KRITIK IDEOLOGI INTERPRETASI GWJ DREWES (1899-1991) ATAS SERAT BONANG DALAM THE ADMONITIONS OF SEH BARI

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Dirosah Islamiyah



Oleh:

NUR HIDAYATI NIM. F02916195

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama

: Nur Hidayati

NIM

: F02916195

Program

: Dirasah Islamiyah

Institusi

: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 19 Juni 2018

Saya yang menyatakan,



Nur Hidayati

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis Nur Hidayati ini telah disetujui Pada tanggal 23 Juli 2018

Oleh

Pembimbing,

<u>Dr. Biyanto, M.Ag.</u> NIP. 197210101996031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis ini telah diuji oleh tim penguji dan dinyatakan **LULUS** pada tanggal 19 Juli 2018.

Ketua,

Dr. Ahmad Nur Fuad, MA NIP. 196411111993031002

Penguji Utama

Dr. H. Suis, M. Fil.I NIP. 196201011997031002

Penguji/ Pembimbing

<u>Dr. Bivanto, M.Ag</u> NIP. 197210101996031001

Mengetahui

Direktur Paseasurjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag NIP 196004121994031001



Nama

KEMENTERIAN AGAMA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300 E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sixitas akademika UIIV Susan Ampel Susabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

: NUR HIDAYATI

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

MDA	: F02916195
Fahultas/Jurusan	: PASCASARJANA / DIROSAH ISLAMIYAH
E-mail address	: nurkie day@gmail.com
UIM Sunan Ampe	ganilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan l Surabaya, Hak-Bebas Royalti. Non-Eksklusif atas kanya ilmiah :] Tesis — Desertasi — Lain-lain ()
	OGI INTERPRETASI GWJ DREWES (1899-1991) ATAS SERAT M THE ADMONITIONS OF SEH BARI
Perpustakaan UII) mengelolanya di menampikan/me akademis tanpa p	yang dipedukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eklusif ini I Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-han, dam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan mpublikasikannya di Internet atau media kiin secara doller or untuk kepentingan edu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai dan atau penerbit yang bersangkutan.
	uk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihakPerpustakan UIV iboja, segala bentuk tuntutan kukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta i saya ini.

Surabaya, 30 Juli 2018

Penulis

MUR HIDAYATI)

nama tenang dan tanda tangan

ABSTRAK

Serat Bonang adalah sebuah manuskrip Jawa Kuno yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Kitab yang dianggap sebagai bukti paling autentik dari kitab karya para wali di Jawa ini ditemukan di pesisir Tuban oleh armada Belanda yang berlayar pertama kali di kepulauan Nusantara pada 1597. Naskah tersebut kemudian dibawa ke Belanda dan disimpan di perpustakaan universitas Leiden, Belanda.Pada 1916, naskah ini pertama kali dipublikasikan oleh Betram Johannes Otto (BJO) Schrieke sebagai disertasi doktoralnya yang berjudul Het Boek van Bonang (Buku Bonang). Pada 1969 Drewes melakukan kajian ulang atas kitab ini dalam karya berjudul The Admonitions of Seh Bari. Dalam karya tersebut, Drewes mengklaim bahwa manuskrip yang selama ini disandarkan kepada Sunan Bonang tersebut bukanlah karangan Sunan Bonang. Terlepas dari nama besar Drewes sebagai ilmuwan yang telah melahirkan puluhan buku dan artikel tentang studi Indonesia, sejumlah sejarawan tanah air, tetap mengaitkan manuskrip ini sebagai kitab Sunan Bonang, dan mengabaikan keberatan Drewes.Penelitian ini dimaksudkan untuk membongkar kajian Drewes yang kontroversial melalui Kritik Ideologi Habermas melalui empat tahapan; deskripsi, analisis sebab, refleksi dan evaluasi. Berdasarkan kajian yang dilakukan penulis, ditemukan bahwa Drewes melakukan studi filologi terhadap kitab ini dengan metode yang disebut analisis komparatif. meski metode ini memiliki akar yang jelas dari para sosiolog, Drewes tidak mengikuti prosedur yang sistematis dalam mengaplikasikan metode dan mengambil referensi secara sepihak untuk menguatkan gagasannya sekaligus menjatuhkan pendapat yang dianggapnya keliru. Latar belakang sosial dan pendidikan Drewes sangat mempengaruhi bentuk dan gagasan dalam karya-karya GWJ Drewes. Subyektivitas Drewes terkait pandangannya yang anti pada caracara konvensional dalam penafsiran teks sejarah menjadikan respon Drewes pada disertasi Schrieke yang mengklaim bahwa kitab ini karya Sunan Bonang seolah konvensional karena mengaitkan kitab dengan nama Sunan Bonang yang legendaris dan diliputi banyak mitos.

Kata kunci: Kritik Ideologi, GWJ Drewes, Serat Bonang, The admoitions of Seh Bari

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SAMPUL DALAM	
PERNYATAAN KEASLIAN	
PERSETUJUAN PEMBIMBING	
PENGESAHAN TIM PENGUJI	
PEDOMAN TRANSLITERASI	
ABSTRAK	vii
ABSTRACT	vii
KATA PENGANTAR	ix
MOTTO	xii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belaka <mark>ng Masalah</mark>	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	10
C. Rumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	14
F. Kerangka Teoritik	15
G. Penelitian Terdahulu	22
H. Metode Penelitian	24
I. Sistematika Pembahasan	30
BAB II SERAT BONANG	32
BAB III INTRPRETAISI GWJ DREWES ATAS SERAT BONANG	61
DALAM THE ADMONITION OF SEH BARI	
A. Naskah	63
B. Tulisan	66

C.	Ejaan	69
D.	Tanda Baca	71
E.	Penulis	76
F.	Ikhtisar	85
G.	Katekismus	93
H.	Perbandingan Katekismus dengan Manuskrip	97
BAB IV INTER	RPRETASI DREWES ATAS SERAT BONANG DALAM	104
PERSI	PEKTIF KRITIK IDEOLOGI HABERMAS	
A.	Kerangka Metodoogi	105
B.	Latar Belakang, Pendidikan dan Karya	
C.	Refleksi	134
D.	Evaluasi	147
		155
BAB V PENU	ГUР	160
A.	Kesimpulan	160
B.	Saran	164
DAFTAR PUSTAKA		166
LAMPIRAN		171
BIOGRAFI PENULIS		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Masuknya Islam ke Indonesia hingga saat ini masih menjadi perdebatan. P. Wheatley dalam *The Golden Kersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula Before AD. 1500*, sebagaiamna dikutip oleh Agus Sunyoto, menegaskan bahwa para saudagar Arab adalah yang paling awal membawa dakwah Islam ke Nusantara¹. Mereka membangun jalur perhubungan dagang jauh sebelum kenabian Muhammad SAW. Dalam beberapa sumber berita China dari dinasti Tang, terdapat catatan panjang tentang datangnya kabilah Arab (Tazhi) di kerajaan Kalingga pada abad ke-7 M, pada era kekuasaan Rani Simha yang keras menjalankan hukum ²

Sementara SQ. Fatimi dalam *Islam Comes to Malaysia*, menyumbangkan catatan bahwa pada abad ke-10 M, Nusantara menerima migrasi besar-besaran masyarakat Persia. Yang pertama adalah keluarga Lor, datang pada masa pemerintahan raja Naṣir al-Din bin Badr yang memerintah daerah Lor Persia pada 300 H/ 912 M. Mereka tinggal di Jawa dan

¹Wilayah di pesimpangan tiga lempeng dunia, yang dulunya merupakan satu kesatuan dengan Benua Asia. Tetapi daratannya yang rendah tenggelam ke dasar laut, hanya gunung vulkanik dan dataran tinggi yang tersisa menjadi pulau-pulau. Kawasan ini terletak di persimpangan jalan antara Samudera Hindia dan Samudera Pasifik, yang dalam jalur perdangan tradisional menghubungkan Teluk Benggala dan Laut China. Kepulauan di Nusantara membentang dari barat ke timur sejauh 5000 km, dan dari utara ke selatan sejauh 2000 km. Karena luasnya, Nusantara terbagi dalam tiga wilayah waktu. Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Bandung: Mizan, 2016), 2-4.
²Ibid., 50.

mendirikan kampung dengan nama Loran atau Leran, yang berarti kediaman orang Lor. Kelompok kedua adalah keluarga Jawani, datang pada masa Jawani al-Kurdi memerintah Iran pada kisaran 301 H/ 913 M. Mereka tinggal di Pasai, Sumatera Utara, dan menyusun *Khat Jawi*, sebuah tulisan yang dinisbatkan pada nama Jawani. Ketiga adalah keluarga Syiah yang datang pada pemerintahan Ruknu al-Daulah bin Hasan bin Buwaih al-Dailami pada sekitar 357 H/ 969 M dan tinggal di bagian tengah Sumatera Timur, mendirikan kampung bernama Siak. Adapun keluarga Rumai dari Puak Sabankarah tinggal di utara dan timur Sumatera. Karena itu penulis-penulis Arab abad ke-9 atau ke-10 menyebut pulau Sumatera dengan sebutan Rumi, al-Rumi, Lambri atau Lamuri. Namun demikian, dalam rentang kedatangan Muslim abad ke-7 yang merujuk catatan Dinasti Tang hingga migrasi abad X, tidak terdapat informasi detail bahwa Islam dianut secara luas.

Sedangkan Purwadi mengompilasi beberapa teori, di mana keberadaan masyarakat Leran di Jawa (Gresik) berkembang menjadi beberapa spekulasi tentang masuknya Islam ke Jawa pada abad ke-11, dengan temuan makam Faṭimah binti Maimūn yang berangka tahun 1082. Purwadi menyebut keberatan beberapa sejarawan, di antaranya bahwa bentuk nisan yang berbeda dengan masyarakat Jawa pada umumnya memunculkan dugaan bahwa makam ini dibawa masuk ke Jawa setelah tahun yang tertera di

³ Ibid., 50-51.

dalamnya. Ricklefs dengan keberatan yang lain menyebutkan bahwa kuburan itu milik orang luar Jawa yang melancong dan meninggal di tempat tesebut.⁴

Spekulasi lain yang menaksir masa kedatangan Islam berdasar informasi tahun pada batu nisan adalah makam di Trowulan yang berangka 1368. Sumber sejarah ini memunculkan dugaan bahwa pada tahun tersebut sudah ada orang Jawa yang memeluk Islam dengan perlindungan dari kerajaan. Adapun kenyataan ini sekaligus mengandung berita bahwa masuknya Islam pada periode tersebut terjadi melalui jalur pesisir menuju wilayah pedalaman. Makam Maulana Malik Ibrahim yang berangka 1419 dan banyak diziarahi hingga sekarang, menguatkan gagasan bahwa pendatang berkebangsaan Persia ini merupakan salah satu tokoh yang memiliki andil dalam penyebaran Islam pada periode tersebut.

Thomas Stamford Raffles dalam *The History of Java*, berdasarkan memoar pengalamannya ketika dikirim ke Indonesia pada 1771, menambah khazanah tentang teori ini dengan menuliskan bahwa agama sebagian besar masyarakat Nusantara pada abad ke-18 adalah Islam. Adapun penyebaran dakwahnya telah ada pada abad ke-20 tahun Jawa atau 1250.⁶ Raffles juga bercerita tentang asal mula kota Gresik, kiprah Wali Songo dalam menyiarkan Islam di pesisir Jawa, serta mengklaim bahwa Maulana Malik Ibrahim adalah keturunan Arab dari Ali Zainal Abidin bin Husain bin Ali.⁷

⁴ Purwadi, Mistik dan Makrifat Sunan Bonang: Kisah dan Ajaran Guru Besar dan para Wali di Tanah Jawa (Yogyakarta: Araska, 2015), 23.

⁵ Ibid., 24.

⁶ Thomas Stamford Raffles, *The History of Java*, terj. Eko Prasetyoningrum dkk (Yogyakarta: Narasi, cet.3 2014), 352.

⁷ Ibid., ix-x.

Dari segi jalur atau rute masuknya Islam ke Indonesia, terdapat beberapa teori. Teori pertama adalah jalur Arab, dikuatkan dengan fakta tentang dominasi mazhab Syāfi'i di Indonesia, yang saat itu menguasai wilayah Semanjung Arabia bagian selatan. Teori ini dikemukakan oleh Nieman, Pijnaple, juga Hamka. Kedua, jalur India, disampaikan oleh Snouck Hurgronje dalam kuliah perpisahan di Leiden, dengan dalil adanya jalur perdagangan Muslim India Selatan ke Nusantara. Pendapat ini dikuatkan dengan adanya makam Maulana Malik Ibrahim yang disebut Hurgronje berasal dari Gujarat India. Pandangan ini didukung John F. Cady dalam South East Asia, Its Historical Background. Ketiga, jalur Kamboja, didasarkan adanya hubungan anta<mark>ra</mark> Nusantara <mark>de</mark>ngan kerajaan Campa. Pada 1471, kerajaan Campa mengalami kekalahan dari Vietnam Utara sehingga keluarga kerajaan mengungsi ke Malaka, kemudian melanjutkan perjalanan hingga kota-kota pelabuhan di Pantai Utara Jawa, Keempat adalah jalur China, berdasar cerita Serat Kandha yang menyatakan bahwa Raden Fatah adalah putera seorang puteri China. dalam Sejarah Banten, Raja Demak disebut Pati Raja China. Kelima, jalur lautan Hindia atau Perdagangan Sutera. Teori ini merangkum pandangan-pandangan sebelumnya sekaligus menyatakan bahwa asal-usul masuknya Islam ke Indonesia adalah dari para guru sufi yang dalam perjalanannya ke Nusantara dapat melalui kedua jalur tersebut. Di kawasan Timur Tengah mereka menempuh jalur sungai ke Kanton, kemudian melanjutkan ke Campa, Malaysia, dan Sumatera. Mereka berkebangsaan macam-macam.⁸

Teori terakhir ini tidak dapat diabaikan, terutama dengan adanya fakta-fakta bahwa sufisme menjadi aspek yang menonjol dalam kehidupan beragama Islam di Indonesia. Bukti bahwa corak Islam yang datang ke Nusantara adalah Islam Sufi, tampak dalam naskah-naskah Melayu dan Jawa yang diperkirakan ditulis pada abad ke-16 M. Simuh dalam *Sufisme Jawa* menegaskan bahwa kitab-kitab inilah yang merupakan bukti kesejarahan bahwa penyebaran Islam di Indonesia semula adalah Islam Sufi. Empat ulama sufi yang terkenal dalam pengembangan sastra Islam Melayu adalah Hamzah Fansuri, Shams al-Dīn Pasai, Nur al-Dīn al-Rāniri dan Abdu al-Raūf al-Sinkili. Ajaran keempat ulama sufi ini banyak merujuk karya Ibnu Fadhilah dari Gujarat dan Ibnu Arabi. Hal ini menjadi bukti bahwa perkembangan keilmuan Islam yang gemilang, dalam hal ini tasawuf, telah terserap di berbagai wilayah Islam di luar Arab.

Adapun di Jawa, sejak masa kewalian, unsur-unsur tasawuf sangat digemari masyarakat. Masuknya Islam ke Jawa diikuti dengan mengalirnya kepustakaan Islam, yang memengaruhi perkembangan kepustakaan Jawa, serta mempertemukan tradisi Jawa dengan ajaran Islam. Pada masa inilah lahir manuskrip atau serat Jawa seperti *Primbon Sunan Bonang, Suluk Wijil, Suluk Sukarsa, Suluk Malang Sumirang*, dan sebagainya. Kepustakaan yang

ъ

10 Ibid.

⁸ Purwadi, Mistik dan Makrifat Sunan Bonang: Kisah dan Ajaran Guru Besar dan para Wali di Tanah Jawa, 26.

⁹ Simuh, Sufisme Jawa (Yogyakarta: Narasi, ed.baru cet 1 2016), 16-17.

demikian pada perkembangan berikutnya dinamakan Kepustakaan Mistik Islam Kejawen, karena ternyata mistik Islam menjadi inti kandungannya.¹¹

Primbon Sunan Bonang adalah sebuah naskah atau manuskrip yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Primbon yang juga disebut Serat Bonang atau Kitab Pangeran Bonang ini dianggap sebagai bukti paling autentik dari kitab karya para wali di Jawa. Salah satu kepustakaan Mistik Islam Kejawen yang paling tua ini diduga kuat ditemukan di pesisir Tuban oleh armada Belanda yang berlayar pertama kali di kepulauan Nusantara pada 1597. Naskah tersebut kemudian dibawa ke Belanda dan hingga kini disimpan di perpustakaan universitas Leiden, Belanda. 12

Pada 1916, untuk pertama kalinya kajian tentang naskah ini dipublikasikan oleh Betram Johannes Otto (BJO) Schrieke sebagai disertasi doktoralnya yang berjudul *Het Boek van Bonang* (Buku Bonang). Schrieke meyakini manuskrip kuno ini sebagai karya Sunan Bonang (wafat 1959) berdasarkan kalimat di penghujung naskah yang berbunyi "*Tammat carita cinitra kang pakerti pangeraning Bonang*." Selain kalimat pada akhir kitab, yang merupakan kelaziman bagi setiap penulis dalam mencantumkan lini masa pada ujung karyanya, usia naskah ini juga diperkirakan satu masa dengan kehidupan Sunan Bonang.

Karena Schrieke lebih menekankan sejarah penulisan dibanding isi manuskrip, Drewes mengaku perlu melengkapi pekerjaan yang telah dimulai

¹² Rachmad Abdullah, *Walisongo: Gelora dakwah dan Jihad di tanah Jawa (1404-1482 M)* (Sukoharjo, Al-Wafi, 2016), 121-122.

~

¹¹ Simuh, *Mistik Islami Kejawean Raden Ngabehi Ranggawarsita*, dalam Abd. Djalal, "Ajaran Tasawwuf dalam Pitutur Sheh Bari: Studi atas Buku The Admonation Of Sheh Bari", *Lisan al-Hal*, Vol. 6, No. 1, Juni 2014, 129.

Schrieke, dengan beberapa analisis teks. The Admonitions of Seh Bari adalah interpretasi yang dilakukan Gerardus Willebrordus Joannes (GWJ) Drewes atas manuskrip Bonang. Drewes merasa perlu untuk menerbitkan karyanya melalui Lembaga Ilmu Bahasa Negara dan Antropologi Kerajaan Belanda, karena minimnya sarjana yang mengkaji tentang budaya Jawa. Di antara sedikit itu, lebih sedikit lagi yang mempelajari tentang manuskrip Jawa. 13 Hal ini penting menurut Drewes, guna mendapatkan pemahaman isi yang lebih baik serta sebagai upaya merintis kajian manuskrip kuno di Indonesia yang masih memiliki banyak objek untuk dikaji, sementara masyarakat cenderung puas dengan temuan-temuan awal tanpa upaya melakukan penelitian lanjutan.

Dalam karya tersebut, Drewes mengklaim bahwa manuskrip yang selama ini disandarkan kepada Sunan Bonang tersebut bukanlah karangan Sunan Bonang, Merujuk catatan perjalanan Alfonso Dalboquerque tentang peristiwa penyerangan Malaka oleh Sunan Bonang dan Sunan Giri sewaktu muda, kitab ini memiliki rentang masa setidaknya 75 tahun setelah kematian Sunan Bonang. Sehingga menurut Drewes, penulis kitab ini bisa jadi siapa saja yang pernah bekerja dengan Sunan Bonang atau yang mengharapkan idenya diterima dengan menggunakan nama besar Sunan Bonang. 14

Selain berbeda pendapat dengan Schrieke tentang kepemilikan karya kuno ini, Drewes juga menyebut adanya belasan suluk yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang, di antaranya Suluk Wujil, Suluk Kalipah, Suluk

¹³ Drewes, GWJ (ed. And tr.). The Admonitions of Seh Bari: a 16th century Javanese Muslim Text atributed to the saint of Bonan (The Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1969),

¹⁴ Ibid., 9-10.

Kadresan, Suluk Regol, dan lain-lain. 15 Drewes mengungkap bahwa nama Sunan Bonang banyak dikaitkan dengan karya-karya yang belum tentu karangannya sendiri.

Terlepas dari nama besar Drewes sebagai ilmuwan yang telah melahirkan puluhan buku dan artikel tentang studi Indonesia, sejumlah sejarawan tanah air, tetap mengaitkan manuskrip ini sebagai kitab Sunan Bonang, dan mengabaikan keberatan Drewes bahwa Sunan Bonang bukan penulis kitab ini. Sejauh pengamatan penulis, belum ada satu pun yang terang mengkritik orientalis yang banyak dirujuk dalam Asia Studies ini. Beberapa penulis yang dimaksud antara lain:

- Agus Sunyoto dalam Atlas Walisongo, 2016: 241: "... Naskah Primbon Bonang yang diyakini BJO Schrieke adalah tulisan Sunan Bonang..."¹⁶
- Simuh, Mistik Islami dalam Abd Djalal, Lisanul Hal, Juni 2014: "... Pada masa inilah lahir manuskrip atau serat jawa seperti Primbon Sunan Bonang, Suluk Wujil, ..."¹⁷
- Purwadi dalam Mistik dan makrifat Sunan Bonang, 119: "... Ajaran Sunan Bonang menurut disertasi JGH Gunning dan BJO Schrieke memuat tiga hal: tasawwuf, ushuluddin, fikih..."18

¹⁵ GWJ. Drewes, Javanese poems dealing with or attributed to the Saint of Bonan, In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 124 (1968), no: 2, Leiden, 209-240, downloaded from http://www.kitlv-journals.nl

¹⁶ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, hlm. 241 ¹⁷ Abd Djalal, *Lisanul Hal*, Juni 2014

¹⁸ Purwadi, Mistik dan makrifat Sunan Bonang, 119

4. Rachmad Abdullah dalam Wali Songo, 125: "... Ini dapat diketahui dengan melihat isi dan wejangan Sunan Bonang yang tertulis dalam Het Boek van Bonang." ¹⁹

Sebagai akademisi, Schrieke maupun Drewes menghasilkan masing-masing klaimnya melalui interpretasi yang didukung bukti-bukti sesuai pilihan pendekatan masing-masing. Dalam kajian positivisme yang dirintis August Comte (1798-1875), pengetahuan berdasar fakta objektif adalah pengetahuan yang sahih. Namun dalam teori kritik, kebenaran tidak berhenti pada fakta-fakta objektif. Dalam kajian ini, Teori Kritik dari Habermas menjadi pilihan untuk membongkar alasan dan kepentingan di balik interpretasi Drewes atas Serat Bonang. Teori Kritik Habermas adalah *idiologiekritik*, refleksi diri untuk membebaskan pengetahuan manusia bila pengetahuan tersebut jatuh pada salah satu kutub baik empiris ataupun transendental.²⁰

Habermas sebagai pengembang kritik ideologi, berangkat dari pemikiran tokoh-tokoh pendahulunya, antara lain Immanuel Kant, Hegel dan Marx²¹ serta Mazhab Frankfurt. Habermas melukiskan kritik ideologi sebagai sebuah metodologi yang hendak menembus realita sosial sebagai fakta sosiologis untuk menemukan kondisi yang melampaui data empiris. Maka, teori kritis Habermas dalam kajian ini bertugas untuk membuka

ъ.

¹⁹ Rachmad Abdullah, Wali Songo, 125

²⁰ F. Budi Hardiman, Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 33.

²¹ Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Buku Penunjang Berpikir Teoritis Merancang Proposal* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2006), 164-165.

ranah ideologi Drewes sebagai *interpreter* Serat Bonang dalam karyanya *The Admonition of Seh Bari*.

Kritik ideologi Habermas dalam kajian ini menjadi alat bedah sekaligus metodologi penelitian dengan langkah-langkah teknis untuk mengungkap yang tampak dan tidak tampak. Pertama, interpretasi Drewes atas naskah Serat Bonang dan langkah metodologisnya dalam melakukan penafsiran. Kedua, faktor internal maupun eksternal yang mempengaruhi Drewes dalam mendapatkan pengetahuan, cara pandang, serta muatan kepentingan dalam interpretasi tersebut.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dalam Lexy J. Moleong disebutkan bahwa suatu penelitian tidak dapat dilakukan tanpa adanya fokus. Penentuan fokus ini bertujuan membatasi studi agar penelitian menjadi lebih layak. Selain itu, pembatasan ini berguna untuk menetapkan kriteria inklusi-ekslusi dalam menyaring informasi yang masuk.²² Dengan demikian, data dan informasi yang tidak relevan dengan pembahasan tidak akan digunakan agar kajian tidak meluas baik dalam prosesnya maupun pemaparan tulisan pada akhirnya.

Penelitian ini memuat beberapa istilah sebagai berikut:

 Kritik Ideologi, merupakan satu produk pemikiran sekaligus metodologi dalam mengurai suatu kajian yang disandarkan kepada tokoh Jerman Jurgen Habermas.

²² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja RosdaKarya, cet. 36 2017), 386.

- Interpretasi, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia V adalah pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoritis terhadap sesuatu. Istilah lain dari interpretasi adalah tafsiran.
- GWJ Drewes adalah ilmuwan Belanda yang banyak melakukan studi tentang Islam Indonesia dan manuskrip Nusantara, dalam hal ini Serat Bonang.
- Serat Bonang, adalah primbon atau manuskrip kode 1928 yang terarsip pada koleksi khusus Perpustakaan Universitas Leiden Belanda dengan nama Kitab Pangeran Bonang.
- 5. The Admonitions of Seh Bari, adalah buku karangan GWJ Drewes yang memuat komentarnya atas Serat Bonang, diterbitkan pertama kali tahun 1969.

Problematika menyangkut unsur-unsur di atas memunculkan serangkaian pertanyaan yang perlu dikaji lebih dalam, di antaranya tentang sosok Sunan Bonang sebagai salah satu Wali Songo, kiprahnya dalam melakukan dakwah di Nusantara, metode dakwah melaui syair dan tembang, serta nilai-nilai ajaran dan relevansinya di masyarakat hingga saat ini.

Problematika selanjutnya menyangkut *The Admonitions of Seh Bari*. Karya terdahulu yang menjadi titik tolak karya Drewes ini adalah *Het Boek van Bonang*. Akan tetapi, kajian tesis ini tidak membahas detail-detail Schrieke dalam *Het Boek van Bonang* maupun komparasi penafsiran Drewes dan Schrieke atas serat Bonang. Kajian ini bukan pula sebuah studi filologi yang membahas tentang isi Serat Bonang maupun meluruskan kajian filologi

Drewes secara detail. Kajian tesis ini berfokus pada interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam *The Admonitions of Seh Bari*, terutama pada kesimpulan bahwa manuskrip tersebut bukan karya Sunan Bonang, melalui metodologi Kritik Ideologi Habermas.

Buku *The Admonitions of Seh Bari* terdiri dari beberapa bab, yaitu prakata penulis, pembukaan, teks *Serat Bonang* beserta artinya, dan teks Serat Bonang dalam katekismus, serta index.²³ Prakata berisi visi penulis tentang kajian yang dilakukan dalam buku ini. Sedangkan pembukaan atau *introduction* memuat pendapat Drewes tentang Serat Bonang dalam 9 sub bab: manuskrip, tulisan, ejaan, tanda baca, penulis, isi kitab, intisari, katekismus, serta perbandingan manuskrip utama dengan katekismus.

Bab kedua merupakan penerjemahan teks secara obyektif dalam artian tidak memuat penambahan, pengurangan maupun pemaknaan ulang yang berarti. Sedangkan bab *Text of The Catechism* memuat terjemahan dari manuskrip katekismus yang berbentuk tanya jawab. Bagian akhir dari buku ini adalah index istilah bahasa Arab, Jawa serta nama-nama tokoh yang dimuat dalam naskah. Berdasarkan komposisi ini maka yang dimaksud sebagai interpretasi Drewes atas Serat Bonang dalam dalam buku ini adalah bab *introduction* yang memuat komentar-komentar Drewes atas Serat Bonang. Kemudian untuk lebih fokus kepada topik kontroversi pendapat Drewes dibanding Schrieke dan sejarawan serta penulis yang disebutkan

1...

²³ katekismus dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia V (offline application) adalah kitab pelajaran agama Kristen (dalam bentuk tanya jawab. Katekismus dalam hal ini adalah rangkaian tanya jawab yang terdapat dalam Serat Bonnag.

dalam sub bab sebelumnya, penulis akan meninggalkan pembahasan sub bab ketujuh agar tidak melebar kepada kajian filologi baru yang membutuhkan waktu lama.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian sebelumnya, pembatasan masalah diperlukan agar studi ini fokus dan terarah. Objek kajian ini adalah interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam The Admonition of Seh Bari. Adapun penggunaan Kritik Ideologi Habermas di sini berupaya untuk membongkar jika terdapat kepentingan yang tersamar dan melampaui fakta empiris terkait objek kajian. Dengan demikian, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1. Apa dan bagaimana isi dari Serat Bonang?
- 2. Bagaimana interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam The Admonitions of Seh Bari?
- 3. Bagaimana evaluasi dan refleksi kritis atas interpretasi GWJ Drewes dalam *The Admonition of Seh Bari* berdasarkan perspektif Kritik Ideologi Habermas?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab rumusan pertanyaan yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu:

- 1. Memaparkan apa dan bagaimana isi dari Serat Bonang.
- Menjelaskan interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam The Admonitions of Seh Bari.

3. Mengevaluasi dan merefleksikan interpretasi GWJ Drewes dalam *The Admonitions of Seh Bari* berdasarkan Kritik Ideologi Habermas.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian dengan judul Kritik Ideologi Interpretasi Drewes atas Serat Bonang dalam *The Admonitions of Seh Bari* ini diharapkan memiliki kegunaan baik teoretis maupun praktis.

1. Teoretis

Pada dimensi teoretis, studi ini diharapkan dapat mengelaborasi dan mengungkap kajian tentang serat Bonang yang sebelumnya telah dilakukan oleh Schrieke dan Drewes. Studi ini hendak merumuskan epistemologi Drewes dan ideologi yang mendasari temuannya dalam *The Admonitions of Seh Bari*. Dengan melakukan kritik ideologi atas interpretasi Drewes, temuan dalam penelitian ini diharapkan juga menjadi rujukan tentang Studi kritik atas ketokohan Drewes dan setting sosial budaya yang melatari ideologinya dalam karya-karyanya, terutama dalam *The Admonitions of Seh Bari*. Hasil dari kajian ini diharapkan pula mengisi kekosongan tanggapan sejarawan dan peneliti Nusantara terhadap klaim Drewes atas autoritas Serat Bonang.

2. Praktis

Pada dimensi praktis, hasil penelitian tesis ini diharapkan menjadi khazanah tentang studi manuskrip nusantara, dalam hal ini manuskrip Jawa. Serat Bonang sebelumnya lebih banyak dikaji oleh *outsider*, dalam hal ini yang terkenal adalah Schrieke dan Drewes yang berkebangsaan

Belanda dan memiliki posisi penting dalam masa kolonialisasi. Studi ini diharapkan menjadi refleksi dan motivasi tentang urgensi menjaga warisan nusantara melalui tindak akademis.

F. Kerangka Teoretik

Penelitian ini membahas tentang GWJ Drewes dalam The Admonitions of Seh Bari berdasarkan kajiannya atas Serat Bonang. Dalam melakukan penelitian, penulis menggunakan Kritik Ideologi yang memiliki tahapantahapan metodis yang sistematis dalam upaya mencari temuan baru. Kritik Ideologi atau ideologie kritik, adalah Teori Kritis yang dirumuskan oleh Jurgen Habermas, sebagai sebuah refleksi untuk membebaskan pengetahuan manusia jika pengetahuan tersebut dianggap membeku pada salah satu kutub baik transendental maupun empiris.²⁴ Habermas beranggapan bahwa setiap orang seharusnya bisa mengambil posisi setuju atau tidak setuju terhadap statemenstatemen mengenai dunia dan bagaimana dunia dipahami.

Kata Ideologi dalam pemikiran Habermas atau Teori Kritis, tidak sama artinya dengan pengertian pada umumnya. Lazimnya, ideologi dimaknai sebagai sistem nilai menyeluruh tentang tujuan yang hendak dicapai sekaligus cara untuk melakukan capaian. Menurut Habermas, istilah ideologi lebih mengacu kepada kesadaran palsu atau ilusi sosial.²⁵ Konsekuensi penggunaan istilah ini berarti, Kritik Ideologi adalah sebuah upaya membongkar kepentingan berupa dominasi atau hegemoni yang tersamar.

²⁴ F. Budi Hardiman, Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas, 33.

²⁵ Akhyar Yusuf Lubis, Pemikiran Kritis Kontemporer: Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Post Kolonial hingga Multikulturalisme (Depok: RajaGrafindoPersada, 2015), 30.

Akhyar Lubis dalam *Pemikiran Kritis Kontemporer* menyebut bahwa teori kritis (*critical theory*) berbeda dengan Teori Kritis (*Critical Theory*). Istilah pertama, teori kritis dengan huruf kecil di awal kata, berarti semua pemikiran yang bersikap kritis terhadap ilmu pengetahuan dan budaya. Sedangkan Teori Kritis, dengan huruf besar pada permulaan kata, mengacu pada nama sekelompok ilmuwan, yang berminat pada penelitian sosial budaya di Universitas Frankfurt dan karena konsep-konsep pemikirannya ini, disebut sebagai Mazhab Frankfurt.²⁶ Pembentukan teori-teori Habermas memiliki latar belakang sejarah yang cukup panjang dan tidak terlepas dari pemikiran mazhab ini.

Teori ini *bermula* dari para pemikir seperti Immanuel Kant (1724-1804), George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) dan Karl Marx (1818-1883). Kant memberikan pandangan kritisnya terhadap pemikiran John Locke dan David Hume. Kant menegaskan bahwa sumber pengetahuan harus dibatasi pada analisis terhadap obyek-obyek kesadaran. *Content of consciousness* ini tersusun sedemikian rupa dan ditafsirkan oleh subyek. Maka epistemologi harus dipahami sebagai kritik, yaitu sebagai usaha untuk menjelaskan konsepkonsep dan kategori-kategori yang menghubungkannya dengan aktivitas kognisi. Namun demikian, wilayah pengalaman dan kategori Kantian ditentukan oleh ide-ide matematis dan ilmu alamiah serta refleksi dan konseppenginderaan yang masih belum jelas.²⁷

6

²⁶ Ibid., 2

²⁷ Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Buku Penunjang Berpikir Teoritis Merancang Proposal*, 165.

Dalam kajian eksistensial ini, Hegel menempatkan epistemologi dalam hubungannya dengan proses pembentukan diri secara historis di mana matematika dan ilmu adalah sekedar tahapan-tahapan yang bergerak ke arah kebenaran. Dalam buku *The Phenomenology of Mind*, Hegel membicarakan jalan progresif menuju kebenaran absolut melalui kritik yang imanen terhadap pengalaman manusia. Kritik ini bertujuan untuk mengungkap kondisi-kondisi yang dapat mengurai kebenaran, juga ilusi-ilusi dan kesalahan, melalui dialektika yang memperlihatkan adanya kontradiksi di dalam setiap pengalaman yang berlangsung terus menerus.²⁸

Tulisan-tulisan Marx mengubah spekulasi Hegel ke arah materialisme historis dan praktis. Perubahan ini berangkat dari asumsi bahwa manusia dibedakan dari binatang dalam hal aktivitas produksi. Marx menyimpulkan bahwa apapun tahapan yang telah ada dalam perkembangan kekuatan produksi yang bersifat materi pasti disertai oleh tahapan yang spesifik dalam perkembangan hubungan-hubungan sosial tentang produksi. Maka, sejarah masyarakat harus dipahami melalui konsep perubahan konstelasi dari dua faktor utama ini.²⁹

Bersamaan dengan hal tersebut, positivisme yang dirintis August Comte (1798-1857) menekankan pengetahuan berdasar fakta obyektif dan menyingkirkan pengetahuan yang melampaui fakta. Positivisme ini melahirkan sosiologi, sebuah ilmu pengetahuan sosial. Dalam semangat positivisme, ilmu-ilmu historis-hermeneutis mengklaim diri sebagai ilmu yang ilmiah dengan

²⁸ Ibid., 165-166.

²⁹ Ibid., 166.

bersandar pada model teori ilmu-ilmu alam. Namun dalam perkembangannya, penerapan metode ilmu-ilmu alam pada kenyataan sosial mengandung serangkaian masalah. Secara filosofis, kenyataan sosial terdiri dari tindakan manusia yang tidak dapat ditempatkan dalam bingkai hukum-hukum tetap sebagaimana pada fakta alam. Beberapa pemikir Jerman berusaha membebaskan metodologi ilmu sosial dari metodologi ilmu alam dengan memberikan dasar-dasar metodologi baru pada ilmu sosial. Upaya ini memunculkan perdebatan panjang atas metode-metode sehingga disebut sebagai methodenstreit. Perdebatan ini terjadi dalam disiplin ekonomi antara tahun 1870 hingga 1880.³⁰

Sedangkan perdebatan tentang nilai-nilai lebih lanjut terjadi pada 1909-1914. Perdebatan ini masih belum mendapatkan penyelesaian. Ilmu sosial masih berada dalam wilayah kesadaran positivistik. Pada tahapan ini kemudian Mazhab Frankfurt mengambil bagian dalam perdebatan positivismusstreit dan menyuarakan pemikiran dari jalur Marxis.³¹

Mazhab Frankfurt merupakan pemikiran dari sekumpulan ilmuwan dalam Frankfurt Institute of Social Research yang berdiri pada 1923. Tokohtokoh penting dalam mazhab ini antara lain Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Friend Rich Pollock serta Walter Benjamin. Mereka ini sering disebut sebagai generasi pertama. Sedangkan Jurgen Habermas, Albrecht

³¹ Ibid., 29-31.

F. Budi Hardiman, Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas, 26-29.

Wellmer, Oskar Neght, Claus Offe, Alfred Schmidt, dan Klaus Elder seringkali disebut sebagai generasi kedua.³²

Habermas bergabung dengan Mazhab Frankfurt pada tahun 1956, setelah menyelesaikan program doktoralnya di usia 27 tahun. Selama 1956-1959 Habermas diangkat sebagai asisten Adorno yang baru saja mendirikan Frankfurt Institute of Social Research kembali setelah vakum, lima tahun sebelumnya. Pada 1964, Habermas menjabat sebagai profesor filsafat di Universitas Goethe, Frankfurt. Antara 1971-1981 jabatannya adalah directur Max Planck Institute. Habermas menjalani aktivitasnya sebagai profesor filsafat di Universitas Goethe Frankfurt hingga pensiun pada 1994 dan tinggal di Stanrnberg.³³

Habermas memiliki kesamaan sekaligus perbedaan pemikiran dengan para pendahulunya, generasi pertama mazhab Frankfurt. Habermas sepakat bahwa persoalan-persoalan masyarakat muncul karena adanya defisit rasionalisme kritis. Oleh Horkheimer hal ini diistilahkan sebagai masyarakat irasional. Adorno menyebutnya masyarakat yang teradministrasikan. Marcuse mengatakannya sebagai masyarakat satu dimensi. Sedangkan Habermas mengistilahkannya sebagai kolonialisasi dunia kehidupan sosial. Persamaan yang lain adalah dalam hal penolakan terhadap pendekatan positivisme yang mencoba menerapkan metode ilmu alam terhadap ilmu sosial.

Baik Habermas pendahulunya sepakat maupun bahwa ilmu pengetahuan tidak bersifat netral, melainkan memuat kepentingan-kepentingan.

³² Peter Beilharz, *Teori-teori Sosial*, terj. Sigit Jatmiko (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet.4 2016), 137-138.

³³ Ibid., 211.

Adapun perbedaan gagasan Habermas dengan pendahulunya adalah bahwa Habermas masih memiliki optimisme dalam melihat perubahan sosial atau emansipasi di tengah masyarakat yang terdistorsi.³⁴

Pemikiran Habermas terkait kajian ini adalah Kritik Ideologi. Dalam lensa pemikiran Habermas, Kritik Ideologi adalah upaya untuk membongkar kepentingan terselubung, dominasi atau hegemoni, yang sifatnya seringkali tersamar agar masyarakat dapat terbangun dari kesadaran palsu yang selama ini diproduksi oleh kelompok berkuasa untuk melanggengkan kepentingan atau kekuasaan mereka. Palmer dalam Akhyar Yusuf Lubis mensistematisasi 4 tahapan dalam melakukan Kritik Ideologi Habermas, pertama dengan melakukan deskripsi interpretasi terhadap situasi yang ada. Kedua, refleksi terhadap faktor penyebab situasi yang ada serta tujuan yang ingin dicapai. Ketiga, menyusun agenda atau strategi untuk mengubah situasi yang ada tersebut. Dan keempat adalah melakukan evaluasi terhadap pencapaian situasi baru yang telah dicapai. ³⁶

Dengan teori ini, penulis akan mengungkap kajian yang selama ini belum terpecahkan secara akademis, mengenai komentar Drewes sebagai tokoh Indonesia dan Asia Studies yang kontroversial atas Serat Bonang, yang belum mendapatkan bantahan sekaligus respon dari akademisi, tokoh maupun sejarawan, terutama dalam kajian tentang wali songo, manuskrip, dan sejarah

.

³⁴ Lubis, Akhyar Yusuf *Pemikiran Kritis Kontemporer: Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Post Kolonial hingga Multikulturalisme, 22-24.*

³⁵ Ibid., 30-31

³⁶ Ibid., 31.

Jawa. Dalam aplikasinya penulis akan menerapkan tahapan metodis Kritik Ideologi Habermas sebagai berikut:

- 1. Tahap pertama, dalam melakukan deskripsi interpretasi terhadap situasi yang ada, penulis akan menjabarkan pengantar dan komentar Drewes dalam bukunya *The Admonitions of Seh Bari*, dengan terlebih dahulu menerjemahkan interpretasi dalam bahasa Inggris ke bahasa Indonesia. Dari Interpretasi ini kemudian dilakukan kategorisasi dan penarikan kesimpulan tentang bagaimana metodologi Drewes sehingga menghasilkan pemikiran tersebut.
- 2. Tahap kedua, dalam melakukan refleksi terhadap faktor penyebab situasi yang ada serta tujuan yang ingin dicapai, penulis akan menggali biografi Drewes, terkait keluarga, lingkungan, keilmuwan, profesi dan karyanya. Dari data yang ada, penulis akan menarik kesimpulan tentang pengaruh sejarah hidup GWJ Drewes terhadap karya-karyanya, terutama interpretasinya dalam *The Admonition of Seh Bari*.
- 3. Tahap ketiga, dalam menyusun agenda atau strategi untuk mengubah situasi yang ada tersebut, penulis akan mengkaji ulang sistematika dan bagian yang terlewatkan dalam metodogi dan pendekatan disiplin ilmu yang digunakan oleh Drewes sehingga meminimalisir ketimpangan dan subyektivitas *interpreter*.
- 4. Tahap keempat, dalam melakukan evaluasi terhadap pencapaian situasi baru yang telah dicapai, penulis akan merumuskan fakta-fakta yang didapat

dalam kajian ini untuk melakukan generalisasi empiris dan menentukan konsep.

G. Penelitian Terdahulu

Sejauh ini kajian tentang manuskrip Bonang atau Drewes belum banyak dilakukan, terutama di dalam negeri. Manuskrip atau serat Bonang pertama kali dipublikasikan oleh Betram Johannes Otto (BJO) Schrieke pada 1916, setelah lebih dari empat abad naskah ini ditemukan, sebagai disertasi doktoralnya yang berjudul *Het Boek van Bonang*. Dalam karyanya, Schrieke lebih banyak menekankan sejarah di balik penulisan manuskrip ini, dibanding isi atau teks manuskrip ini sendiri.³⁷

Kajian tentang Drewes dilakukan oleh C. Hooykaas dalam *Drewes GWJ* (*ed. And tr.*): *The Admonitions of Seh Bari: a 16th century javanese Muslim Text atributed to the saint of Bonan*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969 dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume 34, Issue 1, Februari 1971. Dalam tulisan yang ensiklopedis ini Hooykaas melakukan kajian biografi tentang Drewes dan sejarah penemuan manuskrip kuno dari abad XVI ini.³⁸

A. H. Johns dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 2 (September 1972), pp. 341-344 yang dipublikasikan oleh *Cambridge*

³⁷ BJO Schrieke, "Het Boek van Bonang" (Disertasi--Leiden University, 1916).

