Journal of Social Movements
E-ISSN: 3032-3401
Vol. 3, No. 2, 2026
https://journals.akademia.or.id/index.php/jsm/index

Pemikiran Tasawuf Islam Jawa dalam Suluk Seh Ngabdul Salam: Hermeneutika Naskah, Laku Spiritual, dan Mediasi Budaya

M. Ikhsanudin[1], Atik Ma'rifatun Afifah[1], Sutino[2]
[1]Institut Ilmu Al Qur'an An Nur, Yogyakarta, Indonesia
[2]Sekolah Tinggi Islam Al-Mukmin, Sukoharjo, Indonesia

ABSTRACT
This article revisits Suluk Seh Ngabdul Salam (SSNS) to examine how previously identified Sufi themes are related to Javanese literary and cultural expressions. It presents a qualitative, text-based hermeneutic reading of selected passages attributed to the 1916 source and the 1989 Indonesian edition; it does not report exhaustive coding or textual collation. Building on Afifah's (2018) identification of the spiritual path, maqamat, and Sufi practices, the analysis proposes an interpretive link between those themes and macapat, ritual language, bodily symbolism, and everyday metaphors. Its specific contribution is a verse-referenced account of cultural representation, not a new taxonomy of Sufi teachings or evidence of measured cultural change. This reading offers a limited framework for analyzing textual mediation of ethical-spiritual meanings. Its limits include reliance on a published Indonesian translation, no new critical edition, and no empirical reception or social-impact data.

OPEN ACCESS

ARTICLE HISTORY
Received: 29-09-2026
Revised: 23-10-2026
Accepted: 31-10-2026

KEYWORDS
javanese sufism, suluk literature, hermeneutics, islamic mysticism, cultural mediation, sufi didactic text

Corresponding Author:

M. Ikhsanudin
Institut Ilmu Al Qur'an An Nur, Yogyakarta, Indonesia
Email: ikhsanudiniiq@gmail.com

© 2026 The Author(s). Published by Sahabat Akademia Group, ID

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Pendahuluan

Islam di Jawa berkembang melalui perjumpaan panjang antara ajaran normatif, tradisi intelektual Islam, bahasa lokal, seni, dan struktur simbolik masyarakat. Karena itu, relasi Islam dan budaya Jawa kurang memadai jika hanya dibaca sebagai oposisi antara "Islam murni" dan "tradisi lokal". Literatur usul fikih memberi konteks umum tentang pertimbangan tradisi (Khallaf, 2004), tetapi kategori 'urf tidak dijadikan perangkat analitis utama dalam pembacaan SSNS ini; sedangkan sejarah Islamisasi Jawa menunjukkan penggunaan medium budaya seperti wayang, tembang, serat, dan suluk sebagai wahana dakwah dan pembentukan orientasi keagamaan (Purwadi, 2003; Sunyoto, 2014). Kajian yang lebih baru juga memperlihatkan bahwa Islam di Asia Tenggara perlu dibaca melalui konteks sejarah dan kebudayaan setempat, bukan sebagai salinan pasif dari bentuk-bentuk keislaman di pusat dunia Muslim (Formichi, 2016). Dalam perspektif ini, lokalisasi bukan sekadar penambahan unsur lokal, melainkan proses ketika gagasan, teks, dan simbol dari jaringan keagamaan yang lebih luas diolah agar bermakna di dalam suatu keseluruhan budaya tertentu (Kusno, 2003).

Tasawuf menempati posisi penting dalam proses tersebut. Secara klasik, tasawuf berkaitan dengan pembinaan batin, disiplin etis, dan pencarian kedekatan dengan Tuhan (Nicholson, 1989; Azra, 2008). Namun kajian kontemporer mengingatkan bahwa Sufisme tidak cukup dipahami sebagai sistem mistik yang terlepas dari masyarakat. Ohlander (2010) menunjukkan pergeseran kajian Sufisme dari pembacaan yang semata teologis menuju perhatian pada keterlekatan sosial dan budayanya. Dalam konteks Jawa, tradisi mistik juga memperlihatkan kemampuan menyerap, menafsirkan ulang, dan mengubah simbol-simbol yang telah hidup sebelumnya ke dalam horizon Islam (Simuh, 1996; Smith & Woodward, 2016). Proses semacam ini menjelaskan mengapa ajaran tentang syariat, tarekat, hakikat, makrifat, maqamat, dan laku asketik dapat hadir dalam idiom macapat, simbol tubuh, tokoh wayang, serta praktik lokal dengan menghadirkan istilah dan simbol yang perlu ditafsirkan dalam konteks masing-masing teks.

Suluk Seh Ngabdul Salam (SSNS) yang diatribusikan kepada R.M. Wirakusuma merupakan salah satu contoh penting dari proses tersebut. Penamaan R.M. sebagai Raden Mas tercatat pada katalog Dinas Perpustakaan dan Arsip DIY untuk terbitan terjemahan, tetapi tidak menyediakan riwayat hidup pengarang atau tanggal penulisan pasti. Tahun 1916 menandai bukti terbit cetak, bukan otomatis tahun komposisi suluk. Teks ini digubah dalam bentuk tembang macapat yang terdiri atas 23 pupuh dan memuat wejangan seorang guru kepada murid-muridnya mengenai ilmu kesempurnaan (Wirakusuma, 1916, 1989).

Kajian SSNS sebelumnya telah membahas dimensi filologis, kelompok ajaran sufistik, serta sejumlah simbol Jawa. Karena itu, ruang kontribusi artikel ini sengaja dibatasi pada penyusunan sintesis eksplisit hubungan antarranah dalam Tabel 1, bukan

klaim bahwa kajian terdahulu sama sekali belum menyentuh hubungan doktrin dan simbol.

Sesuai ringkasan kajian pustaka Afifah (2018), skripsi Cipto Hartono (2005) membahas SSNS secara filologis dan menguraikan perjalanan tokoh menuju kesempurnaan hidup. Karena dokumen asli skripsi Hartono belum diperiksa di sini, uraian tersebut dibatasi sebagai pembacaan atas sumber sekunder. Riyadi (1987), sebagaimana dirujuk dalam tinjauan Afifah (2018), menekankan dimensi seni dan dialog guru-murid dalam penyampaian ajaran kesempurnaan. Karena artikel Riyadi belum dibaca langsung ulang pada revisi ini, posisinya diterangkan sebagai kajian terdahulu melalui pelaporan sekunder. Kajian tentang suluk Jawa lain, seperti Suluk Wujil, juga menunjukkan bagaimana ajaran Islam dipribumikan melalui bahasa dan simbol budaya (Santoso, 2015). Pada cakupan yang lebih luas, penelitian mengenai Hamzah Fansuri dan Kiai Kholil Bangkalan memperlihatkan kuatnya tradisi tekstual dan transmisi tasawuf di Nusantara (Fauziah, 2013; Takdir, 2016).

Berbeda dari ringkasan penelitian Hartono dan Riyadi tersebut, Afifah (2018) telah menganalisis SSNS melalui pendekatan hermeneutik dan analisis isi serta melaporkan tiga kelompok nilai pendidikan tasawuf: jalan spiritual, maqamat, dan praktik zikir, uzlah, serta mengingat mati. Bab IV skripsi Afifah (2018) juga telah menafsirkan sejumlah petikan dan simbol Jawa, termasuk nama Arya Bima, Werkudara, serta Bratasena beserta padanan sufistiknya (Afifah, 2018, Bab IV, sekitar hlm. 72). Skripsi itu selanjutnya mendiskusikan relevansi ajarannya bagi Pendidikan Agama Islam dan pendidikan karakter. Karena klasifikasi tiga kelompok dan sebagian penafsiran simbol tersebut telah dibahas dalam studi terdahulu, artikel ini tidak memperlakukannya sebagai temuan baru. Pertanyaan yang masih dapat diajukan secara terbatas ialah apakah pembacaan lintas-ranah atas petikan terpilih menambah hubungan argumentatif yang belum disusun secara eksplisit oleh Afifah (2018); nilai tambah tersebut harus dibuktikan per petikan, bukan diasumsikan sebagai kebaruan seluruh simbol Jawa atau pengaruh sosialnya.

