensif dalam merespon situasi kolonialisme yang sedang menguat hingga ke akar rumput masyarakat.

Konstruksi kata *kâfir* dalam diskursus tasawuf yang dibangun kiai Sholeh Darat berkaitan dengan corak pemikiran tasawuf sunni yang dianutnya hingga ia dijuluki sebagai *al-Ghâẓali al-Sbaghîr*. Ideologi sunni sangat mempengaruhi konstruksi kafir dalam kitab *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam*. Selain itu, konteks ekonomi-politik yang tidak memungkinkan melakukan perlawanan terbuka mendorong kiai Sholeh Darat menampilkan kafir sebagai *tadbîr*. Hal tersebut dilakukan dalam rangka menjaga keyakinan dan optimisme umat Islam dalam bentuk penyerahan kehidupan

¹²²Termasuk juga tarekat Naqsyabandiyah Qâdiriyah ataupun Naqsyabandiyah Khâlidiyyah. Al-Samârânî, *Hâdẓâ al-Kitâb Matn al-Hikam*, 49.

¹²³Ibid., 140–41.

¹²⁴Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 215.

sepenuhnya kepada Allah tanpa bergantung pada apapun dan tidak menyerah pada sesama makhluk meskipun mereka sedang sangat berkuasa dan dominan.

Pilihan kiai Sholeh atas jalan ini secara situasional sangat dipengaruhi oleh dampak yang disebabkan kebijakan sistem tanam paksa. Di level institusional, kekuatan pemerintah kolonial memasuki seluruh sendi kehidupan masyarakat. Sedangkan di level sosial, terdapat struktur ekonomi yang membuat jurang pemisah antara penguasa dan masyarakat dan struktur feodalisme yang ikut mendorong penindasan masyarakat, sehingga strategi yang ditempuh adalah bertahan dari ketergantungan yang tercipta dengan mengkonstruksi kafir sebagai sikap *tadbīr* dan tidak pernah bersyukur yang harus dihindari. Efek konstruksi wacana kafir yang digulirkan kiai Sholeh Darat mengarahkan pada agenda-agenda yang fokus di jalur ilmu pengetahuan dan aktivitas spiritual yang pada masa selanjutnya memunculkan jaringan pesantren dan tarekat. Keduanya menjadi modal para kiai dalam mengkonsolidasi kekuatan untuk melawan kolonialisme.

Daftar Pustaka

- A. Steenbrink, Karel. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984.
- . *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Al-Fadani, Muḥammad Yāsīn bin ‘Īsā. *al-Wāfi bi žaili Tažkārī al-mašāfi*. Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008.
- Al-Sakandari, Aḥmad ibn ‘Aṭāillah. *al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbīr*. Kairo: Dār al-Salām al-Ḥadišah, 2007.
- Al-Samārōnī, Muhammad Ṣālīḥ ibn ‘Umar. *al-Mursyid al-Wajīz fī ‘ilmi al-Qurani al-‘Ażīz*. Bombay: Maṭba’ Karimi, n.d.
- . *Hādżihī Kitāb Munjijāt “metik saking kitab” Ihyā’ Ulūm al-Dīn al-Ghażālī*. Semarang: PT Karya Toha Putra, n.d.
- . *Hāżā al-Kitāb Matn al-Ḥikam*. Semarang: PT Karya Toha Putra, 2001.
- . *Majmū’at al-Syari’at al-Kāfiyah li al-‘Anwām*. Semarang: PT Karya Toha Putra, n.d.
- . *Minḥāj al-Atqiyā’; fī Syarḥ Ma’rifah al-Ažkiyā’ ilā Tariq al-Anliyā’*. Bombay: Maṭba’ Muhammadī, 1900.
- Aziz, Akhmad Luthfi. “Kiai Sholeh Darat’s Moderate Sufism: Dialectic of Submission, Sincerity and World Affairs in Haža Al-Kitab Matnu Al-Ḥikam.” *Jurnal Penelitian* 16, no. 1 (2019).
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Bizawie, Zainul Milal. “The Legacy of ‘Tasawuf Akhlaqi’ Sheikh Sholeh Darat and Sheikh Ihsan Jampes.” *Heritage of Nusantara International Journal of Religious Literature and Heritage* 6, no. 2 (2017).
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di*