³⁸ C. Hooykaas, "Drewes GWJ (ed. And tr.): The Admonitions of Sek Bari: a 16th century javanese Muslim Textatributed to the saint of Bonan". *Koninklijk Instituut voor Taal*, Land-en Vol. 4, vii, 149 pp., 2 plates. dalam "The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. Guilders 21, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 34, Issue 1, Februari 1971, link: <a href="https://www.cambridge.org/coe/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies/article/div-classtitledrewesg-w-jed-and-tr-the-admonitions-of-sek-bari-a-16th-century-javanese-muslim-text-attributed-to-the-saint-of-bona-bibliotheca-indonesica-published-by-the-koninklijk-instituut-voortaal-land-en-volkenkunde-4-vii-149-pp-2-plates-the-hague-martinus-nijhoff-1969-guilders-21div/F8C2EC3463972652F4B513724110E517

University Press menulis review berjudul The Admonitions of Seh Bari by G. W. J. Drewes.³⁹ Dari dalam negeri, S.P. Adhikara pada 1984 menulis Sunan Bonang: Wejangan Syeh Baring Mistik dalam Sastra Jawa. Buku ini merupakan edisi Indonesia dari Serat Bonang yang telah dipecah Drewes dalam 20 bab. Dalam buku ini S.P. Adhikara juga membubuhkan pemikirannya sebagai pengantar singkat atas manuskrip ini, meliputi pembahasan tentang naskah, isi, mistik, penulis, dan bentuk tulisan.⁴⁰

Kajian selanjutnya tentang G.W.J Drewes ditulis oleh A. Teew dalam In Memoriam GWJ Drewes 28 November 1899- 7 Juni 1992 dipublikasikan dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 150 (1994), no: 1, Leiden, 27-49. Sepanjang 24 halaman, A Teew menuliskan sejarah hidup Drewes dari aspek akademis, sosial budaya serta ideologis.⁴¹

Studi lainnya tentang Drewes dan Serat Bonang adalah tulisan Abdul Djalal dalam *Ajaran Tasawwuf dalam Pitutur Seh Bari: Studi atas buku the Admonation of Seh Bari*, dimuat dalam Jurnal Lisan Al-Hal 129, Volume 6, No. 1, Juni 2014. Tulisan ini mengupas sekilas biografi Drewes dan ringkasan umum isi Serat Bonang.⁴² Untuk itu, kajian ini dimaksudkan melengkapi penelitian yang ada sebelumnya, sekaligus menemukan hal baru terutama

³⁹ A. H. Johns, "The Admonitions of Seh Bari by G. W. J. Drewes", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 2 (September 1972), pp. 341-344, dipublikasikan oleh *Cambridge University Press* dalam. http://www.jstor.org/stable/20070010

Press dalam. http://www.jstor.org/stable/20070010

40 S.P. Adhikara, Sunan Bonang: Wejangan Syeh Baring Mistik dalam Sastra Jawa, (Yogyakarta: Manuscript Indonesia, 1984).

⁴¹ A. Teew, "In Memoriam GWJ Drewes 28 November 1899- 7 Juni 1992", *Bijdragen tot de Taal-Land*, Vol. 150, no: 1 (Leiden: 1994), 27-49. dalam http://www.jstor.org/stable/27864509

⁴² Abd Djalal, *Ajaran Tasawwuf dalam Pitutur Seh Bari: Studi atas buku the Admonation of Seh Bari*, jurnal lisan al-hal 129, volume 6, no. 1, juni 2014.

berkaitan dengan faktor ideologi yang melatarbelakangi interpretasi Drewes atas Serat Bonang dalam *The Admonitions of Seh Bari*.

H. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan ilmu yang mempelajari tentang cara dan alat-alat dalam suatu penelitian. Oleh karena itu, metode penelitian membahas tentang konsep teoritis berbagai metode, kelebihan dan kelemahan yang dalam suatu karya ilmiah. Berdasarkan jenisnya, penelitian ini tergolong sebagai penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang menggunakan prosedur penelitian yang menghasilkan data berupa kata-kata tertulis/lisan dari orangorang atau perilaku yang dapat diamati. Pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu secara holistik. Penelitian kualitatif memiliki sifat interpretatif, subyektif, dan kadangkala melibatkan banyak metode. Penggunaan berbagai metode ini dimaksudkan agar peneliti dapat memperoleh pemahaman yang komprehensif mengenai objek yang diteliti. Penelitian kualitatif memiliki sifat interpretatif,

Denzin dan Lincoln sebagaimana dirujuk oleh Mulyana, menyebutkan bahwa penelitian kualitatif lazim menelaah hal-hal yang berada dalam lingkungan alamiahnya, berusaha memahami atau menafsirkan kejadian berdasarkan makna-makna. Dalam Lexy J Moleong, penelitian kualitatif berarti penelitian yang tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya. penelitian kualitatif lebihupaya membangun pandangan

⁴³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 6.

46 Ibid.

⁴⁴ I Wayan Koyan, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Singaraja: Undhiksa, tt), dalam pasca.undhiksa.ac.id

⁴⁵ Deddy Mulyana, *Metode Penelitian Komunikasi*, 5.

yang teliti dan rinci melalui kata-kata dan gambaran holistik pada suatu kontek khusus yang alamiah dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.47

Berdasarkan sumbernya, penelitian ini adalah kepustakaan (library research), yaitu penelitian yang cara kerja penelitiannya menggunakan data dan informasi dari berbagai macam materi dan literatur, baik berupa buku, majalah, surat kabar, naskah, catatan, dokumen.⁴⁸

1. Pengumpulan Data

Karena model penelitian ini adalah penelitian pustaka, maka dalam pengumpulan data penulis membagi sumber data menjadi dua bagian:

a. Sumber data primer, yaitu referensi yang mencakup pemikiran dan konsep GWJ Drewes berupa buku, catatan penelitian maupun artikel. Termasuk dalam sumber primer juga adalah Serat Bonang, manuskrip kuno yang menjadi obyek kajian Drewes dalam The Admonitions of Seh Bari. Serat Bonang saat ini hanya dapat diakses langsung dari Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda. Manuskrip ini belum didigitalisasi sehingga tidak dapat diunduh secara online. Beberapa karangan Drewes dalam bentuk buku dan jurnal dapat ditemukan online maupun offline dari Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, media online dari KITLV (www.kitlv.nl) yang merupakan pusat studi Asia Tenggara di Belanda, serta jurnal online berbayar seperti Cambridge

⁴⁷ Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 6.

⁴⁸ Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung: Bandar Maju, 1996), hlm.33.

Core (www.cambridge.org) atau www.jstor.org. Namun studi tentang Drewes paling komplit didapatkan dari Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda. Di perpustakaan ini tidak saja akan ditelusuri buku atau jurnal karangan Drewes tetapi juga catatan atau komentar autentik tentang studi Islam di Indonesia yang berkaitan dengan Drewes dan Sunan Bonang.

b. Sumber data sekunder, mencakup referensi-referensi lain yang ditulis atau dibuat oleh intelektual baik berupa foto, kritik, komentar, afirmasi, hasil wawancara terhadap ketokohan dan pemikiran GWJ Drewes, serta referensi lain yang berkaitan dengan pembahasan Serat Bonang serta buku Drewes *The Admonitions of Seh Bari*. Data-data ini akan dikumpulkan secara *online* maupun *offline* dari jurnal berbayar dan non berbayar, Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda, serta Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.

2. Pengolahan dan Analisis Data

Pengolahan data dan analisis yang digunakan dalam kajian ini dilakukan dengan melakukan kategorisasi, komparasi, korelasi satu peristiwa dengan peristiwa lain menggunakan prosedur penelitian sejarah. Berdasarkan Kuntowijoyo prosedur tersebut adalah *heuristik* atau pengumpulan sumber, kritik sejarah atau verifikasi keabsahan sumber, interpretasi, dan historiografi atau penulisan.⁴⁹

⁴⁹ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, ed. kedua, 2003), 69.

a. Heuristik berasal dari kata Yunani *heurishein*, artinya memperoleh. Heuristik merupakan salah satu keterampilan dalam menemukan, menangani dan memperinci *bibliografi*, atau mengklasifikasi dan merawat catatan-catatan. Selain peneliti dapat mengumpulkan sebagian data, ia juga dapat mencatat sumber-sumber terkait yang digunakan dalam karya-karya terdahulu itu. ⁵⁰.

Dalam tahapan ini dilakukan studi literatur untuk memperoleh data yang mendukung topik penelitian. Penggalian data ini akan dilakukan di Pustaka Leiden, Universitas Leiden Belanda, tempat satusatunya di mana Serat Bonang berada. Dengan melakukan penelusuran langsung di Perpustakaan Leiden memungkinkan juga untuk mendapatkan data-data peninggalan Drewes atau terkait Drewes yang bisa dijadikan sumber penelitian ini, misalnya catatan pribadi atau komentar tokoh.

b. Setelah pengumpulan sumber, pekerjaan selanjutnya dalam penelitian sejarah adalah melakukan verifikasi keabsahan sumber atau kritik sejarah. Dalam tahap ini sumber-sumber yang telah didapat akan diseleksi, dinilai, dan diuji. Tugas utama dalam tahap ini adalah memastikan bahwa sumber-sumber yang telah terkumpul dapat dipertanggungjawabkan kredibilitasnya (kritik ekstern) dan autentisitasnya (kritik intern).⁵¹

.

⁵⁰ Dudung Abdurrahman, Metode Penelitian Sejarah, 55.

⁵¹ Louis Gottschalk. *Mengerti Sejarah*. Terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), 80-95.

- c. Interpretasi adalah langkah selanjutnya setelah dilakukan kritik sumber baik ekstern maupun intern. Interpretasi berarti memberikan penafsiran atas data. Maka dibutuhkan ilmu bantu lain⁵², dalam hal ini adalah kajian hermeneutika dan orientalisme. Bidang-bidang ini dianggap penting untuk menelaah hubungan pribadi, konteks sosial dan pengetahuan Drewes dengan interest (meliputi minat maupun kepentingan) dalam karya-karyanya.
- d. Historiografi adalah fase terakhir dalam prosedur penelitian sejarah yang merupakan paparan atas analisis penelitian yang telah dilakukan. Dalam penyusunan historiografi ini selalu memperhatikan aspek kronologis, dengan menghubungkan peristiwa yang satu dengan yang lain, sehingga menjadi sebuah rangkaian fakta yang utuh.

Sebagai acuan teknis dalam melakukan analisis, Bogdan dan Taylor dalam Moleong merumuskan prosedur yang akan menjadi panduan dalam melakukan analisis yaitu: membaca catatan data dengan teliti, memberi kode pada judul bacaan/ pembicaraan tertentu, menyusun tipologi, membaca kepustakaan yang berkaitan dengan latar penelitian, serta menganalisis berdasar hipotesis kerja.⁵³

Moleong menyebutkan adanya tiga model dalam analisis data yaitu metode perbandingan tetap (constant comparative method), metode

⁵² Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 3-4.

⁵³ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 281-283.

analisis Spradley, dan metode analisis Miles dan Huberman.⁵⁴ Dalam penelitian ini, analisis yang digunakan adalah model pertama. Disebut sebagai metode perbandingan tetap karena secara tetap dan teratur akan membandingkan satu datum dengan yang lain kemudian membandingkan kategori dengan kategori lain. Metode ini ditemukan oleh Glaser dan Straus dalam *The Discovery of Grounded Research*, di mana model ini tidak saja diartikan sebagai filosofi namun juga metode analisis data. Adapun cara kerja dan proses analisisnya adalah sebagai berikut:⁵⁵

1. reduksi data yang terdiri dari:

- a. identifikasi satuan (unit) yang memiliki kaitan dengan masalah penelitian.
- b. membuat koding antar satuan agar dapat ditelusuri data satuannya dan dari mana sumbernya.

2. kategorisasi deangan tahapan:

- a. menyusun kategori atau memilah setiap satuan ke dalam bagian lain yang memiliki kesamaan.
- b. labelisasi atau menamai setiap kategori

3. sintesisasi dengan kegiatan:

- a. mencari kaitan antar kategori
- b. labelisasi masing-masing kategori yang telah dikaitkan
- c. menyusun hipotesis kerja

_

55 Ibid.

⁵⁴ Ibid.

Dengan melakukan model dan langkah-langkah teknis tersebut, proses analisis dalam kajian ini diharapkan dapat dilaksanakan dengan konsisten, sesuai tujuan penelitian yang telah ditentukan.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dalam beberapa pokok pembahasan terpisah untuk memudahkan pemahaman atas permasalahan yang hendak dikaji. Penyusunan dilakukan secara sistematis dan konsisten dengan pembagian bab sebagai berikut: Bab I merupakan pendahuluan yang terdiri dari latar belakang mengapa penulis merasa perlu meneliti interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang melalui karyanya yang berjudul *The Admonations of Seh Bari*. Pertanyaan penelitian disebutkan dalam rumusan masalah yang akan menjadi pokok kajian akademik dalam penelitian ini, dengan melakukan penjabaran identifikasi dan batasan masalah pada sub bab sebelumnya.

Tujuan dan kegunaan penelitian dijelaskan dalam bagian tersendiri. Kerangka teori dan metode penelitan dijelaskan kemudian untuk menggambarkan desain penelitian. Penelitian pendahulu dijabarkan setelah kerangka teori untuk mengetahui sejauh mana topik serupa pernah dikaji oleh peneliti sebelumnya. Bagian akhir dari bab pendahuluan ini memuat sistematika pembahasan.

Bab II mendeskripsikan obyek kajian ini. Bab ini merupakan deskripsi data penelitian, berkenaan dengan Serat Bonang. Adapun dalam Bab III, penulis melanjutkan pembahasan tentang *The admonations of Seh Bari* karya GWJ. Drewes serta interpretasi Drewes atas Serat Bonang dalam buku tersebut. Bab IV berisi refleksi dan evaluasi kritis atas interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam kajian *the Admonitions of Seh Bari* dengan perspektif Kritik Ideologi Habermas, meliputi penelusuran kerangka metodologis, latar belakang penulis, komparasi dan kompilasi pendapat tokoh serta relevansi manuskrip dengan ajaran Sunan Bonang.

Bab V berisi kesimpulan dari pembahasan yang telah dilakukan, atau merupakan jawaban singkat dari pertanyaan penelitian yang disampaikan di awal. Setelah kesimpulan, saran dipaparkan untuk menjadi koreksi diri sekaligus catatan perbaikan bagi semua pihak.

BAB II

SERAT BONANG

Dalam bab terdahulu telah disampaikan pengantar penelitian, terutama mengenai latar belakang serta tujuan penelitian. Ada kajian yang belum selesai mengenai Serat Bonang. di mana Drewes menuliskan klaim pasca kajian Schrieke, bahwa manuskrip yang disematkan nama Bonang bukanlah karya Sunan Bonang. Akan tetapi penulis dan sejarawan Nusantara hingga saat ini lebih sering menggunakan pendapat Schrieke tentang kepemilikan hak cipta kitab ini, mengabaikan kajian Drewes sebagai karya yang lebih mutakhir dalam kajian Serat Bonang, sementara Drewes memiliki kredibilitas serta produktivitas dalam menulis sejumlah kajian Indonesia studies yang lain. Sebelum melakukan kajian mendalam tentang bagaimana interpretasi Drewes atas Serat Bonang dalam *The Admonitions of Seh Bari*, terlebih dahulu akan diulas tentang manuskrip yang menjadi objek primer penelitian ini.

Serat Bonang adalah sebutan untuk sebuah kitab yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Kitab ini berada di Leiden University Library dengan judul katalog Kitab Pangeran Bonang. Disebut juga manuskrip 1928 sesuai dengan nomor lokasi rak penempatannya. Dalam katalog dideskripsikan bahwa kitab ini diterbitkan di Jawa, berangka abad XVI. Manuskrip tersebut ditulis di atas kertas Jawa yang disebut dluwang⁵⁶ dengan ukuran 250 x 200 mm, menggunakan aksara Jawa kuno berbahasa Jawa dalam 83 halaman.

Dr. Thoralf Hanstein, librarian for Oriental Collection Staatbibliothek zu Berlin, dalam workshop Manuskrip Nusantara program Life of Muslims in Germany, 16 Oktober 2017,

Dalam katalog dideskripsikan bahwa isi kitab ini adalah catatan-catatan atau risalah yang bersumber pada agama Muhammad serta mistisisme yang diprosakan, yang disebutkan oleh tokoh Seh bari. Kitab ini disebut Kitab Pangeran Bonang, salah satu wali di Jawa Timur. Kitab ini dibendel dengan jilid Eropa, dan terdapat tulisan tangan "Liber Japonensis" di halaman depan kitab.⁵⁷

Merujuk kepada tulisan Schrieke, Drewes dan Pigeaud, disebutkan pula dalam katalog bahwa kitab ini sudah ada di Belanda sebelum tahun 1600. Sebelumnya kitab ini merupakan koleksi perpustakaan Bonaventura Vulcanius (1538-1614) yang diperkirakan mendapatkannya dari salah seorang navigator yang mengunjungi Pantai Utara Jawa pada akhir abad XVI. Kitab ini kemudian disimpan di Leiden Pustaka sejak 1614. Dulunya, kitab ini terdata dengan kode Vulcan 57 B di bagian koleksi Barat. Tetapi sejak 1870 dipendahkan ke koleksi Timur/ Oriental. 58

AH. John dalam *review* tentang *The admonitions of Seh Bari*⁵⁹ menyebut bahwa kitab ini ditemukan pada ekspedisi pertama Belanda ke Indonesia. Pada

menyampaikan bahwa Dluwang adalah nama untukjenis kertas tertentu dari Jawa yang memiliki kualitas bahan sanat baik, kuat dan tidak mudah kotor.

Katalog Kitab Pangeran Bonang, berdasarkan informasi pada <a href="https://catalogue.leidenuniv.nl/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=requestTab&ct=display&fn=search&doc=UBL_ALMA21225239730002711&indx=2&recIds=UBL_ALMA21225239730002711&recIdxs=1&elementId=1&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&frbg=&&dscnt=0&scp.scps=scope%3A%28UBL_DSPACE%29%2Cscope%3A%28W22UBL%22%29%2Cscope%3A%28UBL_DTL%29%2Cscope%3A%28UBL_ALMA%29%2Cprimo_central_multiple_fe&tb=t&mode=Basic&vid=UBL_V1&srt=rank&tab=all_content&dum=true&vl(free_Text0)=kitab%20pangeran%20bonang&dstmp=1521735573213_diakses_tanggal_22_Maret_2018.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ A. H. Johns, *The Admonitions of Seh Bari*. Re-edited and translated with an introduction by G.W.J. Drewes. Martinus Nijhoff, The Hague, 1969. Pp. v + 149. Plates, List of Proper Names and Book Titles, Arabic Words, Terms and Phrases, Glossary, and Appendices. Price: 21 guilders, Journal of Southeast Asian Studies / Volume 3 / Issue 02 / September 1972, pp 341 – 344, DOI: 10.1017/S0022463400019548, Published online: 07 April 2011, http://journals.cambridge.org/abstract S0022463400019548

kisaran tahun 1578 hingga 1614, kitab ini diberikan kepada Bonaventura Vulcanius, Profesor Yunani di Universitas Leiden. Vulcanius mungkin mengira bahwa tulisan asing dalam kitab ini adalah aksara dari Jepang sehingga menuliskan Liber Japonensis pada sampul depan.

Kitab ini sudah didigitalisasi dan dapat diakses pada alamat https://disc.leidenuniv.nl/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=2885883.xml&dvs =1521735802024~644&locale=en_US&search_terms=&img_size=best_fit&adjac ency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=1&div_Type=&usePid1=true&usePid2=true

Untuk memahami isi dari keseluruhan ajaran yang terdapat dalam manuskrip tersebut, berikut penulis menyajikan kitab ini dalam aksara latin, berdasarkan penggalan halaman kitab.⁶⁰

- 1. Bismillahirrahmanirrahimi, wa bihi nasta'in. Alhamdu lillahi rabbil alamin, wa ṣalatu 'ala rasulihi Muhammadin wa ashabihi ajma'in. Nyan punika caritanira Shaiḥ al Bari: tatkalanira apitutur dateng mitranira kabeh; kang pinituturaken wirasaning Uşul Suluk wedaling carita saking
- 2. Kitab Ihya 'ulum al din lan saking Tamhid antukira Shaiḥ al Bari ametet i(ng) ti(ng)kahing sisimpenaning nabi wali mukmin kabeh. Mangka akecap Shaiḥ al Bari kang sinalametaken dening pangeran: E Mitraningsun! Sira kabeh den sami angimanaken wirasaning Uṣul Suluk i(ng)kang kapetet ti(ng)kahing anakseni ing pangeran; miwah kawruhana yan sira pangeran tunggal, tan kakalih; saksenana yan sira pangeran asifat saja suksma mahasuci tunggalira, tan ana papadanira, kang mahaluhur. E Mitraningsun! Den sami amiarsaha, sampun sira sak malih; den sami aneguhaken, sampun gingsir idepira. Iki si lapale tingkahing anakseni ing pangeran: "Wa aṣhadu an la ilaha illallahu wahdahu la sharika lahu wa ashadu anna Muhammadan rasulullahi".

50

⁶⁰ Versi latin dari manuskrip ini disertakan baik oleh Schrieke maupun Drewes di dalam kajiannya tentang surat Bonang. Dapat ditemukan pula pada alangkumitir.wordpress.com. Jika Drewes membagi manuskrip dalam 20 bab, Scrieke membagi dalam 17 pupuh. Dalam tesis ini, manuskrip yang sudah dilatinkan ini disajikan sesuai halaman aslinya.

- 3. Tegese iku: ingsun anakseni | kahananing pangeran kang anama Allah, kang asifat saja suksma, langgeng kekel wibuh sampurna purba qadim sifatira mahasuci, orana pangeran sabenere anging Allah uga, pangeran kang sinembah sabenere kang agung. E Mitraningsun! Sang siptaning lapal "ora" iku: dening sampun awit itbat karihin, nora malih anaksenana i(ng)kang nora yakti; tanpa wiyos idepe wong iku mene. Kalawan ingsun anakseni yan baginda Muhammad kawulaning Allah kang sinihan, ingutus agama islam iya iku i(ng)kang tinut dening nabi wali mukmin kabeh. E Mitraningsun! Karana satuhune lapal "nora" iku: nora malih angorakena satuhuning Allah pangeran, nora malih angorakena pange(ra)n siya siya tegesing siya siya
- 4. iku kadi ta ana | peken barang kakasihe: nora malih. Yan mo(ng)konoa salah tunggal den orakena kupur uga wong iku mene. Kewala si lapal "nora" iku: sikeping wong kang sinung wasil paningale kang antuk pastining iman sakadare ika. Kewala lapal "nora" i(ng)kangandelingaken mahasucining pangeran jan tunggal tanpa kufu' iku siptane kang anduweni sabda iku. Lan norana papadaning Allah pangeran. E Mitraningsun! Sang siptane lapal kang ingorakaken iku iya i(ng)kang orana pisan papadaning Allah pangeran. Tegesing sang sipta iku: dening mantep ananira uga kang andelingaken ing mahasucinira ing piambekira, mapan orana kang liyan saking Allah pangeran. Kaya apa ta idepe wong iku mene yan anaha papadaning pangeran, duk sadurunge angucap
- 5. "orana pangeran" iku, | wus pasti ing idepe yan anging Allah pangeran kang sabenere, kang sinembah kang pinuji kang tunggal andadeken satuhune kang agung. Mangka a(na)bda Shaiḥ al Bari: E Mitraningsun! karana i(ng)kang napi iku sawusing itbat, karana, duk angucap: "orana pangeran" iku, wus awit itbat: "anging Allah uga pangeran kang sabenere". Iku salamete ujar iku. Anapon kaping kalih, kang ingitbataken i(ng)kang anama Allah kang asifat saja purba langge(ng) kekel agung mahasuci: iku wiyos ing napi-itbat. Utawi pastining napi-itbat iku lungguhe ing kawula uga. Kang ingitbataken ta kahananing Allah uga kang asifat saja, mapan saos kang inganakaken lan kang ingorakaken iku sang sipta tan liyan ananira uga, kang andelingaken
- 6. maha | sucining piambekira, kewa(la) si pangestuning kawula iku anut umiring saking pangakening wah'dahu la sharika lahira anakseni ing tunggal ing katunggalaning mahasucini(ng) piambekira. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e-Mitraningsun! karana satuhune ingsun anakseni: anging Allah pangeran kang sabenere kang anitah angreh ing sembah puji kabeh dadi syuh sirna paningalingsun ing jiwaraga iki; tuwi si ing sembah puji ika, anging kang saja mahasuci kewala langgeng amuji pinuji ing pamujinira, tan owah tan gingsir, tan asifat waliwali saja purba tanpa wiwitan tanpa wekasan. E Mitraningsun! aja sira kadi ujaring wong

sasar: iki si ujaring wong sasar iku, AbduI Wahid arane: mangka angucap AbduI Wahid ibnu Makkiyyah - anak pandita Mekah - ika, atunggul sastra tan

- 7. | apatut kalawan tegese: iki si lapale: "Al atlu qadimun wa huwva nafsul mutlaqi wa huwa dhatullahi ta'ala". Tegese: kang liwung saja iku, iya iku dhatullah, sabener-benere pangeran kang sinembah. walakin laisa lidhatihi waqifun, tatapi ta napining Allah liwunging Allah iku nora (wikan) yan suwunga. Walakin(na) qabla chalqi(l) rasuli Muhammad(in), tatapi ta sadurunging andadeken nabi Muhammad anging sira pangeran kang ana dewek tanpa rowang, norana kawula sawijia, kadita angganing sungging sadu runging andadeken, panuli(s) sadurunging anulis: ija iku tegesing liwung napi dhatu'llah nora ing deweke, norana i(ng)kang angawikanana ing dewekira, norana (ingkang) amujia ing anane anging sifate amuji ing
- 8. date iku sadurung(ing) andadeken | rasulullah norana sakutunira nora kaya apa : kaya iku liwung napi dhatu'llah. Anapon sawusing andadeken rasulullah iku mina(ng)ka kanyatahan ing dhatu'llah, ija rasulullah iku saosik lawan dhatu'llah iya, iku i(ng)kang awertaha pardana kabeh iya i(ng)kang pardana iku saosik lawan sih nugrahaning Allah iya sakatahing dumadi iki mina(ngka) tuduhing Allah". Mangka anabda Shaih} al Bari: e-Mitraningsun! pamanggihingsun ta nora mongkono kaya Abdul Wahid iku. Karana satuhune pangucape Abdul Wahid iku kupur ing patang madh'hab. Dhatu'llah denarani napi nora ing deweke, kalawan sira pangeran den arani durung andadeken ing rasulullah, durung andadeken ing sawiji-wiji: iku kupure. Karana satuhune kahananing
- 9. pangeran saja purba | karihin sadurung ana(ning) rasulullah kalawan sadurung ananing sawiji-wiji kahananing Allah mahasuci lan sasifatira chaliq, ananira saja langgeng amuji pinuji ing piambekira purba tan asipat waliwa(li), mapan langgeng kekel ananira mahasuci, tan bastujisim tanpa timbangan, tanpa lalawanan rehing langgeng ananira mahasuci. Mangka anabda Shaih al Bari: e mitraningsun! Abdul Wahid angucap: kang liwung den tegesaken maring ora: ikupon kupur, karana tegesing liwung iku suksmaning pangeran mahasuci saja ananira, tan ana wikana ing suksmanira tan Iyan piambekira uga punika reke tegesi(ng)kang liwung saja wruh ing suksmanira piambek. Kadi ta kecping Abdul Wahid sakatahing dumadi denarani tuduhing Allah: ikupon kupur. Satuhune
- 10. tegesing tuduh iku / sifatullah, utawi anuduhaken iku sifat nugrahaning Allah: iku ana korup ing paekan tuduh lan anuduhaken iku dadi ingaran salwiring dumadi iki tilas kanyatahaning tuduh sipat nugrahaning Allah ika tan ana i(ng)kang akarya; e Mitraningsun! ana si kecaping wong sasar satengah; i(ng)kang ana iku Allah; i(ng)kang ora iku Allah", den tegesaken oraning Allah iku nora andadeken. I(ng)kang angucap iku

- kapir. Kang nora denarani ana gawene, den tegesaken: kang ora iku andelingaken mahasucining pangeran, nora dumeling mahasucining pangeran iku. Yan tan anaha, nora karane dumeling mahasucining pangeran iku dening ora, kadi ta angganing wong alinggih dewek ing asepi kederan dening ora. Iku njata(ne) Yen
- 11. sasar. | Mahasuci sira pangeran saki(ng) kadia kecap iku! Karana satuhune sira pangeran kang mahatinggi kang mahaluhur suksma mahasuci tan kadihinan dening ora, tan sarta kalawan ora, tan kederan dening ora rehing langgeng ananira mahasuci pastine tanpa tuduhan. e-Mitraningsun! Mboya kang ora iku kaia wirasaning sastra kadia sipating pangeran sifatulsalbi, tegese: sifating pangeran mahasuci lan kadi sawiji-wiji. Anapon lam(pahing) salab iku: dudu malih sifating pangeran dudu malih sifating machluq, kewala si salab iku tantan andelingaken padudoning kawula gusti, tegese: sifating pangeran tan kadi sifating machluq sifating machluq tan kadi sifating pangeran, tatapi ta salab iku nora jan
- 12. angemaha dat, dat sipating pangeran sami angema salab, / beda salab iku lan kang ora iku kang tan kinarsaken dening Pangeran dadi nora andelingaken mahasucining pangeran: iku pamanggihingsun ing sastra. Utawi i(ng)kang andelingaken mahasucining pangeran iku sarira kanugrahan saking sih nugrahaning pangeran uga: iku kang angestoken anut umiring saking (sih) pangakenira andelingaken mahasucinira yan tunggal tan kakalih. Iku wiyosing anakseni ika, mapan sabdaning wong 'arif ika nora anguninga napi itbat malih anging wiyose kewala kang ingitbataken: iya kadi iku wiyose sampurnaning napi itbat iku dening sampun anunggal paningale. Mangka anabda Shaih} al Bari kang sinung rahmat dening pangeran; singgih puniku kang atuduh marga agung abener: e-Mitrani(ng)sun! kalawan ingsun
- 13. anakseni satuhune anging / Allah kang asifat saja asih anjateni tan antara sapolahi(ng)kang sinihan, amenuhi sih nugrahanira dadi nir anani(ng)kang sinihan tan sah anut i(ng)gek ing sihing dhatu'llah Iku wiyosing panarimani- (ng)kang lewih lewih ika, karana reke yan tan mangkanaha, wiyose idepe wong iku nispra tur ajnyana, tan wruh ing wadine. Mangka matur Rijal ing Shaih} al Bari: Sarwia subakti, ya guru amba! anenggeh ta reke osiking jiwaraga puniki sarta lan sih nugrahaning pangeran? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Iya ujarira iku anging maksih amilang paekan, ingsun ta, Rijal, ora mongkono. Osiking jiwaraga iku enir, anging dhatu'llah kewala kang

- angandeh anirnaken anam(ng)kang sinihan ika, mapan ta reke panarimani(ng)kang lewih lewih iku saos(s)aosing martabating pamanggih: kang
- 14. pinanggih | ananira kang tunggal tanpa kufu' kang asifat saja (mahasuci) sasifatira apaekan kadi asma'nira, sangangpuluh (sa)sanga(ng) jangkep dateng nama Allah. Tegese (sangangpuluh) (sa)sanganing tunggal tegese paekaning sasifatira tan Iyaning ananira uga. Mangka matur Rijal: sarwia subakti, anuhun i(ng) jeng, ya guru amba, Shaiḥ al Bari! Kadi punendi ing tampa tegesing dalil: "tekane saking Allah ulihe maring Allah?" Ma(ng)ka anabda Shaiḥ al Bari: e Rijal! Tegese: puji saking Allah (kang) pinujeken anging Allah, tegese: paningal saking Allah kang tiningalan anging Allah. Iku salamete. e Rijal! ujaringsun ta: tekane saking tan Iyan, ulihe maring tan Iyan. Mangka matur Rijal: ya guru amba! kadi punendi siptane andika tuwan puniku?(Mangka akecap Shaiḥ al Bari): e Rijal! Tegese: ujaringsun iku sang sipta kadi ta upamaning angilo
- 15. anane osike tingale | wawayangan ika kang angilo uga iku tegesing "saking" ika. Anapon tegesi(ng) "tan Iyan" kang angilo andulu dinulu tan Iyan pandulunira uga. Iku wiyose ujaringsun iku. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun! Kadi ta ujaring Shaiḥ Abdul Wahid: "sira pangeran denarani dereng andadeken ing sawiji-wiji lan durung anjateni ing rasulullah", pangucape Shaiḥ Abdul Wahid iku kupur. Kadi apa ta sira pangeran andadeken iku awiwitana awekasana? Karana satuhune kahananing pangeran kang mahaluhur asifat saja agung mahasuci langgeng kekel andadeken anjateni purba qadim tan asifat waliwali tan owah tan gingsir tanpa wiwitan tanpa wekasan rehing langgeng ananira mahasuci."
- 16. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun! / Lan ingsun anakseni kahananing Allahu ta'ala asifat saja asih anjateni anir(n)aken a(ng)ganteni ing sasolahing sarira kanugrahan dadi enir ananing sarira kanugrahan kaganten kalingan anane dening wibuhing sih, kahanani(ng)kang anjateni kewala kang angalingi anging ananira uga kang asifat saja urip wruh kawasa aningali amiarsa akarsa anabda purba mahasuci langgeng kekel ame(ng)ka tan owah tan gingsir amuji-pinuji asih sinihan ing piambekira. e Mitrani(ng)sun! Iki si lapale: shahidtu nafsi, tegese: sira pangeran anakseni ing mahasucining piambekira agungaken i(ng) sifat kahananira purba ing dewekira tunggal ing

- katunggalanira agung ing kagunganira ratu. ing karatonira langgeng amuji-pinuji i(ng) piambekira.
- 17. Mangka anabda Shaiḥ al Bari | e Mitraningsun! Iku sampurnaning anakseni i(ng)kang kapeta ing shahadat ika, iku wiyosi(ng)kang winuwus akeh-akeh ika. Mangka matur Rijal: sarwia subakti, ya guru amba! Kadi punendi wirasaning sastra punika: mas'alah 'ishq 'ashiq ma'shuq? Mangka anabda Shaiḥ alBari: e Rijal! Tegesing 'ishiq iku sifatira, tegesing 'ashiq iku ananira, tegesing ma'shuq iku af'al ira, mapan paekaning sasifatira tan Iyaning ananira, mapan sasifatira sarta andadeken tan anantaranira anani(ng)kang agawe lan kang ginawe, tan ana kari karuhun, tegese: tansah ing karsa parekipun kadi sartanira andadeken chaliqu'I machluq kun fa yakun, iku tegesing sarta kang agawe kalawan kang ginawe, mapan sadurung inganaken ananingkang jinaten lan anani(ng) kabeh iki, uwus pasti ing kawruhira tekani(ng) waktune
- 18. dadi ing | mangko, iki tan siwah ing karsanira. E Rijal! Ingsun ta mengkene: kang 'ishq-dhatu lah, kang 'ashiq-dhatullah, (kang) ma'shuq-dhatullah. Mangka matur Rijal: ja guru amba! Kadi punapa sang sipta andika tuwan puniku? Ma(ng)ka akecap Shaiḥ alBari: e Rijal! tegese ujaringsun iku 'ishq-dhatullah: birahi ing ananira, tegesing 'ashiq dhatullah: kang biniraheken ananira, tegesing ma'shuq dhatullah: kang birahi tan Iyaning ananira uga. Ika ta ingidep dening tan amarna paekan malih. Iku salamete, nora kaja ujaring wong sasar mangkana kecape: tegesing 'ishq iku duk durung birahi, tegesing 'ashiq duk lagi birahi, tegesing ma'shuq ambiraheken iku ija ruh idafi iku ma'shuq ing af'alullah. Kang angucap iku kupur! Ana wong sasar malih angucap: iya namane iya karsane,
- 19. iya namane iya date, iya dat(e) iya | karsane. Iku amor ing paekan, tan wruh ing panunggale: iku karane (yen) sasar. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun! Ana kecaping wong sasar malih, Kawibataniya arane, atu(ng)gul sastra, anging tan apatut lan tegese, tan apatut lawan budi, miwah ing Usul Suluk, kadi ta ing Tamhid, ing Ihya 'ulum aldin norana kapanggih dening-sun iku nyatane yen sasar! kadi angrupakaken sifating pangeran, kadi angapesaken sifating pangeran, kadi akecap: sakatahing dumadi iki sifating Allah, kadi anganakaken ingkang nota, kadi ama'dumaken ing Allah iku kupur!; akecap: endi sifating Allah? kang angucap iku dadi kapir. Tegese angapesaken i(rig) sifating pangeran: sifating pangeran ora mateni ora andadeken ora anjateni ora weh

- 20. rijeki pasti kang | angucap iku dadi kapir dening anganakaken ingkang ora. Tegese (iku) ama'dumaken ing pangeran angucap: Allahu ta'ala ora ing deweke, ma'du(m) binafsihi kang angucap iku dadi kapir. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi puniku, dadia kapira pun temen puniku i(ng)kang akecap mangkaten punika? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Kang angucap iku kapir tenien Allahu ta'ala denarani ora andadeken lan angapesaken sifating pangeran, lan amurbaken ingkang ora, lan amor paekaning sifating pangeran: mapan narakane kang angucap iku awet kapetekaneng dasaring narakani(ng) wong kapir. Tuwin antepe kawruhe wong mongkono iku: paningal(e) iki paningaling Allah, sifate iki sifating a) Allah, pakarjane
- 21. iki pakaryaning Allah, pangucape iki pangucaping | Allah, mapan tegesing Allah iku dat, mangkana malih: osiking jiwaraga iki osiking Allah ija iku traping Allah asung eling asung awas kadi ta u(pa)mani(ng) gelepung wos (s)atu(ng)gal ketan satu(ng)gal, mangka winor: esak punapa ta yan aranana ewos. E Rijal! ika nyatane yen sasar, mapan beda iku lawan andikaning pangeran ing dalem Qur'an: "marajal bahraini yaltakiyan(i) bainahuma barzaḥim la yabghiyani". Tegese: kadi patemoning sagara kalih asin lawan tawa, anta arane iku, aworeneng rana. Nyatane tegese; ora kena aranana sagara, tan kena aranana toya tawa, utawi ta i(ng) jenenge iku anta, tegese iku dening linewih saking toya kabeh dadi anarima namaning sigihing sagara.
- 22. Anapon ing sampurnane iku ta tan ana / panarimane, anging sagara kewala kang angandeh anar(n)aken ing toyane tawa, mapan i(ng) karone iku langgeng apadudon tanpanisih kang anjateni lan kang jinaten. Nora kaja patemoning wong sasar mangkana, kang pasti kekel sasoring narakani(ng) wong kapir ndening kataksisaning tampane. Karana satuhune sasmitane iku sampun kataksisani(ng) tampane andeandene kaJawan kang ingandekandekaken den kagrahita dene kang sinung awas, katampanana ing ati, sampun ing Iesan kewala. Kewala si ande-ande iku ingambil raket ing paningali(ng) kang sinihan. Mahasuci sasipating Allah saking atiti(m)ban, gana lan kawoworana, kadi lapal: kama al nasu ghara fi'lbahri,tegese: kadi ta wong asilem i(ng) sagara
- 23. tegese: kaliputan dening | sagara, tegese: tan lumiring i(ng) ikalihe malih, la yaltafit, tegese: tan emut; utawi sasmitane lapal malih idha ja'a 'lmataru fi 'lbahri, tegese: tatkala teka udan iku ing sagara, (wa)

yusamma 'lbahra, tegese: ingaranan sagara. Utawi sasmitane lapal malih, kadi ta kecaping pandita satengah: fa waqtan yakunu ('l)abdu rabban, (tegese:) tatkalaning fana kawula iku awiyos sira pangeran, bila shakkin, tegese: sampun sak malili, (la 'abda), tegese: norana kawula sawiji-wijia illa 'lrabbu, tegese: anging sira pangeran kang saja angandeh anir(n)aken anani(ng)kang sinihan. Iku salamete ujar iku kabeh. Mangka akecap Shaiḥ al Bari: E Ridjal! Anaudjaring wong sasar malih, Karramiyyah arane: kang iman tawh'id ma'rifat iku den arani tetep ing pangeran, den

- 24. karepaken dene wong | sasar iku: sira pangeran aneguhaken ing piambekira yen purba tanpa kufu' iku tegesing iman, sira pangeran anu(ng)gal paningaling piambekira iku tegesing tohid, sira pangeran awas andulu-dinulu ing ananing piambekira iku tegesing ma'rifat. E Rijal! Kupure iku; iman tohid ma'rifat iku den tegesaken maring paekaning wujud tunggal: iku karane (yen) sasar. Karana satuhune iman tohid ma'rifat (iku) titiga iku martabat lungguhe ing kawula, tetep i(ng) kang sinihan, dede iman tohid ma'rifat ing Allahu ta'ala. Dudu i(ng)kang angucap iku iman tohid ma'rifat tetep ing pangeran, kang angucap iku dadi kapir! E Mitraningsun! Kalawan sira aja angucap kadi pangucaping wong sasar ika, manawa sira dadi kapir, mapan akatah. angucap kadi anutur ujaring wong sasar iku,
- 25. sami atunggul sastra. Aja sira gumawok, / sampun gingsir idepira; balikan sira den awas angawikani ing awakira lan aja pegat mushahadahira ing pangeran. Tegesing awakira iku sarira kancegrahan: singgih puniku mina(ng)ka paesanira enggenira awas ing sih nugra(ha)ning pangeran. Ye(n) tansah anugrahani asung wruh, anjateni ing sarira kanugrahan, mapan solahing sarira kanugrahan iku tan antara lan sih nugrahaningkang anjateni; dadi sira aja tumingal ing lyan, tumingala sira ing sih nugrahaning Allahu ta'ala uga, dadi sira antuk madyaning tingal salamet sira ing dunya dateng ing aherat, antuk sira jenenging manusya. Lamon ugi sira nora mongkonoa ing tingkahira iki, yakti kapaung tingalira iku mene. Satuhune ananing pangeran kang asifat saja langgeng mahasuci tan lyan ananira uga, kang tan bastujisim ananira kang purba andadeken kang asifat suksma
- 26. jati / tan anuksma tan sinuksma tan awor lan salwiring (du)madi kabeh, rehing langge(ng) anani(ng)kang purba, mapan ananira mahasuci suksmanira wibuh sampurna elok mahamulya mahatinggi mahaluhur,

utawi ananira tan ana wikana ing suksmanira tan Iyan(ing) piambekira kang wikan ing suksmanira pribadi. E Mitraningsun! Lamon ana wong angucapa mengkene, kapir: sifat iku ana ing dat, asma' iku ana ing deweke iku pon kupur! Mengkene salamete: asmaning dat tan lyaning ananira (ananira) kang asifat saja langgeng mahasuci, kang purba andulu dinulu ing ananira, kang mahasuci amuji-pinuji ing piambekira. E Mitraningsun! Lamun ana wong angucapa mengkene "sipat sipat, edat edat" ikupon kapir, apa ta kahanan roro iku yan mongkonoa. Satuhune mengkene salamete