Sebagai bukti konteks bibliografis, katalog Perpustakaan UGM memuat cetakan berjudul Serat soeloek nama Sheh Abdoelsalam dengan keterangan Surakarta, Albert Rusche, 1916 (Perpustakaan Universitas Gadjah Mada, katalog koleksi digital 2493). Catatan katalog ini mendukung identifikasi percetakan dan lokasi penelusuran, tetapi belum memastikan kesamaan bacaan cetakan tersebut dengan terjemahan yang menjadi dasar kutipan dalam artikel.

Ruang analitis yang hendak dibahas perlu dibedakan dari temuan Afifah (2018) tentang klasifikasi jalan spiritual, maqamat, dan praktik tasawuf pada SSNS. Artikel ini juga tidak mengklaim pembacaan tokoh Bima dan simbol keseharian sebagai penemuan pertama, sebab sejumlah penafsiran semacam itu sudah tampil pada Afifah (2018, Bab IV). Pembacaan tambahan yang ditawarkan dibatasi pada pengujian hubungan

antarranah dari petikan terpilih—misalnya relasi istilah doktrinal, praktik ritual, metafora tubuh, pangan, dan tindakan keseharian—dan hanya dapat dinilai baru sejauh hubungan spesifik tersebut belum dijelaskan oleh kajian terdahulu. Hubungan itu diperlakukan sebagai inferensi tekstual yang harus dirujukkan pada pupuh dan bait, bukan sebagai bukti baru tentang praktik pembaca atau transformasi masyarakat. Dalam kajian pendidikan Islam Indonesia, negosiasi antara tradisi dan perubahan telah menjadi tema yang dibahas (Lukens-Bull, 2001; Nata, 2010); Kersten (2009) juga menempatkan indigenisasi dan hibridisasi dalam perbincangan pemikiran Islam Indonesia. Literatur tersebut berfungsi sebagai konteks pembanding, bukan bukti bahwa penerimaan atau dampak sosial SSNS telah diuji.

Sebagai pembanding metodologis yang lebih baru, studi Acri, Meyer, dan Aminullah (2024) atas Suluk Lonthang menunjukkan pentingnya membedakan pembacaan teks, kondisi filologis, dan konteks keagamaan Jawa. Artikel tersebut membahas suluk yang berbeda, sehingga tidak dijadikan bukti langsung tentang asal-usul atau penerimaan SSNS. Dibanding pendekatan edisi kritis dalam penelitian tersebut, kontribusi artikel ini lebih terbatas: menjelaskan cara petikan SSNS merepresentasikan kelompok ajaran tasawuf melalui ungkapan dan simbol Jawa, tanpa mengklaim telah menyusun edisi kritis baru. Kajian Nikmaturrohmah dan Basit (2024) atas Suluk Linglung menggunakan semiotika untuk menafsirkan tahapan perjalanan spiritual dan simbol Jawa dalam suluk lain. Bersama kajian Acri et al. (2024), studi ini memperlihatkan bahwa membaca makna sufistik dari simbol budaya Jawa bukan prosedur baru secara umum; pertanyaan artikel ini harus dibatasi pada pola hubungan tertentu dalam SSNS, bukan klaim pertama kali menafsirkan simbol dalam sastra suluk.

Dengan demikian, artikel ini mengajukan dua pertanyaan: (1) bagaimana petikan SSNS mempertautkan jalan spiritual, maqamat, dan laku tasawuf yang telah diidentifikasi dalam penelitian terdahulu; dan (2) bagaimana hubungan tersebut dinyatakan melalui bentuk macapat, simbol tubuh, serta metafora dan figur Jawa. Proposisi yang diuji adalah bahwa hubungan orientasi ritual (salat), disiplin etis (pengendalian lisan dan keterikatan), dan latihan batin (zikir, topo, ingat mati) dapat disajikan sebagai sintesis perbandingan antarbait, sementara medium Jawa memberi bentuk representasi pada tiap ranah. Ini adalah sintesis penulis yang diperiksa lewat Tabel 1; bukan teori sebab-akibat atau struktur yang dinyatakan eksplisit oleh pengarang suluk. Kontribusi yang diajukan bukan penemuan kembali tiga kategori ajaran, melainkan rekonstruksi terbatas atas mekanisme representasi tekstual antara kategori dan idiom budaya. Perbandingan dengan Afifah (2018) ditempatkan sebagai syarat untuk menilai nilai tambah interpretasi ini. Tidak ada klaim bahwa proses pembelajaran, resepsi masyarakat, atau perubahan sosial telah diamati secara empiris.

Metode Penelitian

1. Desain penelitian dan sumber teks

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka dan pembacaan hermeneutik terhadap Suluk Seh Ngabdul Salam (SSNS) untuk menafsirkan hubungan ajaran tasawuf, bentuk sastra, dan simbol Jawa (Afifuddin, 2012; Creswell, 2016; Moleong, 2012; Sukmadinata, 2008). Sumber seluruh petikan Jawa dan terjemahan Indonesia adalah terbitan Suluk Seh Ngabdul Salam oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dengan terjemahan Slamet Riyadi (Wirakusuma, 1989). Seluruh terjemahan bahasa Indonesia dikutip verbatim dari Riyadi (1989), tanpa penyesuaian ataupun penerjemahan ulang oleh penulis.

Cetakan Serat soeloek nama Sheh Abdoelsalam (Surakarta: Albert Rusche, 1916) dipakai sebagai rujukan bibliografis berdasarkan katalog Perpustakaan UGM, bukan sebagai teks yang dikolasi langsung (Wirakusuma, 1916). Prakata terbitan 1989 menyebut manuskrip beraksara Jawa di Balai Penelitian Bahasa Yogyakarta dan transliterasi pada 1985 sebelum penerjemahan (Wirakusuma, 1989, Prakata). Tahun 1990 pada sebagian metadata katalog dan tahun 1989 pada repositori pemerintah tidak diperlakukan sebagai bukti adanya dua edisi berbeda. Keterangan nama Raden Mas Wirakusuma pada katalog DIY juga tidak dianggap bukti biografi atau tahun komposisi. Hubungan tekstual edisi 1916 dengan sumber manuskrip dan terjemahan 1989 belum dapat dipastikan; penelitian ini tidak mengklaim edisi kritis, kolasi varian, atau transliterasi baru. Setiap perbedaan bacaan yang kelak diketahui harus diatribusikan kepada sumbernya masing-masing.

2. Unit analisis dan pemilihan petikan

Unit analisis ialah bait atau rangkaian bait yang dapat ditelusuri menurut pupuh dan nomor bait. Kategori awal bersifat deduktif, mengikuti tiga ranah yang telah dibahas Afifah (2018): (1) jalan spiritual syariat–tarekat–hakikat–makrifat; (2) maqamat, terutama taubat, wara', zuhud, faqr, syukur, tawakal, dan rida; serta (3) laku zikir, topo/uzlah, dan mengingat mati. Literatur tasawuf berfungsi sebagai pembanding konsep, bukan bukti kemunculan kategori secara literal dalam teks (Amin, 2012; Isa, 2016; Jamil, 2007).

Petikan dipilih karena relevan dengan pertanyaan penelitian dan mengandung ungkapan, tindakan, figur, atau metafora yang dapat ditunjukkan secara tekstual; bukan karena frekuensi kata atau teknik sampling statistik. Tidak diklaim bahwa seluruh 23 pupuh dikode secara sistematis atau bahwa praktik di luar contoh tersebut dieksklusi melalui prosedur tertentu. Jika satu bait memuat lebih dari satu ranah, penafsirannya dapat berlapis dan harus ditopang konteks, tanpa dipaksakan menjadi satu kode eksklusif.