- Indonesia. Mizan. Bandung: Mizan, 1995.
- Budiman, Amen. *Sejarah Semarang*. Semarang: Sinar Hidoep, 2021.
- . *Semarang Riwayatmu Dulu*. Semarang: Penerbit Tanjung Sari, 1978.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan*. Jakarta: Mizan Publika, 2012.
- Claver, Alexander. *Dutch Commerce and Chinese Merchants in Java: Colonial Relationships in Trade and Finance, 1800-1942*. Leiden: Brill, 2014.
- Clifford Geertz. *Agricultural Involution The Processes of Ecological Change in Indonesia*. California: University of California Press, n.d.
- Dewi Yulianti, Dkk. *Industrialisasi di Semarang (1906-1930)*. Semarang: Fakultas Sastra Undip Semarang, 1996.
- Diponegoro, Tim Departemen Sejarah Universitas. *Riwayat Kota Lama dan Keunggulannya Sebagai Warisan Dunia*. Semarang: Sinar Hidoep, 2020.
- Dkk, Dwi Ratna Nurhajarini. *Kota Pelabuhan Semarang Dalam Kuasa Kolonial: Implikasi Sosial Budaya Kebijakan Maritim, Tahun 1800an-1940an*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2019.
- Elmansyah. “Wahdat al-Adyān: Spirit Kosmopolitanisme dalam Menjaga Keutuhan NKRI.” *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 16, no. 2 (2018). doi:10.18592/khazanah.v16i2.2336.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. New York: Routledge, 2013.
- Fauzi, Noer. *Petani dan Penguasa; Dinamika Perjalanan Politik Agraria Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- In’amuzzahidin, Muhammad. “Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih Al-Samarani.” *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 2 (2012). doi:10.21580/ws.2012.20.2.202.
- Indonesia, CNN. “NU Minta Warga Non-Muslim Indonesia Tak Disebut Kafir.” *CNN Indonesia*. Februari 2019. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190228203241-32-373609/nu-minta-warga-non-muslim-indonesia-tak-disebut-kafir>.
- Kartodirjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Kholqillah, Ali Mas’ud. *Pemikiran Tasawuf KH Sholeh Darat al-Samarni, Maha Guru Para Ulama Nusantara*. Surabaya: Pustaka Idea, 2018.
- Kurniawan, Hendra. “Dampak Sistem Tanam Paksa terhadap Dinamika Perekonomian Petani Jawa 1830-1870.” *Socia* 11, no. 2 (2014).
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya (Bagian 1: Batas Batas Pembaratan)*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- M.Ichwan, Abu Malikus Salih Dzahir dan. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Syaikh Haji Muhammad Saleh bin Umar as-Samarany*. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012.
- Martin Van Bruinessen. “Saleh Darat.” In *Dictionnaire biographique des savants et grandes*

- figures du monde musulman périphérique, due XIX siècle à nos jours*, 25–26. Paris: CNRS-EHESS, 1998.
- Mas'ud, Ali. "Ortodoksi Sufisme KH Shalih Darat." *Islamica* 7, no. 1 (2012).
- Munir, Ghazali. "Pemikiran Kalam Muhammad Salih Darat al-Samarani (1820-1903)." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.
- Rahmah, Ahmad Umam Afu dan Yulinar Aini. "Tasawuf and Resistance: Study on Kitab Minhaj al-Atqiyā' by Kiai Sholeh Darat." In *Trends of Islamic Thought, Literature, and History*. Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2020.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- Safitri, Eva. "Menag: Dalam Konteks Bangsa Majemuk, Sebutan Kafir Memisahkan." *Detiknews*. Maret 2019. <https://news.detik.com/berita/d-4462019/menag-dalam-konteks-bangsa-majemuk-sebutan-kafir-memisahkan>.
- Salim, Abdullah. "Pesantren Darat (1870-1903): Pendiri Kiai Saleh Darat (1820-1930)." In *Semarang Sepanjang Jalan Kenangan*. Semarang: Pemda Dati II Semarang, DKJT, Aktor Studio, 1995. <https://perpus.jatengprov.go.id/alih-media-deposit/book/53/1?page=1>.
- 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). doi:10.21580/ihya.18.1.1744.
- Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia, 2013.
- Sugianto. "Toleransi Beragama Perspektif Wahdat Al-Wujūd Ibnu Arabi." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 1, no. 2 (2019). doi:10.24042/ijitp.v1i2.5076.
- Suryo, Djoko. *Transformasi Masyarakat Indonesia dalam Historiografi Indonesia Modern*. Yogyakarta: STPN Press, 2009.
- Syaerazi, M. Khalid. "Tentang Non Muslim Bukan Kafir." *NU Online*, 2019. <https://www.nu.or.id/post/read/103224/tentang-non-muslim-bukan-kafir>.
- Toshihiko Izutsu. *Ethico Religious Concepts in The Quran*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Ulum, Amirul. *Maha Guru Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2016.
- Umar Faruq. "Pesan Damai Al-Ghazali; Sebuah Konsep Kafir Dan Mukmin Dalam Perspektif Tasawuf Akhlâqî." *Akademika* 18, no. 2 (2013).
- Waardenburg (ed.), Jacques. "Muslim Perceptions of Other Religions A Historical Survey." New York: Oxford University Press, 1999.
- Waardenburg, Jacques. *Muslims and Others: Relation in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2010.