- 27. paekani(ng) sasifatira tan Iyaning ananira./ E Rijal, mitraningsun! Ana ujaring wong sasar *Mutangiyah arane akecap: Apa tegese idepe iku denarani ora kapurba: Allahu ta'ala nora amurba, mapan jenenging kawula iki ora, apa ta purbane, mapan mantep pandelenge: Allahu ta'ala nora amurba, mantep amuji pinuji ing deweke, apa ta karane yen amurbaha? Kang angucap iku dadi kapir. E Mitraningsun! Kalawan ta kang orana araharahe, kang orana kajatine kang tan awarna kang tan kaya apa nden arani mahasuci purba andadeken iya kang sinembah tunggal. Iku panga(ng)geping wong sasar, *Muntanengiyah arane. Utawi ana wong sasar sawiji, 'Arabiyah arane, akecap: sadurunging ana jagat iki kabeh nama Allah pon dereng nyata lan dereng ana iku dat; mangkana malih dat
- 28. / iku anyatakaken ing asma'nira, sarta lan dadine jagat iki kabeh, ingupamakaken dat iku kadiangganing wiji-sawiji awit agodong akembang awoh iku sami amuji ing wit, lintang nikmate rasane manise godong sekar woh iku. Singgih puniku rahasya kabeh rahasyaning wit, norana rahasya wawaneh; kabeh iku rahasyaning wit: (i)ya iku tegesing dat samata ika tanpa sifat tanpa af'al. Tegese iku: date qadim, sifate af'ale muh'dath anging dat kewala kang ana dewek tanpa rowang. Mangkana malih kahanane jagat iki kabeh rahasyaning dhatullah, mapan pujining kabeh iki iya amuji ing dewekira iku. Tegesi(ng)kang amuji ing date kang pinuji ing date kang aningali Allah. Tegese jagat iki kabeh gelaring wiji sawiji, maksih sawiji, tan ana wawaneh, kadi ta ang
- 29. gani(ng) wesi / bariyuh sawiji, wonten dadi tumbak, dadi duhung tatah wadurig panyukur, dadi usu cacatut edom kadut, linebur pinalu dadi tosan malih: dene si asale saking wesi sawiji mulih kadjatine sawiji. Mangkana rnalih osiking jiwaraga iki osiking dhatu'llah paningaling kawula iki rahasyaning dhatu'llah. Kang angucap iku pasti kinekelaken sasoring

narakaning (wong) kapir kang anembah ing brahala ika. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: E Mitraningsun! Ana si sabda kang kocap ing sastra ika kadi ta andikaning dalil dateng ing h'adith: alinsanu sirri wa ana sirruhu, tegese andika iku: rahasyaning manusya iku rahasyani(ng)-sun, ingsun pon rahasyane. Tegese iku: dening rahasyaning manusya iku tansah dinaten i(ng) sih saking pa(nga)kening sihing dhatu'llah dadi rahasyaning manusya

- 30. iki tansah anarima angestoken umiring / pangakening sih rahasyaning dhatullah. Iku wiyosing panarimaning manusya kang linewih sinelir ika, mapan sira pangeran kang saja asih angasihi ing piambekira iku minargaken panarimaning lisaning manusya, kewala si sihi(ng) kawula iku minangka walesaning angasihi edat ing sifat af'alira, dadi darma malesi kewala lisaning kawula iki. E Mitraningsun! sira pangeran agelar ing kawidagdanira anyata(ka)ken ing saniskara kabeh kasaktenira datsifat-af'alira. Kalawan kawruhana salwiring pakaryanira norana apakarana saking kawula utawi anaha sakedep netra ing angenangene, anaha uga apakarana saking kawula kupur. Kalawan ta sira sami aulaha saca, nden akehakeh wedinira lan awiranga sihing pangeran, aja sumambarana kalawan sira angrasanana; 1. mamanising asepi; 2. mamanising.
- 31. aluwe; 3. mamanising urip; 4. mamanising rame; 5. mamanising lara; 6. mamanising pati. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi mamanising asepi puniku kalawan mamanising aluwe? Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e Rijal! Tegesing mamanising asepi iku tan keneng apasah tansah akarwan lulut lan pangeran Iku wiyosing asepi ika(i). Anapon mamanising lapa iku kawruhana jeroning lapa iku tansah angrasani ni'mat saking sih nugrahaning Allah. Iku wijosing lapa ika. Anapon mamanising agesang iku: kawruhana jeroning uripira iku tansah lumampah ing pakening sabda purba wisesaning pangeran. Iku wijosing aurip ika. Anapon mamanising arame (iku): kawruhana jero(ning) rame iku yan sati(ng)kah-polah iku minangka pangi(n)
- 32. tipanira dadi katingalan sih nugrahaning pangeran / kewala. Iku wijosing arame ika. Anapon mamanising alara (iku): kawruhana jeroning alara iku angrasani pakenake iku, ing enenge ing osike ing pangaduhe ing pangesahe, iku mina(ng)ka pamudjine. E Ridjal! Yen sira wruha ing awakira iku, yen tansah angrasani ni'mat saking sih nugrahanira sadum parentahira, mapan tan antara kang amolah lawan kang pinolah! Iku

- wijosing lara ika. Anapon mamanising pati iku: kawruhana jeroning pati iku ye(n) tansah jinaten ing sih tan sinung mulat i(ng)kang Iyan malih, dadi nir patine kandeh kaganten kalingan anane dening wibuhing sih, (ing) anani(ng)kang saja asih anjateni kewala tan lyan anani(ng)kang saja agesang langgeng amuji-pinuji andulu dinulu ing pandulunira. Iku wiyosing pati ika. Lamon ugi nora mo(ng)konoa, i(ng)kang atapa iku /
- 33. tingale saparti haywan tingale zahir batine wong iku sato uga! E Mitraningsun! Mapan kang sinung wikan iku wasil paningale ing pangeran, tan ana patine, salamet ing dunya, urip ing aherat. Kang nem parkara iku ta poma den sami kalampahan denira den sami kacep kabeh. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba! Punapa ta puniku lampahing wong lewih? Mangkaanabda Shaiḥ al Bari: E Rijal! (Lam)pahing wong lewih iku kabeh yen ta sira wikana, mangkana luputa ing paningalira iku kabeh, mapan sakatahi(ng)kang karasa i(ng)kang tiningalan miwah ing osike jiwaraganira iku kabeh, ing enenge, ing duka-cipta nastapane kabeh iku dudu lan deweke saparti batang lumampah; anging lumampah lan idining sih kaharsaning pangeran ugi.
- 34. Ika mina(ng)ka sapatemonira lan | pangeran, mapan reke osiking jiwaraganira iku sarta lan sih nugrahaning Allah, tatapi osiking jiwaraga iki sarta lan dhatullah, tegese: tan aganti lan pangawasaning Allah. Anapon kawula kang sinung sampurna tingale maring anane jaga(t) (i)ki kabeh i(ng) rupane ing solahe dadi kedape tingale anging wiyosing tingal iku: sira pangeran kewala. E Rijal! De(n) wruh sira ing anane awakira iki, karane ing anane ing patine duk sira durung dadi, aduwe paran sira samana, utawi si ing tembe dening maksih ina ing jenengira iki, tegese dening kalintang tanpa derbe. Utawi aderbe paran sira samana, mapan ananira iki ingupamakaken kadiangganing wawajangan, kewala sidening kinarsaken enggening anunggal (pa)ningalira i(ng)kang angilo pribadi, kang aningali tiningalan kang
- 35. asih sinihan tan Iyan(ing) / piambekira. Kewala si panduluning kawula iki pina(ng)ka cihna panduluni(ng)-kang asih (asih) sinihan ing dewekira dadi nir panduluni(ng)kang si(ni)han kawibuhan dening sihira kang saja aningali, kewala si panduluning kawula iki darma amalesi. Ma(ng)ka jan ana akecapa mengkene: kang angilo iku nora aningali wawayangan, kang angucap iku dadi kapir. Kalawan ta sira adja gingsir lamun dinedeken ing wong, den apageh idepira. Yen malih sira gingsira, tan antuk pastining kawruh kalawan iman, karana wong kang angluputaken iku ana kang olih

- marga abener iku, ana kang olih marga sasar. Anapon kang olih marga abener iku: tingkahe wong iku arep pada pada nora malih amelag rarasan sajane amamarahi winarahwarahan, tan ajun dadosa patakenan angilapaken agelisa mengeti
- 36. ing salamete, tan ayun agungena ing awake, | tan ajeng angakena ing kabisane, tan ayun akarya-karya, tegese: dening asanget awedi lan awimng ing pangeran: iku reke cihnaning wong sinalametaken, sinung marga abener dening pangeran, iya iku kang sinung wasil paningale antuk idep tan pegat sinalametaken ing dunya dateng ing aherat. Anapon kang a(ng)luputaken a(n)tuk marga sasar iku, angilapaken tan asadya amamarahi amalaku ing idep(e), agungaken ing kabisane ayun ing hormataning wong kalingan dene awake dening agungaken ing kabisane. Utawi tingkahe wong kang mongkono iku pancanetra sawadiane oliha ing karsane dene si i(ng) sad-yane arep dadia pangulu utawi lampahe kabisane arep kapiarsaha ndening wong akeh aduwe 'ilmu sakecap agepeh den wejangaken abungah aburu alemaleman. Iku reke
- 37. / cihnaning wong sinungan jaza' dening pangeran tan pegat susahe arubiru, tan eca atine dening awet amet gingsiraning wong dene si arep kasihana ndene samasane machluq. Ikpe lah kang kinaumaken lan Iblis la'natu'llah. E Mitraningsun! Sira kabeli adoha sira saking wong sasar lampahe kang mo(ng)kono iku, manawa sira katularan sasar; balikan sira anedaha sakauraa kalawan kang sinihan ika, i(ng)kang tansah ing sihing pangeran, anedaha sira sing patulunging pangeran. E Mitraningsun! Kalawan ta sira aja nga(m)bil dedening wong, utawi aja sira murtadd ing samitranira kang asih ing sira. Kupur hukume! Tegese asih iku amamarahi kawruh kang sabenere. Wenang mitra iku yan ti(ng)galena, yen wus nyata pangucape iku yen sasar, selang iku si aja sira mu(ng)kir pisan tedakena ing pangeran, sang
- 38. ka(na)ne abalika/ agelisa atobata ni(ng)kaha malih kalawan rabine. Iku salamete. Kalawan ta sira aja anyipta dunya, kalawan aja sira murtadd sami-saminira islam! e Mitraningsun! iya kang keneng sakawan parkara iku, kalintang kinagedegan dening pangeran. Wong kang mo(ng)kono iku mesum ing dunya dateng ing aherat. e Mitraningsun! Karana sira iki apapasihana sami saminira islam lan mitranira kang asih ing sira lan anyegaha sira ing dalalah lan bid'ah. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: (Ru'yatullahi) arus tan arus. Mangka matu(r) Rijal: ya guru amba! Kadi punendi tegese andika tuwan puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: E

- Ridjal! tegesing ru'yat iku: aningali ing pangeran, ing aherat lan mata kapala, ing dunya lan mata ati. Nora arus ing dunya aningali ing pangeran iku lan mata kapala, kalawan arus
- 39. ing tembe / aningali ing pangeran iku lan mata kapala. Tegesing mata kapala iku, paku(m)pulaning sakatahing paningal kalintang dening sira pangeran asung ni'mat anampurnaken ing paningali(ng)kang sinihan. Ingucapaken kang paningal iku kadiangganing pati ing undake ta lisah, kadi ta pisang mentah nyadam mateng ing undake dalu, kadi ta angganing sasi tanggal sapisan, ana kang kadi tanggal pi(ng) kalih, ana kang kadi tanggal pi(ng) tiga- ing undake ta kadi purnamasada. Tegese iku ta kabeh dening saja mundak martabate sinampurnaken tingale dening pangeran dadi tan sak tingale ing datsifat-af'alira; mapan kang tiningalan bila tashbih, kang aningali pon bila tashbih. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi sa(ng) sipta andika tuwan puniku? Mangka anabda Shaih al Bari: E Rijal! Siptane iku
- 40. ta | dening jinaten sinampurnaken tingale dadining tingale mantep kadi duk dereng ana mangkana ma(ng)kana siptane iku anging anane kang sadja anampurnaken kewala, kang langgeng amuji-pinuji ing piambekira. Nora arus ing aherat aningalana ing Allah lan mata ati: iya iku salamete ujaringsun: "tan arus" ika. E Mitraningsun! Beda kadi ingishtarataken wulan ika kadi kang kocap ing sastra: andikaning h'adith dateng wali mu'min kabeh: innakuni satarawna rabbakum yawma 'lqiyamati kama tarawna 'lqamara fi lailati 'lbadri, (tegese) karana satuhune sira kabeh aningali ing dina kiyamat ika kadi ta sira aningali wulan ing wengining tanggal pi(ng) padbelas, amma damiru 'lqamari 'llahu munazzahun bila kaifiyyatin), Anapon kang linamiraken dateng ing sasi iku pangeran uga mahasuci kang tiningalan tan kadia ande-ande tan kataksisana.
- 41. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi sasmitane linamiraken dateng ing sasi puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: E Rijal! Siptane iku dene tan nyatanira aningali ing pangeran dadi inga(m)bil sa(ng) siptaning sasi ika raket i(ng)kang tiningalan ing(kang) aningali ing pangeran mapan bila tashbih sasifatira, ing mangkin pon boya esak denira angawikani ing ananira tan bastu djisim rehing langgeng ananira mahasuci. Mangka anabda Shaiḥ al Bari: E Rijal! Nora kaja ujaring wong sasar mangkana ora kecape: satuhune kang tiningalan ing tembe kadi wulan iku nora maring kang tiningalan nora maring kang aningali ma(ng)ka kang angucap iku dadi kapir (a'udhu bi'llahi) minha! Mang(ka)

- akecap Shaiḥ al Bari kan g sinampurnakaken iman(e) tohide ma'rifate dening Allahu ta'ala. E Mitraningsun! Den sami awa(s) sira ing pangeranira, den
- 42. sami angestokena, | kalawan sira anglaranana sarira tegesing anglarani sarira iku: aja sira sukasuka awakira kalawan ta aja mamaesi pangan(ira) panga(ng)genira turunira ing dunya. Atinira aja madep ing Iyan balikan sira asukansukanana akalangena lan pangeran. Mangka matur Rijal: Sarwia subakti, anuhun ing jeng, ya guru amba! Kadi punendi kang iman singgih dede puniku, i(ng)kang tohid singgih kabeh, kang ma'rifat dede kabeh? Mangka anabda Shaiḥ al Bari: e Rijal! Kang iman singgih dede puniku dening paningaling iman ambedakaken ingkang ala kalawan kang abecik. Utawi panggawe ala nden kawruhi yan tan kinatujon dening pangeran. Iku karaning siptaning iman singgih dede. Anapon kang tohid singgih kabeh: dene si paningaling tohid iku, tan lumiring ing singgih dede malih, kang den.
- 43. tingali tan Iyan pinangkane kewala dadi | ing tohid singgih kabeh. Anapon kang ma'rifat dede kabeh ndene si awase paningale iku kang tunggal maring pangeran iku, dede sajatine tingale dadi syuh sirna tingale dening kandeh, kaganten kalingan tingale dening tingali(ng)kang sadja aningali tiningalan tan Iyan paningalira uga, tunggal kang aningali kabeh. Iku wiyosing "pamuji kang amuji kabeh. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi ma'rifat (t)igang prakara punika, kadi kang kocap ing sastra: ma'rifatu dhati 'llah, ma'rifatu sifati 'llah, ma'rifatu af'ali 'llah), kadi punendi sang siptane katiga punika? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Tegesing ma'rifatu dhati 'llah: kawruhana ananing pangeran kang mahaluhur yan tunggal tan kakalih sasifatira sadja langgeng kekel mahasuci tan bastu-djisim tanpa arah tan
- 44. misra | tan awor tan anuksma tan sinuksma, rehing langge(ng) ananira mahasuci wonten ing iskinira ing piambekira langgeng ing karatonira tan owah tan gingsir ing pa(ng)lilanira. Anapon ma'rifatu sifati 'llah: kawruhana kahananing pangeran asifat h'ayyun: urip langgeng tan kalawan nyawa, angawikani tan kalawan budi, kawasa tan kalawan anggauta, aningali tan kalawan aksi, amiarsa tan kalawan karna, akarep tan kalawan angenangen, angandika tan kalawan lati swara, langgeng kekel mahasuci tan kadi ing dumadi kabeh. Anapon ma'rifatu 'laf'al: kawruhana sifat-pakaryaning pangeran: akarya tan kalawan parbot,

- asung tan kalawan asta, mejahi tan kalawan karga. Iku tegesing ma'rifat tigang warna ika. Anapon cihnanira yan asifat urip sadja ana wruh
- 45. kawasa iya anguripi angawasakaken lwiring | kawasa kabeh, yan anguripi lwiring urip kabeh: iku enggene nyata. Lan ta sira den sami bakti nastiti paken, lan den aseruh wedinira ing pangeran. Lan raksanen pangucapira saking kadi pangucaping wong sasar punika: demi akecap, dadi kapir, mapan kecap iku medal saking wicarane atine, medal i(ng) lisane, kadi ta wong aguguyon: "ingsun ing tembe sapuluh taun iki arep milu dadi kapir", demi angucap kadi iku dadi kapir. E Mitraningsun! Pira wangene idepira! Sakecap sakedap nora yan sira mongkonoa, tan kapira. Kadi ta ujaring wong sasar, manjing kataksisan ing atine, Kabatiniyah arane, kecape ta: sira pangeran ma'dum binafsihi sira angeran napi. Demi akecap dadi kapir. E Mitraningsun! Aja awasta sira aja wong kang mo(ng)kono iku, karana mesum i(ng) dunya (a)herat
- 46. amitraha sira sampun, tatapi | ta akatah ujaring wong sasar kang lyan saking puniku, kadi ta ing kina Shaiḥ Supi, Shaiḥ Nuri, Shaiḥ al Djaddi, sami akecap, kagepok ing ujar sasar, mangka kinupuraken denira Imam Ghazali kang awasta 'Abdu'l arifin. Tuwi sakatahing sisyane masaek titiga ika sami kinen atobata lan kinen ani(ng)kaha malih kalawan rabine. Mangka akecap masaek titiga ika sami atu(ng)gul sastra, yan sira pangeran ora andadeken. Akecap Shaiḥ al Djaddi: "alawwahi 'llahu ta'ala qabla (kulli) shai'in tegese iku: dihin sira pangeran ora andadeken, sadereng ana sawiji-widji iki". Ingsun malih ama(ng)geri: sira pangeran dihin sadja andadeken langgeng tan ama(ng)sa, tan asifat wali-wali tanpa wiwitan tanpa wekasan. Jata sun aturaken dateng padjenganira Imam Ghazali rah'matu 'llahi 'alaihi. Ma(ng)ka matur Rijal: ja guru amba! Kadi punendi
- 47. masaek | titiga punika sami tumut amarek ing Imam Ghazali? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari): e Rijal! Sami tumut masaek titiga ika amarek ing Imam Ghazali: demi katingalan mangka tiningalan masaek titiga ika. Winanpaosaken: a'udhu bi'llahi minha: anglindung amba ing Allah, dohena amba saking marga sasar. ...man ittaba'a 'lhuda moga lah sira anuta ing marga abener, mapan kinawikanan Shaiḥ Supi, Shaiḥ Nuri, Shaiḥ al Djaddi sami kagepok ing ujar sasar. Yata ingsun ingulukan salam denira imam Ghazali: Alsalamu 'alaikum, ya Shaiḥ al Bari, kang sinalametaken dening pangeran kang rinaksa dening Allah saking kagepoka ing marga sasar: punapa karsa tuwan? Mangka ingsun atur

- jawab anapani i(ng)kang (ng)andika imam Ghazali rahmatu 'llahi 'alaihi: ya imam Ghazali kang jinungjung darajate ndening pangeran i(ng)kang amadangi ing wong akatah: amba matur
- 48. ing tuwan jen Shaiḥ Supi, Shaiḥ Nperi, | Shaiḥ al Djaddi sami akecap "Allahu ta'ala nora andadeken". Mangka angandika imam Ghazali amaca: a'udhu bi'llahi minha, ya Shaiḥ Supi! (Ap)a siptane ujar tuwan puniku? Jata matur Shaiḥ Supi: ya imam Ghazali! Nora idep amba yan pastia kadi punika: Sira pangeran tan andadeken iku, kewala si sang siptane kecap amba puniku kadi sabdaning wong 'arif kang karem kahanane paningale ing pangucape ing kahananing Allah dadi amba angucap: Allahu ta'ala ora andadeken. Mangka angandika imam Ghazali: ya Shaiḥ Supi! Kupur tuwan ing patang madh'hab dening tuwan akecap anakisaken sifating pangeran karana ujar tuwan puniku awit angorakaken angapesaken sifating pangeran iku karan tuwan kupur. Tuwan tegesaken kadi kecapi(ng) wong 'arif ika: nora mongkono sabdaning wong 'arif
- 49. ika, kewala si | semune wong 'arif iku kadi lapal iki sang siptane: la ya'rifu ... la yanz'uruha la yunkiruha, tegese: wong 'arif iku nora kabar ing anane, nora enget ing paningale ing pangeran, nora weruh: tegese iku ta sang siptaning jinaten kandeh kaganten kalingan anane pangucape paningale dening ananing sih nugrahaning pangeran kewala, i(ng)kang asung fana'. Mangkana sang siptaning wong 'arif ika ora kaja tuwan mo(ng)kono, anakisaken sifating pangeran: iku karan tuwan kagepok ing ujar sasar, kagepok ing wong Mu'tazilah. Mangka angandika imam Ghazali: ya Shaiḥ al Djaddi! Apa siptane ujar tuwan puniku? Ma(ng)ka matur Shaiḥ al Djaddi: ya tuwanku imam Ghazali! kecap amba kadia puniku Allahu ta'ala
- 50. nora andadeken puniku saderenging | ana rasulu 'llah sawiji-wiji dereng ana lawh' qalam 'arsh kursi swarga naraka, awang-awang uwung-uwung, ikupon norana; sawuse sirna kabeh, ikipon maksih mangkana uga, anging sira pangeran uga dewek tanpa rowang nora andadeken dewekira: iku mah'alling dhat mulaq jatining ma'dum binafsihi, nora ing deweke: iku tegesing tunggal ing katu(ng)galanira, ratu ing karatonira, agung ing kagunganira, mangka nyata ing kahananing Muhammad, angarsaken ing panggawenira, nyata ing saniskara kabeh. Mangka imam Ghazali akecap kang linewihaken kapanditanira, kang tiningalaken ing lawh' al mahfuz i(ng) jerone wetenge ibunira, i(ng)kang winenangaken angiket Uṣul Suluk ing jerone wetenge ibunira: ya Shaiḥ al Djaddi! Kupur lah tuwan ing

- patang madhhab, mapan kahananing Allahu ta'ala dihin sadja purba akarsa
- 51. teka / ta sira arani bodo, sira arani mukup dereng akarsa, dereng andadeken, sifating pangeran dera arani ama(ng)sama(ng)sa. Iku kupurira. Yen ta baya i(ng)sun wenanga amejahana ing sira, supaya sira sun gantung sungsang tur sarwi sun pedang kalintang-linta(ng) denira cala-culu ing pangucapira. Karana satuhune mahasuci sifating pangeran saki(ng) kadia ujarira iku! Anapon kahananing Allahu ta'ala qadim sasifatira miwah saderenging 'alam iki kabeh anging kahananing Allah kang asifat sadja langgeng mahasuci sasifatira dewekira tanpa kufu' sadja suksma asih langge(ng) andadeken tanpa wiwitan tanpa wekasan tan asifat wali-wali. Karana satuhune sifating pangeran suksma langgeng mahaluhur ananira kang asifat sadja tan kena ucapakena: "dereng andadeken,
- 52. sampun andadeken 'alam iki kabeh", angi(ng) | kahanan ika suksma akaharsa langgeng andadeken, mapan sifatira 'alimu 'Ima'lum, chaliqu 'Imachluq, qahiru Imaqhur, qadiru 'Imaqdur kun fajakun : endi ta uwusdurungira andadeken? Mapan ananira kang asifat sadja agung ing kagunganira, ratu ing karatonira, tunggal ing katunggalanira, amuji ing piambeki(ra), miwah sasampune djaga(t) (iki) kabeh inganaken, langgeng ananira tan owah tan gingsir ing piambekira dawak : tan beda ananira lan sahananing 'alam lan saderenging 'alam, ananira uga kang sadja langgeng kekel mahasuci maksih ing karatonira tan owah tan gingsir. Mangka ingandikan Shaiḥ Nuri: ya Shaiḥ Nuri! Sira pangeran tuwan kecapaken nora andadeken iku apa sang siptane ? Mangka matur Shaiḥ Nuri: ya imam Gha(za)li! Kadi punika kaharsa amba: djagat puniki kabeh nora
- 53. dadi de(ning) nama, dadi | dening panggawe? Ma(ng)ka imam Ghazali angandika: ya Shaiḥ Nuri! Kupur idep tuwan puniku! Apa ta kahanan roro iku asma' sifat iku: satuhune kahananing pangeran asifat sadja andadeken sasifatira chaliq, mapan sifatira tan Iyaning ananira. Hai'atu 'l wujud hai'atu 'l mafhum: mangkana ing balike hai'atu 'l mafhum hai'atu 'l wujud: endi ta wawahe iku, mapan paekaning wujud tunggal tan kakalih, mapan sifatira sifating dat, (af'alira) af'aling dat, utawi ja(ti)ning asma' iku kakalih paekane asma'u ('l)sifat asma'u 'ldhat iku paekaning sasifatira tan Iyaning ananira. Anapon chaliq machluq iku pasti kahanan kalih, tan apisah. Ma(ng)ka imam Ghazali angandika: ya Shaiḥ Supi,

- Shaiḥ al Djaddi, Shaiḥ Nuri! Khilaf idep tuwan puniku, kupur tuwan ing patang madhhab.
- 54. Ma(ng)ka masaek titiga punika sami aneda / tinobataken (den)ing imam Ghazali. Mangka angandika imam Ghazali kang sinung rahmat dening pangeran: ya Shaiḥ Supi, Shaiḥ al Djaddi, Shaiḥ Nuri, nora kawasa amba anobatakena walining Allah, Abecik yan tuwan atobata piambek ing pangeran wong sowa(ng) sami amarenana idep tuwan kang kupur puniku. Yen ta baja tuwan tan amarenana ing idep tuwan kupur puniku, supaya tuwan linungsur jenengira wali dening pangeran miwah sakatahing wong sanak tuwan sami anganyarana iman kalawan (n)i(ng)kah lan tuwan tobatena. Amba amiarsa kang ngandika nabiyyu'llah, salla'llahu 'alaihi wasallama tur amba ingandikan piambek e imam Ghazali! Lamun ana manusya akecap me(ng)kene "kahananing Allah nora asih, nora 'ngasihi, nora andadeken, asma'nira nora andadeken", anirnaken (n)ugrahaning pangeran
- 55. lan amor paekaning sifating pangeran, | lan kang aliyanaken sifating pangeran, angapesaken sifating pangeran, e imam Ghazali! aja esak lah kapirena wong kang mongkono iku, dudu umatingsun, kalawan ta Allahu ta'ala aken angulatana pangeran wawaneh lan kinen angulatana panutan Iyan saking nabi Muhammad. Yan tan amarenana atobata pakecapi(ng) kang kupur iku supaya sira salameta! E Mitraningsun! Singgih puniku kang pawetra imam Ghazali ing i(ng)sun kalawan masaek titiga ika. EMitraningsun! Atutur malih imam Ghazali: i(ng)kang ngandika nabiyyu'llah, 'alaihi 'lsalam, tinutur ing i(ng)sun lan masaek titiga ika: ya Shaiḥ al Bari, Shaiḥ Supi, Shaiḥ al Djaddi, Shaiḥ Nuri miwah samongko kang (ng)andika nabiyyu'llah salla'llahu
- 56. 'alaihi wasallama, kalawan malih pamanggihingsun ing sastra: Poma sira | aja anakisaken sifating pangeran saderahing angenangenira anakis(ak)ena sifating pangeran. Anapon kang (tan) kinarsaken dening pangeran tan ana kajatine, telase iku ta dening tan kinarsaken dening pangeran tan ana pisan iwa mangkana nora luput ing kawruhing pangeran kinawruhan sami pisan tan asifat waliwali, tegese dening lewih mahasucinira langgeng kekel ing karatonira beda lan awangawang ingkang ana kadjatine ika, mapan kang ingaran awangawang iku: netra kalih, sawidji awang-awang kang ana kajatine, kang sawiji kang orana kajatine. Muwah ulatana selaning pitung bumi (selan)ing pitung langit, lan selaning lintang selaning wedini(ng) sagara, lan sajabaning bumi

- langit, selaning ciptariptaning ati: ikupon ora kapanggih. Tegese iku dening tan
- 57. kitiarsaken karaning | tan ana pisan. E Mitraningsun! Jen ana angucapa mengkene: kupur! "Awangawang iku nora dinadeken" ...kupur! tegese: angapesaken sifating pangeran. Mengkene salamete: kang tan kinarsaken awangawang kang tan ana kadjatine; kang kinarsaken awangawang kang ana kajatine, maan sira pangeran andadeken saniskaraning dumadi kabeh saki(ng) nora dadi ana kadi ta reke sira pangeran tan pegat tan asifat wali-wali, utawi andadeken kang alembut lewih le(m)bute saking banyu, (ana) lembute malih geni lewih le(m)bute, ana lewih lembut malih kukus lewih le(m)bute, ana lembut malih angina lewih lembute, ana le(m)bute malih antara lewih le(m)bute, ana le(m)but malih dharrah lewih le(m)bute ana ing jeroning awangawang ana kang lewih le(m)bute malih
- 58. sini(m)pen dening pangeran saking purba kaharsaning / pangeran andadeken tan kena dinugeng budi anging kaharsanira dawak kadi ta kang dinadeken sajagat salaksa patang ewu, iwa mangkana iku anereh saking kang (ng)andika nabiyyu'llah (Muhammad al) Mustafa: ...tegese iku ta dening witing dumadi iku witing kanugrahan. Tan ana nabi lewih utama lyana Nabi Muhammad (al) mustafa kang pina(ng)ka panutup nabi. Iwa mangkana kahananing pangeran kang lewih mahasuci anjateni ing kakasihira, malah inga(na)ken kadi tunggal dening saking seruning sihira jinaten ing sifat-dat-af'alira dadi nir ananira kang jinaten anging kari anane kang anjateni kewala. Mangkana malih anani(ng) wali mu'min kabeh i(ng)kang ananggung titipan kadi ta iman tohid ma'rifat kabeh iku saking kang sih barkat nabiyyu'llah (Muhammad) (al)mustafa dening awiyos kapit ing sihing pangeran lan kang (ng)andika nabi 'alaihi 'l salam,
- 59. i(ng)kang | atuduh marga abener witing kanugrahan iku lewih demite. E Rijal! Mapan ta reke saderenging ana iku sampun angema ana ingaran 'adam mumkin. E Mitraningsun! Mangkana malih sira aningali salwiring dumadi kabeh iki den tunggal ing paningalira tan lyana kang kadulu kang andsideken kewala. E Rijal! ikupon maksih serik : tingale ing sampurnane iku ta lamon uwus (s)ima tingale, kantun kang asung awas kewala aningali tiningalan asih sinihan ing piambekira. E Rijal, mitraningsun! Beda kadi ma'dum sirf ika dene tan kinarsaken, karaning tan ana pisan. E Rijal, mitraningsun! Ana pandita iku kang apaesan ma'dum. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punapa sang siptane puniku? Mangka

- anabda Shaih} al Bari kang sinukan dening Allah: E Rijal! Sang siptane udjar iku sambi
- 60. liwat | sampun kataksisan ing tampa, kewala si iku dening djinaten ing dat-sifat-af'alira dadi kahananingkang sinihan ika kadi nora kadi duk durung ana mangka(na), babatange labete gandane sadidik pon norana kari dening kalindih kaganten kalingan anane deri(ng) kang sadja asih anjateni i(ng)kang amibuhi langgeng kekel asih sinihan ing piambekira. Iku kang papanggeran imam Ghazali saking kang barkat andika rasulu'llah, 'alaihi ('l salat) wa 'l salam. E Mitraningsun! Yata atutur malih imam Ghazali ing i(ng)sun. Mangka matu(r) Rijal: ya guru amba! Punapa kang pinituturaken ing tuwan? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Singsapa wruh ing sisimpenan limang parkara iku, ma(ng)ka antuk sisimpenan limang parkara, ma(ng)ka wruh ing
- 61. jiwaragane yen kandeh kaganten anane dening / wibuhing sih, anani(ng)kang anjateni, dadi syuh sirna jiwaragane tan Iyan anani(ng)kang sadja purba akaharsa langgeng kekel mahasuci, tan owah tan gingsir, tan a(sifat) wali-wali, anging ananira uga kang asih asifat sadja urip wibuh kawasa aningali amiarsa anabda purba langgeng kekel ing karatonira. Miwah singsapa angawikani ananing pangeran, duk sira durung ana sawiji-wiji iki kabeh lawh' qalam 'arsh kursi dereng ana awangawang uwunguwung. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi siptane puniku? Ma(ng)ka anabda Shaiḥ al Bari : e Rijal! Tegese iku sang siptaning sampurnaning ma'rifat kadi ta sira tan wikan ing pangeranira utawi ing ananira mangko iki mantep ka'lma'dum, tegese: kadi duk durung ana mangkana tan beda
- 62. lan saderenge ana lan sawuse ana waluja / mulih maring jatine kadi duk dereng ana, anging kang asifat sadja langgeng kekel mahasuci ratu amengka tan owah tan gingsir, tuwi nora beda ananira saderenging 'alam lan sawusing 'alam lan sahananing 'alam, anging ananira uga kang langgeng kekel maksih ing karatonira tan owah tan gingsir pasti ananira kang asifat suksma wibuh, langgeng mahasuci tanpa tuduhan. Ma(ng)ka anabda Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun Ana kecaping wong sasar satengah: "Lam yalid walam Yulad" iku den arani sifating pangeran: ikupon kupur. Apa ta sira pangeran asifata oraora anakanak kalawan kang inganakanakaken puniku kang tan inganakanakaken lungguhe

- sifating pangeran "Lam yalid walam yulad" iku tegese sifatira mahasuci ora anak-anak, tan inganakanakaken
- 63. | ora malih awit ora. Utawi si singsapa angraosi sifating pangeran awiyos ta awit salab, iku kupur, e Rijal, mapan ing(kang) aran salab iku den(ing) awiyos awit sifating pangeran mahasuci: iku salamete. Mangka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi kang ingucapaken kadi wirasani(ng) sastra: siptaning Usul punika dhatu'llah kewala? Ma(ng)ka anabda Shaiḥ al Bari: e Rijal! Ijaiku sikepi(ng) wong 'arif: tingale iku dening awiyos karihin aningali kahananing Allah asifat suksma langgeng mahasuci dihin purba akaharsa andadeken, tan awiwitan tan awekasan, tan a(sifat) waliwali kadi ta sang siptaning wong 'arif ika Awangawang-uwunguwung mumtani'u 'lwujud iku kang den karya paesan kadi talapal: (ja'isu) 'l wujud af'alu
- 64. 'llah. Jenenging qadim: wadjibu 'l wujud sifatu 'llah, | ja'isu 'l wujud af'alu 'llah, mumtani'u 'l wujud dhatu'llah. Anapon jenengi(ng) qadim: wajibu 'l wujud, tegese sifating pangeran pasti sadja ana ing piambekira, mapan ananira nora beda lan saderenging 'alam lan sawusing 'alam, langgeng panglilanira tan ovvah tan gingsir ananira (tan owah tan gingsir ananira) kang agesang asifat sadja wibuh sampurna langgeng kekel mahasuci. Utawi lamun ana akecapa mengkene: kupur! tegesing wajib sadja iku kupure mapan jenenging wadjib iku lungguhe ing kawula kang sinihan, mapan sadurunging anani(ng)kang sinihan, kewala si ika pasti ing kawruhing pangeran sira pangeran kang asifat sadja aken teka ing waqtune dadi anani(ng)kang sinihan teka angestoken yan jenenging qadim wadjibu 'l wujud
- 65. sifatu 'llah sifatira pasti sadja | ana dadining sifate pangestuning sinihan ika kaganten dening sifatu 'llah. Mangka matur Rijal: Sarwia subakti, anuhun i(ng) jeng, ya guru amba! Tegesing ja'isu 'l wujud af'alu 'llah kadi punendi? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Tegesing ja'isu 'l wujud afalu 'llah pakaryaning wali mu'min kabeh iku pracihnaning sifat pakaryaning pangeran. Anapon jenenging ja'isu 'l wujud iku jenenging kawula uga, wenang ana wenang ora. (Mangka) matur Rijal: Kadi punendi wenange ana wenange ora puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Wenange ana iku dene si anane iku mina(ng)ka lantaran (eng)gening mulat ing wujudu 'llah ing sifatu 'llah af'alu 'llah ya'ni yen ana kang andadeken. Ma(ng)ka matu(r) Rijal: ya guru amba! Tan wenange ta kadi punendi? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Tan

- 66. wenange iku sawusing awasi(ng) / 'wujudu 'llah sifatu 'llah af'alu 'llah utawi katiga iku kinarja pangilon pangi(n)tipaning nabi wali mu'min kang utama. (Mangka) matu(r) Rijal: ya guru amba! Tegesing mumtani' ul wudjud dhatu'llah kadia punendi? (Mangka akecap Shaih al Bari: e Rijal! Tegese iku sang sipta sambi liwat tan dadi wiyosing tingal kang mumtani' iku, uta(wi) wiyosing tingal puniku dateng kahananing suksma kewala. e Rijal! Lamun ana manusya akecapa mengkene: "mumtani' iku den senggeh edat, atawa si edat den aranana mumtani'" - wong iku lah kupur kapir. Utawi mengkene salamete: Anani(ng)kang sinihan iku jinaten ing dat-sifat-af'alira dadi nir anani(ng)kang jinaten, malah kadi nora dening kandeh kaganten kalingan anane dening wibuhi(ng) kahananingkang sadja
- 67. andjateni kewala | i(ng)kang anampurnaken. E Rijal! Ija iku kang papa(ng)geran imam Ghazali kang tinutur maring i(ng)sun, mapan norana wong saruparu(pa)ne kang ader(be)ni sikep sisimpenan kadia sipta iku, wong kang pinilih sinelir dening pangeran, wong kang sinung wasil paningale kang kadi kilatlaksanane: iku kang anduweni sipta iku. E Mitraningsun! Den sami sira angimanaken ing tuturingsun iki, lan ani(ng)gahana sira kadi sikeping wong sasar ika, mapan angandika imam Ghazali: kawruhana wong sasar iku tekaning akir jaman maksih ana dene si sisyarie masaek titiga ika nora enti dene anobataken dening kalingan sagara gunung iku kang tan wruh gurune yen tinobataken iku kang maksih angaruaru calaculu pangucape iku i(ng)kang amuruk kababaraken ujar sasar tekaning mangke maksih sasar dene
- 68. si maksih | wite masaek titiga ika sakatahe malih kang anut maksih mangkana uga dadi kapir dene si iku maksih angimanaken ujare gurune. Bahagya temen ingkang abalik, kang anut i(ng)kang (ng)andika imam Ghazali, i(ng)kang katutur ing sastra iki kabeh! Mangka akecap Shaiḥ al Bari maring mitranira kabeh: e Mitrani(ng)sun! Den sami tetep sira kabeh ing salat limang waqtu. Kalawan sira asidekaha saleh, asidekaha sirr, asidekaha rahasya. Ma(ng)ka matu(r) Rijal: ya guru amba! Kadi punendi ing jero(ning) salat puniku anarika iman atawa nora? Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! yen si anaha: serik salate, yen si norana: kapir. Ma(ng)ka matur Rijal: sarwia subakti, anuhun ing jeng, ya guru amba! Kadi punendi salamete ing tampa sabda tuwan puniku?