3. Langkah pembacaan dan fungsi literatur

Pembacaan dilakukan melalui empat langkah argumentatif: (1) mengidentifikasi istilah, tokoh, tindakan, dan metafora dalam petikan terpilih; (2) mengaitkannya dengan tiga ranah deduktif sembari mencatat irisan kategori; (3) membaca hubungan bait dan keseluruhan konteks melalui prinsip hermeneutik bagian–keseluruhan (Hardiman, 2018); serta (4) membandingkan hasilnya dengan literatur tasawuf dan kajian Islam Jawa. Contoh keputusan interpretatif yang dapat dilacak adalah "eling sampurna" yang lebih dekat pada iman/ingatan daripada taubat literal; "nginum saceglokan" yang mengarah pada keteguhan iman, bukan syukur literal; serta hubungan huruf ba dan mim dengan Bima sebagai asosiasi simbolik, bukan etimologi historis. Ini adalah penjelasan keputusan pembacaan yang disajikan, bukan klaim adanya catatan pengodean induktif penuh.

Petikan SSNS merupakan bukti utama; al-Ghazali (2009), Syata (1997), Amin (2012), dan Isa (2016) dipakai sebagai pembanding konsep tasawuf; studi suluk/Islam Jawa seperti Simuh (1996) dan Acri et al. (2024) sebagai konteks akademik; sementara Nata (2010) dan Frager (2014) hanya menjadi pembanding relevansi kontemporer. Kesesuaian dengan literatur sekunder tidak dijadikan validasi independen bila tidak didukung petikan SSNS (Afifuddin, 2012).

4. Posisi penafsir dan keterbatasan

Penafsir berada pada horizon pembaca masa kini. Istilah "mediasi budaya", "perangkat didaktik", dan "arsitektur pembentukan diri" digunakan sebagai kategori analitis, bukan istilah asli pengarang atau bukti pengaruh sosial; klaim selalu dibedakan dari teks yang dikutip. Keterangan terbitan 1916/1989 tidak memungkinkan rekonstruksi pasti pembaca historis atau keterkaitan semua varian manuskrip.

Ketertelusuran dijaga melalui alamat pupuh–bait, penalaran antarbait, dan pengujian makna alternatif. Penelitian ini tidak melaporkan triangulasi peneliti, peer debriefing, pengujian antarkoder, audit trail pengodean lengkap, atau pengukuran resepsi. Karena itu, validitas yang dapat diklaim terbatas pada keterlacakan argumen dan transparansi keterbatasan penafsiran, bukan reliabilitas intersubjektif yang telah diuji.

Hasil dan Diskusi

Agar dasar setiap klaim dapat ditelusuri, pembahasan berikut membedakan tiga lapisan: (1) petikan teks, berupa bait yang ditampilkan dengan lokasi pupuh; (2) interpretasi, yakni hubungan makna yang ditarik dari petikan tersebut; dan (3) dialog literatur, yakni pembandingan penafsiran dengan teori atau penelitian terdahulu. Ketiganya tidak diperlakukan sebagai jenis bukti yang setara; terutama, penafsiran tekstual tidak dengan sendirinya menjadi bukti resepsi atau akibat sosial.

1. Struktur Jalan Spiritual: Syariat, Tarekat, Hakikat, dan Makrifat

Dalam pembacaan ini, empat istilah syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat ditafsirkan sebagai ranah penghayatan yang saling terkait, bukan sebagai urutan kronologis yang telah dibuktikan secara eksplisit berlaku untuk semua bait SSNS. Dalam literatur tasawuf, syariat dipahami sebagai pelaksanaan perintah dan larangan, tarekat sebagai jalan penghayatan, hakikat sebagai penyaksian makna batin, dan makrifat sebagai pengetahuan spiritual yang mendalam tentang Tuhan (Azra, 2008; Isa, 2016; Syata, 1997). SSNS mengikat keempatnya pada praktik salat. Pada pupuh VII Pocung, teks menyebut bahwa "jroning salat amengku patang prakara", yakni salat mencakup empat perkara; syariat ditempatkan pada bacaan yang dilafalkan, sedangkan tarekat, hakikat, dan makrifat bergerak menuju penghayatan yang semakin dalam (Wirakusuma, 1989, pp. 35–36). Kaitan dengan Al-Fatihah dapat dipakai sebagai pembanding teologis, tetapi tidak diperlakukan sebagai penjelasan eksplisit dalam petikan yang disajikan (el-Qurtuby, 2013). Struktur ini menunjukkan bahwa pembinaan spiritual tidak dimulai dengan meninggalkan ritual formal, melainkan dengan memperdalam maknanya.

SSNS, Pupuh I Asmaradana, bait 7:

Kawula nuwun udani,
Pratingkahé tyang asalat,
Kakékat lan makripaté,
Saréngat lawan tarékat,
Kang kawengku ing salat
Kawula nuwun patuduh"
Sang tapa alon ngandika,
...

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

Hamba ingin mengetahui
Cara orang mengerjakan salat,
Hakikat dan makrifat,
Syariat dan tarekat
Yang termuat dalam salat
Hamba mohon petunjuk.
Sang Begawan mesra jawabnya
.....

SSNS, Pupuh VII Pocung, bait 33–34:

33. Dèn waspada marang sempurnaning ngèlmu,
Susah kumpulira,
Anèng jroning salat iki,
Jroning salat amengku patang prakara
34. Saréngaté ingsun tuturken rumuhun,
Wewacané lésan,

Déné tarékate kaki,
Sakathahé nggonira maca patékah.

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

33. Perlu diingat akan kesempurnaan ilmu,
Baik secara terpisah maupun terkumpul,
Di dalam salat itu.
Di dalam salat mencakup empat hal
34. Pertama, syariat, yakni semua bacaan yang dilafalkan;
(kedua), tarikat, Nak,
(ialah) Fatikah-fatikah yang diucapkan

Pada tingkat petikan, salat dan bacaannya disebutkan secara eksplisit. Pada tingkat interpretasi, syariat dapat dibaca sebagai dimensi pelaksanaan ritual yang ditandai melalui bacaan dan gerak. Ia hadir melalui bacaan, gerak, rukun, dan kepatuhan yang terlihat. Namun SSNS tidak berhenti pada legalitas tindakan. Tarekat menggeser perhatian dari pelaksanaan menuju perjalanan batin. Pada pupuh V Dhandhanggula, pengenalan diri dikaitkan dengan pengenalan kepada Tuhan, suatu gagasan yang menempatkan manusia sebagai medan refleksi spiritual (Wirakusuma, 1989, pp. 22–28). Penjelasan ini sejalan dengan pemahaman tarekat sebagai jalan khusus menuju Allah dan sebagai penghayatan yang lebih hati-hati terhadap amal (Jamil, 2007; Tohir, 2012; Syata, 1997). Akan tetapi, SSNS memberi bentuk lokal melalui pembicaraan tentang unsur tubuh, nafsu, arah, warna, hari pasaran, dan figur-figur simbolik. Di sini teks tidak hanya menerjemahkan istilah Arab ke dalam bahasa Jawa, melainkan menyusun jembatan antara simbol yang hadir dalam teks dan istilah disiplin sufistik.

SSNS, Pupuh V Dhandhanggula, bait 2–17 (petikan):

Sunjarwani carita rumiyin,
Kitab Ushul ingkang amicara,
Tarékat iku lapale,
Ya ngarab ya rabahu,
Maaran napsahu pakati,
Sapa weruh ing awak,
Temen-temen weruh,
Marang Pangéran kang murba,
Wiwitané sangking asalira kaki,
Kang nembelas prakara
.....

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

Kuterangkan lebih dahulu,
Kitab Ushul yang memuat
Lafal ilmu tarikat,
'ya araba, ya rabbahu,
Ma ara nafsahu fakatin'
Siapa yang mengetahui tentang dirinya,
ia benar-benar tahu terhadap
Tuhan Yang Maha Kuasa.

Pada mulanya berasal dari diri (-mu),
Yang mencakup enam belas macam.
.....