- 69. (Mangka akecap Shaiḥ al Bari) e Rijal! | Karaning salating wali mu'min tan serik tan kapir dening kendit anut kang sebut nabiyyu 'llah, 'alaihi ('l salat) wa 'l salam, iku karaning tan serik tan kapir, mapan reke kang sinebut andika nabiyyu 'llah: bila tashbih dadi enir anane, kabeh pon norana kari dening jinaten ing dat-sifat-af'alira dadi kandeh kaganten anane dening wibuhing sih, (ing) ananingkang anjateni. Mangkana ta jeroning salati(ng) wali mu'min iki wiyose pon mangkana uga kadi lapal iki sang siptane: wa 'l i'tiqadi wa 'l imani wa 'l tauh'idi wa 'l ma'rifati. E Rijal! Karane lewih sembah-pujine wali mu'min iku den kawruhi sembah-pujine iku yen tansah jinaten ing sih pinurba rineh dadi ulate maring kang
- 70. amurba angreh ing enggene sirna / dening kandeh kaganten kalingan dening wibuhing sih, ing ananingkang anjateni: mantep sira pangeran langgeng aurip amuji ing piambekira, mapan Allahu ta'ala amuji ing piambekira iku minargaken ing ra(ha)sya, panarimaning manusya njinataken ing kakasihira. Kewala si lisanmg manusya iki darma amalesi, mapan sembah-pujine nora tingale kang maring pangeran iku pasti dudu sajatine wijose kewala si iku lwir pawana marg(an)e tulupane: iku salamete kabeh. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba! Kadi punendi tegesing asidekah saleh? Ma(ng)ka akecap Shaiḥ al Bari: E Rijal! Tegesing asidekah saleh iku asung(sung) tan ana 'ngawruhi, angabakti tan ana wikan, mushahadah tan ana pegate. (Mangka matur Rijal) Tegesing asidekah sirr kadi punendi? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal!
- 71. Tegesing asidekah esir iya kang tan pegat asrah | jiwaragane ing pangeran lan kang tan pegat angecani atining wong. Tegesing asidekah rahasya iku iya kang andjateni ing kawruh i(ng)kang sabenere lan asung ngelmi ing wong kang tan ana upayane. Mangka matu(r) Rijal: sarwia subakti, anuhun i(ng) jeng, ya guru amba! Amba amanggih lapal kadi punika qablakum *dhatu 'llah ma'akum dhatu 'llah ba'dakum dhatu 'llah, kadi punendi ja tuwanku! sang siptaning lapal puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Siptane iku dening tan amilang paekaning sifat malih, mapan saderenging ana i(ng)kang ingandikan iku, anging kahananing Allah kang langge(ng) asifat mahasuci sadja angandika: mo(ng)kono siptane kabeh iku. E Rijalu'llah! Sira mitraningsun kang lewih saking mitraningsun kabeh sangkane sira sunwastani Rijalu'llah, wong lanang ing Allah, dening asanget lampahira lan dening alungid siptanira

- 72. iku | tegesing lanang iku. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba, Shaiḥ al Bari! ang sinalametaken iman(e) tawh'ide ma'rifate deni(ng) Hyang mahaluhur: Kadi punendi kecapira Shaiḥ Nuriman dateng ing Shaiḥ Atim: "Tuwan aningali ing Allah?"; kecapira Shaiḥ Atim: "Aningali amba ing Allah"; ma(ng)ka akecap Shaiḥ Nuriman: "Yen tuwan aningali ing Allah, supaya tuwan nora kawasa aningalana wawaneh!"... kadi punendi sang siptane Shaiḥ Atim punika? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Siptane Shaiḥ Atim iku dene si sakatahe kang den piarsa kang den ucap iku awiyos maring pangeran kewala tingale siptane Atim iku, e Rijal, karana wong aningali ing pangeran iku sarta lan pangeran dadi ora aningali ing wawaneh. Matur malih Rijal: ya guru amba! Kadi punendi siptanipun Shaiḥ Nuriman akecap dateng ing
- 73. Atim: "Tuwan tiningalan dening pangeran?"; | kecaping Shaiḥ Atim: "Tiningalan ingsun dening pangeran" kecaping Shaiḥ Nuriman: "ya Atim! lamun tuwan tiningalan dening pangeran, supaya kang wawaneh nora aningali ing tuwan"; akecap Shaiḥ Atim: "Iya kang wawaneh nora aningali ing amba" ma(ng)ka matur Rijal: kadia punendi sang siptane puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal! Siptane Atim iku dene si sakatahe kang tumingal iku tan ana waneh ingkang aningalaken tan Ijan sira pangeran kang aningalaken dadi siptane Atim iku maring kang asung tingal kewala sadja langgeng aningali tiningalan anakseni sinaksen angawikani kinawikanan asih sinihan tan lyan piambekira. E Rijal! Siptanira imam Ghazali: tunggal wiyose i(ng)kang aningali pangeran i(ng)kang tiningalan pangeran.
- 74. Shaiḥ Mangka | matu(r) Rijal: ya guru amba! Kadi punendi siptane puniku? (Mangka akecap Shaih) al Bari :) e Ridjal! tegese sipta iku dene syuh sirna paningale ing djagat kabeh dadi siptane iku tan Ijan sira pangeran kewala kang sadja andulu dinulu ing piambekira. e Rijal, mitraningsun kabeh! Den sami amiarsaha ing tuturingsun iki! Kalawan sapisan ingsun lumampah ing ara-ara iman, suntingali tindakingsun ika sarta lan idining sih nugrahaning pangeran. Sasampun ingsu(n) lumampah ing ara-ara iman, tumindak ingsun ing ara-ara tawh'id; yata suntingali tindakingsun ika tan katon: kang katingalan deningsun ika kahananing Allah kewala. Sasampun ingsun lumampah ing ara-ara tawh'id, lumampah ingsun ing ara-ara ma'rifat: norana kahananingsun: tingalingsun kang maring pangeran pon nora

- 75. ana. | Tegese iku dening sampun anunggal tingal dadi nir tingalingsun ika ing tingal tunggal kang tiningal kang sadja andulu dinulu ing pandulunira. Mangka akecap Shaiḥ al Bari: E Rijal! Kadi ta palajaraning wong 'arif (al'arifu): "gharaqtu fi bah'ri 'l' adami" wong 'arif iku karem ing sagara ora. Ma(ng)ka matu(r) Rijal: ya guru amba! Kadi punendi sang siptaning "sagara ora" puniku? (Mangka akecap Shaih} al Bari: e Rijal! Sang siptane iku patemoning wong 'arif kang ora iku dening djinaten dadi nir anane, malah kadi duk durung ana mangkana. E Mitraningsun! Ora sun kalewihaken i(ng) wong atapa kang kaliwat sangete kasuta(pa)ne, dereng ta ichlas atine. Sapisan ingsun lumampah kalintang sangete lampahingsun ika; ing kerejete atiningsun ika mengkene: mangko
- 76. baya | ingsun teka ing lampah kang lewih. Mangka ana swara kapiarsa deningsun: "e Shaiḥ al Bari! Lampahira baya kang dinadeken api naraka ika tinampikaken maring anggautanira kabeh". Singgih ta saking sih patulunging pangeran tan koninga lampahingsun punika. Yata wonten swara malih maring i(ng)sun: "Ya Shaiḥ al Bari! Mangko baja sira teka ing lampah kang aluhur anglungguhi sira, yan tan lumampah mulih tanpanembah tanpamuji." Mandaha ta ingsun lumampaha karana (bi)rahi lan ayun kapiarsa apened supaya ingsun tinulan dening pangeran kinen angulatana pangeran wawaneh lan kinen angulatana panutan Ijan saking rasulu'llah, 'alaihi 'l salam. E Mitraningsun, (ora sun) kalewihaken wong kang
- 77. aderbeni | kapanditan lan kawruh kang abener, dereng ta ichlas atine. Sapisan ingsun ginaduhan ngelmu kapanditan lan kawruhing masaek, ing kerejete atiningsun ika: mangko baya ingsun ideping hukum kang ewuh ingkang asamar-samar ika. Yata ana swara kapiarsa deni(ng)sun: "e Shaiḥ alBari! sira baya kawulaning Allah kang wuta tuli bisu ika." Saking sih patulunging pangeran tan koninga kawruh lan (ng)elmu kapanditan ika. Wonten swara malih kapiarsa deningsun: mangko sira linewih dening pangeran alungguh ing kapanditanira malih yan tanpanembah tanpamudji tanpa tingal. Mandaha ta banggi ingsun aderbeni kawruh lan (ng)elmi kapanditan ika, miringa baya ingsun ing dunya lan kalulutana
- 78. deni(ng) wong, supaya | ingsun ingaranan acacayad dening pangeran dening kalintanglintang sangete bendunira. Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Rijal, mitraningsun! Ora sun kalewihaken wong kang aderbeni bangsa ka(ng) kaliwat luhure, i(ng)kang aderbeni kagungan kang kaliwat

gunge, dereng ta ichlas atine. Sapisan ingsun sinungan bangsa aluhur dening pangeran, kalawan kagungan kalintang gungingsun lan deningsu(n) amertani ing wong kasihan: ing kerejete atiningsun ika: Mangko baya ingsun sinung bangsa aluhur kalawan kagungan kang agung iki. Yata wonten swara kapiarsa deni(ng)sun: "e Shaiḥ al Bari! Sira baya kawulaning Allah kang *ema bahagyaika." Saki(ng) sihing pangeran tan koninga bangsa kaluhuran ika kalawan (ka)gungan kang agung ika, kang

- 79. katingalan deningsun ika sih | wilasaning pangeran. Yata ana swara malih kapiarsa deningsun: e Shaiḥ al Bari! Sira baya kawulaning Allah kang serik ika. Yata ilang panguningani(ng)sun kang maring pangeran. Won(ten) swara malih maring ingsun: "ya Shaiḥ al Bari! Mangko (baya) sira alungguh ing bangsanira kang aluhur mulih maring kagunganira malih." Yan ta banggi ingsun agungena ing bangsaningsun kalawan kagungan ika supaja ingsun ingaranan munafiq. Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun! Den abecik-becik lampahira, den ichlas, sampun kaprikaken sarira, kalawan ing kawruh sampun kadi wong sasar kang pinasti sinasaraken. Ma(ng)ka matur Rijal: ya guru amba! Kadia punendi kang pinasti sinasaraken puniku? Kang saur Shaiḥ al Bari: e Rijal! kang pinasti sinasaraken iku iya kang akecap: osiki(ng) jiwaraga iki
- 80. osiking dhatu'llah, kang | akecap: napi Allah itbat iku Allah; kang akecap: kawula ora pinurba, sira pangeran nora andadeken, nora amurba: iya iku kang* pinasti (sinasaraken) dening Allah, kang kinekelaken ing soring narakaning wong kapir. e Mitraningsun sadaja! Iki si mitraningsun Rijalu'llah sundjudjuluki: den tiruha dening mitraningsun kabeh: kang kadi macan tanagane, kang kadi kilat aksanane, kang sunjujuluki urip tan kalawan nyawa, kawasa tan kalawan anggauta, aningali tan kalawan aksi, amiarsa tan kalawan karna. Mangka matur mitranira kabeh: ya guru amba, Shaiḥ al Bari! Punapa tegese sabda tuwan puniku? (Mangka akecap Shaiḥ al Bari: e Mitraningsun sadaya! Tegesing Rijalu'llah iku: urip sarta lan pangeran, pangawasane Rijalu'llah iku sarta lan pangawasaning
- 81. Allah, pamiarsane Rijalu'llah iku sarta lan | pamiarsaning Allah, kadi ta* kang sabda baginda Abu Bakr, radiya 'llahu 'anhu: ra'aitu rabbi birabbi. Tegese: wong kang aningali ing pangeran iku sarta lan pangerane: iku salamete; tegese: telas-telase ta iku kabeh dudu lan deweke. Tegese wirasaningsun iku: lamun ugi lampahe tingale wong iku ora mongkonoa,

pasti wong iku salah, kekel soring narakaning wong kapir. E Mitraningsun! Mangkana malih tingalira iku kabeh sarta kalawan ing sih purba kaharsaning pangeran ugi i(ng)kang anugrahani asung awas ing kawula kang sinihan lan ta sira den alus (ing) tampanira, inglampahira den aturut-turut kalawan ta sira aja aliliwatan aja alilinyokan, aja pranesa karana wong aliliwatan iku mambet ajnjana

- 82. tur kasariran, wong kang | mongkono iku ora karana Allah karana shaitan: satuhune wong kang mongkono iku angrurusak anggingsir lampahing wong karan(a) Allah. Wong mongkono iku tan kena dera cekela ujare rehing ara-uru tan pegat sinusahaken atine dening pangeran sakatahe malih i(ng)kang anut mangkana uga susahe atine. E Mitraningsun! Den sami sira akecapa becik-becik kalawan lampahira z'akir batin anuta kang sarengat, andika rasulu'llah salla 'llahu 'alaihi wa sallama asih pramuleha sira ing rasulu'llah, 'alaihi 'lsalam marganira anampani sih nugrahaning pangeran. Deni(ng) kang sih andika rasulu'llah, 'alaihi 'lsalam, sira iki awiyos kapit
- 83. ing sih, karihin sihing pangeran kalawan | kang sih rasulu'llah salla 'llahu 'alaihi wa sallama. Mitraningsun! Iku titinggalingsun ing sira kang awet poma anak putunira sami wekasen, sami anuta wirasaning tuturingsun iku kabeh, karana manawa anut ing wuwusi(ng) wong sasar. e Mitraning(sun) sadaja! Baula si akeh yen ingsun, tutura sawirasaning sastra iku anging sira den sami awedi ing pangeran. Aja sira salah simpang, sami sira amriha kasidan. Tammat carita cinitra kang pakerti * Pangeraning Benang.

BAB III

INTERPRETASI GWJ DREWES ATAS SERAT BONANG DALAM THE ADMONITIONS OF SEH BARI

Dalam bab sebelumnya telah dikaji apa dan bagaimana isi dari Serat Bonang, manuskrip Leiden yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Pada bab ini, kajian akan dilanjutkan dengan menelaah *The Admonition of Seh Bari*, sebuah judul buku yang dikarang Gerardus Willebrordus Joannes (GWJ) Drewes mengenai komentar-komentarnya atas manuskrip nomer 1928 yang disebut Kitab Pangeran Bonang, Manuskrip Bonang, Primbon Bonang, atau Serat Bonang. Manuskrip ini sebelumnya pernah dikaji Betram Johannes Otto (BJO) Schrieke dan dipublikasikan pada 1916 dengan judul *Het Boek van Bonang*.

Drewes menuliskan, dalam karyanya Schrieke lebih banyak menekankan sejarah di balik penulisan manuskrip ini dibanding isinya. Untuk alasan tersebut Drewes mengaku perlu melengkapi pekerjaan yang telah dimulai Schrieke dengan beberapa analisis teks serta mempublikasikannya melalui Lembaga Ilmu Bahasa Negara dan Antropologi Kerajaan Belanda. Drewes mengaku prihatin terhadap minimnya sarjana yang mengkaji tentang budaya Jawa, dan di antara yang sedikit itu, lebih sedikit lagi yang mempelajari tentang manuskrip Jawa. Drewes

Manuskrip Bonang ini dianggap unik bagi Drewes karena salinan dari manuskrip ini yang berada di Jakarta, dengan kode Kropak 481, sama sekali tidak terjamah. Sementara katekismus, atau dialog dari ajaran-ajaran yang terdapat di dalamnya telah populer di masyarakat. Karena itulah studi atas manuskrip ini

dianggap perlu diperbaiki dengan sejumlah temuan baru, untuk mendapatkan pemahaman isi yang lebih baik. Juga, sebagai upaya merintis kajian manuskrip kuno di Indonesia yang masih memiliki banyak objek untuk dikaji, Sementara masyarakat cenderung puas dengan temuan-temuan awal tanpa upaya melakukan penelitian lanjutan. Drewes mempublikasikan manuskrip ini dengan judul "The Admonition of Seh Bari" atau "Petuah-petuah dari Seh Bari" untuk menekankan pada isi kitab yang merupakan ajaran-ajaran relijius dari tokoh utama dalam kitab ini yang bernama Seh Bari.

Komposisi buku The Admonitions of Seh Bari terdiri dari pendahuluan (foreword) yang disampaikan Drewes sendiri, pengantar (introduction), teks dan terjemah naskah 1928 dalam Bahasa Inggris, diikuti teks dan terjemah kode Or. 11.092 yang merupakan katekismus atau tanya jawab mengenai ajaran Islam yang terdapat di dalam manuskrip kuno tersebut. Buku ini dilengkapi dengan daftar nama dan judul buku yang terdapat pada teks, kata-kata dalam bahasa Arab yang muncul di dalam teks, istilah dan frase bahasa Jawa yang digunakan di dalam teks, glossary atau indeks, serta appendix terkait manuskrip kode Or. 11.092 dan 1928.

Bagian pendahuluan berisi tentang pandangan Drewes mengenai urgensi kajian manuskrip kuno, khususnya tujuan dalam melakukan telaah atas Serat Bonang. Sedangkan dalam bagian pengantar, Drewes memberikan komentar dan analisanya atas Serat Bonang dalam sembilan pokok bahasan yaitu *manuscript*,

⁶¹ GWJ Drewes, *Ibid.*, v.

script, spelling, punctuation, authorship, contents of work, katekismus, serta perbandingan keduanya.

Untuk membuat naskah lebih mudah dikelola, Drewes membagi teks serat Bonang dalam dua puluh bab, meskipun bab-bab tersebut pada dasarnya tidak ditemukan dalam manuskrip itu sendiri. Untuk mengetahui secara keseluruhan tentang bagaimana Drewes memberikan interpretasinya atas Serat Bonang, penulis telah menerjemahkan pengantar buku tersebut apa adanya, tanpa komentar maupun tambahan informasi apapun.

A. Naskah⁶²

The Javanese text published here under the name "The Admonitions of Seh Bari" is contained in Cod. Or. 1928 of the Leiden University Library. This manuscript did not become part of the collection of oriental manuscripts until about 1870. Before that it was part of the collection of manuscripts (kept in Leiden) originally made by Bonaventura Vulcanius, who was born in Bruges in 1538 and was professor of Greek at the University of Leiden from 1578-1614. On the title-page we find the words Liber Japonensis, written there by Vulcanius himself. It is probably because of this inscription that the book was not recognized as Javanese until some centuries later.

Naskah Jawa yang dipublikasikan di sini dengan judul *The Admonitions of Seh Bari* adalah manuskrip dengan kode Or.1928 di perpustakaan universitas Leiden Belanda. Manuskrip ini tidak masuk dalam kategori naskah oriental sampai tahun 1870. Sebelum itu, manuskrip ini adalah koleksi Bonaventura Vulcanius (lahir di Bruges 1538), yang merupakan profesor Yunani pada di Universitas leiden pada 1578-1614. Pada halaman awal kita menemukan tulisan *Liber Japonensis*, tulisan tangan Vulcanius sendiri. Hal ini dimungkinkan karena tulisan pada buku ini tidak dikenali sebagai sebagai aksara jawa, sampai beberapa abad kemudian.

⁶² Sub bab ini diterjemahkan secara utuh dari buku GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Manuscript* halaman 1-3.

In the preface to his edition the first publisher of the text, B. J. O. Schrieke, investigated how Vulcanius may have come by the manuscript. Schrieke made plausible the theory that it was acquired in an East Javanese port, Sedayu or Tuban, during one of the first two voyages by the Dutch to Indonesia and hence came to the Netherlands before 1600. It was probably presented to his teacher by Damasius van Blijenburg, a pupil of Vulcanius, who had contacts with the organizers of the voyages to the East.

Dalam pengantar bukunya yang diterbitkan pertama kali, BJO Schrieke melakukan investigasi bagaimana Vulcanius bisa mendapatkan manuskrip ini. Dugaan Schrieke, kitab ini ditemukan di pelabuhan Jawa Timur, antara Sedayu atau Tuban, selama pelayaran pertama belanda ke Indonesia. Sehingga tahun ditemukannya kitab tersebut adalah sebelum 1600. Kitab ini kemungkinan besar sampai kepada Vulcanius melalui Damasius van Blijenburg, murid dari Vulcanius, yang memiliki kontak dengan penyelenggara Ekspedisi ke Timur.

As is known, there are othe<mark>r manu</mark>scripts in the Netherlands which were brought back from Indonesia as curios at about this time, such as the Leiden manuscript listed in 1597 as "Volumen quoddam Javanicum", of which I published a new edition with translation in 1954. Other examples are the manuscripts once owned by Jan Theunisz., who for a short period taught Arabic at the University of Leiden (1612-1613): an incomplete copy of the well known work al-Tagrib fi 'l-figh of Abu Shuja' al-Isfahani with interlinear Javanese translation, purchased about 1610 and now kept in the Library of the University of Amsterdam, and an incomplete copy of another work on Muslim law, al-idah fi'lfigh, also in the Amsterdam Library (see Handlist Leiden p. 368 and p. 122). Six Malay manuscripts which were acquired at a very early date are now in the Library of the University of Cambridge. They were once in the possession of the Leiden professor of Arabic Erpenius (died 1624), and three of them are said to have been acquired in Acheh in or about 1604.

Seperti diketahui, terdapat juga kitab lainnya yang berhasil dibawa pulang ke Indonesia, seperti Naskah Leiden tahun 1597 yang disebut "Volumen Quoddam Javanicum", yang diterjemahkan dan diterbitkan Drewes pada tahun 1954. Contoh lainya adalah manuskrip yang pernah dimiliki oleh Jan Theunisz yang pernah mengajar bahasa Arab di Universitas Leiden pada 1612-1613, yaitu penggalan tulisan al-Taqrib fi al-fiqh karya Abu Suja' al Isfahani, yang telah diterjemahkan dala bahasa Jawa. Kitab ini dibeli pada tahun 1610 dan saat ini ada di

Perpustakaan Amsterdam. Begitu juga penggalan kitab Al 'Idah fi al fiqh, juga di Perpustakaan Amsterdam. Enam naskah Melayu lainnya yang diakuisisi jauh lebih awal, saat ini ada di Perpustakaan Cambridge. Dulunya kitab-kitab ini milik Profesor Arab dari Universitas Leiden, Erpenius (meninggal 1624). Tiga dari manuskrip ini diperkirakan diperoleh di Aceh sekitar 1604.

It seems all the more probable that Vulcanius' manuscript originates from East Java - and not from Banten as the first person to describe it, Taco Roorda, thought - because it is stated at the end of the text that the contents are the work of Paneran Bonan, the saint of Tuban, as was first observed by Hoesein Djajadiningrat. Hence we have here a MS. which cannot be any later than 1598, the year of the second voyage, and which contains a text which was attributed by the copyist to Paneran Bonan, one of the nine great saints of Java (wali sana) and the foremost saint of Java's north-east coast.

Tampaknya lebih masuk akal jika manuskrip Vulcanius ini berasal dari Jawa Timur, bukannya Banten seperti perkiraan Taco Roorda, karena ada pernyataan di akhir naskah bahwa kitab ini ditulis oleh pangeran Bonang, salah satu wali songo dari Tuban. Hal ini pertama kali dikaji oleh Hoesein Djajadiningrat. Meski demikian penemuan kitab ini tidak mungkin berusia lebih awal dari tahun 1598, tahun ekspedisi kedua. Di mana kitab ditulis atas nama pangeran Bonang, salah satu wali di Jawa dan paling terkemuka di daerah Pantai Utara Jawa.

Contrary to what is said in Vreede's Catalogus der Javaansche Handschriften on p.330, where the size 81 pp. quarto is mentioned, the MS. numbers in fact 88 pages of Javanese paper measuring 18 by 25 cm.; of these, pp. 1, 2, 86, 87 and 88 are blank. So the text itself numbers 83 pages. The MS. is bound in a shabby European cover with a parchment spine and has a double fly-leaf at front and back. The first page of the text bears only seven short lines of writing. These do not occupy more space than about one third of the writing area of the page and are contained in a frame, while the first half of the first line is taken up with ornamentation. The remaining pages bear 13 lines of Javanese script, with the exception of the last, which has only 9. In four places corrections have been made outside the written area: on p. 23 on the left next to line 2 has been added the word tgese, which was omitted after la yattafit; on p.39 the number 3 has been added in the lower right-hand corner; on p. 41 ka has been added in the right-hand margin to complete man, the final syllable on line 10; and on p. 53 next to line

12 an i has been placed, the syllable which was forgotten between kilap and dep. From these corrections it appears that the MS. is a copy which was made with some care.

Bertolak belakang dengan pernyataan Vreede dalam catalogus der Javaansche Hanschriften halaman 330, bahwa manusrip ini ditulis pada kertas kuarto 81 halaman, halaman kitab ini faktanya ada 88, di mana halaman 1, 2, 86, 87 dan 88 adalah halaman kosong. Jadi isi kitab ini ada dalam 83 halaman. manuskrip ini dijilid dengan sampul model Eropa menggunakan kertas dari tulang dan lapisan ganda pada sampul depan dan belakang. Halaman pertama kitab hanya berisi tujuh baris tulisan, menempati tidak lebih dari sepertiga ruang halaman, dan dibingkai dengan hiasan. Adapun separuh dari baris pertama ini dibuat dengan ornamen. Halaman-halaman selanjutnya terdiri dari 13 baris dengan aksara Jawa, kecuali pada halaman terakhir, hanya terdiri dari 9 baris. Terdapat total empat koreksian di luar area tulisan, pertama, pada halaman 23 bagian kiri dekat baris kedua ditambahkan kata tegese setelah kata *la yattafit*, kedua pada halaman 29, angka tiga ditambahkan pada pojok kanan bawah; ketiga pada halaman 41 ka ditambahkan di sisi kanan untuk melengkapi man pada suku kata terakhir baris ke 10; dan keempat pada halaman 53 di dekat baris 12 ditambahkan i, suku kata ini terlupakan antara kilap dan dep. dari koreksian-koreksian ini, Drewes meyakini bahwa manuskrip ini adalah salinan yang dibuat dengan sangat hati-hati.

B. Tulisan⁶³

The MS. is written in a very regular quadratic script characterized by a number of peculiarities. These prompted Taco Roorda to make the following comment: "This manuscript is especially remarkable because of the Javanese characters. It is a very neat vertical script which differs considerably as far as some features are concerned from that which is usual at present in the Principalities, but from which the peculiarities of the cursive script used along the whole of the north coast of Java can be easily explained." (Cat. Vreede, pp.330-331.)

Manuskrip ini ditulis dalam aksara bersusun yang sangat teratur dengan sejumlah karakteristik yang aneh. Hal ini membuat Taco Roorda dalam katalog Vreede (330-331) memberikan komentar: "Manuskrip ini luar

⁶³ Sub bab ini diterjemahkan secara utuh dari buku GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Script* halaman 3-4.

biasa karena ditulis dalam aksara Jawa. Untuk ukuran aksara Jawa, ini sangat rapi dan berbeda jauh dengan aksara yang biasanya digunakan di kerajaan-kerajaan. Akan tetapi, adanya kekhasan khat kursif yang biasa digunakan di daerah pesisir utara dapat dengan mudah menjelaskan hal ini.

In his edition of the text Schrieke did not go into this observation, but attempted by comparison of the script of the MS. with specimens of Javanese script of various origins, and mostly from a somewhat later period, as well as with the script of the Balinese lontar MSS. To arrive at a more precise determination of the type of letter employed. As a result of this comparison, however, he was able to establish only "that the letters of our MS. display in general a close affinity with Balinese characters, though only in the sense that both could be assumed to be derived from the same basic form. Nothing can be said about the use of this script at any particular time, because in the period when this MS. was written it must already have been a (stylized) archaic type.

Dalam kajiannya, Schrieke tidak sampai pada pembahasan ini, melainkan hanya membandingakan aksara pada manuskrip ini dengan spesimen dari aksara Jawa yang lain, terutama tulisan yang dari periode setelahnya maupun aksara lontara Bali. Untuk sampai pada simpulan yang lebih tepat mengenai jenis huruf yang digunakan, Schrieke hanya menemukan "bahwa tulisan pada manuskrip ini memiliki kesamaan dengan aksara Bali, meskipun hanya dapat diasumsikan bahwa keduanya mungkin berasal dari bentuk tulisan yang sama. Adapun kegunaan dan fungsi dari keduanya pada saat itu tidak dapat dipastikan. Yang jelas bahwa jenis tulisan ini pasti sudah tergolong langka saat kitab ini ditulis."

Now, the history of the Javanese script is just as obscure at present as when Schrieke made his investigation. There is at least no author known to me (except Brandes, who was already quoted by Schrieke), who has concerned himself with the development of the Javanese script. However, this is not the place to go further into this state of affairs. I wish only to remark that in my opinion neither the method used by Schrieke nor his conclusion regarding the archaic nature of the script employed should be accepted without reserve. Any given script is, after all, always a closed system of letter-shapes, so that the comparison of individual letters with individual letters of now this and now that type of script is a fruitless business. One could assume a priori a relationship with Balinese script, as Brandes had already observed that the Balinese

is a variety of the Javanese script. But the grounds on which a "(stylized) archaic" character is accorded the script in question appear to me insufficient. To be sure, Brandes when looking for an explanation for the way the Old Javanese script remained in use beside a later form made the plausible assumption that the former remained in use among scholars and "the conservative godly". But are we justified, seeing our extremely scanty knowledge of the local varieties of Javanese script in the 16th century, in doing the reverse and ascribing off-hand the peculiarities of the script in which a religious work from that time is written to archaism, simply because religious circles have been observed by their very nature to be conservative? Or did the editor, because of the occurrence of what he (diss., p. 86) considers as archaic niceties in the spelling of a number of Javanese words, let himself be misled into supposing an archaic character for the script as well? It would, however, be difficult to say anything with certainty until one has at one's disposal a survey of the kinds of script which can be distinguished in MSS. down to recent times, such as, besides the Balinese type mentioned above, those from the Principalities, East Java, Cerbon, Bante<mark>n and Palembati. - and if possible also a survey of</mark> the development of each of them.

Pada masa ini, sejarah aksara Jawa masih saja tidak jelas seperti halnya saat Schrieke melakukan penelitian. Tidak ada penulis (kecuali Brandes, yang sudah dikutip Schrieke), yang memilih fokus pada perkembangan aksara Jawa. Namun, kajian ini bukan dimaksudkan untuk melakukan penelitian tentang hal ini lebih jauh. Saya hanya ingin menekankan bahwa baik metode yang digunakan oleh Schrieke maupun kesimpulannya mengenai kelangkaan bentuk tulisam dalam manuskrip ini, tidak boleh diterima begitu saja. Dari semua tulisan yang dikaji selalu memiliki kemiripan bentuk, sehingga membandingkan tulisan satu dengan yang lain adalah hal yang sia-sia. Bisa saja diasumsikan bahwa aksara ini memiliki hubungan yang apriori dengan aksara Bali, sebagaimana kajian yang telah dilakukan Brandes, bahwa aksara Bali merupakan salah satu varietas dari aksara Jawa. Akan tetapi, argumen tentang karakter kuno ini tidaklah cukup. Yang pasti, Brandes mencari penjelasan tentang bagaimana aksara Jawa kuno bisa tetap digunakan di samping aksara yang umum dipakai setelahnya di kalangan para cendekiawan dan agamawan yang konservatif. Tetapi hal ini menjadi bukti adanya tulisan ini, dari sedikit informasi yang ada tentang jenis aksara Jawa pada abad XVI. Apakah keganjilan penggunaan aksara pada karya tersebut, yang nota bene merupakan karya agamis, disebabkan karena lingkungan agama yang mengalami kemunduran, dari alamiah menjadi konservatif? Atau apakah ini kehendak editor, karena adanya penulisan sejumlah istilah-istilah kuno dalam di dalam

manuskrip, kemudian memilih menggunakan aksara kuno untuk keseluruhan naskah? Drewes tidak dapat memastikan hal ini kecuali ada penelitian tentang jenis-jenis tulisan dulu hingga penelitiannya dilakukan, yang dapat mengungkap perbedaan tulisan pada manuskrip ini dengan aksara Bali, kalangan kerajaan-kerajaan Jawa Timur, Cirebon, Banten, Palembang, atau jika memungkinkan, kajian tentang perkembangan aksara dari masing-masing lingkungan atau daerah ini.

It is worth mentioning that the copyist of the MS. strove to make every line of equal length, as is proper in a well written MS. So he has provided for filling at the end of every line where there was space left which was not sufficient for a letter or combination of letters by, for example, putting a length mark or a double punctuation mark \\ with a little curl or the letter n between them. There are numerous corrections made during writing (or copying), sometimes two or three in succession. The pages from, the text which are attached by way of illustration afford examples of both filling up and of correction of the text.

Penting menggarisbawahi fakta bahwa penyalin tulisan ini berusaha membuat setiap barisnya memilki panjang yang sama dan rapi. Sehingga, pada setiap akhir baris yang tersisa akan ditambahkan tanda panjang atau tanda garis miring ganda dengan huruf n di antara keduanya. Terdapat beberapa koreksian dalam penulisan (atau penyalinan) kitab ini, dengan masing-masing perbaikan hingga dua atau tiga kali. halaman pada naskah dihiasi beberapa ilustrasi baik untuk memenuhi ruang atau sebagai pembetulan isi naskah.

C. Ejaan⁶⁴

The peculiarities in the spelling of the Arabic words and words borrowed from Arabic, and of some Javanese words, have for the greater part already been described by Schrieke in the preface to his edition of the text (p. 82 ff.). In substance they amount to the following.

⁶⁴ Sub bab ini diterjemahkan secara utuh dari buku GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Spelling* halaman 4-5.

- 1. Letters used to represent Arabic sounds unknown in Javanese sometimes have three dots placed over them. It is worthy of note in this context that the double l of Allah sometimes also has three dots placed over it, and that once or twice, for understandable reasons, the h is given three dots in Javanese words too, as in, for example, nasihi. Hence ha, kha and ha occur as h; dhal as d; zay as j; shin as s; shad as s; za as l; ain as h or n; fa as p; and qaf as k, all of them with three dots.
- 2. The rendering of the hamza is not uniform. Sometimes h, sometimes k, sometimes n with three dots, and sometimes the aksara swara a is used.
- 3. The distinction between the long and short vowels of Arabic is ignored, except sometimes in Allah, rasul and dhat.
- 4. As is usual in old Javanese MSS., the pepet is not written in open initial syllables (e.g. tges, skar, etc.), or in the suffix -ken when followed by the suffix of the irrealis -a (hence, -kna).
- 5. The n at the end of a syllable or word is often not written, e.g., asu, rowa, makana, i, ikan, isun for asun, rowan, maitkana, in, inkan and insun.
- 6. Monosyllabic Arabic words are sometimes made disyllabic by the prefixation of an e-.
- 7. An e or ana is sometimes inserted between two successive consonants.
- 8. After the a of the open initial syllable of a disyllabic word the consonant is sometimes doubled, as in Arabic nabi, wali and Bari. or Javanese ana, kadi and sami.
- 9. Sometimes, on the other hand, there is simplification; e.g. Arabic sirri, here sometimes spelt siri.
- 10. The letters s, s (sh) and s are used interchangeably, with the reservation that r is always followed by s, and that in a number of words of Sanskrit origin such as manusya, rahasya, sisya the s is still marked with three dots.
- 1. Keanehan dalam ejaan kata Arab dan kata-kata yang diadopsi dari bahasa Arab, serta beberapa kata-kata Jawa, sebagian besar sudah dijelaskan oleh Schrieke dalam kata pengantar bukunya, yang ringkasnya adalah sebagai berikut:
- 2. huruf yang digunakan untuk mewakili istilah Arab tampak tidak populer dalam aksara Jawa. kadang-kadang huruf ini memiliki titik tiga di atasnya. penting sebagai catatan dalam konteks ini bahwa huruf l ganda pada Allah kadang-kadang juga memiliki tiga titik di atasnya. Dan itu hanya sekali atau dua kali saja, tanpa alasan berarti. Kata h dalam bahasa Jawa juga diberikan titik tiga, sebagaimana pada kata nasihi. meskipun ha, kha dan ha sama-sama muncu sebagai h, dhal sebagai d, zay adalah j, shin adalah s, shad

- adaah s, za sebagai l, ain sebagai h atau n, fa sebagai p, dan qaf sebagai k, semuanya dengan tiga titik di atas huruf.
- 3. Huruf Hamza tidak selalu sama. Kadang-kadang h, k, kadang n dengan tiga titik, dan kadang diganti dengan aksara suara a.
- 4. Perbedaan antara vokal panjang dan pendek dalam Bahasa Arab (mad) diabaikan, kecuali sesekali pada lafal Allah, rasul dan dzat.
- 5. Sebagaimana dalam manuskrip bahasa jawa kuno yang lain, pepet tidak ditulis dalam konsonan yang terbuka, misalnya pada kata tgese, skar, atau dalam akhiran –ken, ketika diikuti oleh suku kata a yang miring/ samar, contohnya kna.
- 6. Huruf n pada akhir kata atau suku kata, seringkali tidak ditulis, misalnya pada asu, rowa, makana, i, ikan, isun pada asun, rowan, mankana, in, inkan, dan insun.
- 7. satu suku kata Arab kadang dibuat sebagai dua suku kata dengan awalan e.
- 8. e atau a kadang-kadang diletakkan di antara 2 konsonan yang berurutan
- 9. seteah huruf a pada suku kata yang terbuka/ jelas dalam kata yang terdiri dua suku kata, kadang-kadang didobel, seperti halnya dalam kata Arab: nabi, wali, dan bari, atau kata jawa ana, kadi dan sami.
- 10. Di sisi lain, kadang ada penyederhanaan, misalnya pada kata arab sirri, kadang dieja siri.
- 11. Huruf s, sh dan s digunakan sering tertukar, dimana r selalu diikuti oleh s dan pada sejumlah kata Sansekerta asli seperti manusya, rahasya, sisya, huruf s masih ditandai dengan tiga titik atas.

D. Tanda Baca⁶⁵

_

The matter of punctuation is not touched on in Schrieke's introduction to his edition. This might give the impression that there is nothing to be said about it, and hence that the punctuation used agrees completely with that of the MS. But this is in no way the case, and it is in fact surprising that Dr. H. Kraemer, who calls the style of the work under discussion "difficult" and "vague" (diss., p. 18), found in this no cause to check the punctuation given in the printed text with that of the MS. Zoetmulder, who likewise devoted some space to our text in the fourth chapter of his doctoral thesis, copied from Schrieke's edition the passages to which he refers and only once - wrongly, as it happens - allowed himself to deviate from the punctuation there, feeling justified in doing so because the MS. was supposedly a copy (op.cit., p. 94, lines 2 and 3, and p. 93, note 9). It is not clear whether he consulted the MS.

⁶⁵ Sub bab ini diterjemahkan secara utuh dari buku GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Punctuation* halaman 5-8.

itself before doing this - apparently not, as otherwise he would certainly have noticed that Schrieke, in his transliteration deviated very considerably from the punctuation of the MS. Pauses are constantly disregarded, while on the other hand sentences are sometimes ended where the MS. continues without any pause.

Masalah tanda baca tidak banyak disentuh dalam pengantar Schrieke. Hal ini mungkin memberikan kesan bahwa tidak ada yang penting tentang hal itu, dan karenanya bahwa dia setuju sepenuhnya dengan tulisan yang ada pada manuskrip. Tapi sebenarnya tidak demikian. Cukup mengherankan bahwa Dr. H. Kraemer, yang menyebut bahwa gaya tulisan yang ada pada dialog ini "sulit" dan "tidak jelas". Ternyata tidak dilakukan pemeriksaan tanda baca yang ada dalam teks yang telah dicetak ini dengan manuskrip Zoetmulder, yang juga membahas teks ini dalam keempat bab disertasinya, mengacu edisi Schrieke yang dirujuknya sekali dan itu salah, dia menyimpang dari tanda baca yang ada, tetapi merasa dibenarkan dalam melakukannya karena manuskrip ini hanya salinan. Tidak jelas apakah ia mengamati manuskrip sendiri sebelum melakukan hal ini, ternyata tidak, karena kalau tidak, ia pasti telah memperhatikan bahwa Schrieke, dalam transliterasinya, menyimpang sangat jauh dari tanda baca manuskrip. Jeda terusmenerus diabaikan, sementara di sisi lain kalimat yang kadang-kadang sudah selesai padahal dalam manuskrip masih terus tanpa jeda.

By way of illustration I give below the passage from folios 29-30 which is quoted by Zoetmulder (op.cit., pp. 93-94), (a) with the punctuation given by Schrieke, but with revised spelling, and then (b) with the punctuation of the MS. The pericope contains an explanation of the well known maxim al-insanu sirri wa ana sirruhu,"man is My secret being and I am his".

Ilustrasi yang saya berikan di bawah adalah bagian dari lembar 29-30 yang dikutip oleh Zoetmulder (hlm. 93-94). Bagian (a) dengan tanda baca yang diberikan oleh Schrieke, tetapi dengan ejaan direvisi, dan kemudian (b) dengan tanda baca dari manuskrip. Cuplikan ini berisi penjelasan dari pepatah terkenal *al-insanu sirr'i wa ana sirruhu*, "manusia adalah makhluk rahasia dan Aku adalah rahasianya".

(a) t(e)gese iku: denin rahasyanin manusya iku tansah jinaten i(n) sih sakin par Iia) kenin sihin dhatulIah dadi rahasyanin manusya iki

tansah anarima anestoken umirin I panakenin sih rahasyanin dhatullah. Iku wiyosin panarimanin manusya kan linewih sinelir ika, mapan sira paneran kan sadya asih anasihi in piambekira iku minargaken panarimanin lisanin manusya, kewala si sihi(n) kawula iku minanka walesanin anasihi e-dat in sifat af'alira, dadi darma malesi kewala lisanin kawula iki.

(b) t(e)gese iku denin rahasyanin manusya iku tansah jinaten in sih, sakin pa(na)kenin dhatullah, dadi rahasyanin manusya iki tansah anarima anestokaken, umirin I pa:liakenin sih rahasyanin dhdtullah,iku wiyosin panarimanin manusya, kan linewih sinelir ika, mapansira Paneran kan sadya, asih anasihi in pUrtmbekira, iku, minargaken panarimanin lisanin manusya, kewala si sihi(n) k(JIWUla iku, minanka walesanin asihi(n) edat, in sifat aflialira, dadi darma malesi kewala,lisaniti kawula iki.

On p. 93, lines 7-10, (fo1. 3, 4) of his edition Schrieke transliterates:

Pada p. 93, baris 7-10, (fol 3, 4.) edisi Schrieke terjemahannya:

t(e)gesin siya-siy<mark>a i</mark>ku kad<mark>i ta ana</mark>l pek<mark>en</mark> baran kakasihe: nora malih. Yan mo(n)konoa s<mark>al</mark>ah t<mark>ungal</mark> den orakena kupur uga won iku mene.

With the punctuation of the MS., however, it reads:

Dengan adanya tanda baca pada manuskrip, berbunyi menjadi:

t(e)gesin siya-siya iku, kadi ta analpeken baran kakasihe, nora malih yan mo(n)konoa, salah tungal den-orak(e)na kufur uga won iku mene.

On p. 104, line 3 ff. (fo1. 2:7), we read the following:

Pada p. 104, baris 3 ff. (fo1 2: 7)., kita membaca sebagai berikut:

Kalawan ta kan orana arah-arahe, kan orana kajatine kan tan awarna kan tan kaya apa nden wrani mahasuci purba andadeken iya kan sinembah tungal. Iku pana(n)gepin won sasar.

The MS., however, reads:

Pada manuskrip, terbaca:

Kalawan ta kan orana arah-arahe, kanorana kajatine, kan tan awarna,kan tan kaya apa, nden-arani mahasuci, purba andadeken, iya kansinembah, tungal iku pana(n)gepin won sasar.

Let these examples suffice. Anyone willing to take the trouble to compare the transliteration given by Schrieke with the one below will be able to observe again and again that the persistent neglect of the punctuation of the MS. does not exactly assist the understanding of the contents, which detracts considerably from the value of Schrieke's edition.

Kita cukupkan dengan contoh-contoh ini. Siapa pun akan bersedia mengambil resiko untuk membandingkan transliterasi Schrieke dengan yang di bawahnya, akan menemukan lagi dan lagi bahwa pengabaian tanda baca terus-menerus pada manuskrip tidak akan membantu pemahaman isi dengan tepat, dan itu jauh dari nilai yang disampaikan Schrieke ini.

Now the punctuation to be used in a transliteration is a question with which everyone who publishes a Javanese text is confronted. Referring to the observations made by Swellengrebel in his edition of the Korawa:krama, and especially to those by Gonda in his article on Old Javanese syntax, I wish simply to draw attention to the fact that in later Javanese writing<mark>s n</mark>o m<mark>ore than t</mark>hree <mark>dif</mark>ferent punctuation marks are found: the pankat, functioning as a colon and as a sign for a very short pause, and the pada linsa and pada lunsi, which indicate a short and a long pause respectively. Further, the mark for a long pause is doubled to indicate a greater division, while the "vowelkiller" (paten), where applicable, serves as a short pause. So the system is very simple - much simpler than ours, in fact - and as a result every editor of Javanese texts invariably gets into difficulties. One might say that everyone had his own solution to the problem of punctuation, until Swellengrebel took in my view the right turning. In order not to force on the text (and the reader!) his conception of how the sentences cohere, as he properly observed, he restricted himself to a division of the whole into chapters, sections and paragraphs, and the insertion of ouotation and question marks in direct questions, but otherwise adopted unaltered the punctuation of the MS.

Sekarang, dalam melakukan trasliterasi, tanda baca adalah hal yang diperbandingkan dengan semua orang yang menerbitkan teks Jawa. Mengacu pada pengamatan yang dilakukan oleh Swellengrebel dalam edisi nya The Korawacrama, dan terutama oleh Gonda dalam artikelnya tentang sintaks Jawa Kuno, saya berharap dapat memberikan perhatian pada fakta bahwa dalam tulisan-tulisan Jawa setelahnya, tidak lebih dari

tiga tanda baca yang berbeda yang ditemukan: yaitu *pangkat*, berfungsi sebagai titik dua dan sebagai tanda untuk jeda yang sangat singkat, pada linsa dan pada lunsi, yang berurutan menunjukkan jeda pendek dan panjang. Selanjutnya, tanda untuk jeda panjang ditulis dua kali untuk menunjukkan sebuah bagian yang lebih besar. Sedangkan tanda baca paten yang mematikan vocal berfungsi sebagai jeda singkat. Jadi sistem tanda baca sangat sederhana - jauh lebih sederhana daripada tanda baca yang kami miliki, sebenarnya - dan sebagai hasilnya setiap editor teks Jawa selalu mendapat kesulitan. Mungkin ada yang mengatakan bahwa setiap orang memiliki solusi sendiri untuk masalah tanda baca, sampai-sampai, dalam pandangan saya, Swellengrebel mengambil langkah berputar-putar. Agar tidak memaksa pada teks (dan pembaca!), konsepsinya tentang bagaimana koherensi kalimat, seperti yang diamatinya sungguh-sungguh, ia membatasi dirinya dari keseluruhan menjadi bab-bab, bagian dan paragraf, dan sisipan kutipan pada pertanyaan langsung, tetapi tidak mengubah tanda baca dari manuskrip.

For the transliteration of the present MS. I have proceeded on the same basis. In order to make it more manageable I have divided the text into twenty chapters, even though such a division is not to be found in the work itself. But I have abstained from inserting quotation and question marks, while I have gone no further in ending sentences by means of full-stops than what is clearly allowed by the context. For contrary to what is usual at present, the only punctuation mark which occurs in this MS. is the pada lunsi, although mostly this does not function as a fullstop but as a comma (semi-colon). Further, the MS. displays 47 times a sign which I should like to call an "attention mark" rather than a punctuation sign. As far as its shape is concerned, it can to some extent be compared with the uger-uger (also called guruand pada bab), although it apparently has a completely different function. The ugeruger consists of two pairs of strokes sloping to the right with a little curl between the two pairs, thus: // o //. The "attention mark" has a star-shaped mark between two pairs of strokes slanting to the left thus: \\ *\\. Whereas, as Walbeehm (op. cit., p. 25) says, the uger-uger serves as opening to official documents when these are not addressed to any particular person (such as official reports, etc.) so that it is not possible to indicate relative status here, the "attention mark" occurs throughout the text. It is found, for instance: at the beginning and end of the Arabic eulogy with which the text commences; at the beginning and end of the ascription of the text to Paneran Bonan with which the work ends; sometimes before Arabic citations, and now and then before the translation of an Arabic exppression; before important conclusions and pronouncements, especially those in which false doctrines are rectified;

before the questions put by Ghazali to one of the heretical teachers; and at the transition to a new subject.

Untuk transliterasi dari manuskrip ini, saya telah memberikan dasar yang sama. Dalam rangka membuatnya lebih mudah dipahami, saya telah membagi teks ke dalam dua puluh bab, meskipun bagian-bagian tersebut tidak ada dalam karya aslinya. Tapi saya tidak memasukkan kutipan dan tanda tanya, sementara dalam mengakhiri kalimat, saya sepenuhnya mengikuti apa yang jelas diperbolehkan oleh konteks. Untuk hal yang bertentangan dengan apa yang biasa saat ini, satusatunya tanda baca yang ada pada manuskrip adalah *pada* lunsi, meskipun sebagian besar ini tidak berfungsi sebagai berhenti penuh tetapi sebagai koma (semi-colon). Lebih lanjut, manuskrip menampilkan 47 kali tanda yang saya sebut sebagai "tanda perhatian" dari pada tanda baca. Dari bentuknya, ini bisa dibandingkan dengan uger-uger (yang juga disebut guru dan pada bab), meskipun tampaknya memiliki fungsi yang sama sekali berbeda. *Uger-uger* terdiri dari dua pasang garis miring ke kanan dengan sedikit ikal antara dua pasang, sehingga bentunya //o//. Tanda perhatian berbentuk bintang di antara dua pasang garis miring ke kiri sehingga bentuknya: *\\. Walbeehm mengatakan, *uger-uger* berfungsi sebagai Sedangkan, pembuka untuk dokumen resmi yang ditujukan kepada orang tertentu (seperti laporan resmi, dll) sehingga tidak mungkin menunjukkan adanya hubungan itu di sini, di mana tanda perhatian muncul di dalam teks. Seperti ditemukan, misalnya: pada awal dan akhir kalimat bahasa Arab dengan yang mengomentari ungkapan tertentu; pada awal dan akhir dari teks penjabaran teks untuk Pangeran Bonan, yang merupakan sebab diselesaikannya karya ini, kadang-kadang sebelum kutipan Arab, sesaat dan sebelum ungkapan Arab; sebelum kesimpulan penting dan pernyataan, terutama pada yang doktrin yang perlu dibetulkan; sebelum pertanyaan yang diberikan oleh Ghazali ke salah satu guru sesat; dan pada pergantian topik baru.