Ungkapan Jawa–Arab dalam petikan ini dibaca sebagai tema pengenalan diri dalam wacana tasawuf, bukan sebagai hasil rekonstruksi pasti atas ejaan Arab asalnya. Ungkapan yang berdekatan secara makna dengan "man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu" memiliki kedudukan periwayatan yang diperdebatkan dan tidak dapat diperlakukan sebagai hadis Nabi yang autentik hanya atas dasar kemiripan redaksi (Shidiq et al., 2025). Dalam respons ini, bentuk transliterasi Arab dipakai konsisten sebagai "man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu" hanya saat menyebut ungkapan pembanding dalam literatur, sedangkan ejaan Jawa–Arab dalam bait tetap dipertahankan sebagai petikan. Penetapan hubungan aksara dan perubahan bacaannya memerlukan pembuktian filologis tersendiri; artikel ini tidak mengklaim telah melakukannya.

Dari frasa "Yèn ndulua ngrungu" dan "Aja sira rumangsa ndarbèni" pada Pupuh VI Mijil bait 9–12, yang tampak langsung ialah anjuran agar ketika melihat atau mendengar seseorang tidak segera menganggap objeknya sebagai milik diri. Dari nasihat tentang sikap merasa memiliki ini, artikel menafsirkan pembatasan klaim diri sebagai disposisi etis. Pembacaan tersebut belum sama dengan fana, tidak otomatis membuktikan tawaduk dalam seluruh maknanya, dan tidak menunjukkan teori metafisik tentang lenyapnya diri; konsep-konsep itu hanya dapat ditempatkan sebagai pembanding yang memerlukan bukti tambahan. Pada pembahasan salat, hakikat dikaitkan dengan kehadiran hati bersama Allah (Wirakusuma, 1989, p. 27). Dalam literatur tasawuf, hakikat dibahas sebagai pendalaman makna batin yang tidak meniadakan syariat (Isa, 2016; Syata, 1997). Dengan membedakan petikan, inferensi etis, dan perbandingan doktrinal ini, penafsiran tidak menyamakan anjuran tidak merasa memiliki dengan doktrin metafisik yang tidak disebut dalam bait. Hubungan huruf pada lafaz Allah dan posisi tubuh dalam uraian salat dapat dibaca sebagai perangkat didaktik pada tingkat struktur teks, bukan bukti strategi pengajaran atau efek hafalan yang diamati. Pertimbangan tubuh dan ruh sebagai konteks konseptual diambil dari literatur tasawuf (Nasrul H.S., 2015).

SSNS, Pupuh VI Mijil, bait 9–12 (petikan):

"Kakékaté sira santuturi,
Barabg polahing wong,
Yèn ndulua ngrungu apadéné
Aja sira rumangsa ndarbèni,
Nadyan warni-warni,
Ya mengkono iku.
....

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

"kuterangkan tentang hakikat,
Yakni segala perilaku manusia.
Jika melihat atau mendengar sesuatu

Engaku jangan merasa memilikinya
Meskipun berbagai macam,
Ya begitulah hendaknya.
....

Dalam susunan pembahasan ini, makrifat diperlakukan sebagai pendalaman pengenalan spiritual; kedudukannya sebagai tahap tertinggi merupakan pembacaan komparatif terhadap literatur tasawuf, bukan hierarki yang dengan sendirinya terbukti dari petikan SSNS. Pupuh VI Mijil menanyakan dari mana kehidupan berasal dan ke mana ia kembali; makrifat dipahami sebagai kesadaran akan asal-usul dan akhir kehidupan di hadapan Tuhan (Wirakusuma, 1989, p. 29). Literatur klasik memosisikan makrifat sebagai pengetahuan batin yang tumbuh dari pembersihan diri dan kedekatan dengan Allah (Zahri, 1995; Syata, 1997). SSNS kemudian memperluasnya melalui simbol api, angin, air, tanah, cahaya, serta konsep insan kamil. Simbol-simbol ini memperlihatkan apa yang oleh kajian Islam Jawa dapat dibaca sebagai transformasi budaya: unsur yang sudah tersedia dalam horizon lokal digunakan untuk menampung orientasi teologis yang baru atau diperbarui (Simuh, 1996; Smith & Woodward, 2016).

SSNS, Pupuh VI Mijil, bait 13:

13. "Teges makripat iku sayekti,
Anggèr dipunanon,
Urip iku wiwit wekasané,
Ananira iku saka ngendi,
Kang dadi rumiyin badanmu sakojor.

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

"Makna makrifat itu yang sesungguhnya,
Engkau harus mengetahuinya,
Hidup itu awal dan akhirnya
Berasal dari mana?
Yang tercipta lebih dahulu,
Badanmu seluruhnya.

SSNS, Pupuh I Asmaradana, bait 12–17 (petikan):

12. Angadeg asalé geni,
Sejatiné iku cahya,
Kang tumrap badanmu Ang-(4)ger,
Iku sira ulihena,
Marang sangkaning cahya,
Insan kamil purwanipun;
....

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

12. Yakni berdiri, asal dari api,
Yang sebenarnya itu cahaya,
Yang berada dalam jasatmu,
Oleh karena itu kembalikanlah
Kepada asal cahaya,

Yakni insan kamil mulanya
...

Contoh paling kuat tampak pada penggunaan tokoh Bima. Dalam pupuh XXI Kinanthi, nama Arya Bima, Werkudara, dan Bratasena diberi pembacaan sufistik yang menghubungkannya dengan rububiyah, Muhammad, ibadah, dan insan kamil (Wirakusuma, 1989, pp. 106–107; Riyadi, 1987). Dalam petikan yang dianalisis, tokoh wayang dipakai sebagai perangkat simbolik untuk mengartikulasikan gagasan religius; dari bukti tekstual ini tidak dapat disimpulkan sikap pengarang terhadap persaingan antara agama dan budaya. Pola ini sejalan dengan proses lokalisasi ketika materi budaya ditempatkan ulang dalam susunan makna religius yang berbeda (Kusno, 2003). Karena itu, jalan spiritual dalam SSNS lebih tepat dibaca sebagai arsitektur integratif: ritual lahir, disiplin batin, simbol tubuh, dan memori budaya bekerja bersama untuk menjelaskan perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan.

SSNS, Pupuh XXI Kinanthi, bait 5–6 (petikan):

Darmaputra Sang Apra-(105)bu,
Darbéari geng ainggil,
Arané Dyan Arya Bima,
Rahadèn jejuluk katri,
Ingkang dhingin Arya Bima,
Werkudara kapng kalih,

Brataséna kaping telu,
Tegesé sawiji-wiji,
Marma aran Arya Bima,
Béné rububiah kaki,
Mime iku aran Muhammad,
Jroning rububiah singgih

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

Sang Prabu Darmaputra
Mempunyai adik tinggi besar,
Namanya raden Arya Bima,
Ia memiliki tiga nama,
Yang pertama Arya Bima,
Wekudara yang kedua,

Bratasena yang ketiga,
Maknanya satu persatu,
Mengapa bernama Arya Bima
Ba (ب)-nya berarti rububiah,
'ke-Tuhanan'. Nak,
Mim (م)-nya berarti Muhammad,
Berada dalam rububiah
.....

Dalam petikan ini, penguraian bunyi atau huruf pada nama Bima dihubungkan secara internal dengan istilah rububiyah dan Muhammad. Terjemahan yang dikutip secara eksplisit menyebut ba (ب) berkaitan dengan rububiyah dan mim (م) dengan Muhammad; namun teks petikan tidak memberikan kaidah fonetik atau etimologi historis

yang membuktikan nama Bima berasal dari kedua konsep tersebut. Ini adalah permainan huruf/simbol yang dilaporkan teks. Pembacaan alternatif yang lebih sempit ialah sebagai penjelasan didaktik atas nama tokoh, tanpa menetapkan hubungan asal-usul bahasa atau sejarah sinkretisme. Penulis memperlakukannya sebagai permainan tanda yang disampaikan oleh teks, bukan etimologi historis yang telah dibuktikan atau bukti bahwa konsep-konsep itu identik. Tanpa pemeriksaan atas aksara sumber dan kemungkinan varian bacaan, interpretasi dibatasi pada relasi simbolik yang tampak dalam kutipan.