E. Penulis⁶⁶

It was mentioned above that the text of the MS. was, as is apparent from the final line, ascribed by the copyist to Paneran Bonan. In his discussion of the authorship Schrieke assumed that this postscript was "genuine and correct". He believed he was justified in this for two

⁶⁶ Sub bab ini diterjemahkan secara utuh dari buku GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Author* halaman 8-13.

reasons, namely the age of the MS. and the soberness of the postscript. He found further support for his opinion in the agreement between the contents of our text and the doctrines ascribed to the saint of Bonan in later works (diss., p. 55).

Telah disebutkan di atas bahwa manuskrip ini, jelas disebutkan pada akhir bagiannya, ditulis untuk Sunan Bonang. Dalam kajian tentang kepemilikan karya ini, Schrieke mengasumsikan bahwa naskah ini "asli dan benar" karya Sunan Bonang. Dia meyakini hal ini karena dua alasan, yaitu usia manuskrip dan isinya. Dia menemukan support lebih lanjut atas pendapatnya karena isi teks dan doktrin-doktrin yang ada di dalamnya sesuai dengan ajaran yang berasal Sunan Bonang setelahnya.

Various objections can be made to this view. It remains a supposition, the grounds for which are in my opinion not entirely satisfactory. Dr. H.Kraemer also expressed this opinion (diss., p. 19), though his objection was of a different nature from mine.

Berbagai keberatan dapat dibuat untuk pandangan ini. Pendapat Schrieke ini masih sebatas perkiraan, yang menurut saya tidak sepenuhnya memuaskan. Dr. H. Kraemer juga menyatakan pendapat ini (diss., P. 19), meskipun alasan keberatannya berbeda dengan saya.

By establishing a link between the information which is found in the Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque concerning the opposition to the pilgrimage to Mecca by Sultan Mahmud, the last ruler of Malacca, and the interruption in Malacca of the pilgrimage of the young Sunan Bonan and Sunan Giri, and basing himself on the Javanese tradition according to which Sunan Bonan survived the fall of Majapahit, Schrieke placed him in the second half of the fifteenth and beginning of the sixteenth century. In this he tacitly substitutes the Javanese dating of the fall of Majapahit (1478) with that of history. If he had not done so he would have got tangled up with his chronology, as he placed the accession of the last Sultan of Malacca in 1485. But even if one does not reject Schrieke's dating it must nevertheless be observed that our MS. dates from the end of the sixteenth century, and even though there are good reasons for assuming that the text it contains is earlier, in the, say, 75 years that would meanwhile have elapsed since the death of Sunan Bonan legends may easily have formed. It is by no means impossible that as early as the end of the sixteenth century the work was wrongly ascribed to the saint of Bonan.

Great figures from the past - even the recent past - are indeed often attributed by tradition with all kinds of things, they had nothing to do with. It would in fact not be the only instance of a Javanese work which has become popular and well known being assigned not to the actual author but to a contemporary who eclipsed his fame. For example, the well known poem Serat Wedatama to be found in the collected works of the princely poet K.G.P.A.A. Mankunagara IV (died 1881) is according to many Surakarta men of letters in fact the work of R. M. N. Wiryakusuma, whose authorship passed into oblivion in a matter of decades because of the fame of Mankunagara IV.

Dengan menghubungkan berbagai informasi yang ditemukan dalam Komentar The Great Afonso Dalboquerque mengenai oposisi terhadap haji ke Mekah oleh Sultan Mahmud, penguasa terakhir Malaka, dan gangguan di Malaka pada masa keberangkatan haji Sunan Bonang dan Sunan Giri muda, dan merujuk pada tradisi Jawa yang berdasar masa Bonan bertahan dari kejatuhan Majapahit, menempatkannya pada paruh kedua abad lima belas dan awal abad keenam belas. Dalam hal ini ia diam-diam menggantikan penanggalan Jawa tentang jatuhnya Majapahit (1478) dengan waktu yang dibuatnya tersebut. Jika tidak, maka dia akan tumpangtindih dengan kronologi yang dibuatnya. Sebagaimana dia menempatkan naiknya Sultan terakhir Malaka pada 1485. Tapi meski tidak seorangpun menolak penanggalan yang dibuat Schrieke, harus dikaji lagi bahwa manuskrip ini berangka dari akhir abad 16. Dan meskipun ini menjadi alasan yang baik bahwa perkiraan teks ini munculnya lebih awal, 75 tahun telah berlalu sejak legenda kematian Sunan Bonang terbentuk. Tidak berarti mustahil bahwa pada akhir abad enam belas karya ini disalah pahami sebagai karya Sunan Bonang. Tokoh besar dari masa lalu – bahkan yang barubaru saja – seringkali dikaitkan dengan segala sesuatu yang sebenarnya tidak mereka lakukan. Faktanya, manuskrip ini bukanlah satu-satunya contoh dari sebuah karya Jawa yang populer dan terkenal yang dialamatkan tidak kepada penulis yang sebenarnya, tetapi karena ketenarannya. Sebagai contoh, puisi terkenal Serat Wedatama yang ditemukan dalam kumpulan karya syair Pangeran KGPAA Mankunagara IV (meninggal 1881), merujuk pada catatan masyarakat Surakarta adalah karya dari R. M. N. Wiryakusuma, penulis yang terlupakan dalam dekade tersebut karena ketenaran Mankunagara IV.

It is clear that if such is the case here no support for the truth of the ascription is to be derived from the agreement of the teachings with those of later works.

Maka jelas bahwa jika tidak ada dukungan fakta dari sebuah dugaan, hal ini berasal dari kesepakatan dari ajaran pada karya-karya setelahnya.

The argument concerning the soberness of the postscript also has little cogency. Schrieke thought that if this were a case of falsification the pseudo epigrapher would not have failed to sing the saint's praises (op. cit., p. 55). Dr. H. Kraemer (diss., p. 19), however, had rather the impression that Sunan Bonan's name - which was held in high esteem - would have been gladly used by any writer in order to have his own ideas accepted. But why must we consider falsification? he copyist may have thought in complete good faith that he had before him a work by Sunan Bonan, although the text itself contains no indication of this whatsoever, no more than several of the poems (suluk) which are ascribed to him with just as sober an indication of his authorship.

Argumen mengenai kebenaran manuskrip ini juga mengandung sedikit hal yg meyakinkan. Schrieke berpikir bahwa jika ini adalah kasus pemalsuan, maka pakar epigrafi tidak akan terus-menerus memberikan pujian kepada sang Sunan. Dr. H. Kraemer, meskipun demikian, memiliki kesan bahwa nama Sunan Bonang -yang telah memiliki kedudukan tinggi- akan dengan senang hati digunakan oleh penulis manapun agar idenya diterima. Tapi kenapa juga kita harus menganggap hal ini sebagai pemalsuan? Si penyalin pasti telah mempertimbangkan dengan segala keyakinan bahwa dia memiliki karya Sunan Bonang sebelumnya, meskipun teks ini sendiri tidak mengandung indikasi apapun, tidak lebih dari beberapa puisi (suluk) yang dihubungkan dengannya hanya dengan petunjuk sederhana tentang kepengarangannya.

The contents of the book consist of the instruction or admonitions (pitutur) given by a certain Seh Bari or al-Bari (whose name is spelt in various ways in the MS.) to his pupils, whom he generally addresses with He mitraninsun or He mitraninsun sira kabeh (sedaya): My friends! Up to folio 13 only the Master speaks. After that questions are put to him, which he answers sometimes tersely and sometimes at length. The questioners are called rijal (Ar. rijal, men) and are sometimes also addressed with the words He rijal, he mitraninsun, and sometimes with He rijal mitraninsun. One sometimes gets the impression that the word rijal, uncommon or unknown in Javanese, is regarded as a proper noun. Hence Schrieke has spelt it with a capital letter and, like all proper names in his edition, with spacing between the letters in every case; Zoetmulder, on the other hand, adopted the

capital in the passage quoted by him (op. cit., p. 91, 92), but translated the word with "the men". I have followed Schrieke's practice, for one thing because Rijal occurs as a proper name in Sumatra, for another because the matter is immaterial to the understanding of the text.

Isi buku ini terdiri dari instruksi atau peringatan (pitutur) yang diberikan oleh seseorang tertentu bernama Seh Bari atau al-Bari (yang namanya ditulis dalam beberapa ejaan di dalam manuskrip). Kepada murid-muridnya, umumnya sebut dengan He yang ia mitraninsun atau He mitraninsun sira kabeh (sedaya): temanteman! Hingga halaman 13 hanya Sang Guru yang berbicara. Setelah pertanyaan yang diajukan kepadanya, yang kadang-kadang dijawab ketus dan kadang-kadang panjang. Penanya disebut rijal (ar-Rijal, lakilaki) dan kadang-kadang juga disebut dengan He Rijal, He mitraninsun, dan kadang-kadang dengan kata He rijal mitraninsun. Terkadang ada kesan bahwa kata rijal, yang tidak biasa dan tidak populer bagi Orang Jawa, sebagai kata benda yang tepat. Tetapi Schrieke mengejanya dengan huruf kapital seperti semua nama yang ada dalam pengantarnya, dengan spasi antar huruf dalam berbagai tempat; sementara Zoetmulder menggunakan dalam tulisan yang dikutip olehnya, menerjemahkannya sebagai "orang-orang". Saya telah mengikuti Schrieke, untuk satu hal karena kata rijal muncul sebagai sebutan nama di Sumatera, alasan lain karena masaahnya adalah tidak penting untuk memahami teks.

The Master himself, however, though he is mentioned by name, is no better known than his anonymous listeners. On the basis of his name, Schrieke thought him to be a Persian from Bar and the teacher of Sunan Bonan (op. cit., p. 55). He points out that in the time of Abd al-Ra'uf (second half 17th century) there were two scholars of that name in Medina. As for the name Bari, however, we might also consider an abbreviation of Abd aI-Bari, in the same way as many Indonesian names are abbreviations of theophorous Arabic names, for example, Aziz, Gani, Hamid, Kadir, Kahar, Karim, Latip, Malik, Nasir, Patah. The name also occurs in a copy of a Javanese primbon from Wanayasa (Bafiumas) in the Snouck Hurgronje Collection (the Leiden Cod. Or. 7475; transliteration Cod. Or. 8586). Here there is mention of a Seh Bari in Kawis (p. 99; p. 39 of the copy), that is, Seh Bari of Karan in Banten, in the opening words of a pericope which describes how the angel of death Izra'il slowly draws the soul out of the body beginning at the soles of the feet, and which indicates what must be said as the various parts of the body are passed. This doctrine, it is said, was taught by all the saints (kawiridaken if, aten para wali sedaya); the names mentioned are those of Sunan Nampel, Sunan Bonan, Sunan Giri and Sunan Kalijaga. So here, at any rate, Sunan Bonan appears as a predecessor of Seh Bari, not as his pupil.

Gurunya sendiri, bagaimanapun, meski disebutkan namanya, tidak lebih dikenal juga daripada sebagai pendengar anonim. Atas dasar nama ini, Schrieke berpikir sang Guru adalah seorang Persia dari Bar dan merupakan guru dari Sunan Bonang. Dia menunjukkan bahwa pada jaman Abd al-Rauf (paruh kedua abad ke-17) ada dua ulama dengan nama itu di Madinah. Adapun nama Bari, mungkin juga ini kepanjangan dari Abd aI-Bari, sama seperti kebanyakan nama-nama Indonesia adalah singkatan dari nama Arab yang teologis, misalnya, Aziz, Gani, Hamid, Kadir, Kahar, Karim, Latip, Malik, Nasir, Patah. Nama ini juga muncul pada salinan primbon Jawa dari Wanayasa (Banyumas) dalam kumpulan karya Snouck Hurgronje (Leiden Cod. Atau. 7475; transliterasi Cod. Atau. 8586). Disini disebutkan Seh Bari di Kawis (p 99;. p 39 salinan.), yaitu, Seh Bari dari Karan di Banten, dalam pembukaan naskah yang menjelaskan bagaimana malaikat maut Izra'il perlahan menarik jiwa dari tubuh mulai dari telapak kaki, dan apa yang harus dikatakan bersamaan dengan tubuh yang wafat. Doktrin ini, konon, diajarkan oleh semua wai (kawiridaken daten para wali Sedaya); nama-nama yang disebutkan adalah dari Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri dan Sunan Kalijaga. Jadi di sini, pada setiap tingkat, Sunan Bonang muncul sebagai pendahulu dari Seh Bari, bukan sebagai muridnya.

As is known, Javanese literature more than once mentions the famous religious school (pesantren) which is supposed to have been established in Karan in former times and where mysticism, and everything which was associated with it in the practices of the brotherhoods (tarekat), was energetically pursued. Thus in Canto 6 of the Serat Centini (publ Bat. Gen., djilid I-II, Batavia 1912, p. 24) the hermit Danadarma living on Mount Semeru tells Cabolan that together with the latter's father he had been taught by Seh Kadir Jalena at Karan for three years. In Canto 24 (ibid., p. 36) it is related how the eldest son of Sunan Giri, Jayenresmi, spent a considerable time there and was given the name Amonraga by the then head of the pesantren (Ki Agen in Kawis). The name of the Karan school has furthermore remained known because the performances given by the adepts in trance spread from Karan over the whole of Java under the name of nelmu Karan, the arts of the fakir.

Seperti diketahui, sastra Jawa lebih dari sekali menyebutkan pesantren terkenal yang seharusnya telah dibangun di Karan pada masa sebelumnya di mana mistisisme, dan segala sesuatu yang dikaitkan dengan itu tengah dilakukan oleh persaudaraan (tarekat), dengan ajaran yang penuh semangat. Maka dalam Canto 6 dari Serat Centini (dipublikasikan Bat. Gen, djilid I-II, Batavia 1912, p. 24) pertapa Danadarma tinggal di Gunung Semeru menyampaikan kepada

Cabolan bahwa bersamaan dengan Ayah yang terakhir yang telah diajarkan oleh Seh Kadir Jalena di Karan selama tiga tahun. Dalam Canto 24 (*ibid.*, Hlm. 36) hal ini terkait bagaimana putra sulung Sunan Giri, Jayenresmi, menghabiskan waktu yang cukup di sana dan diberikan nama Amonraga oleh kepala *pesantren* kemudian (Ki Ageng di Kawis). Nama pesantran Karan selanjutnya tetap dikenal karena keunggulannya telah menyebar dari Karan ke seluruh Jawa dengan sebutan *nelmu karan*, sebuah seni dari sang fakir.

If, on the information of the Bafiumas MS., we were to accept that there was once in Karan a teacher of religion called Seh Bari, then we could suppose that this text preserves the admonitions or teachings given to his pupils in that famed centre by a teacher who was probably Javanese, rather than those of a hypothetical Persian of that name. It seems impossible, then, that this man was the teacher of Sunan Bonan, for, as Hoesein Djajadiningrat explained, the Islamization of Banten has to be placed in about 1527, hence not until after the time of Sunan Bonang., according to Schrieke's dating.

Jika, pada informasi dari manuskrip Banyumas, kami menerima bahwa pernah ada di Karan seorang guru agama yang disebut Seh Bari, maka kita bisa menganggap bahwa teks ini menyajikan nasihat atau ajaran yang diberikan kepada murid-muridnya pada masa kejayaan gurunya yang kemungkinan adalah orang Jawa, bukan orang- Persia seperti hipotesa yang muncul dari namanya. Tampaknya tidak mungkin, kemudian, jika orang ini adalah guru dari Sunan Bonang, karena sebagaimana Hoesein Djajadiningrat menjelaskan, Islamisasi Banten terjadi pada tahun 1527, tidak sampai kepada masa Sunan Bonang menurut versi penanggalan Schrieke.

Whoever Seh Bari may have been, however, in our text he already possesses a legendary character, seeing that from folios 46, 55 and 60 it appears that he is represented as a contemporary of Ghazali. He is supposed to have accompanied three heretical teachers to this great master of orthodox mysticism in order to hear his judgment on their ideas and also to be instructed further by him. This particular makes it unlikely that we have before us here the au thentic record from the hand of a pupil of the instruction given by Seh Bari. In my opinion we have here, rather, a text which has undergone a certain degree of modification or at least expansion, and into which new, albeit similar material has been inserted, while retaining its original form of a dialogue. For it seems to me very plausible that paragraphs XIV, XV and XVI (in Schrieke's edition XII, XIV and XV) have been interpolated.

Siapa pun Seh Bari, namun, dalam teks ini dia sudah memiliki karakter legendaris, melihat bahwa dari lembar 46, 55 dan 60 dia merepresentasikan diri sebagai al-Ghazali kontemporer. Dia seharusnya memiliki tiga guru sesat untuk master mistisisme ortodoks dalam rangka mendengar ide tentang mereka, juga untuk diperintahkan lebih lanjut olehnya. Hal ini tidak seperti catatan autentik dari tangan santri berdasarkan instruksi dari Seh Bari. Dalam pandangan saya, bukan teks yang telah mengalami tingkat modifikasi tertentu atau setidaknya penambahan, di mana di dalamnya telah diimbuhkan hal yang senada, sementara bagian aslinya tetap dialog. karena bagi saya terlihat sangat masuk akal bahwa paragraf 14, 15, dan 16 (dalam edisi Schrieke edisi 12, 14 dan 15) telah ditambahi.

The final phrases of paragraphs XIII conclude an admonition to refrain from association with heretics. An excellent link with this isformed by the beginning of par. XVIII, where an exhortation is given to observe loyally the duty to perform salat followed by an explanation of the meaning of this ritual duty for the mystic. The mention of the Batiniyya at the end of par. XII is followed in par. XIV, however, by an account of other heresies ascribed to Shaikhs Sufi, Nuri and Jaddi on which Seh Bari elicited Ghazali's opinion. In paragraphs XV and XVI other views are laid in Ghazali's mouth, and he declares that there are to this day still adherents of the three abovementioned heretics, whereupon the writer concludes by saying that those who have persevered in Ghazali's doctrine, which is explained in this book - i.e. the work (on the) Usul Suluk from fol 1 and 2 which formed the starting-point of the discussion - are fortunate.

Frase terakhir pada paragraf 13 menyimpulkan peringatan untuk menahan diri dari melakukan bidah. Link yang sangat sesuai dengan ini ada pada awal paragraf 18, di mana nasihat yang diberikan adalah taat melakukan salat, dilanjutkan dengan penjelasan makna tugas ritual ini secara mistis. Penyebutan *batiniyya* pada akhir paragraf 12 diikuti di paragraf 14, namun dari laporan lainnya yang berasal dari Syaikh Sufi, Nuri dan Jaddi di mana Seh Bari memunculkan opini Ghazali. Dalam paragraph 15 dan 16, pandangan lain disandarkan pada Ghazali, dan ia menyatakan bahwa sampai hari ini masih ada penganut tiga bidah tersebut di atas, di mana penulis menyimpulkan dengan mengatakan bahwa orang-orang yang telah bertahan pada doktrin Ghazali, yang dijelaskan dalam buku ini – yaitu bahwa karya *Uṣul Suluk* dari bagian 1 dan 2 yang menjadi titik awal dari diskusi- adalah orang yang beruntung.

After this the succession of questions and answers continues as before, the audience raising new questions and bringing up new subjects, while, it seems to me, their short questions in the interpolated paragraphs are of no significance whatever and function only to preserve the form of the work. We may perhaps also conclude from the fact that the catechism to be discussed below (which is drawn from this work) has not a single question relating to these, that these paragraphs were added later.

Setelah pergantian tanya jawab dilanjutkan sebagaimana sebelumnya, bahwa pendengar mengajukan pertanyaan-pertanyaan baru dan membawa subjek baru, sementara, menurut saya, pertanyaan singkat mereka dalam paragraf yang diganti-ganti tidak signifikan untuk mempertahankan bentuk tulisan. Kita mungkin juga akan menyimpulkan berdasar fakta bahwa katekismus yang didiskusikan berikut (yang dijabarkan pada karya) tidak memiliki satu pertanyaan terkait hal ini, sehingga paragraf ini tampak ditambahkan kemudian.

By way of summa<mark>ry, I believe that there is no cause to accept at face value Schrieke's opinion on the authorship, as:</mark>

- 1. The name Bar<mark>i n</mark>eed not indicate a Persian origin, but can just as easily be explained as an abbreviation of 'Abd al-Bari.
- 2. Since Javanese tradition has preserved the memory of a Seh Bari of Karan, it is possible that the text had its origin in the instruction given by this teacher at the renowned school of religion in Karan.
- 3. For the copyist of our MS. Seh Bari was already a legendary figure, since in several paragraphs he is represented as a contemporary of Ghazali: (died 1112).
- 4. The paragraphs in which this is the case appear to be interpolated.
- 5. Should this supposition be valid, then our text is an expanded version of an older work which in the form of questions and answers treated the usul suluk and closed with a discourse of an edifying nature.
- 6. Although this form may be a literary convention, it need not bar the possibility that the work is from the hand of a pupil of Seh Bari.
- 7. If one maintains Schrieke's dating, it is on chronological grounds improbable that this pupil was Sunan Bonan, assuming that the work originated in instruction given in Karan
- 8. As the name of the author is not mentioned in the work, it may have been ascribed to Sunan Bonan at a very early date.

Dengan rangkuman ini, saya percaya tidak alasan untuk menerima opini Schrieke tentang kepenulisan, seperti:

- 1. Nama Bari tidak harus menunjukkan asal Persia, tapi bisa untuk sekedar memudahkan penjelasan nasehat Seh Bari.
- 2. Sebagaimana tradisi Jawa mengenang Seh Bari di karan, sangat mungkin bahwa teks ini aslinya diajarkan sang guru di pesantren agama di Karan.
- 3. Bagi penyalin manuskrip, Seh Bari adalah sosok yang sudah terkenal, karena dalam beberapa paragraf dia direpresentasikan sebagai Al Ghazali kontemporer.
- 4. Di antara paragraf-paragraf ini di dalamnya tampak terdapat penambahan.
- 5. Anggap saja jika perkiraan ini benar, maka versi teks ini telah ditambahkan dari karya semula di mana bentuknya berupa tanya jawab dalam usul suluk dan ditutup dengan wacana untuk meluruskan gagasan secara alami.
- 6. Meskipun bentuk ini bisa jadi adalah ketentuan tertulis, tidak menutup kemungkinan bahwa hal ini dilakukan oleh salah seorang murid Seh Bari.
- 7. Jika ada yang mempertahankan penanggalan Schrieke, secara kronologis tidak mungkin bahwa murid ini adalah Sunan Bonang, dengan perkiraan bahwa karya aslinya pengajarannya di sampaikan di Karan.
- 8. karena nama penulis tidak disebutkan dalam karya, sangat mungkin bahwa kitab ini dianggap berasal dari Sunan Bonan pada masa sangat awal.

F. Ikhtisar⁶⁷

As was indicated at the outset, the writer was aiming to record Seh Bari's words when discussing the 'Wirasanin usul suluk and exhorting his listeners to hold fast to the latter. The question is now what must be understood under the expression wirasanin usul suluk.

Seperti yang telah ditunjukkan di awal, penulis bertujuan untuk merekam petuah Seh Bari ketika membahas 'Wirasanin ushul suluk dan menasihati para pendengarnya untuk berpegang teguh pada kedua dasar. Pertanyaannya sekarang adalah apa yang harus dipahami dari wirasanin usul suluk?

⁶⁷ Diterjemahkan dari GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh bari*, bab *Introduction*, sub bab *The* Contents of The Work, halaman 13-17.

Schrieke as well as Kraemer translated it with: the (main) content of mystical dogmatics. This translation appears to me incorrect. Apparently the meaning of Ar. ilm al-uṣul, dogmatics, religious doctrine, misled them here. Every science or doctrine, however, has its usul, principles, elements or rudiments. So usul suluk means: the basic principles of mysticism.

Schrieke serta Kraemer menerjemahkanyan dengan: inti ajaran mistis. Terjemahan ini bagi saya tampaknya salah. Tampaknya makna *al ilm al-Usul*, dogma, doktrin agama, dalam hal ini menjadi menyesatkan anggapan ini. Setiap ilmu atau doktrin, bagaimanapun, memiliki *usul*, prinsip, elemen atau dasar. Jadi *suluk ushul* berarti: prinsip-prinsip dasar mistisisme.

Wirasa is an archaic, formal word for what in present-day Javanese is called surasa, the content, sense, import, of a letter, document or book. It is still in use as KI. with uni, K. unel. In Van der Tuuk's Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek Old the Javanese sawiraosinsan hy<mark>an</mark> sastra is glossed with the Bal. surasa san agama, the content of the book, while in the so-called "Gunning text" (see my re-edition in Ben <mark>Ja</mark>vaa<mark>nse primbo</mark>n uit <mark>de</mark> 16de eeuw, Leiden, 1954, fol. 47a) there is mention of sawirasanin kitab Tamhid. Likewise MS. 2446 of the India Office (Loth 1047) begins as follows: Punika 'lt~rasanin kitab Sharabu 'l-Ashiqiin, binasakaken Jawi sakin basa Melayu. Hence one would expect wirasanin to be followed by the title of a work, or at least the reference to a wOrk. Various places in the text lend support to this idea. They are as follows.

Wirasa adalah istilah kuno, kata formal untuk apa yang pada masa kini dalam Bahasa Jawa disebut surasa, konten, rasa, impor, ari sebuah surat, dokumen atau buku. Hal ini masih digunakan sebagai KI. dengan uni, K. unel. Dalam Kawi – Balineesch - Nederlandsch Woordenboek karya Van der Tuuk, sawiraosin san Hyan sastra dalam Jawa kuno dipoles dengan Bal. surasa san agama, inti dari buku, sementara dalam "text Gunning" (lihat karya saya re-edition dalam Een Javaanse primbon uit de 16de eeuw, Leiden, 1954, fol. 47a) ada disebutkan sawirasanin kitab Tamhid. Demikian juga dalam manuskrip 2446 Kantor India (Loth 1047) dimulai dari berikut: Punika wirasanin kitab Sharabu al-Ashiqin, binasakaken Jawi sakin basa Melayu. Oleh karena itu akan ada yang beranggapan bahwa wirasanin akan diikuti oleh judul karya. Berbagai tempat dalam manuskrip ini mendukung pandangan ini, yaitu sebagai berikut:

- Fol. 19. Seh Bari says that he has not encountered a certain proposition, rejected as heretical, in the usul suluk, such as, for example, the Tamhid and the Ihya' (miwah in usul suluk, kadi ta in Tamhid, in Ihya' nulumuddin, norana kapangih deninsun). So here uşul suluk refers to a class of works in which the basic principles of mysticism are thought to be treated.
- Fol. 50. It is said of Ghazali that while he was still in his mother's womb he was permitted to' cast a glance at the lawJ:t at-maMa? and to compile the usul suluk. The word used for compiling, aniket, refers to the composition of books.
- Fol. 63. Wirasanin sastra is explained by the addition siptaniti usul punika, the (hidden) significance of this usul scripture.
- Fol. 68. Those who do tawba (repent) and take to heart the words of Ghazali contained in this book (sastra; iki) are extolled.
- Fol. 83. Seh Bari says: It would be too much if I were to discuss he whole contents of the text, or the book (sawirasanin sastra).
- Fol. 19. Seh Bari mengatakan bahwa ia belum menemukan dalil tertentu, ditolak sebagai sesat, dalam ushul suluk seperti, misalnya Tamhid dan Ihya' Ulumuddin (Miwah in usul suluk, kadi ta in Tamhid, in Ihya ulumuddin, norana kapangih deninsun). Maka di sini uşul suluk mengacu pada kelas karya di mana prinsip-prinsip dasar mistisisme diperkirakan akan diberlakukan.
- Fol. 50w. Dikatakan dari Ghazali bahwa sementara ia masih dalam rahim dia diizinkan untuk melemparkan pandangan pada lawh al mahfuz dan untuk mengumpulkan uṣul suluk. Kata yang digunakan untuk kompilasi, aniket, mengacu pada komposisi buku.
- Fol. 63. Wirasanin sastra dijelaskan oleh tambahan siptanin ushul punika, ini adalah signifikansi tersembunyi dari bentuk ushul.
- Fol. 68. Mereka yang melakukan Taubah (bertobat) dan mengikuti kata-kata Ghazali yang terkandung dalam buku ini (sastra iki) adalah terpuji.
- Fol. 83. Seh Bari mengatakan: Ini akan terlalu banyak jika saya harus membahas seluruh isi naskah, atau buku (sawirasanin sastra).

Hence our MS. claims to present a record of an oral exposition by Seh Bari concerning the contents of a work called usul suluk, or at least referred to as usul suluk, or of a work from a class which could be labelled usul suluk. In view of the method of the guru pesantren this is in itself not impossible, but while we do not know which work served as basis for his observations here we cannot check whether the author of this text did in fact adhere to what is proposed at the beginning. A survey of the contents does not give the impression, however, that commentary on a continuous line of thought is being presented, but rather a collection of discourses on disputed points, during which there is repeated opportunity to return to the main theme of the work, viz. the fading out of the individual being and its obliteration by God's being, which works in and through those who enjoy God's grace.

Oleh karena manuskrip ini mengklaim untuk menyajikan nasihat lisan oleh Seh Bari mengenai isi dari karya yang disebut *ushul suluk*, atau setidaknya mengacu pada *uṣul suluk*, atau sebuah karya dari kriteria yang bisa disebut *uṣul suluk*. Mengingat metode dari *guru pesantren* ini sendiri bukan tidak mungkin, tapi sementara kita tidak tahu karya mana yang menyajikan dasar pengamatan di sini, kita tidak dapat memeriksa apakah penulis teks ini ternyata memang mematuhi apa yang diusulkan di awal. Melihat sekilas isi tidak memberikan kesan, bagaimanapun, bahwa komentar tentang keberlanjutan pemikiran yang disajikan, melainkan kumpulan wacana poin yang diperselisihkan, di mana ada kesempatan berulang untuk kembali ke tema utama dari karya ini, yaitu mengeluarkan diri dari makhluk individu dan kehilangannya pada Allah, di mana karya ini diperuntukkan bagi mereka yang yang menikmati kasih karunia Allah.

We give below a short summary of the contents.

I (fol. 1-6). On the meaning of "negation" and "affirmation", as contained in the confession of faith.

II (fo1. 6-10). Rejection of the erroneous doctrine of Abd al-Wakhid b. Makkiyya to the effect that the Primordial Void (Ar. al-'atl al-qadim, Jav. liwun sadya) must refer to God's being before the Creation. Over against this Seh Ban proposes that these words refer to God's being known only to Himself.

III (fo1. 10-14). Non-being is not intended to emphasize God's transcendence. What is understood by God's privative attributes (sifat al-salb). God's transcendence is revealed by the confession of those who enjoy God's grace, which is in fact the same as God's declaration of His own transcendence, as the blessed mystic loses his own being in God and God works in and through him. (Here presents itself for the first time the theme which will recur repeatedly throughout the text; see also, for example, IV fo1. 16, VII fo1. 25, VIII fo1. 29/30, IX fo1. 32, X

fo1. 35, XII fo1. 43, XIV fo1. 49, XV fo1. 58, 60, 61, XVI fo1. 66, XVII fo1. 69;70.)

IV (fo1. 14-17). Discussion of the pronouncement: Everything is from God and returns to Him. Comparison with someone who looks at himself in a mirror.

V (fo1. 17, 18). The significance of 'ishq, 'ashiq and ma'shuq - love, lover and beloved.

VI (fo1. 18-23). Warning against invalid syllogisms and the failure to do justice to God's attributes which is ascribed to the Batiniyya, as well as against the identification of one's own attributes and works with those of God. This is followed by an interpretation of Qor'an 55: 19, 20 concerning the mingling of two seas and an explanation of some Arabic phrases treating of the obliteration of human individuality.

VII (fo1. 23-27). Attack on the erroneous doctrine ascribed to the Karramiyya according to which 'iman, tawhid and ma'rifa are not to be sought with man but with God. The attributes and names of God are not different from His essence.

VIII (fo1. 28-30). Attack on the erroneous doctrine ascribed to the Mutaniyya(?) that God did not create, because as object of His own constant praise He had no need to. Rejection of the doctrine of Ibn al-'Arabi that the development of the world from the primordial essence could be compared to the growth of a tree from a little seed, or the creation of iron objects from one piece of iron - into which they can be melted down again. The significance of the hadith quds'i: al-insan sirri wa'ana sirruhu, man is My secret being and I am his.

IX (fo1. 30-33). The pleasures of solitude, of hunger, of life, of social intercourse, of illness, and of death.

X (fo1. 33-38). The conduct of the perfect man.

XI (fo1. 38-41). On seeing God in this and the other world.

XII (fo1. 41-43). Warning against surrendering oneself to worldly pleasures and a pleasant life. Explanation of the pronouncement that faith iman) is yes and no; that the confession of the unity (tokid) is only yes, and the knowledge of God (ma'ripat) purely no.

XIII (fo1. 43-45). On the knowledge of God's essence, attributes and works.

XIV (fo1. 46-55). The erroneous doctrines of the Shaikhs Sufi, Nuri and Jaddi submitted by Seh Bari to Ghazali: and judged by the latter.

XV (fo1. 55-63). Another erroneous doctrine rejected by Ghazali: as not doing justice to God's attributes, namely the doctrine that the Void was not created.

God worked in the prophet Muhammad in that the latter's own being was wiped out, just as is the case with saints and the genuinely pious, who are encompassed about by God's love and grace. The highest aim of the belie'Ver should not be to see God as the Creator of all things, but to gi'Ve up his own being to Him. Non-being is the mirror of the true believer: one must become "as if non-existent" (ka'l-ma'dum).

Lam yalid wa-lam yulad (He begets not and is not begotten) does not refer to any of God's attributes, but is said of God's attributes.

XVI (fo1. 63-68). On the meaning of the words mumtani' al-wujud; (qadim) wajib al-wujud and ja'iz al-wujud. End of Ghazali's expositions.

XVII (fo1. 68-71). Admonition to apply oneself to salat and charitable works; following from this a discourse on what the devotion of saints and the truly pious really is, namely God's praising himself hy means of the tongue of man, so that man can be compared to a blow-pipe through which air passes.

What should be understood under charity, inward offering and concealed offering. The meaning of the pronouncement qablakum daitu'llah. ma'akum dhatu'llah.

XVIII (fo1. 72-75). Shaikh Nur lman's questions to Shaikh Hatim, and their deeper meaning.

The meaning of the progression from iman to tawhid, and from tawhid to ma'rifa.

Explanation of the expression al-'arif gharaqa fi baḥr al-'adam, the "knowing one" is swallowed up in the sea of non-being.

XIX (fo1. 75-79). Outward piety, an ascetic life, great learning or a high position are of no 'Value whatever if one lacks sincerity of heart. This is illustrated allegedly from Seh Bari's own experience.

XX (fo1. 79-83, the end). Exhortation to exemplary conduct, sincerity, piety without ostentation, and to beware of error.

The marks and actions of the "men of God", and of those who do not act out of love for God. Exhortation to observe the law of the Prophet and to hold him in affection.

Berikut adalah ringkasan singkat dari isi tersebut:

I (fo1. 1-6). Tentang arti "negasi" dan "penegasan", sebagaimana terkandung dalam pengakuan iman.

II (fo1. 6-10). Penolakan atas doktrin yang salah dari Abd al-Wahid (dalam bahasa Jawa *liwun Sadya*) harus mengacu pada keberadaan Allah sebelum Penciptaan. Terhadap masalah ini Seh Bari memaksudkan kata-kata ini merujuk pada keberadaan Allah hanya diketahui oleh sendiri.

III (fo1. 10-14). Selain makhluk tidak diperintahkan untuk menegaskan transendensi Allah. Apa yang dipahami oleh sifat-sifat Tuhan menandakan kekurangan (*sifat al-salb*). Transendensi Allah diungkapkan oleh pengakuan mereka yang menikmati kasih karunia Allah, yang sebenarnya sama dengan deklarasi transendensi Allah itu sendiri, sebagai mistik yang diberkati keberadaannya hilang dan Allah bekerja di dalam dan melalui dia. (di sini ditunjukkan awal tema yang kemudian muncul berulang kali sepanjang teks; lihat juga, misalnya, IV fo1. 16, VII fo1. 25, VIII fo1. 29/30, IX fo1. 32, X fo1. 35, XII fo1. 43, XIV fo1. 49, XV fo1. 58, 60, 61, XVI fo1. 66, XVII fo1. 69; 70).

IV (fo1. 14-17). Diskusi tentang firman: Semuanya dari Allah dan kembali kepada-Nya. Perbandingan dengan seseorang yang melihat dirinya di cermin.

V (fo1. 17, 18). Signifikansi Al-ishq, Ashiq dan ma'shuq - cinta, kekasih dan dicintai.

VI (fo1. 18-23). Peringatan terhadap silogisme yang tidak benar dan kegagalan untuk melakukan keadilan untuk sifat-sifat Tuhan yang dianggap berasal dari Batiniyya, sebagaimana mengidentifikasi diri karya sendiri dengan orang-orang di jalan Allah. Ini diikuti dengan penafsiran al Qur'an surat 55: 19, 20 tentang percampuran dua laut dan penjelasan tentang beberapa ungkapan bahasa Arab dalam memperlakukan individualitas manusia.

VII (fo1. 23-27). Serangan terhadap doktrin yang salah dianggap berasal dari *Karramiyya* di mana iman, tauhid dan ma'rifa yang tidak dicari pada manusia tapi dengan Allah. Sifat dan nama-nama Allah tidak berbeda dari esensi-Nya.

VIII (fo1. 28-30). Serangan terhadap doktrin yang salah dianggap berasal dari Mutaniyya (?) Bahwa Allah tidak menciptakan karena objek-Nya memberikan pujian. Dia tidak memerlukan.

Penolakan atas doktrin Ibn al-Arabi bahwa pengembangan dunia dari esensi primordial bisa diibaratkan dengan pertumbuhan pohon dari benih kecil, atau penciptaan benda-benda besi dari satu sepotong besi di mana mereka dapat dicairkan lagi.

Arti penting dari *hadith qudsi: al-insaan sirri wa'ana sirruhu*, adalah bahwa manusia adalah makhluk rahasia dan saya adalah miliknya.

IX (fo1. 30-33). nikmat *dari* kesendirian, kelaparan, kehidupan, hubungan sosial, penyakit, dan kematian.

X (fo1. 33-38). Perilaku manusia sempurna.

XI (fo1. 38-41). Melihat Allah di dunia ini dan dunia lain.

XII (fo1. 41-43). Peringatan untuk menyerahkan urusan duniawi dan kehidupan yang menyenangkan. Penjelasan dari pernyataan bahwa iman (iman) adalah ya dan tidak; bahwa pengakuan tentang tauhid adalah hanya ya, dan pengetahuan tentang Allah (ma'ripat) murni tidak ada.

XIII (fo1. 43-45). Pengetahuan tentang esensi Tuhan, atribut dan karya.

XIV (fo1. 46-55). Doktrin-doktrin yang salah tentang Syaikh Sufi, Nuri dan Jaddi yang disampaikan oleh Seh Bari menurut Ghazali: dan dinilai oleh yang terakhir.

XV (fo1. 55-63). doktrin lain yang keliru ditolak oleh Ghazali karena tidak tepat mengenai sifat-sifat Tuhan, yaitu doktrin bahwa kehampaan tidak diciptakan. Tuhan bekerja dalam Nabi Muhammad, bahwa makhluk yang terakhir sendiri disapu bersih, seperti halnya dengan orang-orang kudus dan yang benar-benar saleh, yang terkurung oleh cinta dan kasih karunia Allah. Tujuan tertinggi dari orang yanga beriman tidak harus melihat Allah sebagai Pencipta segala sesuatu, tetapi untuk menyerahkan diri kepada-Nya. Makhluk tak hidup adalah cermin dari mukmin sejati: seseorang harus menjadi "seakan tidak ada" (ka l-ma'dum!). Lam yalid wa-lam yulad (Dia tidak melahirkan dan tidak diperanakkan) tidak merujuk ke salah satu dari sifat-sifat Tuhan, tetapi dikatakan dari sifat-sifat Tuhan.

XVI (fo1. 63-68). Pada arti dari kata-kata *mumtani' al-wujud*; (qadim) wajib al-wujud dan jaiz al-wujud. Akhir eksposisi Ghazali.

XVII (fo1. 68-71). Nasihat agar seseorang menerapkan salat dan amal saleh; mengenai kesetiaan dari orang-orang kudus dan benar-benar saleh, yaitu Allah memuji dirinya sendiri melalui lidah manusia, sehingga manusia dapat dibandingkan sebagai tiupan-pipa melalui udara yang melewatinya. Apa yang harus dipahami dalam amal, pahala

dan pengorbanan. Arti dari pernyataan qablakum dhatu'llah, ma'akum dhatu'llah.

XVIII (fo1. 72-75). Pertanyaan Seh Nur lman untuk Seh Hatim, dan artinya lebih dalam. Arti dari perkembangan dari *iman* ke *tawhid*, dan dari *tawhid* ke *ma'rifat*. Penjelasan dari ekspresi *al-'arif gharaqa fi baḥr al-'adam* yang "Mengetahui bahwa seseorang" ditelan dalam lautan ketiadaan.

XIX (fo1. 75-79). Kesalehan dari luar, kehidupan bertapa, belajar sungguh-sungguh atau posisi tinggi tidak ada nilainya jika tidak memiliki ketulusan hati. Hal ini digambarkan dari pengalaman Seh Bari sendiri.

XX (fo1. 79-83, akhir). Anjuran untuk berperilaku teladan, melakukan ketulusan, kesalehan tanpa kesombongan, dan untuk berhati-hati dari kesalahan. Tanda dan tindakan dari "hamba Allah", dan mereka yang bertindak tidak karena kasih kepada Allah. Anjuran untuk mempelajari hukum Nabi dan tetap dalam kasih sayang.

G. Katekismus⁶⁸

The Leiden MS. from which our text is taken was not originally unioue. In Cohen Stuart's Catalogue there is listed as kropak 481 a "Wirit, lessen van Sehoel Bari aan zijne kinderen". From a communication of Dr. Hoesein Djajadiningrat to B. Schrieke (op. cit., p. 144) it appears that the kropak is a second MS. of our text but in a very poor condition, the leaves of which are unnumbered and are all of them in disorder and badly damaged by insects. Dr. Djajadiningrat also sent Schrieke a copy of the first and last eight pages, in the order in which he found them. On the basis of this copy Schrieke made the following observation:

Manuskrip Leiden, tempat di mana teks ini didapat, awalnya tidak unik. Dalam katalog Cohen Stuart, terdapat daftar *kropak* 481 sebagai sebuah "Wirit, lessen van Sehoel Bari aan zijne kinderen". Dari komunikasi antara Dr Hoesein Djajadiningrat ke B. Schrieke (*op. cit.*,p. 144) terlihat bahwa *kropak* ini adalah manuskrip kedua. Teks pertama tersebut dalam kondisi yang sangat buruk, daun yang tak terhitung dan semuanya rusak parah oleh serangga. Dr. Djajadiningrat juga mengirim Schrieke salinan pertama dan terakhir delapan halaman, dalam urutan di

⁶⁸ Diterjemahkan dari GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Contents of The Work*, halaman 32-34.

mana ia menemukan mereka. Atas dasar salinan ini Schrieke membuat pengamatan berikut:

"Judging from these 16 pages our MS. is infinitely better. The Batavia MS., however, contains some additions and time and again uses synonymous expressions in place of the words of our text. Both seem to originate from the same copy (see, for example, MS. p. 11 where both have "Anapon lam salab iku"). Here the kropak Bat. Gen. 481 reads: anak i(n) pandita i(n) Mekah atu(ngu)1 sastra tan apatut kalawan atege(s) (iki si lapa)le: (al) atlu 'l-qadim huwa 'l-nafyu 'l-mutlaq (copy: huwa napiyyullutallak) wa-huwa dhatu'llahi (copy: llahhu) taala haqqun ma'budun (copy: amanbuduk) tegese: kan liwun sadya iku napinin (Allah) (i)ya iku dha(t)u)llah sabenere paneran kan sinembah, walakin wa-laisa li'atlihi waqifun (copy: lesa li natbili etc.)."

Dilihat dari ini 16 halaman manuskrip ini, ini jauh lebih baik. Meski demikian, manuskrip Batavia berisi beberapa tambahan dan waktu dan juga menggunakan ekspresi identik di tempat kata-kata dari teks kita. Keduanya tampaknya berasal dari salinan yang sama (lihat, misalnya, MS. p. 11 di mana keduanya memiliki "anapon salab iku"). Di sini kropak Bat. Gen 481 berbunyi: Anak i(n) pandita i (n) Mek<mark>ah atu(ngu)</mark>l sastra ta<mark>n</mark> apatu kalawan atege(s) (iki si lapa)le: (al) 'atlu) l-qadiimu huwa) l-nafyu l-mutlaq (copy: huwa napiyyullutallak) wa-huwa dhatu llah (copy: allahhu) ta'ala haqqun ma'budun (copy: amanbuduk) tegese: kan liwun sadya iku napinin (Allah) (i)ya iku dhat(t)u 'llah sabenere paneran kan sinembah, walakin walaisa li'atlihi waqifun (copy: lesa Ii tiatbili dll). "

Kropak 481 is not mentioned in Poerbatjaraka's Lijst der lavaansche Handschriften ens. as the poor condition of the MS. had made it unusable, so that the illusion that there exists a second MS. of the same content as the Leiden one should not be perpetuated. I have hence made no effort to obtain a copy of it.

Kropak 481 ini tidak disebutkan dalam Poerbatjaraka Lijst der Javaansche Ens Handschriften enz. karena kondisinya yang buruk yang membuatnya tidak dapat digunakan, sehingga gambaran bahwa ada sebuah manuskrip kedua dengan konten yang sama seperti yang diabadikan di Leiden. Maka saya tidak perlu berusaha untuk mendapatkan salinan itu.

It is therefore a fortunate circumstance that we now have at our disposal a MS. which indeed does not contain a second copy of the admonitions of Seh Bari, but nevertheless can be put to good use by comparison with the Leiden MS. This is the Leiden Cod. Or. 11.092,37 a MS. on Javanese paper (dluwan gendon) thought to come from the Kuta-arja area, and very remarkable if only because of its form.

Karena itu sangat beruntung bahwa kita memiliki pengganti manuskrip ini, yang sebenarnya tidak mengandung salinan kedua dari nasehat dari Seh Bari, namun demikian dapat dimanfaatkan dengan baik untuk melakukan perbandingan dengan manuskrip Leiden ini. Manuskrip Leiden Cod. or 11.092,37 menggunakan kertas Jawa (dluwan Gendon) yang diduga berasal dari daerah Kutaarja, dan dilihat dari bentuknya saja sudah sangat luar biasa.

The form of this MS. is very extraordinary. The types known from Java are MSS. made of the leaf of the tal tree (a kind of fan-palm), called kropak or lontar, and MSS. of various sorts of paper (Javanese, Chinese and European) in the form of a book. The Leiden Cod. Or. 11.092, however, is a sheet of paper folded in the form of a kropak though not cut into separate pages - it is apparently an imitation in paper of a kropak. It consists of one sheet of dluwan which had a length of 475 em. and a width of 27 cm. This sheet is folded accordion-style, as is familiar from the Batak pustahas, in such a way that 59 pages about 8 em. in height have resulted. Each page bears four lines of archaic, upright script about 20 em. in length, and the text runs from the top of the sheet to the bottom, and continues on the reverse side. To continue reading one has to turn the sheet over in the way the leaf of a Ion tar MS. is turned during reading, i.e. lengthwise, and in such a manner that the bottom of the reverse side comes uppermost in front. The writing appears to continue on the reverse side until the end of the sheet is reached once more, so that here the text runs in an opposite direction to that of the text on the front.

Bentuk manuskrip ini sangat luar biasa. Ada manuskrip berasal dari daun pohon *tal* (semacam tanaman sawit), disebut *kropak* atau *lontar*, dan ada manuskrip dari berbagai macam kertas (Jawa, Cina dan Eropa) dalam bentuk buku. The Leiden Cod. or. 11,092, bagaimanapun, adalah selembar kertas yang dilipat dalam

bentuk *kropak* meskipun tidak dipotong menjadi halaman terpisah – tampaknya ini adalah tiruan dari kropak yang ditulis di kertas. Ini terdiri dari satu lembar *dluwan* yang memiliki panjang dari 475 em. dan lebar 27 cm. lembar ini dilipat gaya akordeon, seperti halnya manuskrip *pustahas* Batak, maka 59 halaman ini memiliki ketebalan hingga sekitar 8 cm. Setiap halaman memiliki empat baris aksara kuno, dengan naskah tegak sepanjang sekitar 20 cm, dan teks mengarah dari atas lembar ke bawah, dan terus pada sisi sebaliknya. Untuk melanjutkan membaca seseorang harus membalik lembar atas seperti pada manuskrip *Iontar*, yaitu memanjang, dengan demikian rupa sehingga bagian bawah sisi sebaliknya menjadi bagian teratas di depan. Tulisan ini muncul untuk melanjutkan pada sisi sebaliknya sampai akhir lembaran tercapai sekali lagi, sehingga di sini teks berjalan di arah yang berlawanan dengan yang teks di bagian depan.

The first page of the text has become lost. Pages 2 and 3 of the front of the sheet are decorated in a manner similar to that sometimes found at the beginning of lontar MSS. The MS. is therefore in all respects an imitation in paper of the pattern and arrangement of a Ion tar MS., as far as the material allows. After all, if the sheet had been cut into pages the breadth and length of lontar leaves the soft paper would have become unmanageable. So the piece was not cut but folded after four lines had been written on it, and this process continued until the whole sheet was full on one side, and was then folded up accordion-style. After that the last page was turned over in the fashion just described, and the writing of the text was begun on the reverse of the big sheet.

Halaman pertama dari teks telah hilang. Halaman 2 dan 3 dari lembar depan dihiasi *dengan* ornamen yang sama dengan yang kadang-kadang ditemukan pada halaman awal manuskrip *lontar*. Manuskrip ini dengan demikian berusaha meniru di kertas berdasarkan pola dan pengaturan dari manuskrip lontar, sejauh materi memungkinkan. Intinya adalah jika lembaran dipotong menjadi bentuk lebar dan panjang halaman maka luas dan panjang *lontar akan membuat* kertas akan menjadi tidak teratur. Jadi lembaran ini tidak dipotong tetapi dilipat setiap empat baris telah tertulis di atasnya, terus demikian sampai seluruh lembar penuh pada satu sisi, dan kemudian dilipat seperti akordeon. Setelah itu halaman terakhir dibalik begitu saja, dan awal teks dimulai di balik lembar besar tersebut.

Although wear and tear at the top and bottom of the sheet have affected the legibility of the beginning and end to some degree and the sides have been destroyed by insects to some extent the MS. is on the whole very well preserved. It now consists of five pieces which once undoubtedly formed a whole, however.

Meskipun keausan di bagian atas dan bawah lembaran mempengaruhi keterbacaan awal dan akhir untuk beberapa derajat dan bagian tersebut telah dihancurkan oleh serangga *sampai* batas tertentu manuskrip, secara umum keseluruhannya telah dirawat dengan sangat baik. Saat ini manuskrip ini terdiri dari lima lembaran yang sekali tidak diragukan lagi masih merupakan kesatuan.

Now on pp. 1-51 of this MS. one will find a short catechism consisting of 56 questions, which has been drawn from the Admonitions of Seh Bari. Its compiler followed the text closely, as will become apparent from the table below.

Sekarang pada halaman 1-51 dari manuskrip ini, kita akan menemukan dialog singkat yang terdiri dari 56 *pertanyaan*, yang diambil dari nasehat Seh Bari. Kompilasi ini diikuti oleh teks berkaitan, seperti ditunjukkan pada tabel di bawah ini.

H. Perbandingan Katekismus dengan Manuskrip⁶⁹

Question	Page of text	Question	Page of text
1	2, 3	33	26.
2,3	4-6	34	26
4	7-9	35,36	27
5,6	9,10	37	
7	11	38	30-32
8-14	12-14	39	33
15	14		34
16	15	40	42

⁶⁹ Diterjemahkan dari GWJ Drewes, *The Admonitions of Seh bari*, bab *Introduction*, sub bab *The Comparison of The Catechism with the Main Text*, halaman 34-37.

۵

17-19	14	41-43	42,43
20	15	44	43-5
21-23	16	45-51	
24	6?		
25	17,18	52	68,69
26,27	19	53	69
28	19,20		
29	20,21	54	73,74
30	24	55	79,80
31,32	25	56	81

At the same time it is clear that the main text and catechism do not run completely parallel. Apart from the material referred to in the questions of the catechism, the main text also contains various other digressions and items of an admonitory nature. As we have already indicated above, no questions at all refer to the lengthy section from fol. 45-68, which relates how Seh Bari betook himself with three heretical teachers to Ghazali in order to obtain the latter's verdict. This is similarly the case with the following sections of the text:

Jelas bahwa teks utama dan katekismus ini tidak sepenuhnya paralel. Terlepas dari materi yang ada dalam daftar pertanyaan dari katekismus, teks utama juga mengandung berbagai penyimpangan dan item lainnya yang bersifat sebagai nasehat. Seperti sudah ditunjukkan di atas, tidak ada pertanyaan sama sekali pada bagian sepanjang fo1. 45-68, yang menceritakan bagaimana Seh Bari bertaruh sendirian melawan tiga guru sesat atas ajaran al Ghazali untuk mendapatkan keputusan *terakhir*. Ini sama dengan bagian teks-teks berikut:

fal. 21, 22: the comparison with the rice-meal, which consists of equal parts of rice and glutinous rice; the observation on Qor'an 55: 19,20 (the mingling of the two seas), followed by a number of Arabic outtations with translation;

fal. 27-29: the comparison borrowed from Ibn al-'Arabi of the creation of the universe with the growth of a tree from a seed, and with the origin of iron objects from a piece of unworked iron;

- fal. 29 the explanation of the hadith qudsi: al-insan sirri wa' ana sirruhu;
- fal. 34-38: the comparison of man's being with the image in a mirror, followed by admonitions; fol. 38-41: seeing Allah in the hereafter; fal. 41, 42: admonitions; fal. 70, 71: the three sidekahs of the pious man;
- fol. 71 the explanation of the words: qablakun dhatullah etc.;
- fal. 72, 73: the discussion between the shaikhs Nur lman and Hatim; fal. 74-79: description of the progression from iman to tawhid and from tawhid to ma'rifa, followed by a lengthy warning against selfexaltation.
- fal. 21, 22: perbandingan dengan beras-makanan, yang terdiri dari bagian yang sama dari beras dan beras ketan; pengamatan pada al-Qur'an 55: 19,20 (percampuran dua laut), diikuti oleh sejumlah kutipan Arab dengan terjemahan;
- fal. 27-29: perbandingan ini merujuk pada Ibn al-Arabi tentang penciptaan alam semesta dengan pertumbuhan pohon dari biji, dan dengan asal besi dari sepotong sesuatu yang bukan besi;
- fal. 29 penjelasan dari hadith qudsi: al-insan sirri wa 'ana sirruhu;
- fal. 34-38: perban<mark>dingan sese</mark>orang dengan gambar pada cermin, diikuti oleh peringatan;
- fol. 38-41: melihat Allah di akhirat;
- fal. 41, 42: peringatan;
- fal. 70, 71: tiga sedekah dari orang saleh;
- fol. 71 penjelasan dari kata-kata: qablakun dhat 'llah dan lain-lain .;
- fal. 72, 73: diskusi antara Syekh Nur lman dan Hatim;
- *fal.* 74-79: deskripsi perkembangan dari *iman* ke *tauhid* dan dari *tauhid* ke *ma'rifat*, diikuti oleh peringatan yang panjang terhadap mengagungkan diri sendiri

In addition to this it is worth noting that questions 45-51 have no relation to the matter treated in the text, although there is a direct link between them and the immediately preceding questions. Hence a closer examination of the relationship between the text and catechism seems called for. In the first place we are struck by the fact that the material which the text has over and above the catechism comprises five continuous sections, namely fol. 21, 22; 27-29; 34-42; 45-68; 70-79.

Selain itu perlu dicatat bahwa pertanyaan 45-51 tidak memiliki hubungan dengan hal yang terdapat dalam teks, meskipun ada link langsung antara mereka dan pertanyaan sebelumnya. Oleh karena itu hubungan antara teks dan dialog tampaknya diperlukan. Di awal kita dikejutkan oleh fakta bahwa materi yang teks memiliki lebih dari katekismus yang terdiri dari lima bagian berturut-turut, yaitu fo1. 21, 22; 27-29; 34-42; 45-68; 70-79.

Should we assume that these have constituted part of the dmonitions of Seh Bari from the beginning, and that the compiler of the catechism for some reason or other took no questions from them, or is the reverse the case: did the author of the catechism use a text which did not contain these sections? If the latter is the case this would make these sections amount to so many interpolations.

Haruskah kita menganggap bahwa ini merupakan bagian dari peringatan Seh Bari dari awal, dan bahwa kumpulan dari katekismus untuk beberapa alasan atau lainnya tampaknya tidak mengambil pertanyaan dari mereka, atau masalah sebaliknya: Apakah penulis katekismus menggunakan teks yang tidak berisi bagian-bagian ini? Jika yang terakhir ini yang terjadi maka akan menimbulkan banyak interpolasi.

As regards fo1. 45-68 we have remarked above that we consider them to be an interpolation. Concerning fo1. 21, 22, it can be observed that the text runs strangely here. Qor'an 55: 19,20 is ouoted in order to demonstrate the unacceptability of the immediately preceding assertion, but the Qor'an verse is wrongly translated and interpreted, so that it loses its cogency. Then the correct explanation follows, to which is linked a warning against wild interpretation, with the ouotation of a number of Arabic phrases and a line found in Ibn al-cArahi (which again is wrongly translated). One gets the strong impression that a later hand has been at work here.

Mengenai fo1. 45-68 telah disebutkan di atas bahwa kita mempertimbangkannya sebagai interpolasi. Mengenai fo1. 21, 22, dapat diamati bahwa teks terlihat aneh di sini. Al-Qur'an 55: 19,20 dikutip untuk menunjukkan tidak dapat diterimanya pernyataan sebelumnya, namun ayat Al-Qur'an tersebut salah diterjemahkan dan ditafsirkan, sehingga kehilangan dayanya yang meyakinkan. Kemudian penjelasan yang benar berikut, yang terkait peringatan terhadap

interpretasi liar, dengan kutipan dari sejumlah frasa Arab dan garis yang ditemukan dalam Ibn al-Arabi (yang lagi-lagi diterjemahkan secara salah). Seolah tampak kesan kuat bahwa ada tangan yang memainkan ini.

Fol. 27-29, where Ibn al-cArabi is attacked, is striking in that this section follows an attack on heresies adorned with the names Karramiyya and Mutaniyya or Mutaneiliyya, which could have been known only from heresiologies or from mentions of them in dogmatic writings, whereas the ideas of Ibn al-cArabi were current fact in Indonesia at that time. One might wonder whether this currency induced a copyist to insert the polemic here and to stress clearly once more the basic tenor of the whole work.

Fol. 27-29, di mana Ibn al-Arabi diserang, mencolok bahwa dalam bagian ini ada serangan terhadap ajaran sesat dihiasi dengan nama *Karramiyya* dan *Mutaniyya* atau *Mutaneiliyya*, yang bisa diketahui hanya dari heresiologies atau dari menyebutkan mereka dalam tulisan-tulisan dogmatis, sedangkan ide dari Ibn al-Arabi yang sebenarnya saat ini di Indonesia di waktu itu. Orang mungkin bertanyatanya apakah ini disebabkan oleh penyalin sendiri untuk menyisipkan polemik di sini dan menekankan jelas sekali lagi dasar utama seluruh karya.

Similarly the comparison of man's existence with the image in a mirror, linked to the reference to man's worthlessness, may well be an inserted digression as well, and likewise the admonitions following though by no means cohering with it, which contain the piece on seeing Allah in the hereafter. It is striking that the real questions put by the pupils are continued only on fol. 42. The questions introduced in the intermediate section of text appear to have been included simply to preserve the form of the work, that is, answers by Seh Bari to questions put to him, just as this appears to be the case in fol. 45-68.

Demikian pula perbandingan keberadaan manusia dengan gambar dalam cermin, terkait dengan referensi tentang berharganya manusia, mungkin dimasukkan penyimpangan juga, dan demikian pula nasihat berikut meskipun tidak berarti selaras dengan itu, yang terdapat bagian melihat Allah di akhirat. Hal ini mengejutkan bahwa pertanyaan yang sebenarnya disebut oleh murid dilanjutkan hanya pada fol. 42. pertanyaan yang disampaikan di bagian antara teks tampaknya telah dimasukkan hanya untuk melanjutkan karya, yaitu, jawaban oleh Seh

Bari ke pertanyaan yang diajukan kepadanya, seperti ini tampaknya menjadi kasus di fol. 45-68.

As regards questions 52 and 53 it should be noted that these are restricted to the salat, while on fol. 68 of the text the words alawan sim asidekah, etc. following salat liman waktu form a prelude to the explanation of these which comes only on £01. 70. The insertion of the section on the three sidekahs may have been prepared in this way. After this there follows the explanation of a number of Arabic terms and the story about Nur lman and Hatim, which deals with seeing God, thus providing a link with the end of fol. 73, question 54, which also deals with seeing God and God's sight.

Mengenai pertanyaan 52 dan 53 harus harus dicatat bahwa ini adalah terbatas pada *salat*, sementara di fol. 68 dari teks kata-kata *Kalawan sira asidekah*, dll mengikuti *salat liman waktu* pada awal dari penjelasan ini yang datang hanya pada fol. 70. Penyisipan bagian pada tiga *sidekahs* mungkin telah dibuat dengan cara ini. Setelah ini ada penjelasan dari sejumlah istilah Arab dan cerita tentang Nur lman dan Hatim, yang berkaitan dengan melihat Tuhan, sehingga memberikan link dengan akhir fol. 73, pertanyaan 54, yang juga berkaitan dengan melihat Allah dan penglihatan Allah.

The last section of text which as a rounded whole may possibly have been inserted, but in any case is not referred to in the questions, contains a personal effusion placed in Seh Bari's mouth and intended as a warning against self-exaltation. It fits very well here, coming as it does before the admonitions with which the text ends.

Bagian terakhir dari teks yang secara keseluruhan mungkin dapat disisipkan, tetapi tidak disebut dalam pertanyaan, mengandung pancaran pribadi dari lisan Seh Bari dan dimaksudkan sebagai peringatan terhadap peninggian diri. Hal itu sesuai seperti adanya peringatan sebelum teks berakhir.

Although it is impossible to say anything with certainty here, it nevertheless appears to me that all these things are clear pointers to the fact that our text contains a more extensive version of an originally more concise rendering of Seh Bari's answers to pupils. The catechism must, on the other hand, be based on such a shorter version, unless we suppose that its compiler omitted certain sections of the text either through carelessness or inability, or wilfully and knowingly.

Meskipun tidak mungkin mengatakan apa-apa dengan pasti di sini, namun tampak bagi saya bahwa semua hal adalah pointer yang jelas untuk membuktikan bahwa naskah ini mengandung versi yang lebih luas dari awalnya lebih sekedar jawaban ringkas Seh Bari untuk muridnya. Katekismus pastilah, di sisi lain, merupakan versi yang lebih pendek, kecuali kita menganggap bahwa kumpulan yang dihilangkan bagian tertentu dari teks tersebut terjadi karena kecerobohan atau ketidakmampuan, atau sengaja dan sadar.

It is furthermore remarkable that Sunan Bonan's name does not occur in the catechism. From this we might conclude that the compiler used a version which was not yet attributed to Sunan Bonan. For it is scarcely imaginable that he should have left out the ascription to this famous saint if he had found it in his source. This highlights the real nature of the addition to the end of our text. Notwithstanding what is stated there I believe that our text does not deserve the name "Book of (Sunan) Bonan", but that it should be called "The Admonitions of Seh Bari".

Lebih lanjut luar biasa bahwa nama Sunan Bonang ini tidak ada pada katekismus. Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa penyalin menggunakan versi yang belum dikaitkan dengan Sunan Bonang. Untuk itu bisa dibayangkan bagaimana dia akan meninggalkan dugaannya akan wali terkenal ini jika ia menemukannya di sumbernya. Ini menyoroti karakter asli dari naskah ini pada bab akhir naskah yang kita kaji ini. Dengan demikian saya percaya bahwa manuskrip ini tidak layak disebut sebagai "kitab dari (Sunan) Bonang ", tetapi harusnya disebut" nasehat atau peringatan dari Seh Bari ".

BAB IV

INTERPRETASI DREWES ATAS SERAT BONANG DALAM PERSPEKTIF KRITIK IDEOLOGI HABERMAS

Dalam bab sebelumnya telah disampaikan isi dan terjemahan dari interpretasi Drewes terhadap Serat Bonang. Dalam bab ini, penulis akan menyajikan bagaimana Kritik Ideologi Habermas diaplikasikan untuk melakukan refleksi atas interpretasi Drewes terhadap Serat Bonang. Berdasarkan tahapan metodologisnya, maka kajian ini akan dibahas melalui tahap berikut: pertama, elaborasi atas interpretasi Drewes terhadap Serat Bonang sebagai upaya melakukan deskripsi terhadap situasi yang ada. Kedua, kajian penulis terhadap biografi Drewes, latar belakang sejarah hidup, sosial, keilmuwan, profesi dan berbagai catatan mengenai kehidupan Drewes yang mempengaruhi karyanya, terutama pada The Admonition of Seh Bari, sebagai tahapan untuk melakukan refleksi terhadap faktor penyebab situasi yang ada serta tujuan yang ingin dicapai. Ketiga, untuk mengubah situasi yang ada tersebut, selanjutnya akan dilakukan refleksi berdasar epistemologi dan metodologi yang telah diurai pada tahap sebelumnya. Keempat, sebagai tahap terakhir dalam prosedur teknis Kritik Ideologi Habermas adalah melakukan evaluasi terhadap pencapaian situasi baru yang telah dicapai melalui komparasi serta korelasi dari fakta dan informasi yang ada tentang manuskrip ini, serta rencana pengembangan kajian yang dapat dilakukan di masa mendatang.

A. Kerangka Metodologi

Merupakan tahapan awal dalam kritik ideologi Habermas adalah melakukan deskripsi interpretasi terhadap situasi yang ada. Setiap interpretasi pasti tidak muncul dengan tiba-tiba. Sub bab ini akan mengelaborasi bagaimana interpretasi Drewes untuk kemudian menyimpulkan kerangka metodologi yang digunakannya sehingga menghasilkan komentar atau interpretasi tersebut.

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa dalam *The Admonitions of Seh Bari*, Drewes membagi telaahnya dalam 9 pembahasan yaitu manuskrip, tulisan, ejaan, tanda baca, penulis, isi karya, inti sari karya, katekismus, serta perbandingan katekismus dengan manuskrip utama. Penulis akan berangkat dari poin-poin tersebut untuk membuat simpulan tentang kerangka metodologi dalam interpretasi Drewes.

1. Manuskrip

Drewes memulai kajiannya tentang Serat Bonang dengan menelaah sejarah manuskrip tersebut. Penjelasan Schrieke yang menurutnya lebih mengedepankan tentang sejarah dibanding isi manuskrip menjadi titik berangkat untuk interpretasinya. Tanpa menyebut sumber investigasinya, Drewes menyebut bahwa manuskrip dengan kode or. 1928 di perpustakaan universitas Leiden Belanda ini baru masuk kategori naskah oriental pada tahun 1870. Sebelumnya, manuskrip ini dikatakan sebagai koleksi Bonaventura Vulcanius, profesor Yunani yang mengajar di Universitas leiden pada 1578-1614. Drewes tidak menyangkal temuan

Schrieke tentang bagaimana Vulcanius bisa mendapatkan manuskrip ini, yaitu melalui Damasius van Blijenburg, murid dari Vulcanius, yang memiliki kontak dengan penyelenggara Ekspedisi ke Timur. Drewes juga meyakini bahwa tulisan *Liber Japonensis* pada sampul dalam kitab adalah tulisan tangan Vulcanius sendiri. Dugaannya adalah pada waktu itu Vulcanius mengira bahwa kitab ini beraksara Jepang.

Bahwa menurut Schrieke, kitab ini ditemukan di pelabuhan Jawa Timur, antara Sedayu atau Tuban, selama pelayaran pertama Belanda ke Indonesia, Drewes mengaku lebih masuk akal jika manuskrip Vulcanius ini berasal dari Jawa Timur karena ada pernyataan di akhir naskah bahwa kitab ini ditulis oleh pangeran Bonang, salah satu wali songo dari Tuban, seperti argumen yang pertama kali disampaikan oleh Hoesein Djajadiningrat. Hal ini sekaligus menjadi sangkalan untuk Taco Roorda tentang spekulasi kitab ini berasal dari Banten. Senada juga dengan Schrieke yang meyakini tahun ditemukannya kitab tersebut adalah sebelum 1600, Drewes menyebut angka, tidak lebih awal dari tahun 1598, yaitu tahun ekspedisi kedua.

Mengenai jumlah halaman, Drewes menyangkal Vreede tentang kitab ini berisi 81 halaman. Drewes menyebut 88, di mana halaman 1, 2, 86, 87 dan 88 adalah halaman kosong, sehingga isi kitab ini ada 83 halaman dengan model cover Eropa. Drewes lebih detail menjelaskan bahan sampul dan lapisan ganda pada sampul depan dan belakang dari kertas tulang. Drewes juga sampai kepada detail baris halaman pertama

yang hanya berisi tujuh baris tulisan, dibingkai dalam frame, dan halaman selanjutnya terdiri dari 13 baris dengan aksara Jawa, kecuali halaman terakhir yang hanya terdiri dari 9 baris, lengkap dengan jumlah total empat koreksian di luar area tulisan, yaitu pada halaman 23 bagian kiri dekat baris kedua ditambahkan kata *tegese* setelah kata *la yattafit;* pada halaman 29, di mana angka tiga ditambahkan pada pojok kanan bawah; pada halaman 41 di mana *ka* ditambahkan di sisi kanan untuk melengkapi *man* pada suku kata terakhir baris ke 10; dan pada halaman 53 di dekat baris 12 ditambahkan i, suku kata ini terlupakan antara *kilap* dan *dep*. Pengamatannya ini membawanya kepada kesimpulan bahwa manuskrip ini adalah salinan yang dibuat dengan sangat hati-hati.

Dalam melakukan telaahnya tentang manuskrip ini, Drewes berusaha untuk melebihi Schrieke sebagaimana visi yang disebutkan dalam bab pendahuluan. Ini ditunjukkan dengan perhatian Drewes pada fisik manuskrip yang detail dari jumlah halaman hingga total koreksian. Drewes juga membandingkan temuannya dengan katalog Vreede yang menyebut manuskrip ini berisi 81 halaman.

Mengenai fisik manuskrip ini, penulis sendiri menemukan, berdasarkan penelusuran manuskrip 1928 pada ruang *special collecties* Perpustakaan Universitas Leiden tanggal 23 Maret 2018, bahwa manuskrip ini memiliki 83 halaman dengan nomor angka latin pada sudut luar atas masing-masing halaman. Keterangan halaman ini meskipun belum dapat dirunut sejak kapan, tapi pasti muncul pada masa belakangan

ini, dengan mempertimbangkan jenis tinta yang berbeda dengan yang dipakai pada tulisan utama. Manuskrip ini masih memiliki cover dan jilid yang kuat dan tampak terawat dengan sangat baik. Cover kertas sampul coklat berbahan kayu juga ditambahkan untuk melindungi cover jilidnya. Adapun 2 halaman kosong sebelum isi dan 3 halaman di bagian akhir adalah benar adanya. Bendel yang disebut Drewes sebagai European style ini sangat mungkin diadakan dalam rangka perawatan manuskrip, karena selain jenis kertasnya berbeda dengan kertas dluwang yang digunakan sebagai media menulis isi, cover ini sangat kuat dan rapi untuk ukuran kitab dari abad XVI. Adanya tambahan sampul kayu dan beberapa lembaran dokumen mini pada halaman belakangnya juga mengindikasikan b<mark>ah</mark>wa <mark>kitab ini s</mark>udah mendapatkan perawatan yang baik dibanding dengan kondisi aslinya ketika ditemukan dahulu.

Yang ganjil adalah, Drewes mencermati fisik manuskrip dengan cukup detail, tetapi mengabaikan penelusuran mendalam tentang sejarah manuskrip ini. Drewes tidak menggali sejarah keberadaan kitab beraksara Jawa ini, hingga berada di Leiden, lebih dalam kecuali mengutip Schrieke tentang Bonaventura Vulcanius dan Damasius van Blijenburg mengenai asal usul kitab. Dibanding upaya Drewes menelaah fisik kitab, Schrieke telah melakukan investasi yang jauh lebih serius dan mendalam perihal manuskrip ini. Yang dilakukan Drewes perihal ini hanyalah melakukan komparasi antara pendapat Schrieke, Vreede, Taco Roorda, bahkan

Husein Djajadiningrat, kemudian memilih mana pendapat yang relevan berdasarkan pengamatannya atas telaah fisik kitab.

2. Tulisan

Dalam hal tulisan, Drewes menyepakati pendapat Roorda bahwa tulisan ini terlalu rapi dan hal ini berbeda jauh dengan aksara yang biasanya digunakan di kerajaan-kerajaan. Drewes juga tidak menyangkal pendapat Roorda tentang kelaziman hal ini mengingat adanya kekhasan khat kursif yang teratur yang biasa digunakan di daerah pesisir utara.

Sekali lagi, Drewes menjadikan karya Schrieke sebagai tolok ukur, bahwa Schrieke belum sampai pada pembahasan ini, hanya membandingakan kemiripan aksara pada manuskrip ini aksara Jawa pada spesimen yang lain terutama dari periode setelahnya, serta dengan aksara lontara Bali, yang dengan itu Schrieke menemukan bahwa jenis Jawa dan Bali memiliki kemiripan, dan bisa jadi keduanya berasal dari bentuk tulisan yang sama.

Drewes mengharap adanya elaborasi lebih jauh tentang kegunaan dan fungsi dari kedua jenis tulisan tersebut pada saat itu, lebih dari kesimpulan bahwa jenis tulisan ini pasti sudah tergolong langka saat kitab ditulis. Drewes juga menekankan bahwa baik metode yang digunakan oleh Schrieke maupun kesimpulannya mengenai kelangkaan bentuk tulisam dalam manuskrip ini, tidak boleh diterima begitu saja. Membandingkan tulisan satu dengan yang lain adalah hal yang siasia menurut Drewes, karena bisa saja diasumsikan bahwa aksara pada

Serat Bonang memiliki hubungan yang *apriori* dengan aksara Bali, sebagaimana kajian yang telah dilakukan Brandes⁷⁰ bahwa aksara Bali merupakan salah satu varietas dari aksara Jawa. Akan tetapi, argumen tentang karakter kuno ini tidaklah cukup.

Drewes mengangkat ulasan Brandes yang telah menelusuri penjelasan tentang bagaimana aksara Jawa kuno bisa tetap digunakan di samping aksara yang umum dipakai setelahnya di kalangan para cendekiawan dan agamawan yang konservatif. Dari pandangan Brandes, Drewes mempertanyakan apakah keganjilan penggunaan aksara pada karya tersebut, yang nota bene merupakan karya agamis, disebabkan karena lingkungan <mark>ag</mark>ama yang <mark>me</mark>ngalami kemunduran, dari alamiah menjadi konservatif? Atau apakah karena ada banyak istilah kuno dalam penulisan sejumlah kata, maka penyalin naskah ini kemudian memilih menggunakan aksara kuno secara keseluruhan? Pertanyaan ini tidak dijawab oleh Drewes dengan alasan bahwa belum ada penelitian tentang jenis-jenis tulisan pada masa itu yang dapat mengungkap perbedaan tulisan pada manuskrip ini dengan aksara Bali, kalangan kerajaankerajaan, Jawa Timur, Cirebon, Banten, Palembang, bahkan kajian tentang perkembangan aksara dari masing-masing lingkungan atau daerah.

Satu hal yang dapat disimpulkan Drewes atas pengamatannya terhadap tulisan naskah ini adalah bahwa tulisan ini disalin dengan

_

 $^{^{70}}$ Salah satu yang memiliki concern untuk meneliti perkembangan aksara Jawa dan dikutip oleh Schrieke dalam karyanya

seksama, dengan perencanaan yang matang dan tidak tergesa-gesa sehingga berusaha membuat setiap barisnya memilki panjang yang sama dan rapi, di mana jika ada akhir baris yang tersisa maka akan ditambahkan tanda panjang atau tanda garis miring ganda dengan huruf n di antara keduanya, hingga ilustrasi baik untuk memenuhi ruang atau sebagai koreksi naskah. Adanya koreksian dalam penulisan (Drewes lebih memilih kata penyalinan) kitab ini, namun, menunjukkan bahwa kehatihatian di sini tidak sesempurna yang diasumsikan Drewes. Maka dapat dikatakan bahwa dalam kajian tentang tulisan ini, Schrieke dalam hemat penulis melakukan kajian yang lebih dalam, sebagai peneliti yang lebih awal, dibanding Drewes yang hanya mengutip Roorda dan Brandes kemudian mempertanyakan beberapa hal yang juga belum mampu dijawab sendiri karena kurangnya data. Pada dasarnya Schrieke banyak melakukan investigasi berangkat dari kelangkaan data.

3. Ejaan

Dalam hal ejaan, Drewes sepenuhnya menggunakan temuan Schrieke untuk menguatkan pendapatnya tentang keanehan ejaan kata berbahasa Arab dalam naskah ini. Drewes tidak memberikan tambahan apapun atas penjelasan Schrieke antara lain tentang titik tiga di atas huruf l pada lafal Allah yang tidak konsisten, huruf h, kha, 'a dan 'a serta s, sy dan sh yang sering dipertukarkan, pengabaian huruf n dan *mad* atau bunyi vokal panjang, juga penggunaan kata yang berasal dari bahasa Jawa yang

mengabaikan huruf e. Dalam hal ini, Drewes tidak memberikan tambahan temuan apapun selain mengambil kesimpulan tentang keanehan ini.

4. Tanda Baca

Sekali lagi, Drewes menjadikan Schrieke sebagai pembanding. Tidak disentuhnya kajian tentang tanda baca dalam pengantar Schrieke bukan berarti Serat Bonang terbebas dari masalah tanda baca. Drewes kali ini berangkat Dr. H. Kraemer, yang menyebut bahwa gaya tulisan dalam dialog Seh Bari ini "sulit" dan "tidak jelas". Drewes menyebut bahwa kesulitan tersebut dikarenakan tidak adanya pemeriksaan tanda baca naskah ini mengacu edisi Schrieke.

Pembacaan Schrieke menurut Drewes sangat jauh menyimpang dikarenakan pengabaian tanda baca manuskrip. Jeda terus-menerus diabaikan, di sisi lain sebuah kalimat dianggap sudah selesai padahal dalam manuskrip ada lanjutnya. Drewes menyebutkan tiga contoh dan mengatakan ada lebih banyak lagi yang diabaikan tanda bacanya oleh Schrieke sehingga akan menimbulkan kesulitan pemahaman pembaca dalam memahami transliterasi Schrieke ini.

Drewes menyebut Swellengrebel dalam *The Korawacrama* dan Gonda dalam artikelnya tentang sintaks Jawa Kuno, bahwa dalam tulisan Jawa periode setelah kitab ini, hanya ada beberapa tanda baca jeda atau berhenti, yaitu *pangkat* untuk jeda yang sangat singkat, *pada linsa* dan *pada lunsi* untuk jeda pendek dan panjang, serta jeda panjang dua kali untuk berhenti lebih lama. Sedangkan tanda baca *paten* berfungsi sebagai

jeda singkat pada vocal. Jadi sistem tanda baca aksara Jawa jauh lebih sederhana dari pada yang terdapat dalam kitab ini. Sebagai hasilnya, teks Jawa sulit terbaca termasuk untuk ukuran editor teks Jawa.

Untuk itu, sebagai upaya memudahkan pembacaan manuskrip ini, Drewes dalam mengakhiri kalimat mencoba mengikuti konteks kalimat melalui pembacaannya, tetapi tanpa memasukkan kutipan dan tanda tanya. Drewes juga membagi teks ke dalam dua puluh bab, tanpa ada kriteria khusus. Drewes tidak menyebut bahwa Schrieke juga melakukan pemenggalan isi kitab sebanyak 17 pupuh untuk memudahkan pembacaan.

Selain mengenai tanda baca, Drewes menemukan ada 47 kali "tanda perhatian" berbentuk *\. Meski bentuknya mirip dengan yang disebut *uger-uger*, tanda ini berbeda fungsi. Merujuk Walbeehm, *uger-uger* berfungsi sebagai pembuka untuk dokumen resmi yang ditujukan kepada orang tertentu (seperti laporan resmi, dll). Sementara tanda ini muncul untuk mengomentari ungkapan penting, misalnya pada awal dan akhir dari teks penjelasan atau meluruskan pendapat, ketika menyebut Pangeran Bonang sebagai nama pencerita dalam kitab ini, kadang-kadang juga sebelum, sesaat dan sesudah ungkapan atau kutipan Arab; serta pada pergantian topik baru.

5. Penulis

Dari seluruh interpretasi Drewes, bagian ini yang paling menjadi perhatian penulis dikarenakan klaim kontroversial Drewes mengenai kepemilikan kitab ini. Baik Hussein Djajadiningrat maupun Schrieke mengatakan manuskrip ini adalah karya Sunan Bonang, dengan mengacu salah satunya pada alasan bahwa pada akhir manusrip ini ada penyebutan "telah tamat cerita diceritakan oleh Pangeran di Bonang". Schrieke juga mengasumsikan bahwa naskah ini asli karya Sunan Bonang karena usia manuskrip dan isinya yang relevan dengan masa hidup dan ajaran Sunan dalam karyanya yang lain.

Adapun Drewes mendebat kepemilikan naskah ini dengan alasan bahwa pendapat Schrieke ini masih sebatas spekulasi. Drewes juga menyebut Dr. H. Kraemer untuk mensupport pandangannya tanpa menyatakan bagaimana alasan Kraemer sebenarnya, dan sekedar menyebut bahwa alasan keberatan terhadap kepemilikan Sunan Bonang atas kitab ini berbeda dengannya.

Drewes mendasarkan keberatannya pada penanggalan Schrieke yang menurutnya tumpang tindih dan manipulatif. Merujuk informasi dalam *Komentar The Great Afonso Dalboquerque* mengenai oposisi terhadap haji ke Mekah oleh Sultan Mahmud, penguasa terakhir Malaka, keberangkatan haji Sunan Bonang dan Sunan Giri muda, serta sejarah tentang Sunan Bonang bertahan dari kejatuhan Majapahit, Schrieke menempatkan masa hidup Sunan Bonang pada paruh kedua abad lima belas hingga awal abad keenam belas. Menurut Drewes, Schrieke telah diam-diam mengganti masa jatuhnya Majapahit (1478) dengan waktu

tersebut. Hal ini menurut Schrieke menyebabkan adanya kronologi yang rancu.

Meski karya ini berangka abad XVI dan itu berarti teks ini disalin 75 tahun setelah kematian Sunan Bonang, tidak mustahil legenda dari wali yang masyhur ini disalahgunakan, sehingga manuskrip ini disalahpahami sebagai karya Sunan Bonang. Dalam opini Drewes, banyak tokoh besar baik dari masa lalu maupun kontemporer, dikaitkan dengan segala sesuatu yang sebenarnya tidak mereka lakukan, seeperti puisi terkenal Serat Wedatama yang ditemukan dalam kumpulan karya pangeran KGPAA Mankunagara IV (meninggal 1881), padahal terdapat catatan masyarakat Surakarta bahwa karya ini milik penulis R. M. N. Wiryakusuma, yang tenggelam namanya karena kebesaran nama Mankunagara IV.

Untuk menguatkan argumentasinya tentang pencomotan nama tokoh besar, Drewes mengutip Dr. H. Kraemer yang berpandangan bahwa setiap penulis akan dengan senang hati menggunakan nama Sunan Bonang agar idenya diterima. Spekulasi Drewes yang lain, si penyalin pasti sangat meyakini bahwa dia memiliki karya Sunan Bonang, meskipun, menurutnya teks ini tidak mengandung indikasi apapun terkait dengan Sunan Bonnag, tidak lebih dari beberapa puisi (suluk) yang dihubungkan dengannya hanya dengan petunjuk sederhana tentang kepengarangannya.

Mengenai Seh Bari yang terdapat dalam manuskrip, Drewes berspekuasi bahwa tokoh kemungkinan adalah guru agama di Karan yang merupakan orang Jawa, bukan orang Persia seperti hipotesa yang muncul dari namanya, juga tidak mungkin merupakan guru dari Sunan Bonang seperti dugaan Schrieke, karena mengutip sebagian kecil keterangan Hoesein Djajadiningrat, Seh Bari Karan hidup pada masa Islamisasi Banten pada tahun 1527, setelah masa hidup Sunan Bonang menurut versi penanggalan Schrieke. Drewes akhirnya menyimpulkan bahwa siapa pun Seh Bari, yang berdasarkan manuskrip tampaknya adalah tokoh legendaris karena merepresentasikan diri sebagai al-Ghazali kontemporer. Keganjilan lain yang terdapat dalam tokoh Seh Bari menurut Drewes, adalah bahwa Seh Bari seharusnya memiliki tiga guru sesat dalam hal mistisisme ortodoks. Namun Hal ini tidak seperti catatan autentik dari tangan santri berdasarkan instruksi dari Seh Bari. Drewes berspekulasi akan adanya modifikasi dan tambahan dalam kitab yang aslinya berbentuk dialog ini.

Secara keseluruhan Drewes menegaskan penolakannya atas opini Schrieke dalam delapan poin:

- Nama Bari tidak harus menunjukkan asal tokoh ini dari Persia, tapi bisa untuk sekedar memudahkan penyebutan tokoh bernama Seh Bari.
- b. Sebagaimana tradisi Jawa mengenang Seh Bari di Karan, sangat mungkin bahwa teks ini aslinya diajarkan sang guru di pesantren agama di Karan.

- c. Bagi penyalin manuskrip, Seh Bari adalah sosok yang sudah terkenal, karena dalam beberapa paragraf dia direpresentasikan sebagai Al Ghazali kontemporer.
- d. Di antara paragraf-paragraf dalam manuskrip tersebut, di dalamnya tampak terdapat penambahan.
- e. Jika perkiraan tentang adanya penambahan ini benar, maka versi teks ini telah ditambahkan dari karya semula yang bentuknya berupa tanya jawab dalam usul suluk dan ditutup dengan wacana untuk meluruskan gagasan secara alami.
- f. Meskipun bentuk ini bisa jadi adalah ketentuan tertulis, tidak menutup kemungkinan bahwa hal ini dilakukan oleh salah seorang murid Seh Bari.
- g. Jika ada yang mempertahankan penanggalan Schrieke, secara kronologis tidak mungkin bahwa murid ini adalah Sunan Bonang, dengan perkiraan bahwa karya aslinya pengajarannya di sampaikan di Karan.
- h. Karena nama penulis tidak disebutkan dalam karya, sangat mungkin bahwa kitab ini sudah dianggap berasal dari Sunan Bonan sejak awal.

Dalam kajian penulis, inilah poin dari interpretasi Drewes atas Serat Bonang. Pada Sub bab sebelumnya tentang sejarah, Drewes tidak segan mengutip Schrieke, demikian juga mengenai ejaan, sepenuhnya Drewes hanya mengutip tanpa memberikan masukannya sendiri. Dalam hal tulisan, pun Drewes masih melakukan tebang pilih opiini Roorda, Brandes dan Scrieke

dalam hal yang bisa mensupport gagasannya. Adapun untuk bahasan tentang *authorship*, ada delapan pokok keberatan Drewes atas pendapat Schrieke sebagaimana disebut di atas.