2. Maqamat sebagai Etika Pembentukan Diri

Pada tingkat penafsiran atas petikan yang disajikan, kelompok maqamat dalam SSNS dapat dibaca sebagai etika pembinaan diri yang dekat dengan pengalaman sehari-hari. Literatur tasawuf menjelaskan maqam sebagai kedudukan spiritual yang dicapai melalui latihan dan kesungguhan seorang salik (Amin, 2012). Literatur pendahulu mengelompokkan bahasan SSNS ke dalam tujuh kategori maqam—taubat, wara', zuhud, faqr, syukur, tawakal, dan rida—tetapi artikel ini tidak menyimpulkan bahwa setiap petikan contoh secara literal memuat nama maqam yang dipasangkan dengannya. Pengelompokan tujuh kategori tersebut merupakan rekonstruksi analitis artikel, bukan klaim bahwa semua tradisi tasawuf menggunakan susunan baku yang identik. Kekhasannya bukan pada keberadaan kategori tersebut—karena semuanya dikenal luas dalam tradisi tasawuf—melainkan pada cara teks memberi padanan simbolik yang sederhana dan konkret dalam uraian yang ditampilkan.

Bait Pupuh XI Kinanthi menautkan "eling sampurna" dengan "iman tokit" dan, pada lanjutan petikan, dengan makrifat serta penjagaan ingatan diri (Wirakusuma, 1989, pp. 48–49). Karena penanda yang tampak lebih langsung adalah kesadaran, iman, dan makrifat, petikan ini tidak cukup untuk menyimpulkan secara leksikal bahwa "eling sampurna" berarti taubat. Kedekatannya dengan perbaikan diri hanya merupakan kemungkinan pembacaan moral, bukan ekuivalensi semantik taubat. Kategori taubat tetap dicatat sebagai bagian dari klasifikasi kajian terdahulu (Afifah, 2018; Syata, 1997; Tohir, 2012), namun dari bait 5–6 ini pengaitan langsung dengan taubat tidak dipertahankan sebagai temuan. Bait di sini diletakkan sebagai contoh kesadaran spiritual/iman yang dapat dibandingkan dengan ranah maqamat pada tingkat konseptual saja. Berbeda dari itu, petikan berikutnya mengenai "ujar sakecap" berbicara tentang pengendalian ucapan dan dapat dibahas sebagai kedisiplinan lisan; mengaitkannya dengan wara' merupakan pengelompokan analitis yang harus dibedakan dari ungkapan asli (Wirakusuma, 1989, p. 49).

SSNS, Pupuh XI Kinanthi, bait 5–6 (petikan eling sampurna):

Sèh Ngabdul Salam ngling arum,
Kang sabda apait gendhis,
"déné jarumane manah,
Weruha (50) sampurnanèki, tegese eling sampurna,

Mandenga mring iman tokit.

Lawan makripat puniku,
Pisah tunggalé dènkèsthi,
Patrapna sajroning driya,
Tuwin tingkah polah linggih,
Away pisan lali sira,
....

SSNS, Pupuh XI Kinanthi, bait 7–9 (petikan wara'):

Ujar sangkaning puniku,
Dunungé dipunkaesthi,
Lamun sira amicara,
Rerasan kang becik-becik,
Panggawe kang paraharjan,
Miwah ingkang gaib-gaib,
....

Petikan yang ditampilkan menggunakan idiom sandhangan/bebet/iket, "mangan sakepel", dan "nginum saceglokan" dalam rangkaian pembahasan perilaku dan pengalaman keseharian (Wirakusuma, 1989). Secara leksikal, pakaian, makan, dan minum adalah objek dan kegiatan biasa; makna zuhud, faqr, dan syukur tidak berasal otomatis dari kata-kata tersebut. Pembacaan tentang pembatasan keterikatan, kecukupan, dan penerimaan merupakan tahap interpretasi yang didialogkan dengan istilah zuhud, faqr, dan syukur dalam literatur tasawuf. Khusus "nginum saceglokan", terjemahan yang ditampilkan berlanjut pada iman dan ketenangan hati, sehingga hubungannya dengan syukur adalah perbandingan konseptual yang tidak identik dengan penyebutan syukur secara eksplisit. Dengan demikian, ketiga istilah tasawuf di sini adalah label kategorisasi terbatas terhadap petikan, bukan klaim bahwa tiap petikan secara langsung menamai maqam tersebut. Potongan bait yang disajikan belum cukup untuk menetapkan seluruh konteks setiap metafora. Pada rangkaian bait yang sama, metafora makan pada bait 2 diteruskan dengan uraian mengenai Allah dalam kalbu dan pertautan "pisah–kumpul" pada bait 3–4, sebelum uraian minum pada bait 5 dan sandhangan pada bait 6. Oleh sebab itu, tiga pasangan zuhud–faqr–syukur diperlakukan sebagai kategorisasi pembanding; terutama "nginum saceglokan" pada bait 5 dibaca dari konteks iman, bukan sebagai penyebutan eksplisit tentang syukur.

SSNS, Pupuh XII Gambuh, bait 6 (zuhud):

6. Paran betah sirèku,
(53) pisah lawan bebet iket,
Sabuk, umpamané sembah
Pamujining ati
Arahen den adi iku,
Sandhangan ingkang tumemplok.

SSNS, Pupuh XII Gambuh, bait 2 (faqr):

2. Mangan sakepel iku,
Sunjarwani siji-sijinipun,
Yèn abuti lam-ulamané mepeki,

Mesthi rasane pekantuk,
Mring badan kabeh karaos....

SSNS, Pupuh XII Gambuh, bait 5 (syukur):

5.....
Tegesira nginum saceglokan kaki,
Nyatané mring iman makbul,
Jatiné pangèstuning wong.

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

Makna'minum seteguk', nak
Tertuju pada keteguhan iman,
Hakikat ketenangan hati orang.

Tawakal dan rida melengkapi orientasi tersebut. Tawakal disebut sebagai keadaan hati yang tidak mudah digoyahkan godaan. SSNS menekankan keteguhan batin, sedangkan al-Ghazali menjelaskan pengelolaan godaan dunia, manusia, setan, dan hawa nafsu sebagai bagian dari disiplin spiritual (al-Ghazali, 2009). Rida kemudian dipadankan dengan "laku satindak", langkah setapak yang menuntut penerimaan terhadap ketentuan Tuhan (Wirakusuma, 1989, p. 50). Dengan demikian, petikan dalam tujuh kategori ini dapat dibaca sebagai contoh latihan dan disposisi spiritual: mengoreksi diri, mengendalikan ucapan, membatasi keterikatan, menata relasi dengan materi, membangun rasa cukup, meneguhkan kepercayaan, dan menerima.

SSNS, Pupuh XI Kinanthi, bait 14 (tawakal):

14. ....
Tegesé tawekal kaki,
Tan kengguh déning bebèka,
Tetep mantep jroning ati,

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

14. .....
Makna tawakal itu, Nak,
Tak terusik oleh goda,
Tetap teguh dalam hati.

SSNS, Pupuh XI Kinanthi, bait 12–13 (petikan rida):

12. Miliha harja lan ayu,
Slamet ing donya ngakir,
Déné kang laku satindak,
Dunungé ingsun jarwani,
Tegesé marang panrima,
Nanging ta dipunpatitis,...

Pola ini menempatkan tasawuf sebagai latihan pembentukan diri: cara berbicara, makan, berpakaian, mengelola keinginan, dan menerima keadaan dibaca sebagai arena disiplin spiritual. Karena itu, maqamat dalam SSNS tidak berhenti sebagai terminologi doktrinal, tetapi diterjemahkan menjadi etika keseharian yang konkret.