Masalahnya, ketika Seh Bari yang disebut Drewes adalah Seh bari Karan di Banten yang masa hidupnya setelah sunan Bonang --berdasarkan kronologi Hussein Djajadiningrat tentang Islamisasi Banten--, selain tebang pilih pendapat Hussein Djajadiningrat (yang sesungguhnay merupakan orang pertama yang percaya kitab ini karya Sunan Bonnag), dengan mengambi informasi tentang masa Islamisasi Banten yang dianggapnya sesuai dengan masa hidup Seh Bari Karan saja, yang ganjil adalah, pada bab sebelumnya Drewes menyatakan spekulasinya bahwa besar kemungkinan serat ini dari Jawa Timur. Jika Drewes yakin kitab ini dari Seh bari Karan, Drewes harusnya juga bertanggungjawab menjelaskan bagaimana kitab yang dari Banten ini sampai ke Jawa Timur, lalu tersimpan rapi di Belanda.

6. Isi Karya

Drewes menggarisbawahi inti dari karya ini sebagai penjelasan Seh Bari tentang wirasanin uşul suluk. Schrieke serta Kraemer menerjemahkanyan istilah ini sebagai inti ajaran mistis. Drewes sekali lagi berniat meluruskan apa yang menurutnya terjemahan yang salah. Uşul adalah prinsip, elemen atau dasar.sehingga ushul suluk berarti: prinsip-prinsip dasar mistisisme. Sedangkan Wirasa adalah istilah kuno dari surasa, berarti konten, rasa, sebuah surat,

dokumen atau buku. Dalam beberapa karya, kata *wirasanin* akan diikuti oleh judul karya.

Drewes menguatkan pendapatnya tentang makna 'Wirasanin uṣul suluk melalui kalimat yang terdapat di beberapa tempat dalam Serat Bonang. Maka inti dari manuskrip ini menurutnya adalah nasihat lisan Seh Bari mengenai uṣul suluk. Adapun ringkasan dari keseluruhan isi manuskrip ini berdasarkan 20 bab dalam kajian Drewes adalah sebagai berikut:

Bab	Halaman	Kandungan
I	1-6	arti "negasi" dan "penegasan", dalam pengakuan iman.
II	6-10	Penolakan atas doktrin yang salah dari Abd al-Wahid. Menurut Seh Bari, keberadaan Allah hanya diketahui oleh sendiri.
III	10-14	Selain makhluk tidak diperintahkan untuk menegaskan transendensi Allah. Transendensi Allah diungkapkan oleh pengakuan mereka yang menikmati kasih karunia Allah, yang sebenarnya sama dengan deklarasi transendensi Allah itu sendiri. Orang yang diberkati keberadaannya hilang dan Allah bekerja melalui dia.
IV	14-17	Diskusi tentang firman: Semuanya dari Allah dan kembali kepada-Nya, dan analogi tentang seseorang yang melihat dirinya di cermin.
V	17-18	Signifikansi tentang <i>Al-ishq</i> , <i>Ashiq</i> dan <i>ma'shuq</i> : cinta, kekasih dan yang dicintai.
VI	18-23	Peringatan terhadap silogisme yang tidak benar dan kegagalan untuk melakukan keadilan untuk sifat-sifat Tuhan yang dianggap berasal dari <i>batiniyyah</i> .
VII	23-27	Serangan terhadap doktrin yang salah dianggap berasal dari <i>karamiyyah</i> di mana <i>iman, tauhid</i> dan <i>ma'rifat</i> tidak dicari pada manusia tapi pada Allah. Sifat dan nama-nama Allah tidak berbeda dari esensi-Nya.
VIII	28-30	Serangan terhadap doktrin yang salah dianggap berasal dari

		mutaniyya (?, Drewes menyertakan tanda tanya) Bahwa Allah tidak menciptakan karena objek-Nya memberikan pujian. Dia tidak memerlukan pujian.
IX	30-33	Tentang nikmat dari kesendirian, kelaparan, kehidupan, hubungan sosial, penyakit, dan kematian.
X	33-38	Perilaku manusia sempurna.
XI	38-41	Melihat Allah di dunia ini dan dunia lain.
XII	41-43	Peringatan untuk menyerahkan urusan duniawi dan kehidupan yang menyenangkan
XIII	43-45	Pengetahuan tentang esensi, atribut dan ciptaan Tuhan.
XIV	46-55	Doktrin-doktrin yang salah tentang Syaikh Sufi, Nuri dan Jaddi yang disampaikan oleh Seh Bari menurut Ghazali
XV	55-63	doktrin lain yang keliru ditolak oleh Ghazali
XVI	63-68	Makna pada kata mumtani' al wujud, wajib al wujud dan jaiz al wujud
XVII	68-71	Nasihat untuk penerapan sikap diri dalam salat dan bekerja
XVIII	72-75	Pertanyaan Shaikh Nur lman untuk Shaikh Hatim, dan artinya lebih dalam. Makna dari perkembangan dari <i>iman</i> ke <i>tauhid</i> , dan dari <i>tauhid</i> ke <i>ma'rifat</i>
XIX	75-79	Kesalehan, pertapaan, pembelajaran hebat atau posisi tinggi tidak ada nilainya jika tidak ada ketulusan hati.
XX	79-83	Anjuran untuk berperilaku teladan, tulus, saleh tanpa kesombongan, dan untuk berhati-hati dari kesalahan.

Drewes berpendapat bahwa manuskrip ini mulai menarik minat publik ketika Hoesein Djajadiningrat menyatakannya sebagai karya Sunan Bonan. Sebelumnya Snouck Hurgronje telah membahas signifikansi mistisisme Islam Indonesia, sementara muridnya, Rinkes, pada tahun 1910-1913 telah menerbitkan serangkaian artikel para wali di Jawa, tapi belum sampai pada Sunan Bonan. Manuskrip tentang nasehat Seh Bari dalam bentuk tanya jawab

disebut Drewes telah disimpan di Belanda sejak akhir abad enam belas, dan karenanya waktu keberadaannya lebih dekat dengan munculnya Islam di Indonesia dibanding manuskrip relijius ini. Tetapi apa yang dipahami sampai saat itu sangat sedikit. Dalam deskripsi Roorda pada katalog manuskrip Jawa milik Vreede, ada dua "luar biasa" dan sekali penyebutan "aneh" dilekatkan pada sifat manuskrip ini, yaitu karena usia dan tulisannya, dan dialek yang tertulis di dalamnya. Roorda memperkirakan kitab ini dari Banten. Menurut Drewes ini perkiraan yang salah. Drewes cenderung pada dugaan Hoesein Djajadiningrat bahwa serat ini dari pesisir pantai di Jawa Timur.

Djajadiningrat adalah yang pertama kali membuat orang takjub, karena mengeksplorasi kitab ini sebagai ekspresi kehidupan spiritual dari periode Islam di Jawa pada periode awal serta memberikan keyakinan bahwa kitab ini karya Sunan Bonang. Maka Schrieke dalam tesis doktoralnya mengutip pernyataan Djayadiningrat ini. Schrieke melanjutkan temuan ini dengan mengangkat legenda yang berkaitan dengan sang Wali: mengenai asal mata air tawar di daerah Tuban, *pusaka* keris dan bentuk pegangan kerisnya, juga keterlibatannya dalam budaya Jawa sebagai salah satu Wali yang menulis puisi Jawa, yaitu Durma. Schrieke juga lebih jauh mengungkap sejarah Sunan Bonang dan membuat simpulan akan masa hidup Sunan Bonang yang diperkirakan pada 1475-1500 di Tuban.

Selanjutnya baru Scrieke membahas Seh Bari, tokoh utama dalam serat ini. Menurut Schrieke nama Bari menunjukkan asal guru agama ini dari Bar, sebuah kota di Khorasan, dan menganggapnya sebagai guru Sunan Bonang.

Pokok bahasan Schrieke dalam kajian *Het Boek van Bonang* pada umumnya adalah tentang ajaran Sunan Bonan, "Gunning text" (sebuah manuskrip Jawa kuno yang diterbitkan Gunning pada 1881 dan diterjemahkan oleh Kraemer pada1921, kemudian kembali diterbitkan dengan terjemahan oleh Kraemer sendiri pada 1954), karakter Islam di Jawa pada masa awal dakwah Islam, perbandingan doktrin Sunan Bonang dalam Serat Bonang dengan dengan naskah Jawa kuno yang lain, dan refleksi karya yang diterbitkan olehnya dengan naskah primbon tersebut

Bagi Drewes, kelemahan Schrieke adalah tidak menjadikan isi naskah ini sebagai fokus perhatian. Schrieke cenderung membuat banyak pengamatan, menunjukkan semua jenis poin yang layak menjadi perhatian, tetapi tidak memberikan perhatian pada kandungan teks. Lebih lagi, proses pengamatan ini bagi Drewes tidak sepenuhnya memuaskan, tidak peduli seberapa banyaknya. Doktrin Sunan Bonan yang dibahas oleh Schrieke tidak mewakili isi dari manuskrip yang diterbitkan, tapi lebih kepada ajaran Bonang menurut tradisi Jawa yang muncul kemudian, yang menyangkut penyucian diri dalam pikiran.

Schrieke mengatakan secara tegas bahwa ia mencoba memberikan perhatian khusus kepada ajaran-ajaran suci pada sinod *wali* yang digunakan untuk memberikan penilaian tentang Seh Siti Jenar. Rinkes sendiri sebelumnya memaksudkan untuk melakukan studi terpisah atas sinode ini, meskipun akhirnya hanya menerbitkan artikel pilihan dalam serial "Heiligen van Java" (Wali Jawa) untuk meringkas doktrin para wali dari berbagai teks. Drewes kemudian merujuk Zoetmulder *yang* menerbitkan dengan versi yang sama

yang menjadi dasar kesimpulan bahwa ajaran Sunan Bonan sesuai dengan gagasan utama dalam teks yang diterbitkan oleh Schrieke.

Drewes mengurai inti dari manuskrip ini mengenai iman, tauhid dan ma'rifat. Mengambil contoh ajaran Sunan Bonang yang terdapat dalam *Serat Siti Djenar* diterbitkan di Kediri pada tahun 1922 oleh Tan Khoen Swie, Drewes mengutip syair sebagai berikut:

In kana manira iki iman tokid Ian makripat weruh in kasampurnane lamun maksiyamakripat mapan durun sampurna dadi batal kawrtthipun pan maksih rasa-rinasa. (8)

Sinuhun Bonan nukuhi sampurnane won makripat suwun ilan paninale tan ana kan katinalan iya jenenin tinal mantep paneran kan agun kan anembah kan sinembah. (9)

Pan karsa manira iki sampurnane in paneran kalimputan salawase tan ana in solahira pan ora darbe sedya wuta tuli bisu suwun solah tiitkah sakin Allah. (10)

Memahami syair tersebut, Drewes mengasumsikan ada dua makna *makripat*, yaitu *ma'rifat* yang berarti pengetahuan, sertai *arifun*, "mereka yang tahu" atau yang telah masuk ke dalam pengetahuan mistik Allah. Ini bisa juga berarti *mripat* atau "mata" dalam bahasa Jawa. Maka selama mata

masih menemukan sebuah keberatan melihat berarti masih ada dualitas. *Makripat* hanya disempurnakan ketika fungsi *mripat* telah dieliminasi.

Ajaran ini rupanya, menurut Drewes tidak hanya muncul sebagai inti sari dari naskah yang lebih tua, tapi juga terkait dengan doktrin pada halaman 59: "Pandangan disempurnakan ketika pandangan telah dihapus dan hanya satu yang memberikan pandangan, subjek dan objek dari penglihatan sendiri yang penuh kasih." Dalam halaman 61 terdapat juga bahasan tentang pengetahuan yang disempurnakan: "Pengetahuan tertinggi adalah tidak mengetahui Tuhanmu sama sekali. Dalam tahap ini keberadaan Anda terus-menerus seolaholah sebagai non-makhluk, yaitu, seperti ketika Anda belum ada."

Adapun tiga tingkatan *iman, tauhid* dan *makripat*, yang disebutkan dalam ajaran Sunan Bonang ini dalam sinode *wali* antara lain ditemukan pada halaman 74. Dinyatakan di sana bahwa pada tahap *iman, Mukmin* masih melihat dirinya; pada tahap *tauhid* dia melihat dirinya tidak lebih hanyalah Allah; dan pada tahap akhir dia tidak melihat baik diri sendiri atau Allah. Hal ini karena penyatuan visi, sebagai akibat dari mana penglihatan individu juga dimusnahkan dan yang ada hanya tersisa satu yang melihat dan dilihat sendiri; ini diringkas dalam kata-kata Arab *gharaqtu fi bahr al-'adam*, saya terjun sendiri di lautan ghaib.

Bagian kedua dikutip Kraemer dalam bukunya "text Paneran Bonang", meskipun hanya untuk menunjukkan bahwa ide dasar pemikiran ini adalah penolakan dari identitas Allah dan manusia. Menurut Kraemer, tujuan dari seluruh ibadah adalah untuk mengambil pengalaman menjadi manunggal. Ini

berarti ide mistisisme ortodoks yang mempertahankan pengakuan Allah sebagai Pencipta sekaligus kemerdekaan individu.

Dari sisi kreativitas, Kraemer melihat kitab ini tidak saja sebagai upaya penerjemahan upaya seorang dari suku Jawa untuk mereproduksi ajaran yang diambil dari sumber-sumber Arab. Artinya, hal ini bukan sesuatu yang dilarang pada masa tersebut. sistematis tidak dilarang dalam karya Jawa. Namun demikian Kraemer mempertanyakan karakter buku sebagai catatan ajaran lisan mengenai wirasanin usul suluk, inti dari unsur-unsur mistik. Seh Bari dalam perspektif Kraemer tampak tidak konsisten dalam memaknai doktrinnya sendiri dengan mengutamakan pengalaman ketauhidan kepada Allah yang merupakan tujuan esensial mistisisme. Namun terlepas dari penolakan doktrin yang keliru dan deskripsi pengalaman mistik, diulang lagi dan lagi, teks ini juga menawarkan seperangkat doktrin mistik positif yang seharusnya menjelaskan kemungkinan dan sifat dari pengalaman mistik.

Selanjutnya, Drewes mengutip Zoetmulder yang mempertanyakan tentang apakah doktrin ini memiliki kesamaan dengan pemikiran al-Hallaj karena dalam kitab ini juga terdapat pertukaran peran (kagenten) Allah dan manusia, di mana Allah menggunakan lidah manusia untuk memuji dirinya sendiri, dan terjadi kontak yang sirr".

Drewes memperkirakan adanya kemungkinan hubungan tersebut, karena dalam beberapa karya sastra Indonesia, terdapat cukup bukti bahwa tokoh kontroversial ini tidak asing bagi para praktisi mistisisme. Meski menurut Drewes tidak jelas dari mana alur dan sumber-sumber pengetahuan ini

didapat, namun ungkapan dari Al Hallaj terkenal melalui penyebutan satu ke yang lain, meskipun menurut Drewes doktrin ini terlarang. Kemudian Drewes beralih kepada pemahaman tentang *qurb*, yang kadang-kadang digambarkan sebagai *al-takhalluq bi-akhlaq Allah*, kepemilikan sifat ilahi, yang merupakan karakteristik dari para nabi dan orang-orang kudus, yang itu bukan merupakan Al Hallaj.

Untuk mengkaji ini Drewes mengutip Hadith Qudsi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah: "Hamba-Ku tidak mendekat kepada-Ku dengan cara apapun yang dikehendaki- melebihi apa yang wajib dari ibadah yang saya telah Kuletakkan atasnya; dan hamba-Ku tidak berhenti mendekat kepada-Ku dengan sukarela pengabdian sampai Aku mencintainya, dan ketika aku mencintainya, aku mendengar yang didengarnya dan penglihatannya dimana ia melihat dan tangannya atas yang ia lakukan dan kaki yang ia berjalan. Jika ia meminta padaKu, Aku pasti memberikan padanya, dan sesungguhnya, jika ia berlindung padaku, aku akan mengabulkannya. Dalam apa-apa yang Ku lakukan saya meragukan begitu banyak seperti yang berkaitan dengan kehidupan orang beriman yang tidak ingin mati, dan siapa yang tidak akan Kuberi sakit." Untuk mengkaji ini Drewes mengutip mulai dari Ibrahim bin Adham (Meninggal 780) yang menyebutkan tentang Yohanes Pembaptis (Yahya bin Zakariyya) sebagai otoritas, Abu Nuaim al-Isbahani (1031), Al Muhasibi (meninggal 857), Massignon (Essai 2, p. 127; 257), penjelasan Al Qastallani (meninggal 1517) pada hadith Sahih Bukhari yang bersangkutan, hingga al-Fakihani (meninggal 1331 atau 1334).

Hadith ini menurut Drewes dapat ditemukan, dikutip atau disinggung dalam berbagai karya mistis awal, sehingga lazim menjadi bagian dari karyakarya mistis. Ajaran ini juga senada dengan Al Quran yang diturunkan setelah kemenangan perang Badr (QS. 8:17): dan Engkau tidak melempar ketika engkau melempar, melainkan Allah yang melemparkan. Rujukan lain yang digunakan Drewes adalah Canto III, bait 1-6 dan 8 dari edisi Tuhfa ditulis oleh Profesor Johns dalam The Gift adressed to the Spirit of the Prophet, diterbitkan di Canberra, 1965. Drewes memastikan bahwa ayat dan hadith tentang ini telah lazim digunakan di Sumatera sebagai argumen dalam konflik pendapat mengenai Wujudiyya, sebagaimana Nur al-Din al-Riniri dalam buku Asrar al-insan fi ma'rifat al-ruh wa al rahman (ditulis sekitar 1640) mengambil tema tentang sakit dan memberikan penjelasan tentang hal yang menyimpang jauh dari interpretasi biasa. Dia membawa masalah ini kepada ayat terkenal tentang perjanjian (mithaq) Allah untuk seluruh ras manusia keturunan nabi Adam, di mana diciptakannya mereka dari tulang rusuk menjadi bukti bahwa Allah adalah Tuhan mereka, sehingga mereka tidak akan memiliki alasan pada hari kiamat.

Maka kesimpulan Drewes adalah bahwa inti dari manuskrip ini, yang terus-menerus diulang dalam kata-kata yang sama, tidak lain daripada *Hadith Qudsi* bahwa Allahlah yang meresapkan cinta-Nya yang kekal kepada mereka semua yang disukai olehNya (*sarira kanugrahan*), mengatur di dalamnya, sementara menghilangkan semua aktivitas pada bagian mereka. Sebagaimana dalam hal 13 manuskrip: (Allah) terus menerus melakukan semua kegiatan dari

yang dikasihi-Nya (anjateni tan antara sapolahin kan sinihan)... sehingga keberadaan mereka lenyap, dan seeperti ditambahkan pada halaman 16, diibaratkan: seperti diliputi oleh cinta (denin wibuh in sih).

Dalam bab ini, yang dilakukan adalah membandingkan inti sari kitab ini dengan suluk Seh Siti Jenar untuk menilik persamaan ajarannya dengan Serat Bonang. Drewes juga mengutip hadith dan ayat yang menurutnya sangat lazim menjadi dasar penulis dalam menyampaikan doktrinnya. Hadith Qudsi yang menurut Drewes relevan dengan ajaran ini dikajinya dengan merujuk sejumlah imam bahkan ilmuwan termasuk yang menggunakan kisah Israiliyat serta analogi tentang para nabi. Hal ini pada dasarnya untuk menguatkan gagasan bahwa kitab ini bisa ditulis siapa saja, tidak harus seorang wali seperti Sunan Bonang.

7. Katekismus

Sebagaimana telah disebut Drewes, Serat Bonang yang terdapat di Leiden ini pada awalnya tidak menarik perhatian publik. Dalam katalog Cohen Stuart, terdapat *kropak* 481 yang disebut sebagai "Wirit, lessen van Sehoel Bari aan zijne kinderen". Dari komunikasi antara Dr Hoesein Djajadiningrat kepada. Schrieke terlihat bahwa *kropak* ini adalah manuskrip kedua. Teks pertama ada dalam kondisi yang sangat buruk, tak terhitung lembaran yang rusak karena serangga. Menurut Drewes, Dr. Djajadiningrat telah mengirimkan delapan halaman pertama dan terakhir dari salinan pertama tersebut kepada Schrieke, dengan urutan sesuai ditemukannya manuskrip ini.

Kropak 481 tidak disebutkan dalam Lijst der Javaansche Ens Handschriften enz karya Poerbatjaraka. Hal ini bisa jadi dikarenakan kondisinya yang terlalu buruk sehingga tidak dapat digunakan. Maka, adanya manuskrip kedua dengan konten yang sama, membuat Drewes merasa tidak perlu berusaha untuk mendapatkan salinan itu. Meskipun manuskrip pertama ini tidak sepenuhnya mengandung isi dari salinan kedua, setidaknya manuskrip ini dapat dimanfaatkan untuk melakukan perbandingan dengan manuskrip Leiden ini.

Manuskrip Leiden 11.092 menggunakan kertas Jawa (dluwan Gendon) yang diduga berasal dari daerah Kutaarja, dan memiliki bentuk fisik yang unik. Pada umumnya manuskrip berasal dari daun pohon ental atau siwalan (semacam tanaman sawit) yang disebut kropak atau lontar atau dari berbagai macam kertas (Jawa, Cina dan Eropa) dalam bentuk buku. Tetapi manuskrip 11,092 terbuat dari selembar kertas yang dilipat seperti kropak, tanpa dipotong menjadi halaman terpisah.

Bisa jadi karena manuskrip ini disalin dari kropak, sehingga bentuknya dipertahankan seperti manuskrip kropak meskipun bahannya kertas. Satu lembar halaman *dluwan* ini memiliki panjang 4,75 cm dan lebar 27 cm. Lembaran ini dilipat seperti akordeon, sehingga keseluruhan halamannya yang berjumlah 59 memiliki ketebalan hingga sekitar 8 cm, dengan masing-masing empat baris aksara kuno di setiap halamannya. Panjang naskah di setiap halaman adalah 20 cm dengan arah tulisan dari atas ke bawah. Halaman pertama dari teks telah hilang. Sedangkan halaman 2 dan 3 dari lembar depan

dihiasi dengan ornamen yang sama dengan yang biasa ditemukan pada halaman awal manuskrip berbentuk *lontar*. Dari 5 halaman manuskrip ini, terdapat 56 pertanyaan, yang diambil dari nasehat Seh Bari.

Dalam bab ini kembali Drewes tumpang tindih dalam mengutip dan tidak detail dalam memberikan informasi tentang bagaimana mengetahui komunikasi Schrieke dengan Hosein Djajadiningrat, serta dari mana dia mengetahui asal dluwang dari Kutaarja. Mengenai manuskrip 481 ini, dalam bab pendahuluan Drewes mengatakan keberadaannya di Jakarta. Tidak dapat diprediksi apakah manuskrip ini memang ada atau menjadi tidak ada setelah periode Drewes melakukan penelitian, karena pada bulan April 2018, dari seluruh suluk yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang hanya tersedia Suluk Wujil dalam koleksi Spesial Perpustakaan nasional Republik Indonesia.

8. Perbandingan Katekismus dan Manuskrip

Dengan kondisi yang dikatakan sangat rusak parah, Drewes mencoba melakukan penelusuran tanya jawab katekismus dengan isi manuskrip. Hasilnya, semua tanya jawab terdapat dalam manuskrip dengan dialog yang lebih naratif. Namun demikian hal ini menurut Drewes tidak sepenuhnya paralel. Teks utama mengandung berbagai penyimpangan dan item lainnya yang bersifat sebagai nasehat. Misalnya, tidak terdapat satu pun pertanyaan sepanjang halaman 45-68, yang menceritakan bagaimana Seh Bari bertaruh sendirian melawan tiga guru sesat atas ajaran al Ghazali untuk mendapatkan keputusan terakhir. Begitu juga dengan halaman 21 dan 22 yang membahas perbandingan beras dengan makanan, halamana 27-29 tentang penciptaan alam

semesta, halaman 29 tentang penjelasan dari *hadith qudsi: al-insan sirri wa* 'ana sirruhu, dan seterusnya. Hasil dari perbandingan ini, drewes menemukan bahwa materi dalam teks lebih banyak daripada yang terdapat pada katekismus. Penjabaran yang lebih panjang itu terdapat pada halaman 21, 22; 27-29; 34-42; 45-68; 70-79.

Pertanyaan Drewes kemudian adalah, apakah manuskrip ini adalah teks
Pitutur Seh Bari sejak awal, atau kumpulan katekismus untuk beberapa alasan
sengaja tidak mengambil pertanyaan dari teks utama, atau sebaliknya?

Jika yang terakhir ini yang terjadi maka akan menimbulkan banyak interpolasi.

Drewes tidak tegas mengatakan dugaannya yang mana, namun menurutnya ini
patut dicatat bahwa sebagai bukti bahwa naskah ini mengandung versi yang
lebih luas dari pada versi katekismus, atau, bahwa kumpulan yang dihilangkan
bagian tertentu dari teks tersebut terjadi karena kecerobohan atau
ketidakmampuan, atau sengaja dan sadar.

Point penting lainnya yang menjadi catatan Drewes adalah bahwa nama Sunan Bonan ini tidak ada pada katekismus. Bagi Drewes, ini berarti si penyalin menggunakan versi yang belum dikaitkan dengan Sunan Bonang. Hal ini menjadi keberatan Drewes yang lain tentang penolakan manuskrip ini sebagai karya Sunan Bonang dan lebih memilih untuk menyebutnya sebagai nasehat atau peringatan dari Seh Bari.

Dari sembilan point yang dibahasa Drewes, penulis melakukan kategorisasi terhadap metode yang digunakan Drewes dalam tiap pembahasan. Pada pembahasan tentang manuskrip, Drewes mengutip sejumlah referensi

antara lain investigasi Schrieke tentang asal usul kitab, membandingkannya dengan opini Taco Roorda, Katalog Vreede serta pendapat Hosein Djajadiningrat, yang membawanya pada keyakinan bahwa kitab ini lebih masuk akal jika berasal dari jawa Timur.

Membahas tentang jenis tulisan pada manuskrip, Drewes merujuk komentar Taco Roorda dalam Katalog Vreede untuk melakukan kritik atas kajian Schrieke. Nama Brandes sebagai tokoh yang memiliki otoritas terhadap kajian perkembangan aksara jawa menjadi rujukan tentang model huruf kuno dalam manuskrip ini untuk ukuran periode tersebut. Drewes juga menggarisbawahi pengamatannya terkait cara penyalinan yang teliti dan dibuat sepresisi mungkin dengan menambahkan simbol unik untuk menjaga keseimbangan halaman agar memiliki visual yang menarik serta mengubah koreksi menjadi ilustrasi yang indah.

Jika dalam pembahasan tentang tanda baca Drewes mengkritik bahwa Schrieke tidak menyentuh kajian ini dengan membawa nama Dr. H Kraemer dan Zoetmulder yang menjadi korban ketidakjelian Schrieke, maka pada pembahasan tentang ejaan, Drewes justru mengutip Schrieke. Sedangkan dalam pembahasan tentang penulis, kembali Drewes membandingkan pekerjaannya dengan kajian Schrieke yang menurutnya telah melakukan manipulasi penanggalan. Demikian, dalam pembahasan hingga akhir Drewes tidak berhenti mengambil pendapat tokoh yang telah disebut sebelumnya ini baik untuk mencari dukungan maupun sebagai titik berangkatnya dalam mengkritik kemudian memunculkan teori dan pendapat baru.

Dalam studi naskah, lazimnya seorang peneliti menggunakan disiplin filologi sebagai sebuah alat bantu. Filologi adalah ilmu untuk mempelajari teksteks lama yang sampai pada pembaca melalui salinan-salinan, dengan tujuan menemukan bentuk teks yang mendekati aslinya untuk mengetahui maksud pengarang dalam menyusun teks tersebut.⁷¹ Tidak hanya itu, tujuan dalam melakukan kajian filologi secara lebih luas adalah untuk memahami kebudayaan suatu bangsa melalui karya yang ada, memahami makna dan fungsi teks bagi masyarakat penciptanya, mengungkap nilai budaya lama sebagai alternatif pengembangan budaya, menyunting serta melakukan kritik teks, dan banyak lagi tujuan lain yang bisa didapatkan dari disiplin ini.⁷²

Dalam menerapkan filologi, akan ada banyak hal yang dapat ditelaah dari sebuah teks, meliputi kondisi fisik teks (judul, tempat dan nomor penyimpanan, asala, keadaan naskah, ukuran, ketebalan, jumlah baris, jenis huruf, cara penulisan, bahan, bahasa, bentuk teks, usia naskah, identitas pengarang, fungsi sosial serta ringkasan naskah), perbandingan naskah dengan naskah lain, kategorisasi dan alih aksara, transliterasi, penyuntingan, penerjemahan, hingga analisis dan kritik teks.⁷³

Pada dasarnya hal ini pula yang dilakukan Drewes dalam mengkaji manuskrip 1928. Drewes melakukan kajian tentang kitab, tulisan, tanda baca, melakukan analisis tentang kepemilikan karya, hingga isi kitab perbandingannya dengan manuskrip katekismus yang telah ada sebelumnya.

⁷¹ Alfian Rokhmansyah, *Teori Filologi*, (Yogyakarta: Istana Agency, 2017), 4.

⁷² Ibid., 7.

⁷³ Ibid., 81-99

Namun demikian, kajian ini pun tetap tidak dapat dilepaskan dari subyektifitas, minat dan kepentingan peneliti. Terlebih, dalam proses analisisnya Drewes menggunakan analisis komparatif, sebuah metode analisis yang sangat membuka diri bagi masuknya opini peneliti atau penafsir.

Glaser dan Straus dalam Moleong menyatakan bahwa analisis komparatif merupakan metode yang bersifat umum seperti halnya statistik atau eksperimen. Sejumlah peneliti menolak metode ini karena ketidak asliannya. Tetapi akar dari metode ini sebetulnya sudah lama dikembangkan oleh para sosiolog seperti Max Weber, Emile Durkheim dan Mannheim.⁷⁴ Karena terlalu longgarnya aturan dalam mengaplikasikan metode ini, terbuka pula ruang yang lebar bagi interpretasi yang subyektif. Untuk itu prosedur Drewes dalam mengaplikasikan metode ini perlu diverifikasi lebih lanjut. Dari sumber, data, disiplin hingga produk penafsirannya harus ditelaah tingkat akurasi dan kredibilitasnya.

B. Latar Belakang, Pemikiran dan Karya

Dalam mempelajari sebuah interpretasi, di samping permasalahan metodologi yang merupakan bagian dari kritik internal teks, penting dilakukan pengamatan eksternal terkait interpreter. Pengamatan terkait latar belakang, pendidikan, budaya dan karya interpreter, akan membawa kepada epistemologi yang mempengaruhi pengetahuan, sudut dan cara pandang interpreter sehingga menghasilkan interpretasinya.

⁷⁴ Moleong, 269.

Tidak banyak data yang mengulas tentang Drewes. Namun biografi lengkap dari tokoh ini telah dibuat dengan sangat rinci oleh A Teeuw,⁷⁵ merujuk pada informasi dari Dr. P Voorhoeve yang pernah menjadi kolega Drewes. Untuk menghindari apriori dan subyektivitas pembuat biografi, pada sub bab ini akan dipaparkan tentang biografi Drewes dengan sedapat mungkin melepaskan opimi pembuat biografi, dan fokus kepada data dan informasi interpreter.

Gerardus Willebrordus Joannes Drewes lahir pada tanggal 28 November 1899 di Belanda. Ayahnya adalah kepala sekolah Protestan di Amsterdam. Hari, julukan masa kecilnya, diberikan oleh teman-temannya dengan merujuk pada Dewa Wisnu. Tidak ada penjelasan mengenai asal mula julukan ini diberikan kepadanya. Bisa jadi julukan yang tidak sembarang ini diberikan kepadanya karena ada perbandingan antara karakter dirinya yang dominan di antara teman-temannya dengan sifat Dewa Wisnu.

Drewes menghabiskan masa belajarnya di Belanda hingga mendapatkan gelar Ph.D, di bawah bimbingan Christian Snouck Hurgronje dengan disertasi berjudul Drie Javaansche Goeroe; Hun Leven, Onderricht en Messiasprediking (Tiga orang Guru Jawa; Pesan Hidup, Ajaran dan Pesan Mesianik mereka) pada tanggal 1 Juli 1925. Sebagaimana budaya masyarakat Belanda pada masa itu, dia berangkat ke Indonesia, yang saat itu masih Hindia Belanda, bersama Helena de Boer, perempuan yang dinikahinya usai

⁷⁵ A. Teeuw, Ibid.

lulus dari jenjang doktoral, dan hidup bersamanya hingga ke-67 tahun usia pernikahan mereka dan Drewes tutup usia pada tanggal 7 Juni 1992.

Drewes menempuh pendidikan menengahnya di Reformed Grammar School (Gereformeerd Gymnasium) di Amsterdam, lulus pada tahun 1917. Dia kemudian menempuh diploma 3 tahun dalam bidang bahasa dan sastra Indonesia di Universitas Leiden pada tahun yang sama, dengan beasiswa dari Kantor Kolonial Belanda, sebagai kandidat ahli bahasa pemerintah Hindia Belanda. Disiplin yang dipelajarinya terdiri mata kuliah Sanskrit dan sejarah budaya India, serta institusi Arab dan Islam yang diajar masing-masing oleh Profesor J.Ph. Vogel dan Christian Snouck Hurgronje. Drewes sejak awal menunjukkan minatnya pada mata pelajaran yang diajarkan oleh guru favoritnya, Snouck Hurgronje. Kemampuannya menguasai bahasa Sanskerta memudahkannya belajar teks bahasa Jawa hingga akhir hidupnya.

Setelah kedatangannya ke Indonesia, Drewes diangkat sebagai pegawai pada Kantor Penasehat Urusan Pribumi. Tahun 1926, dia ditransfer ke Biro Sastra Populer (Kantoor voor de Volkslectuur) yang dikepalai oleh DA Rinkes. Hal ini di luar minatnya yang saat itu ingin melakukan riset tentang Islam di Indonesia. Awal tahun 1927 ketika Rinkes pensiun, TJ Lekkerkerker yang dipilih menggantikannya mengatur ulang Biro Sastra Populer dengan menunjuk JF Vos sebagai kepala departemen administratif dan Drewes dari bagian editorial menjadi pemimpin redaksi Balai Poestaka. Drewes bertanggung jawab atas semua publikasi Balai Poestaka dalam berbagai bahasa. Staf Balai Poestaka semakin maju dengan diperkuat oleh

sejumlah ahli bahasa pemerintah Belanda, seperti C. Hooykaas, P. Voorhoeve, KAH Hidding dan MCH Amshoff. Pada 20 Januari 1930, setelah Lekkerkerker meninggal dunia, Drewes yang saat itu berusia tiga puluh tahun ditunjuk sebagai Ahli Bahasa Pemerintah Senior dalam mengisi Sastra Populer dan Urusan Terkait.

Hampir sepuluh tahun Drewes menghabiskan waktu pada Balai Poestaka, membangunnya dari sekedar lembaga penerbitan menuju bisnis yang berkembang dan berpengaruh. Manajemen ekonomi selalu menjadi perhatian penuh bagi Drewes. Pada awal 1930-an Indonesia mengalami imbas dari krisis Pemerintah Belanda berupa penghematan anggaran. Maka sebuah kebanggaan ketika pada masa kepemimpinannya Drewes mampu meminimalisisr defisit anggaran. Di bawah pengelolaan Drewes, Balai Poestaka menjadi instrumen yang semakin penting dalam stimulasi literasi dan kebiasaan membaca pada masyarakat modern di Indonesia, baik melalui kualitas maupun keragaman publikasi serta strategi presentasi, promosi, dan distribusinya. Jumlah karya sastra yang diterbitkan oleh biro ini terus meningkat.

Balai Poestaka tidak hanya menawarkan kesempatan kepada masyarakat Indonesia untuk menemukan dan mengembangkan bakat sastra mereka, tetapi juga menekankan dimensi bisnis penerbitan. Bahkan ST Takdir Alisjahbana, editor sastra independen pada jurnal pertama yang diterbitkan di Indonesia, Poedjangga Baroe, adalah seseorang yang dulunya bekerja sebagai redaktur Balai Poestaka, yang ditemukan dan dibujuk oleh

Drewes untuk bekerja sama dengan Balai Poestaka sekitar tahun 1930. Banyak orang Indonesia lainnya yang kemudian menjadi penulis dan politisi terkemuka, seperti dua bersaudara Sanusi dan Armijn Pane, politisi Muhammad Yamin, Pemimpin Muslim Hadji Agus Salim, juga bekerja sama dengan Balai Poestaka sebagai pekerja lepas maupun sebagai pegawai reguler, atau menerbitkan karya mereka pada penerbitan ini.

Balai Poestaka seharusnya beroperasi dalam kerangka sistem kolonial, sehingga memiliki implikasi tertentu pada nilai-nilai yang dibawa. Namun di bawah pimpinan Drewes, Balai Poestaka menolak tekanan yang dilakukan oleh pemerintah dan pihak tertentu yang mengarahkan biro ini sebagai media propaganda yang eksplisit. Maka Drewes yang juga salah satu pendiri Grup Stuw untuk memperjuangkan kebijakan emansipasi di Indonesia. pada tahun 1930 ini kemudian memiliki reputasi sebagai seorang tokoh konservatif.

Pada tahun 1935, Drewes diangkat menjadi guru besar di Sekolah Hukum (Rechtshoogeschool) sebagai penerus Profesor Hoesein Djajadiningrat, yang saat itu telah menjadi anggota Dewan Hindia Belanda (Raad van Nederlandsch-Indië). Drewes kembali menekuni dunia yang diminatinya. Tugas mengajarnya meliputi berbagai mata pelajaran; hukum Islam, institusi Islam, Bahasa Jawa, Sunda dan Melayu. Dalam pengukuhannya tanggal 16 April 1935, Drewes menyampaikan kuliah tentang Kepentingan Internasional terhadap Orang Jawa Kuno.

Tugas Drewes sebagai pengajar di Rechtshoogeschool dan aktivitasnya pada Bataviaasch Genootschap kemudian menyita waktu

Drewes. Untuk sebuah organisasi yang masih bermasalah dengan ketersediaan staf editorial profesional, sementara komputer dan beragam sarana-pra sarana penerbitan masih asing, sampai akhir hayatnya Drewes terus memberikan kontribusi ilmiahnya dengan tulisan tangan atau mesin tik di balik halaman kertas bekas, sebagai upaya berhemat di masa perang dunia. Dia mempelopori tindakan daur ulang yang bagi para editor dan tenaga percetakan tidak selalu dihargai sebagai upaya yang baik. Dibalik aktivitasnya sebagai editor Tijdschrift (TBG) dan serial Verhandelingen, tidak terhitung kerja kerasnya berjam-jam untuk bekerja, membaca, mengevaluasi dan mengedit manuskrip, memperbaiki output cetak secara profesional, berkomunikasi dengan para penulis, dan banyak hal terkait urusan penerbitan ilmiah dan percetakan. Jika kesuksesan majalah bahasa Jawa Melayu Pandji Poestaka dan Kadjawèn telah dimulai oleh Rinkes, Drewes memiliki andil pada harian Sunda Parahiangan.

Bersama dengan Poerbatjaraka, Drewes pernah menerbitkan De Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani (1938) sebagai studi pendahuluan untuk teks Jawa tentang Muslim abad ke-12 dan tokoh pendiri persaudaraan Qadiriyyah. Studi pentingnya yang lain adalah artikel yang terbit tahun 1939. Dalam tulisannya ini dia menyerang interpretasi sepihak dalam mitologi teks sejarah Jawa sebagaimana yang dikemukakan pertama kali oleh CC Berg dalam esainya tentang historiografi Jawa. Dia menentang cara-cara konvensional dalam penafsiran teks yang bertolak belakang dengan praktisi

modern dalam disiplin sejarah yang menekankan pentingnya data faktual, sehingga naskah memiliki nilai historiografi yang akurat.

Drewes seharusnya berangkat ke Eropa pada Agustus 1938 untuk jabatan profesor dalam disiplin Bahasa Jawa di Universitas Leiden selama dua tahun, menggantikan Profesor CC Berg yang akan menempati kursi Drewes di Batavia untuk melakukan penelitian linguistik di Jawa. Tetapi Drewes menyela perjalanannya dengan kunjungan studi beberapa bulan ke Mesir, Palestina dan Suriah. Rencana pengangkatan Drewes ke Leiden kemudian batal seiring pecahnya Perang Dunia II.

Pada awal Juli 1940 Drewes ditangkap oleh pemerintah Jerman di Belanda dan diasingkan sebagai sandera untuk membalas penangkapan orang Jerman di Hindia Belanda pada bulan Mei 1940. Dia dipenjara di sebuah kamp di Buchenwald selama lebih dari setahun, setelah itu dia dipindahkan ke sebuah kamp di St. Michielsgestel (di Belanda selatan), dimana dia tinggal sampai kawasan ini diambil alih kembali oleh Belanda pada September 1944.

Setelah perang usai, akhirnya Drewes tinggal di Leiden sebagai profesor tamu dalam bidang bahasa Jawa sampai 1 Oktober 1946, serta mendapatkan tugas tambahan mengajar bahasa dan sastra Melayu untuk periode 5 Mei 1945 sampai 1 Oktober 1946.

Drewes kemudian kembali ke Batavia (Jakarta) tanpa keluarganya untuk melaksanakan tugasnya sebagai profesor pada Universitas Indonesia (dahulu bernama Nooduniversiteit). Dia bekerja dari 1 Oktober 1946 sampai akhir September 1947 sebagai dekan fakultas seni, ilmu sosial dan hukum.

Pada periode ini, dua antologinya, salah satu Prosa Jawa modern (1946) dan salah satu literatur Melayu modern (1947) dicetak ulang beberapa kali untuk referensi mengajar di tingkat universitas.

Kembali Drewes diangkat oleh jurusan bahasa dan sastra Melayu di Universitas Leiden menggantikan Ph.S. van Ronkel yang pensiun pada tahun 1940. Ia menggelar kuliah pengukuhannya dengan judul Van Maleis naar Basa Indonesia (Dari Bahasa Melayu ke Bahasa Indonesia) pada tanggal 16 April 1948. Pada tahun ini pula Drewes melanjutkan publikasi karya yang dikerjakannya ketika berada di kamp konsentrasi, saat dia sibuk dengan terjemahan bahasa Belanda dari buku James Morier tentang Hadji Baba dari Isfahan sebagai sebuah penglipur lara untuk memulihkan pikirannya dari kesulitan hidup selama di kamp.

Pada tanggal 19 Juni 1953 Drewes menduduki jabatan baru pada Institusi Islam, yang memungkinkannya untuk mengikuti jejak akademik guru yang sangat dikaguminya, Snouck Hurgronje. Sehubungan dengan kepergian J. Schacht, Drewes kemudian diangkat menjadi profesor bahasa Arab dan sastra pada 18 Agustus 1959, sementara dia juga bertanggung jawab atas studi Islam yang merupakan tanggungjawab resminya sejak 12 Oktober 1960.

Selama masa kerja aktifnya di Leiden, Drewes bertugas di berbagai direksi dan komite. Dia pernah antara lain mengepalai sub-fakultas bahasa dan budaya non-Barat dan selama bertahun-tahun menjabat sebagai presiden

Masyarakat Oriental Belanda. Dia juga pernah menjabat sebagai ketua, dewan direksi, dan anggota kehormatan KITLV.

Drewes menjadi lebih produktif menghasilkan publikasi ilmiah setelah kembali ke Belanda. Jabatannya pada Balai Poestaka selama di Hindia Belanda telah memberinya banyak kesempatan dan fasilitas untuk belajar bahasa Indonesia dan literatur lainnya. Dari Balai Poestaka juga Drewes banyak mendapatkan materi penelitian selama di Indonesia, yang kemudian menjadi modalnya untuk menulis banyak buku setelah memiliki akses penelitian yang ideal di Universitas Leiden. Masa pensiunnya tidak mengakhiri kegiatan ilmiahnya. Bahkan, dia menerbitkan banyak buku dalam dua puluh tahun terakhir hidupnya dan tetap aktif di bidang akademik sampai akhir hayatnya.

Dari tahun 1954 sampai 1986, Drewes menerbitkan sebelas buku yang semuanya bisa diklasifikasikan sebagai buku "edisi teks dengan terjemahan, pengantar dan komentar". Tiga dari publikasi ini ditujukan untuk tiga manuskrip Jawa kuno yang ada di Eropa. Pertama, pada 1954 Drewes melakukan perbaikan untuk Een Javaanse Primbon uit de Zestiende Eeuw, telah diterbitkan sebelumnya pada tahun 1881 oleh JGH yang Gunning. Selanjutnya pada 1969, ia menerbitkan tulisan untuk naskah Leiden No. 1928 yang sebelumnya terbit pada tahun 1916 oleh BJO Schrieke dengan judul Het Boek van Bonang, yang ia tambahkan sebuah edisi 'katekismus' berdasarkan Peringatan Seh Bari. Naskah ketiga yang diedit oleh Drewes adalah kropak yang disimpan di Biblioteca Communale Ariostea di Ferrara,

dan mempublikasikannya dengan judul *An early Javanese Code of Muslim Ethics* (1978), dia berpendapat bahwa meski manuskrip itu sendiri tidak bisa lebih tua dari abad ketujuh belas, teksnya, setidaknya sebagian, mencerminkan kondisi abad ke 16 atau bahkan mungkin abad ke-15. Dengan ketiga edisi ini, Drewes memberikan kontribusi yang berharga untuk penelitian masa awal Islam di Jawa, serta sejarah bahasa Jawa dan naskah bahasa Jawa.

Dengan cara yang sama, Drewes memfokuskan kajiannya pada teksteks sastra Melayu. Sebuah naskah abad ke-16 yang berisi dari syair Arab terkenal puji-pujian kepada nabi dengan terjemahan Melayu, Burda oleh al-Büslfi, dijadikannya subjek penelitian seperti yang dilakukannya sejak 1955. Bersama kawannya sejak mahasiswa, P. Voorhoeve, Drewes menyiapkan edisi faksimili dari manuskrip yang berisi Adat Atjèh, tanpa pengantar dan catatan (1958). naskah ini merupakan sumber penting tentang aturan perilaku dan etiket di pengadilan Aceh, silsilah kerajaan, undangundang dan kebijakan-kebijakan.

Drewes kemudian melanjutkan minatnya pada ekspresi sastra modern. Hal ini sebenarnya telah lama ditekuninya, sejak berhenti bekerja dari Balai Poestaka. Tidak hanya melalui penulisan artikel, tetapi juga buku tentang biografi pedagang lada Minangkabau abad ke-18 yang ditulis oleh putra terakhir. Drewes menyajikannya beserta terjemahan Belanda dan pengantar yang panjang (1961). Sebelumnya Drewes telah menarik perhatian publik melalui artikel berjudul Autobiografieën van Indonesiërs (1951).

Drewes belum layak disebut murid sejati Snouck Hurgronje jika belum melanjutkan minatnya pada masyarakat Aceh, yang selama ini menjadi kajian wajibnya selama belajar di universitas. Sebagai interest selanjutnya, Drewes untuk pertama kalinya menerbitkan Aceh Hikajat Poljut Muhamat,bersama dengan terjemahan bahasa Inggris dan pengantar epik sebagai genre sastra Aceh (1979). Setahun kemudian diikuti dengan penerbitan satu dari dua volume puisi Aceh, Hikajat Ranto dan Hikajat Teungku di Meuké (1980). Bagi orang Aceh, kata hikajat berbeda dari bahasa Melayu, dan menunjukkan genre puisi tertentu). Dua puisi ini merupakan contoh menarik, di mana masing-masing memiliki karakternya sendiri, bagaimana orang Aceh biasa menyampaikan keluhan sosial atau ekonomi mereka dalam bentuk sastra.

Dua buku selanjutnya memiliki cakupan yang jauh lebih luas daripada teks berupa edisi. Pada tahun 1977 Drewes menerbitkan Directions for Travellers on the Mystic Path, yang merupakan kontribusi penting bagi sejarah mistisisme Islam di Indonesia, menempatkan penekanan khusus pada materi yang berasal dari Palembang. Penulis memberikan ilustrasi di sini tentang apa yang disebut 'rangkaian' teks, sperti yang sering ditemukan di Indonesia serta yang melampaui batas-batas linguistik. Titik tolak untuk penelitian ini adalah menggambarkan tentang wali Muslim terkenal Shaikh Wafi Raslan dari Damaskus, yang meninggal sekitar tahun 1145 M. Yang terakhir adalah Risala ft 'l-tauhid yaitu risalah mistik yang memberikan penekanan penuh tidak hanya pada tauhid sebagai iman untuk dianut secara

lahiriah, tapi juga pada tawhid sejati, yang menjadikan manusia sepenuhnya terserap dalam kehendak Tuhan. Karya ini terkenal di Indonesia. Buku yang di dalamnya terdapat Kitab al Fath al Rahman karya penulis Mesir abad XV Zakariyya Al Anshari, rendering puisi Jawa yang sangat bebas dari Fath al-Rahman, puisi Jawa bebas dari Cirebon abad XVIII, risalah dari teolog Palembang abad XVIII Shihabudin, kemudian dipesan oleh pengadilan di Palembang. Buku ini mencakup lampiran berisi semua informasi tentang manuskrip dan penulis Palembang sehingga menjadi gudang informasi tentang suatu subjek yang sangat penting bagi sejarah intelektual Muslim Indonesia.

Pada tahun 1975, Drewes menerbitkan monograf *The Romance of* King Angling Darma in Javanese Literature, membahas banyak versi dan varian dari kisah Raja Angling Darma, yang belajar memahami bahasa binatang tapi dikalahkan oleh kutukan, lalu menghabiskan bertahun-tahun berkeliaran dan mengalami semua jenis petualangan pada perjalanannya. Berbagai cerita terpisah telah dimasukkan ke dalam teks, meliputi aspek didaktik, pelajaran moral, yang sebenarnya tidak asing. Komponen utama buku ini adalah edisi bahasa Jawa yang paling awal versi ceritanya, Kidung Aji Darma (nama altematif untuk raja), yang ditulis dalam tengahan meter yang masih begitu penuh teka-teki.

Selain monografi ini, Drewes menerbitkan banyak artikel dan buku ulasan, serta beberapa obituari dan biografi singkat rekan kerjanya. Artikelnya kebanyakan sepenuhnya sesuai dengan monografnya, terutama

pada berbagai kajian Islam di Indonesia dan di teks muslim Indonesia dalam berbagai bahasa dan penulisnya. Dari biografi artikel, beberapa dikhususkan untuk Snouck Hurgronje (1957). Ada obituari Van Ronkel (1954), RA Kern (1958), dan Th.G.Th. Pigeaud (1989), dan catatan rinci tentang kehidupan DA Rinkes (1961). Dalam artikel berjudul 'De "ontdekking" van Poerbatjaraka' ('penemuan' dari Poerbatjaraka, 1973), dengan mengacu pada berbagai surat dan dokumen, Drewes mengungkapkan bagaimana siswa muda bernama Poerbatjaraka berhasil dengan keberanian yang besar, dalam menarik perhatian orang Jawa Belanda, sehingga akhirnya berkembang menjadi cendekiawan terkemuka di Jawa. Artikel lain yang patut dicatat adalah tentang tokoh Jawa yang terkenal, Ranggawarsita dan karya sastranya (1974). Drewes juga menulis beberapa review untuk dipublikasikan, misalnya puisi Hamzah Fansuri.

Drewes juga menulis banyak resensi buku, dengan mengungkap kekurangan karya para kolega, khususnya yang berbentuk edisi teks dan terjemahan. Salah satu sasaran awal kritik berat Drewes adalah disertasi Doorenbos pada tahun 1933, di mana dia telah mengedit puisi mistis Melayu oleh Hamzah Fansuri. Ini menjadi alasan Drewes menuliskan monograf The Poems of Hamzah Fansuri.

Dilihat dari karya Drewes secara keseluruhan, tema Islam di Indonesia dalam subjek penelitian favorit sepanjang kehidupan ilmiahnya, yang dimulai dengan disertasinya tentang mistis Jawa dan diakhiri dengan terbitannya tentang puisi mistis penyair Melayu terbesar. Beberapa edisi bersubyek Islam

di luar Indonesia juga kemudian populer, seperti artikelnya dalam karya feminis Mesir Qasim Amin (1958), dalam novel Arab (1960), dan pada teater religius di Iran (1970).

C. Refleksi

Dari paparan tentang metodologi dan epistemologi Drewes yang telah disampaikan dalam sub bab sebelumnya, pada sub bab ini penulis akan memberikan komentar dan refleksi kritis berangkat dari dua hal tersebut. Pertama, mengenai metode analisis komparatif yang digunakan Drewes dalam melakukan interpretasi pada Serat Bonang, dan kedua, terkait latar belakang pendidikan, pengalaman sosial, budaya serta karya yang dihasilkan Drewes.

Mengkaji interpretasi Drewes atas sunan Bonnag dalam pengantar *The admonitions of Seh bari*, penuis mencatat beberapa hal:

1. Dalam telaah manuskrip, Drewes yang mengkritik Schrieke lebih mengedepankan tentang sejarah dibanding isi manuskrip ini, justru mempercayakan pembahasan sejarah pada investigasi Schrieke tentang bagaimana kisah manuskrip ini hingga berada di Leiden. Membandingkan pendapat Schrieke, Hoesein Djajadiningrat, serta Taco Roorda, Drewes cenderung pada gagasan bahwa kitab ini berasal dari Jawa Timur. Mengenai fisik manuskrip, Drewes cukup detail mendeskripsikan jumlah halaman, kenampakan setiap halaman, hingga jumlah dan letak koreksian dalam penyalinan, serta sampul kitab.

- 2. Dalam hal tulisan, Drewes merujuk Roorda, mengamati tulisan yang terlalu rapi dan berbeda bentuknya dengan aksara yang biasanya digunakan di kerajaan-kerajaan, Drewes mengangkat ulasan Brandes untuk mempertanyakan bagaimana aksara Jawa kuno bisa tetap digunakan di samping aksara yang umum dipakai setelahnya di kalangan para cendekiawan dan agamawan. Pertanyaan ini tidak terjawab, namun Drewes meyakini bahwa ada sesuatu di balik penyalinan yang seksama.
- 3. Dalam hal ejaan, Drewes cukup merujuk pada temuan Schrieke untuk menguatkan pendapatnya tentang keanehan ejaan kata berbahasa Arab dalam naskah ini.
- 4. Dalam hal tanda baca, Drewes mengkritik Schrieke yang tidak menyentuh permasalahan ini. Drewes merujuk Swellengrebel dan Gonda terkait sintaks Jawa Kuno, dan menyimpulkan bahwa sistem tanda baca aksara Jawa jauh lebih sederhana dari pada yang terdapat dalam kitab ini. Untuk itu, Drewes mencoba mengikuti konteks kalimat melalui pembacaannya, tetapi tanpa memasukkan kutipan dan tanda tanya. Drewes juga membagi teks ke dalam dua puluh bab, tanpa ada kriteria khusus.
- 5. Drewes mendebat Schrieke tentang kepemilikan naskah ini dengan alasan bahwa pendapat Schrieke spekulatif, tumpang tindih dan membuat penanggalan yang manipulatif. Mengenai Seh Bari yang terdapat dalam manuskrip, Drewes berspekulasi bahwa tokoh tersebut bisa jadi adalah guru agama di Karan yang merupakan orang Jawa, bukan orang Persia.

- 6. Drewes menggarisbawahi inti dari karya ini sebagai penjelasan Seh Bari tentang 'Wirasanin usul suluk. usul adalah prinsip, elemen atau dasar sehingga ushul suluk berarti: prinsip-prinsip dasar mistisisme. Sedangkan Wirasa adalah istilah kuno dari surasa, berarti konten, rasa, sebuah surat, dokumen atau buku.
- 7. Drewes mengurai inti dari manuskrip ini mengenai iman, tauhid dan ma'rifat. Mengambil contoh ajaran Sunan Bonang yang terdapat dalam *Serat Siti Djenar*, serta *hadith qudsy* bahwa Allahlah yang meresapkan cinta-Nya yang kekal kepada mereka semua yang disukai olehNya (*sarira kanugrahan*),
- 8. Selain manuskrip kode 1928 ini, terdapat teks dialog atau katekismus yang kondisinya rusak karena serangga. Manuskrip 11,092 ini terbuat dari selembar kertas yang dilipat
- 9. Dari perbandingan katekismus dengan isi manuskrip, ditemukan bahwa semua tanya jawab terdapat dalam manuskrip namun tidak sepenuhnya paralel. Materi dalam teks lebih banyak daripada yang terdapat pada katekismus, dan nama Sunan Bonan ini tidak ada pada katekismus.

Dari uraian Drewes dalam pengantar manuskrip ini, ada beberapa keganjilan yang ditemukan penulis terkait metodologi. Dalam menggunakan analisis komparatif, tampak bahwa Drewes menggunakan beberapa nama yang baik sekali maupun berkali-kali disebut dari awal hingga akhir seperti scrieke, Taco Roorda, Hoesein Djajadiningrat, Kraemer, Brandes hingga Seh Siti Jenar. Tokoh yang dirujuk Drewes bukan berarti memiliki pendapat yang sama

dengannya atau topik bahasannya, sehingga tampak Drewes memilih rujukan secara tebang pilih. Hal ini tampak misalnya pada penyebutan Hoesein Djajadiningrat untuk menguatkan dugaan bahwa kitab ini ditemukan di Jawa Timur, tetapi menolak bahwa kitab ini adalah karya Sunan Bonang. Drewes mengutip Kraemer tentang keberatan bahwa kitab ini karya Sunan Bonang, sementara disebutnya bahwa alasan keduanya tidak sama. Dalam hal intisari manuskrip, Drewes bahkan membandingkan inti sari ushul suluk dengan syair Seh Siti Jenar, yang jelas memiliki doktrin yang berbeda.

Maka kembali kepada ulasan Moleong bahwa penerapan analisis komparatif yang biasanya dilakukan semata-mata untuk menolak atau menguji hasil ketidakbenaran para peneliti lainnya, 76 hal ini berlaku pada pengantar Drewes atas serat Bonang. Padahal, dengan metode iniseharusnya banyak hal yang dapat dilakukan selain untuk menjauhkan teori rekan ahli atau peneliti sebelumnya. Menurut Moleong, sebenarnya analisis komparatif memiliki beberapa tujuan, antara lain:⁷⁷

1. Ketepatan kenyataan.

Hal ini dapat dilakukan jika pada tingkat faktual, bukti baru yang ditemukan penulis dapat digunakan untuk mengecek akurasi bukti yang lama. Maka pertanyaannya apakah fakta baru tersebut benar-benar fakta, atau hanya dugaan baru? Fakta ini seharusnya direplikasikan terlebih dahulu baik melalui studi iterna maupun eksternal, atau pun keduamnya, sehingga menjadi alat yang mampu memvalidasi data sebelum digunakan.

⁷⁶ Moleong, 269. ⁷⁷ Ibid.,

2. Generalisasi empiris.

tujuan lain yang dapat dicapai dalam analisi komparasi adalah untuk melakukan generalisasi fakta. Dalam hal ini peneliti perlu merumuskan pertanyaan-pertanyaan khas untuk dicari jawabannya. Peneliti dalam hal ini bermaksud untuk memperoleh harapan apakah pertanyaan itu berlaku secara umum. Salah satu tujuan penelitian kualitatif dalam menyusun teori adalah untuk membangun generalisasi empiris baik untuk menetapkan batas maupun untuk memperluas sehingga memiliki daya penjelasan yang lebih besar. Dengan jalan membandingkan fakta akan ditemukan persamaan atau perbedaan sehingga dapat ditarik kategoriyang meningkatkan generalisasi kategori dan kemampuan menjelaskannya.

3. Penetapan konsep.

Fungsi lain dari analisis komparatif adalah untuk menetapkan unit atau satuan kajian suatu kasus studi. hal ini dilakukan denagn jalan mengkhususkan dimensi konsep yang menghasilkan satuan. Yang menjadi catatan adalah bahwa penetapan sebuah satuan kajian baru merupakan sebagian kecil dari pekerjaan penyusunan teori. Maka unsur-unsur empiris yang membedakan satuan pembanding haruslah berada pada tingkatan data yang sama. satuan-satuan yang memiliki ciri yang sama ini kemudian diangkat menjadi konsep-konsep. Dan penetapan konsep ini yang merupakan salah satu upaya yang dicari melalui analisis komparatif.

Selain metodologi, melihat interpretasi Drewes terhadap Serat Bonang tidak bisa dilepaskan dari sosok Drewes sendiri. Subyektivitas seorang interpreter tentu saja tidak dapat dilepaskan dari konstruksi pengetahuan yang didapat interpreter melalui lingkungan, pengalaman, dan orang-orang yang terlibat dalam kehidupannya. Bahkan karyanya yang lain pasti memiliki benang merah satu sama lain dengan interpretasi yang dihasilkan Drewes dalam pengantar Serat Bonang ini.

Dari paparan tentang biografi Drewes, penulis mencatat beberapa hal:

- 1. Drewes lahir dari keluarga yang memiliki relijiusitas Nasrani yang kuat. Penulis tidak berusaha untuk mengasumsikan apapun terkait ketertarikannya mempelajari Islam sebagai institusi serta kepentingannya akan hal tersebut. Penulis tidak berusaha mencari bias dalam komentar Drewes tentang Islam secara langsung, namun dalam beberapa sumber Drewes sangat berusaha menentang pengkultusan pada tokoh tertentu yang menurutnya tidak logis. Sunan Bonang adalah salah satu contoh. Masyarakat banyak melestarikan mitos dan legenda Sunan Bonang, dan ini merupakan konsern yang sangat diminati Drewes untuk ditentang. Padahal, Sunan Bonang juga dikenal memiliki banyak keluasan wawasan dan strategi yang harusnya diterima dengan bijak oleh Drewes.
- Sejak kecil Drewes telah menunjukkan karakternya yang kompetitif, logis dan dominan dibanding teman sejawatnya, sehingga muncul julukan Harry yang dirujuk teman-temannya dari Dewa Wisnu. Pembawaannya ini yang

- membuatnya mampu membawa Balai Poestaka menjadi bisnis percetakaan pada masa krisis.
- 3. Drewes mempelajari bahasa dan sastra Indonesia serta Sansekerta sejak tingkat diploma. Pada jenjang master Drewes mempelajari bahasa jawa secara khusus, dilanjutkan dengan menulis disertasi tentang Tiga orang Guru Jawa. Kekagumannya terhadap Snouck Hurgronje dan ketertarikannya terhadap Indonesia dan jawa pada khususnya, melahirkan minat yang tinggi untuk melahirkan karya-karya edisi pada topik-topik ini.
- 4. Drewes memiliki pengalaman lama tinggal di Indonesia dan menduduki jabatan strategis di Balai Poestaka yang memumgkinkannya mengakses banyak karya nusantara, dari beragam bahasa. Input ini yang kemudian menarik minat Drewes dalam melakukan kajian setelah tinggal di Belanda dan mendapatkan fasilitas dalam melakukan penelitian di Universitas Leiden Belanda.
- 5. Dalam artikel yang terbit tahun 1939, Drewes menegaskan sikapnya yang anti pada cara-cara konvensional dalam penafsiran teks sejarah. Drewes menekankan pentingnya data faktual sehingga naskah memiliki nilai historiografi yang akurat. Pada akhirnya, cara Drewes merespon disertasi Schrieke yang mengklaim bahwa kitab ini karya Sunan Bonang dianggap konvensional karena mengaitkan kitab dengan nama Sunan Bonang yang legendaris dan cenderung diliputi banyak mitos. Padahal, dalam pandangan penulis, Schrieke melakukan investigasi sungguh-sungguh untuk mencari asal usul kitab kemudian mencari korelasi dari spekulasinya tersebut dengan ajaran

- Sunan Bonang yang lain. Secara metodologis, dapat dikatakan bahwa tahapan yang dilakukan oleh Schrieke lebih logis dan sistematis.
- 6. Dari beberapa karya yang dihasilkan, Drewes memiliki banyak karya terjemahan pendahuluan, komentar dan terjemahan. Dalam hal produktivitas, hal ini patut diapresiasi. namun secara metodologis, komentar-komentar yang disampaikan oleh Drewes adalah spekulasi yang hanya mengkomparasikan beberapa referensi secara tebang pilih untuk menguatkan gagasannya sekaligus mencari kelemahan dari karya yang ditelitinya.
- 7. A Teew menyebut tentang Drewes yang banyak menulis resensi atau review tentang kekurangan karya para kolega, khususnya yang berbentuk edisi teks dan terjemahan. Salah satu sasaran awal kritik berat Drewes adalah disertasi Doorenbos pada tahun 1933, di mana dia telah mengedit puisi mistis Melayu oleh Hamzah Fansuri. Pernyataan ini menjadi penguat dari point yang disebutkan penulis sebelumnya. Penulis bahkan menemukan sebuah bunga rampai sastra yang disunting oleh Drewes dan ternyata tidak disertai komentar sama sekali. Terkait dengan pengalaman Drewes bekerja di balai Poestaka yang membawa arah penerbitan menuju industrialisasi untuk mendapatkan keuntungan, kompilasi ini menjadi bukti bahwa dalam benak Drewes, kuantitas adalah utama selain kualitas. Maka menjadi wajar jika karya-karyanya didominasi oleh edisi teks terjemah dengan komentar dan kritik semata, atau bahkan sekedar kompilasi tanpa komentar dari penyuntingnya.

D. Evaluasi Kritik Interpretasi Drewes

Dalam sub bab sebelumnya penulis telah mengkaji kerangka metodologi dan latar belakang Drewes. Kemudian, penulis melakukan refleksi bagaimana kedua aspek tersebut mempengaruhi interpretasi Drewes dalam kajian tentang serat bonang ini, serta memberikan komentar dan saran bagaimana seharusnya kajian ini deiterapkan untuk mendapatkan hasil yang lebih obyektif. Sebagai tahapan terakhir dari Kritik Ideologi, penulis akan melakukan evaluasi terkait penerapan kritik dan masukan yang penulis sebutkan sebelumnya serta relevansinya dengan studi sebelumnya tentang manuskrip dan ajaran Sunan Bonang.

Pada tingkat faktual kita mendapatkan kenyataan bahwa:

- kitab ini berbahasa Jawa dengan catatan pada akhir kitab bahwa cerita tersebut disampaikan oleh Sunan Bonang, yang merupakan wali yang berdakwah di tanah Jawa, tepatnya Tuban dan sekitarnya.
- 2. Kitab ini, baik kitab utama maupun katekismus, tidak mungkin sampai ke Belanda begitu saja. Ekspedisi Belanda ke Indonesia pada akhir abad XVI merupakan alasan yang masuk akal tentang sebab sampainya kitab-kitab dari Jawa ini ke Belanda. Maka sampainya kedua kitab ini bisa jadi bersamaan, bisa jadi manuskrip utama datang terlebih dahulu (jika sesuai asumsi tentang ekspedisi pertama).
- 3. Perawatan dan bahan kitab membuat nasib keduanya berbeda, di mana Dluwang dikatakan oleh Hanstein memiliki kualitas terbaik di antara jenis kertas lainnya di nusantara. Bahwa kitab ini sebelumnya adalah koleksi

khusus dari Vulcanius dan lebih akhir masuk pada special collecties perpustakaan universitas Leiden dibanding katekismus, menjadikan kondisi kedua kitab ini berbeda. Kitab kode 1928 masih sangat terawat, sementara katekismus memiliki kondisi yang rapuh. Pada kunjungan pustaka penulis di koleksi khusus Perpustakaan Leiden, manuskrip utama dapat dipinjam dan diakses di ruang baca, sementara katekismus, karena kondisinya yang parah, tidak dapat diakses isinya, tetapi boleh diambil gambar di bawah pengawasan petugas.

- 4. Pada perpustakaan Leiden University, melalui kurasi dan prosedur katalogisasi kitab koleksi khusus, nama untuk manuskrip dengan kode panggil Or.1928 adalah Kitab pangeran Bonang, dari abad 16. Sementara manuskrip Or.11.092 adalah *Catechism, question and answers on Muslim Theology and mysticism,* berangka abad 16 atau awal abad 17. Adapun jenis tulisan pada kedua manuskrip menunjukkan bahwa manuskrip 1928 memiliki jenis aksara yang lebih unik dan kuno dibanding pada katekismus.
- 5. Dalam sebuah artikel yang diterbitkan sebelumnya, tahun 1968, Drewes menulis *Javanese Poems Dealing with or attributed to the Saint of Bonang*, bukan untuk mengakui bahwa Sunan Bonang memiliki karya puisi jawa atau suluk, tetapi untuk menegaskan bahwa banyak orang menyangka bahwa suluk-suluk tersebut karya Sunan Bonang, padahal bisa saja ini hanya karya yang diaku oleh penyalin sebagai karya Sunan Bonang. Drewes mengungkapkan kritiknya dalam *statement*:

sometimes his authorship looks unassailable, as at the end of the poem the author makes himself known by one of the names under which the saint of Bonan goes (unless this statement was added by a copyist)... In many cases it is difficult to decide whether statements of this kind are reliable or not; still it is worthy of note that a certain number of suluks stand out from a partly anonimpus mass of a religious poetry by being linked to his name.

- 6. Suluk-suluk yang disebut Drewes sebagai Suluk yang disandarkan orang pada Sunan Bonang adalah: Suluk wujil, Suluk kalipah, Suluk Kadresan, Suluk Regol, Suluk Bentur, Suluk kan pipirinan sunan Bonang, gita suluk linlun, gita suluk, wasiyat susuhunan bonan, gita suluk sin aewuh, suluk wregul, dan kidun bonang. Drewes menilai bahwa puisi-puisi ini isinya kebanyakan sama. Sebuah pembahasan diulang terus menerus, dan keseragaman isi dari puisi-puisi ini tidak bisa dilepaskan dari manuskrip Cirebon. Bahwasanya puisi-puisi ini dikompilasikan dalam satu volume dan diatasnamakan pada satu tokoh, alasannya adalah karena di Jawa tengah, warisan puisi Jawa ini sudah punah.
- 7. Seperti halnya Drewes yang mencari relevansi manuskrip 1928 dengan ajaran sunan Bonang setelahnya, penulis mendapati bahwa manuskrip ini memiliki kesamaan dengan Suluk Wujil (yang telah diedisi terjemahkan oleh Purbatjaraka dan disebut sebagai ajaran Sunan Bonang) setidaknya dalam pengajaran tauhid dengan analogi orang bercermin.

Dari fakta-fakta di atas, penulis melakukan generalisasi empiris dan menemukan bahwa:

 Membandingkan usia ejaan dan aksara pada kedua kitab, bukan katekismus yang merupakan kitab pertama dan manuskrip 1928 yang kedua, melainkan sebaliknya bahwa manuskrip 1928 adalah salinan yang lebih awal. Edisi katekismus bisa jadi adalah sebuah rangkuman yang menyingkat isi kitab sebatas pada tanya jawab. Adapun masalah kondisi kitab dipengaruhi oleh bahan dan perawatan. manuskrip 1928 selain memiliki bahan yang lebih baik juga mendapatkan perawatan yang lebih baik sehingga lebih baik kondisinya dari pada katekismus.

- Drewes sejak awal memiliki pandangan yang logis. Mengalamatkan sebuah puisi agama kepada nama besar Sunan Bonang, bagi Drewes adalah sesuatu yang tidak logis. Drewes melihat masyarakat mengambil keuntungan dari nama besar Sunan Bonnag.
- 3. Analogi Drewes tentang puisi sastrawan yang diakui sebagai puisi Mangkunegara jelas tidak sama dengan kasus ini. karena dalam kitab tersebut tidak ada nama terang. Sultan diuntungkan ketika karya warganya diklaim sebagai miliknya. Sementara dalam manuskrip Bonang, seandaninya penyalin membuat-buat riwayat palsu dengan membubuhkan bahwa kitab tersebut adalah karya sunan bonnag, maka dia tidak mendapatkan kebesaran nama dari keputusannya tersebut.
- 4. Drewes dikenal senang memberikan kritik dalam mengulas karya kolega dan peneliti pendahulunya. Drewes juga mengkritik Sunan Bonang dan membandingkannya dengan Sunan Kalijaga dalam artikelnya *The Javanese Poem attributed to Sunan Bonang*. Akan tetapi Drewes tidak banyak memberikan fakta untuk mendudkung pendapatnya, melainkan

- spekulasi yang dirujuk dengan sepihak, sebatas yang dapat menguatkan argumentasinya.
- 5. Kajian tentang manuskrip ini akan lebih kaya jika didekati dengan disiplin ilmu filologi. Drewes melakukan hal ini, tetapi dalam penerapannyabanyak mengedepankan asumsi dari pada fakta. Seharusnya kitab ini digali lagi dengan kajian filologi agar didapat gambaran yang jelas tentang ekspresi dan kondisi sosial dalam pengajaran Islam di Jawa pada Abad 16, terlebih jika dikorelasikan dengan kitab-kitab Jawa yang memiliki usia sepadan. Melalui pendekatan ini akan dengan mudah ditemukan juga apakah ajaran di dalam kitab ini otentik sebagai karya sunan Bonang dan memiliki ajaran dan metode mengajaran yang sama dengan yang dilakukan oleh Sunan tersebut.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah disampaikan pada bab-bab sebelumnya dapat disimpulkan sebagai berikut:

- 1. Serat Bonang adalah sebutan untuk Kitab pangeran Bonang, sebuah kitab yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang dan saat ini berada di Leiden University Library. Kitab dengan kode panggil Or. 1928 ini ditulis dalam kertas *dluwang* dalam Bahasa Jawa dan berangka abad XVI. Kitab ini berukuran 250 x 200 mm, dan memliki 83 halaman yang berisi catatan-catatan atau risalah yang bersumber pada agama Muhammad serta mistisisme yang diprosakan oleh tokoh bernama Seh Bari.
- 2. Point-point interpretasi Drewes atas Serat Bonang adalah sebagai berikut:
 - a. Drewes menyepakati temuan Schrieke bahwa Vulcanius bisa mendapatkan manuskrip ini melalui muridnya, Damasius, yang memiliki kontak dengan penyelenggara Ekspedisi ke Timur. Kitab ini dibawa ke Belanda dalam perjalanan ekspedisi pertama.
 - b. Tulisan dalam manuskrip ini terlalu rapi dan memiliki bentuk langka/ tidak lazim bahkan untuk ukuran tahun tersebut.

- c. Dari sisi ejaan, beberapa kata tertulis tidak konsisten.
- d. Kesulitan dalam membaca kitab ini salah satunya disebabkan karena tidak adanya tanda baca. Drewes melakukan pembacaan atas kitab ini dengan mengikuti konteks kalimat tanpa memasukkan kutipan dan tanda tanya. Drewes juga membagi teks ke dalam dua puluh bab.
- e. Pendapat Schrieke bahwa kitab ini karya Sunan Bonang adalah spekulasi dengan kronologi yang salah. Nama Bari bisa jadi adalah Seh Bari di Karan, yang hidup pada masa Islamisasi Banten. Dibandingkan dengan katekismus yang lebih awal berada di Belanda, dalam manuskrip Or.1928 terdapat penambahan. Karena nama penulis tidak disebutkan dalam katekismus, sangat mungkin bahwa kitab ini disalahpahami masyarakat berasal dari Sunan Bonang sejak awal. Asumsi ini disepakati terus menerus hingga pada penyalinan manuskrip Or.1928.
- f. Inti dari karya ini adalah penjelasan Seh Bari tentang *'Wirasanin usul suluk*. atau prinsip-prinsip dasar mistisisme.
- g. Katekismus yang ada di Belanda diperkirakan merupakan manuskrip yang lebih awal. Isinya lebih singkat dan tidak terdapat keterangan sebagai karya Sunan Bonang. Maka manuskrip 1928 pasti telah mengalami penambahan dari asumsi penyalinnya secara turun temurun.

- h. Dalam katekismus terdapat semua pertanyaan yang ada dalam teks manuskrip 1928, namun tidak semuanya paralel. Terdapat penambahan informasi di banyak tempat.
- 3. Berdasarkan refleksi dan evaluasi terhadap interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang menurut perspektif Kritik Ideologi Habermas, penulis menemukan hal-hal berikut:
 - a. Drewes melakukan interpretasi dengan metode yang disebut analisis komparatif. Namun demikian, Drewes tidak mengikuti prosedur yang sistematis dalam mengaplikasikan metode dan mengambil referensi secara sepihak untuk menguatkan gagasannya sekaligus menjatuhkan pendapat yang dianggapnya keliru.
 - b. Setiap bagian dari sejarah hidup Drewes, identitasnya sebagai putra seorang Kepala Sekolah Katolik, pendidikannya sebagai mahasiswa yang belajar Bahasa Indonesia dan Sansekerta serta studi Islam dari Snouck Hurgronje yang sangat diseganinya, pengalamannya menjalankan tugas pada Balai Poestaka dan Profesor pada Universitas Leiden sangat mempengaruhi bentuk dan gagasan dalam karya-karya GWJ Drewes.
 - c. Dari uraian Drewes dalam pengantar manuskrip ini, ada beberapa keganjilan yang ditemukan penulis terkait metodologi. Penerapan analisis komparatif seharusnya mampu mengantarkan seorang peneliti dalam mengecek akurasi bukti yang lama dengan mengedepankan fakta bukan spekulasi baru, melakukan

generalisasi empiris untuk menetapkan konsep baru. Dalam kajian naskah lazimnya peneliti menggunakan disiplin filologi sebagai sebuah alat bantu. Drewes hanya melakukan ini pada sebagian hal kecil saja pada fisik teks. Subyektivitas Drewes terkait pandangannya yang anti pada cara-cara konvensional dalam penafsiran teks sejarah juga menjadikan respon Drewes pada disertasi Schrieke yang mengklaim bahwa kitab ini karya Sunan Bonang seolah konvensional karena mengaitkan kitab dengan nama Sunan Bonang yang legendaris dan diliputi banyak mitos. Dari beberapa karya yang dihasilkan, Drewes memiliki banyak karya terjemahan pendahuluan, komentar dan terjemahan. Dalam hal produktivitas, hal ini patut diapresiasi. namun secara metodologis, komentar-komentar yang disampaikan oleh Drewes adalah spekulasi yang hanya mengkomparasikan beberapa referensi secara tebang pilih untuk menguatkan gagasannya sekaligus mencari kelemahan dari karya yang ditelitinya.

d. Sebagai evaluasi penulis atas kajian ini, penulis menemukan sejumlah fakta: berdasarkan perawatan dan bahan kitab yang berbeda, perbandingan usia ejaan dan aksara pada kedua kitab, maka bukan katekismus yang merupakan kitab pertama dan manuskrip 1928 yang kedua, melainkan sebaliknya bahwa manuskrip 1928 adalah salinan yang lebih awal. Edisi katekismus adalah sebuah rangkuman yang menyingkat isi kitab sebatas pada tanya jawab. Hal ini menggagalkan pendapat Drewes yang menolak keabsahan kitab sebagai karya Sunan Bonang karena adanya tambahan informasi yang disengaja penyalin dalam manuskrip 1928.

B. Saran-saran

Setelah melakukan kajian tentang kritik ideologi interpretasi GWJ Drewes atas Serat Bonang dalam *The Admonition of Seh Bari*, penulis menyarankan hal-hal berikut:

- Sebagaimana disampaikan oleh Drewes, studi tentang manuskrip memang belum banyak dilakukan. Banyak khazanah Nusantara yang terbengkalai dan seharusnya dilestarikan melalui penafsiran maupun pembacaan ulang. Dalam studi Islam, kajian ini seharusnya mendapatkan lebih banyak perhatian.
- 2. Kajian teks dengan multi pendekatan akan membuka wawasan yang lebih luas sekaligus mampu membongkar ketimpangan yang selama ini dilanggengkan. Kritik Ideologi menjadi pilihan yang baik untuk melakukan hal tersebut, melalui serangkaian tahapan yang dapat membimbing peneliti dalam melakukan prosedur riset.
- 3. Disiplin filologi merupakan pilihan yang sangat baik (sekalipun membutuhkan banyak waktu, tenaga dan biaya) untuk dapat mengkaji teks dengan seksama, termasuk untuk menelusuri ekspresi sosial dan sejarah masyarakat ketika kitab ditulis. Penulis sangat menyarankan

- adanya kajian ulang atas kitab ini melalui pendekatan Filologi dengan pendekatan multi disiplin di kemudian hari.
- 4. Penulis menyadari karya ini masih jauh dari sempurna, maka ruang untuk saran dan masukan perbaikan masih sangat terbuka lebar.



DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abdullah, Rachmad. *Walisongo: Gelora dakwah dan Jihad di tanah Jawa (1404-1482 M)*. Sukoharjo: Al-Wafi, 2016.
- _____. Kerajaan Islam Demak: Api Revolusi Islam di tanah Jawa (1518-1549 M). Sukoharjo: Al-Wafi, 2016.
- _____. Sultan Fattah: Raja Islam Pertama Penakluk Tanah Jawa (1482-1518). Sukoharjo: Al-Wafi, 2016.
- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Arisandi, Herman. Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Bakker, Anton. Metode-Metode Filsafat. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.
- Beilhaharz, Peter. *Teori-teori Sosial.* terj. Sigit Jatmiko. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Bonang, Sunan. Wejangan Syeh Baring: Mistik dalam Sastra Jawa, terj. S.P. Adhikara, Yogyakarta: Manuscript Indonesia, 1984.
- Drewes, GWJ (ed. and tr.). The Admonitions of Seh Bari: a 16th century Javanese Muslim Text attributed to the saint of Bonan. The Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1969.
- Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*. Terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Hardiman, F. Budi. Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hitty, Philip. K. *The History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Y .dan Dedi Slamet Riadi, Jakarta: Serambi Ilmu semesta, ed baru cet 1, 2014.
- Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, Cet.VII, (Bandung: Bandar Maju, 1996)

- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah.* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993)
- Koyan, I Wayan. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Singaraja: Undhiksa, tt, dalam pasca.undhiksa.ac.id.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, ed. kedua, 2003.
- Lubis, Akhyar Yusuf *Pemikiran Kritis Kontemporer: Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Post Kolonial hingga Multikulturalisme.* Depok: RajaGrafindoPersada, 2015.
- Moleong,. Lexy J. Metodologi Penelitian Kualitatif, (Bandung: Remaja RosdaKarya, cet. 36, 2017.
- Muhadjir, Noeng. Metodologi Penelitian Kualitatif, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Mulyana, Deddy. Metode Penelitian Komunikasi, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2008.
- Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Buku Penunjang Berpikir Teoritis Merancang Proposal (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2006.
- ______. Pedoman Penulisan Makalah, Proposal, Tesis, dan Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya: Tanpa Penerbit, 2016.
- Purwadi. Mistik dan Makrifat Sunan Bonang: Kisah dan Ajaran Guru Besar dan para Wali di Tanah Jawa, Yogyakarta: Araska, 2015.
- Raffles, Thomas Stamford. *The History of Java*, terj. Eko Prasetyoningrum dkk, Yogyakarta: Narasi, cet.3, 2014.
- Ricoeur, Paul. Teori Interpretasi: Membelah Makna dalam Anatomi Teks, Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Depok: RajaGrafindo Persada, cet.12, 2016.
- Rokhmansyah, Alfian. Teori Filologi, Yogyakarta: Istana Agency, 2017.
- Sahal, Ahmad dan Munawir Aziz (ed), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, cet.3, 2016.

- Said, Edward W. *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pustaka, cet.4, 2001.
- Schrieke, BJO. Het Boek van Bonang, Exchange Dissertation, Leiden: Leiden University, 1916.

Simuh. Sufisme Jawa, Yogyakarta: Narasi, ed.baru cet 1, 2016.

Sunyoto, Agus. Atlas Walisongo, Bandung: Mizan, cet. 3 rev, 2016.

Syamsudin, Sahiron. Penelitian Literatur Tafsir/ilmu tafsir, sejarah, metode, dan analisis penelitian, makalah tidak diterbitkan.

B. Jurnal dan Sumber Online

Djalal, Abd. "Ajaran Tasawwuf dalam Pitutur Sheh Bari: Studi atas Buku The Admonation Of Sheh Bari", dalam jurnal <i>Lisan al-Hal</i> , Volume 6, No. 1,
Juni 2014.
Julii 2014.
Drewes, GWJ. "Javanese poems dealing with or attributed to the Saint of Bonan",
dalam: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 124 (1968), no: 2,
Leiden, 209-240, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
. "Snouck Hurgronje and the study of Islam. (Met portret)", dalam
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 113 (1957), no: 1, Leiden,
1-15, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"Further data concerning Abd al-Samad al-Palimbani" dalam Bijdragen tot
de Taal-, Land- en Volkenkunde 132 (1976), no: 2/3, Leiden, 267-292,
diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"D.A. Rinkes; A note on his life and wok (Met portret)", dalam <i>Bijdragen</i>
tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 117 (1961), no: 4, Leiden, 417-435,
diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"The story of Dáyi Meláke" delem Piidragen tot de Taal. Lend on
. "The story of Déwi Maléka", dalam <i>Bijdragen tot de Taal</i> -, Land- en
Volkenkunde 142 (1986), no: 2/3, Leiden, 327-330, diunduh dari
http://www.kitlv-journals.nl
. "De invloed van de Atièhse omgeving op het Maleise spraek ende

woordboek van Frederick de Houtman", dalam *Bijdragen tot de Taal*-, Land- en Volkenkunde 128 (1972), no: 4, Leiden, 447-457, diunduh dari

http://www.kitlv-journals.nl

tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 107 (1951), no: 1, Leiden, 31-41, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"Hikajat Muhammad Mukabil", dalam <i>Bijdragen tot de Taal</i> -, Land- en Volkenkunde 126 (1970), no: 3, Leiden, 309-331, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"In memoriam Theodoor Gautier Thomas Pigeaud", dalam <i>Bijdragen tot de Taal</i> -, Land- en Volkenkunde 145 (1989), no: 2/3, Leiden, 201-213, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
. "The struggle between Javanism and Islam as illustrated by the Serat
Dermagandul", dalam <i>Bijdragen tot de Taal</i> -, Land- en Volkenkunde 122 (1966), no: 3, Leiden, 309-365, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"The Life-Story of an old-time Priangan Regent as told by himself", dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 141 (1985), no: 4, Leiden, 399-422, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
"New light on the coming of Islam to Indonesia", dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 124 (1968), no: 4, Leiden, 433-459, diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl
Hooykaas, C. Drewes GWJ (ed. And tr.): The Admonitions of Sek Bari: a 16th

- century javanese Muslim Text atributed to the saint of Bonan, (Bibliotheca Indonesia, published by the Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 4) vii, 149 pp., 2plates. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. Guilders 21, dalam Bulletin of the School of Oriental and African Studies, volume 34. Issue 1. Februari link: www.cambridge.org/coe/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-andafrican-studies/article/div-classtitledrewesg-w-jed-and-tr-the-admonitionsof-sek-bari-a-16th-century-javanese-muslim-text-attributed-to-the-saint-ofbona-bibliotheca-indonesica-published-by-the-koninklijk-instituut-voortaal-land-en-volkenkunde-4-vii-149-pp-2-plates-the-hague-martinusnijhoff-1969-guilders-21div/F8C2EC3463972652F4B513724110E517
- Johns, A. H. "The Admonitions of Seh Bari by G. W. J. Drewes", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 2 (September 1972), pp. 341-344, dipublikasikan oleh *Cambridge University Press* dalam. http://www.jstor.org/stable/20070010.
- Katalog Kitab Pangeran Bonang, berdasarkan informasi pada https://catalogue.leidenuniv.nl/primo_library/libweb/action/display.do?tab

s=requestTab&ct=display&fn=search&doc=UBL_ALMA2122523973000 2711&indx=2&recIds=UBL_ALMA21225239730002711&recIdxs=1&ele mentId=1&renderMode=poppedOut&displayMode=full&frbrVersion=&fr bg=&&dscnt=0&scp.scps=scope%3A%28UBL_DSPACE%29%2Cscope %3A%28W22UBL%22%29%2Cscope%3A%28UBL_DTL%29%2Cscope %3A%28UBL_ALMA%29%2Cprimo_central_multiple_fe&tb=t&mode=Basic&vid=UBL_V1&srt=rank&tab=all_content&dum=true&vl(freeText_0)=kitab%20pangeran%20bonang&dstmp=1521735573213, diakses pada tanggal 22 Maret 2018.

Teew, A. "In Memoriam GWJ Drewes 28 November 1899- 7 Juni 1992", *Bijdragen tot de Taal-Land*, Vol. 150, no: 1 (Leiden: 1994), 27-49. dalam http://www.jstor.org/stable/27864509, diakses tanggal 22 Maret 2018.

C. Sumber Lisan

Dr. Thoralf Hanstein, *librarian for Oriental Collection Staatbibliothek zu Berlin*, 16 Oktober 2017, dalam *workshop* Manuskrip Nusantara, rangkaian dari program *Life of Muslims in Germany* 7-21 Oktober 2017.