Metafora keseharian menyajikan ajaran moral melalui makanan, pakaian, dan tindakan yang disebut dalam petikan. Bentuk macapat memungkinkan analisis mengenai

representasi nilai sufistik melalui bahasa pengalaman Jawa; kemudahan mengingat dan keberhasilan pewarisannya tidak diukur dalam penelitian ini.

Tabel 1 merangkum hubungan yang diajukan antara tiga kelompok ajaran yang sebelumnya telah dipaparkan Afifah (2018), lokasi bait yang dikutip, dan idiom yang dipakai dalam interpretasi artikel ini. Hubungan lintas-ranah tersebut dibangun secara komparatif—bukan sebagai satu rangkaian yang secara eksplisit disebut SSNS—dengan menempatkan uraian salat tentang syariat–tarekat–hakikat–makrifat (Pupuh I bait 7; VII bait 33–34) sebagai ranah orientasi, pengendalian ucapan dan metafora kecukupan dalam kelompok maqamat (Pupuh XI–XII) sebagai disposisi etis, serta zikir, topo, dan ingatan mati (Pupuh XI dan XIX) sebagai contoh laku. Ketiganya bertemu dalam pembacaan tentang orientasi batin dan disiplin keseharian, namun tidak dimaksudkan sebagai mekanisme historis yang telah diuji atau bagan otentik yang dibuat pengarang. Tabel adalah alat sintesis penulis untuk memperlihatkan dasar interpretasi dan batasnya; klasifikasi tiga ranah bukan taksonomi baru.

Tabel 1. Peta analitis hubungan jalan spiritual, maqamat, dan laku dalam SSNS

Ranah analitis	Petikan yang dikutip	Fungsi dalam interpretasi	Idiom budaya / batas inferensi
Jalan spiritual	Pupuh I Asmaradana bait 7; VII Pocung bait 33–34	Syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat dibaca sebagai ranah penghayatan yang saling terkait dalam uraian salat.	Bahasa macapat dan pengalaman ritual; bukan bukti urutan tunggal yang berlaku di seluruh pupuh.
Maqamat dan etika	Pupuh XI Kinanthi bait 5–9, 12–14; XII Gambuh bait 2, 5, 6	Petikan dibaca sebagai etika kewaspadaan diri, tutur, kesederhanaan, rasa syukur, tawakal, dan penerimaan.	Ungkapan eling dan metafora makan, pakaian, minum; kategori maqamat adalah pembacaan analitis, tidak selalu disebut eksplisit dalam tiap bait.
Laku spiritual	Pupuh XIX Pocung bait 19–21 (zikir), XI Kinanthi bait 15 (topo), XIX Pocung bait 13–18 (mengingat mati)	Tema ingatan kepada Tuhan, pembatasan diri, dan kesadaran kematian ditempatkan sebagai ranah latihan etis-spiritual.	Toponimi/istilah topo dan tembang; tidak menjadi bukti praktik historis masyarakat atau efektivitas pedagogis terukur.

3. Laku Spiritual: Zikir, Uzlah, dan Mengingat Mati

Pada lapisan petikan, istilah zikir, topo, dan ingatan tentang mati muncul sebagai tema pembahasan; pada lapisan interpretasi, laku spiritual dalam SSNS tidak berhenti pada peta konseptual dan maqamat, tetapi bergerak menuju tindakan yang dapat dilakukan: zikir, uzlah atau topo, dan mengingat mati. Ketiganya memperlihatkan bahwa perjalanan spiritual membutuhkan repetisi, pengaturan ruang, serta pengendalian perhatian.

Zikir tampil dalam pupuh XIX Pocung sebagai tindakan memanggil dan mengingat Allah secara terus-menerus (Wirakusuma, 1989, p. 97). Literatur tasawuf menempatkan zikir sebagai praktik utama untuk memusatkan hati, menenangkan diri, dan mempertahankan kesadaran kepada Tuhan (Sholikhin, 2009). Dalam SSNS, bahasa yang digunakan tetap dekat dengan bentuk tutur lokal. Secara tekstual, penyajian zikir sebagai tindakan berulang dapat dibaca sebagai perangkat didaktik yang potensial; penelitian ini tidak menilai efek pembelajarannya pada pembaca.

SSNS, Pupuh XIX Pocung, bait 19–21 (petikan zikir):

19. …
Pentil klapa tumbu dhuru kang adawa,
20. Celuk-celuk supaya rinampèk ratu,
Yèkku dhikirira,
Saben bengi jelah-jelih,
Celak-celuk supaya rinampek Allah

Dalam pembacaan komparatif ini, laku topo dipertemukan dengan konsep uzlah berdasarkan unsur pengurangan distraksi dan pengendalian diri; keduanya tidak diasumsikan identik secara historis maupun teologis. Pupuh XI Kinanthi menggambarkan pengurangan makan dan tidur, ketenangan menghadap Tuhan, kewaspadaan dalam sepi, dan pengendalian indera (Wirakusuma, 1989, p. 50). Endraswara (2006) menunjukkan bahwa askese atau tapa merupakan bagian penting dari wacana mistik Jawa, sedangkan tasawuf memberi orientasi tauhid dan disiplin moral pada laku pengasingan diri. Perjumpaan tersebut tidak harus dipahami sebagai pencampuran tanpa batas. Lebih tepat, topo berfungsi sebagai idiom budaya yang memungkinkan praktik uzlah dijelaskan dengan kosakata pengalaman yang telah dikenal. Di sinilah proses transformasi simbolik berlangsung: bentuk lokal dipertahankan, tetapi arah etis-teologisnya disusun kembali.

SSNS, Pupuh XI Kinanthi, bait 15 (uzlah/topo):

15. Tegesé subrata iku,
Ngurangi dhahar myang guling,
Anteng madhep mring pangiran,
Awasna sajroning sepi,
Nutupi babahan sanga,
Yèn ening gambuh kang ati

Mengingat mati menjadi latihan ketiga. Sebagai bukti primer pada tingkat artikel, petikan Pupuh XIX Pocung bait 13–18 berbicara tentang mati dan pertanyaan tentang tempat kematian; penafsiran mengenai pembatasan kelekatan dunia bertumpu pada petikan tersebut (Wirakusuma, 1989, pp. 95–96). Gagasan latihan mengingat kematian dapat didialogkan dengan tradisi pembinaan diri dalam literatur tasawuf (al-Ghazali, 2009), tetapi teks terjemahan modern tersebut tidak dijadikan bukti historis penerimaan SSNS. Frager (2014) ditempatkan hanya sebagai psikologi spiritual kontemporer yang tidak digunakan untuk menetapkan arti historis praktik dalam suluk. Dengan demikian, zikir, topo, dan mengingat mati dibandingkan pada tingkat fungsi interpretatif—perhatian

kepada Tuhan, pengendalian diri, dan kesadaran akan kefanaan—tanpa menyatakan bahwa ketiganya adalah metode pengajaran empiris yang telah diuji.

SSNS, Pupuh XIX Pocung, bait 13–18 (petikan mengingat mati):

13. ....
Kendhal tawon pitakonaning sujanma
14. Alam mengko wong anom-anom nggeguru,
Nadyan nggegurua,
Takona enggoné pati,
Jenang gula toya mijil ing sarira....

Ketiga kelompok praktik tersebut dapat dibaca pada tingkat penyajian teks sebagai contoh disiplin spiritual yang berulang. Literatur pendidikan Islam menekankan dimensi etis, psikologis, sosial, dan kebudayaan pendidikan manusia (Nata, 2010), tetapi literatur pendidikan itu tidak membuktikan bagaimana SSNS diajarkan. Oleh sebab itu, pola ajaran, simbol, dan contoh laku dalam SSNS disebut sebagai struktur didaktik potensial dari sebuah teks, bukan "pedagogi" yang telah terbukti sebagai praktik guru–murid. Tidak ada pengamatan pembelajaran, pengukuran ingatan, atau bukti perubahan perilaku pembaca dalam studi ini.

4. Mediasi Budaya dalam SSNS dan Implikasi Konseptualnya

Sebagai interpretasi dari petikan yang dipaparkan, kekhasan SSNS tidak terutama terletak pada hadirnya istilah-istilah tasawuf yang baru, melainkan pada cara teks melakukan mediasi budaya. Syariat, tarekat, hakikat, makrifat, maqamat, zikir, dan uzlah telah memiliki sejarah panjang dalam khazanah Islam. SSNS menempatkan konsep-konsep tersebut ke dalam macapat, kosmologi tubuh, metafora pangan dan pakaian, laku topo, serta figur wayang. Pada tingkat teks, istilah seperti syariat dan makrifat menghadirkan kerangka doktrinal Islam, sedangkan macapat, metafora pangan, dan figur Bima menjadi idiom Jawa yang dipakai untuk mengartikulasikannya. Hubungan kedua unsur ini adalah mekanisme mediasi yang ditafsirkan artikel, bukan dua identitas budaya yang bersifat tetap. Contohnya, Pupuh I Asmaradana bait 1 menyatakan bahwa ilmu rasa digubah menjadi tembang macapat, sedangkan Pupuh I Asmaradana bait 7 dan Pupuh VII Pocung bait 33–34 mempertautkan istilah syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat dengan pengalaman salat. Pada petikan lain yang telah disajikan, metafora makan, minum, dan pakaian dipakai dalam pembahasan askese dan pembinaan batin. Perbandingan antarpetikan itulah dasar untuk mengajukan fungsi mediasi pada tingkat representasi, sementara hubungan sebab-akibat antara bentuk macapat dan pemahaman pembaca tidak diuji.

Pupuh I Asmaradana membuka SSNS dengan pernyataan bahwa "ilmu rasa" digubah dalam bentuk macapat agar maknanya dapat dijadikan pegangan dan ilmu kesempurnaan dapat diwariskan. Sejak awal, bentuk sastra tampil bukan sekadar wadah,

melainkan bagian dari cara pengetahuan spiritual disusun, dihayati, dan diteruskan (Wirakusuma, 1989, p. 2):

SSNS, Pupuh I Asmaradana, bait 1:

Rasaning ngelmu winardi
Densawung sekar macapat,
Mastawaa sarahsane
Widadaning kasampurnan
Raracikaning rasa
Kulinakna kang satuhu
Sumawa pralebdakna

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia:

hakikat ilmu yang diketengahkan (ini)
digubah dalam tembang macapat
agar dijadikan pegangan maknanya
demi kelestarian ilmu kesempurnaan (ilmu sejati)
rincian ilmu rasa
untuk diamalkan dengan sungguh-sungguh
dan selalu untuk ditingkatkan

Pola mediasi budaya tersebut memperlihatkan bahwa Islam Jawa tidak dapat dipahami melalui pembacaan biner antara unsur Islam dan unsur Jawa. Literatur menunjukkan bahwa ekspresi Islam di Jawa selalu berada dalam spektrum dan negosiasi yang kompleks. Smith dan Woodward (2016) memperlihatkan bagaimana simbol dan gagasan yang lebih tua dapat dipertahankan sekaligus ditransformasikan dalam masyarakat Muslim Jawa. Formichi (2016) menegaskan pentingnya konteks regional untuk memahami Islam Asia Tenggara, sedangkan Kersten (2009) menunjukkan bahwa indigenisasi Islam di Indonesia dapat memecah dikotomi tradisi versus modernitas. Dalam SSNS, unsur Jawa tidak menjadi lapisan eksternal yang menutupi "Islam sebenarnya", tetapi berfungsi sebagai perangkat interpretasi yang menyajikan konsep tasawuf melalui idiom budaya Jawa dalam susunan petikan yang dianalisis.

Relevansi SSNS bagi kajian mediasi budaya terletak pada cara teks menampilkan kerangka moral melalui istilah keagamaan dan simbol Jawa. Pembacaan tekstual tidak menyediakan dasar untuk menyatakan bahwa SSNS secara langsung menghasilkan perubahan perilaku komunitas, mobilisasi kolektif, atau gerakan sosial karena tidak tersedia data resepsi, wawancara, maupun sejarah penggunaan teks. Akan tetapi, teks memperlihatkan bagaimana ajaran religius diterjemahkan ke dalam simbol yang memberi bahasa untuk menilai diri, kedisiplinan, relasi dengan materi, dan orientasi terhadap kehidupan. Pada lapisan inilah perubahan makna, nilai, identitas, dan gambaran tentang kehidupan yang baik menjadi bagian dari dimensi budaya transformasi sosial.

Kajian tentang bentuk sastra suluk yang berbeda memberi pembanding akademik bagi penafsiran medium kebudayaan. Studi filologis dan sejarah agama atas Suluk

Lonthang membedakan lapisan simbol pra-Islam, Islam, serta kondisi tekstual abad ke-19 (Acri et al., 2024). Kajian semiotik terhadap Suluk Linglung mengidentifikasi figur dan perjalanan spiritual sebagai kendaraan artikulasi makna sufistik dalam karya lain (Nikmaturrohmah & Basit, 2024). Kedua kajian tersebut tidak membuktikan hubungan genealogis dengan SSNS dan tidak dipakai sebagai bukti praktik Wali Songo dalam teks yang diteliti. Uraian populer tentang tradisi Wali Songo (Purwadi, 2003; Sunyoto, 2014) diperlakukan hanya sebagai konteks umum, bukan dasar inferensi sejarah SSNS. Kajian transformasi gagasan di Indonesia (Kersten, 2009) dan negosiasi tradisi dalam pendidikan Islam (Lukens-Bull, 2001) ditempatkan sebagai perbandingan konseptual, bukan fakta resepsi SSNS.

Susunan istilah, figur, dan metafora dalam petikan SSNS memungkinkan penulis menjelaskan mediasi budaya pada tingkat representasi: istilah sufistik diberi bentuk melalui macapat, pengalaman tubuh dan keseharian, serta figur Bima. Artikel ini tidak memperlakukan susunan tersebut sebagai konstruk teoretis baru bernama "infrastruktur simbolik" ataupun sebagai bukti perubahan nilai dan identitas pembaca. Apa pun kemungkinan dampaknya pada pewarisan makna dan perilaku memerlukan penelitian resepsi, komunitas pengguna, praktik pengajaran, dan adaptasi kontemporer di luar sumber tekstual.

Simpulan

Bertolak dari pengelompokan ajaran SSNS yang telah dibahas dalam kajian terdahulu, artikel ini mengajukan pembacaan hubungan antara jalan spiritual, maqamat, dan laku keseharian sebagai kerangka interpretatif pembentukan diri. Pada petikan yang dibahas, uraian salat menghubungkan syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat; metafora tubuh, pangan, dan pakaian mendukung pembacaan etika pembatasan diri; sementara zikir, topo, dan ingatan akan kematian diperlakukan sebagai contoh praktik spiritual dalam teks. Kebaruan tidak diklaim pada nama maupun jumlah tiga ranah tersebut, melainkan pada upaya menjelaskan secara eksplisit hubungan representasionalnya melalui bait yang dikutip. Pembacaan itu masih bersifat interpretatif dan tidak membuktikan bahwa semua petikan dalam 23 pupuh mendukung satu model tunggal.

Dengan susunan tersebut, SSNS dapat ditafsirkan sebagai teks yang mengaitkan konsep tasawuf dengan idiom budaya Jawa tanpa mengklaim akibat sosial yang terukur. Kontribusi ilmiah yang diajukan ialah peta argumentatif antara istilah doktrinal, sikap etis, dan laku yang dirujukkan pada petikan dan bentuk representasinya, bukan penemuan pertama kategori jalan spiritual–maqamat–laku ataupun pembacaan Bima yang telah didiskusikan dalam kajian terdahulu. Karena pembuktian negatif terhadap semua kajian terdahulu tidak dimungkinkan, kebaruan yang diklaim ialah bentuk dan argumentasi sintesis terbatas ini, bukan klaim bahwa tidak ada penelitian lain yang pernah

menghubungkan unsurnya. Karena itu, efek pada pembaca, lembaga pendidikan, atau perubahan masyarakat hanya menjadi agenda penelitian lanjutan.

Dampak sosial langsung atau munculnya gerakan kolektif dari SSNS belum dapat disimpulkan dari sumber tekstual yang tersedia. Hubungan antara teks dan praktik sosial memerlukan penelusuran lebih lanjut terhadap sejarah resepsi, praktik pembacaan, penggunaan pendidikan, dan adaptasi kontemporer SSNS. Batas kajian ini juga mencakup penggunaan rujukan katalog cetakan 1916 tanpa kolasi langsung terhadap terjemahan Indonesia 1989, tidak dilaporkannya prosedur kritik teks penuh dalam naskah ini, kemungkinan subjektivitas pembacaan hermeneutik, dan terbatasnya generalisasi dari satu suluk. Penelitian lanjutan dapat membandingkan varian teks serta memeriksa sejarah resepsi, praktik pembacaan, dan penggunaan pendidikan sebelum menyimpulkan efek sosialnya.

Daftar Pustaka

Acri, A., Meyer, V. H., & Aminullah, Z. P. (2024). Antinomianism as a way to God in nineteenth-century Java: The Suluk Lonthang between Islamic and pre-Islamic religious discourse. Journal of the Royal Asiatic Society, 34(4), 629–653. https://doi.org/10.1017/S1356186323000652

Afifah, A. M. (2018). Nilai-nilai pendidikan tasawuf dalam Suluk Seh Ngabdul Salam (SSNS) dan relevansinya dengan pendidikan agama Islam [Skripsi, Institut Ilmu al-Qur'an An-Nur Yogyakarta]. https://repository.nur.ac.id/408/1/1310707_COVER_BAB%20I.pdf

Afifuddin. (2012). *Metodologi penelitian kualitatif* (2nd ed.). Pustaka Setia.

al-Ghazali. (2009). *Ihya' ulumuddin* (M. Zuhri, M. Muchtar, & M. Misbah, Trans.). Asy-Syifa'.

Amin, S. M. (2012). *Ilmu tasawuf*. Amzah.

Azra, A. (2008). *Ensiklopedi tasawuf: Jilid 3*. Angkasa.

Creswell, J. W. (2016). *Research design: Pendekatan metode kualitatif, kuantitatif, dan campuran*. Pustaka Pelajar.

el-Qurtuby, U. (2013). *Al Qur'an dan terjemah*. Qordoba.

Endraswara, S. (2006). *Mistik kejawen: Sinkretisme, simbolisme, dan sufisme dalam budaya spiritual Jawa*. Narasi.

Fauziah, M. (2013). Pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, 15*(2), 289–305. https://doi.org/10.22373/substantia.v15i2.4902

Formichi, C. (2016). Islamic studies or Asian studies? Islam in Southeast Asia. *The Muslim World, 106*(4), 696–718. https://doi.org/10.1111/muwo.12166

Frager, R. (2014). *Psikologi sufi untuk transformasi hati, jiwa dan ruh*. Zaman.

Hardiman, F. B. (2018). *Seni memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (4th ed.). Kanisius.

Hartono, C. (2005). Serat Suluk Seh Ngabdul Salam (Sebuah Tinjauan Filologi) [Skripsi, Fakultas Sastra dan Seni Rupa, Universitas Sebelas Maret].

Isa, A. Q. (2016). *Hakekat tasawuf* (K. A. Harahap & A. Lubis, Trans.). Qisthi Press.

Jamil. (2007). *Cakrawala tasawuf*. Gaung Persada Press.

Kersten, C. (2009). Indonesia's new Muslim intellectuals. *Religion Compass, 3*(6), 971–985. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00187.x

Khallaf, A. W. (2004). *'Ilm usul al-fiqh*. Al-Haramain.

Kusno, A. (2003). "The reality of one-which-is-two"—Mosque battles and other stories: Notes on architecture, religion, and politics in the Javanese world. Journal of Architectural Education, 57(1), 57–67. https://doi.org/10.1162/104648803322336593

Lukens-Bull, R. A. (2001). Two sides of the same coin: Modernity and tradition in Islamic education in Indonesia. *Anthropology & Education Quarterly, 32*(3), 350–372. https://doi.org/10.1525/aeq.2001.32.3.350

Moleong, L. J. (2012). *Metodologi penelitian kualitatif* (30th ed.). Remaja Rosdakarya.

Nasrul H.S. (2015). *Akhlak tasawuf*. Aswaja Presindo.

Nata, A. (2010). *Ilmu pendidikan Islam dengan pendekatan multidisipliner: Normatif perenialis, sejarah, filsafat, psikologi, sosiologi, manajemen, teknologi, informasi, kebudayaan, politik, hukum*. Rajawali Pers.

Nicholson, R. A. (1989). *The mystics of Islam*. Akara.

Nikmaturrohmah, N., & Basit, A. (2024). Javanese Sufism: A semiotic analysis of Sunan Kalijaga's Suluk Linglung. Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism, 13(2), 303–322. https://doi.org/10.21580/tos.v13i2.22382

Ohlander, E. S. (2010). Sufism in medieval Muslim societies. *History Compass, 8*(6), 518–529. https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00683.x

Purwadi. (2003). *Sejarah Sunan Kalijaga: Sintesis ajaran Wali Sanga vs Seh Siti Jenar*. Persada.

Riyadi, S. (1987). Makna seni dalam Suluk Seh Ngabdul Salam. Widyaparwa, (31).

Santoso, T. (2015). *Pribumisasi ajaran Islam dalam Suluk Wujil dan relevansinya dalam pendidikan agama Islam (telaah atas pemikiran Sunan Bonang)* [Undergraduate thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta].

Shidiq, M. I. R., Syifa, M., Lenceng, M. F. B., & Khamim. (2025). Kehujjahan hadits la ashla lahu: Kajian hadits man 'arafa nafsahû 'arafa rabbahû. AL ISNAD: Journal of Indonesian Hadith Studies, 5(2), 89–98. https://doi.org/10.51875/alisnad.v5i2.382

Sholikhin, M. (2009). *Tradisi sufi dari Nabi*. Cakrawala.

Simuh. (1996). *Sufisme Jawa: Transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*. Bentang Budaya.

Smith, B. J., & Woodward, M. (2016). Magico-spiritual power, female sexuality and ritual sex in Muslim Java: Unveiling the kesekten of magical women. *The Australian Journal*

of Anthropology, 27(3), 317–332. https://doi.org/10.1111/taja.12140

Sukmadinata, N. S. (2008). *Metode penelitian pendidikan*. Remaja Rosdakarya.

Sunyoto, A. (2014). *Atlas Walisongo*. LTN PBNU–Pustaka IIMaN.

Syata, A. S. A. B. ibn M. (1997). *Menapak jejak kaum sufi* (N. K. Aziz & Hamim, Trans.). Dunia Ilmu.

Takdir, M. (2016). Kontribusi Kiai Kholil Bangkalan dalam mengembangkan tasawuf Nusantara. *'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman, 9*(2), 268–299.

Tohir, M. N. (2012). *Menjelajahi eksistensi tasawuf: Meniti jalan menuju Tuhan*. PT As-Salam Sejahtera.

Wirakusuma, R. M. (1916). Serat soeloek nama Sheh Abdoelsalam. Albert Rusche. https://langka.lib.ugm.ac.id/viewer/index/2493

Wirakusuma, R. M. (1989). Suluk Seh Ngabdul Salam (S. Riyadi, Penerj.; Djamari, Peny.). Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. https://repositori.kemendikdasmen.go.id/2594/1/Suluk%20Seh%20Ngabdul%20Salam%20%281989%29.pdf

Zahri, M. (1995). *Kunci memahami ilmu tasawuf*. Bina Ilmu.