MENGUAK
Sisi-Sisi
KhazanaH
PERADABAN
ISLAM

"Saya kenal Pak Syakur sebagai Da'i yang Fasih, Guru yang banyak memberikan contoh dan bimbingan, serta saudara tua yang petuahnya menyejukkan. Selamat memasuki masa pensiun ....." (Prof. Dr. H.M. Machasin, M.A.)

" Peran bahasa Arab didalam studi keislaman sangatlah penting (vital). Prof Dr. H. Ahmad Abdul Syakur adalah salah satu penjaga gawang bahasa Arab di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan purna tugas Beliau, semoga semangat menguasai bahasa Arab dapat diteladani dan diteruskan oleh generasi berikutnya. Selamat purna tugas ..... Semoga amal bakti di masyarakat diteruskan seperti sedia kala....."
(Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, M.A.)

" Bagi saya, Bapak Prof. Dr. H. Ahmad Abdul Syakur, M.A adalah guru dan orang tua yang ramah dan teduh meneduhkan. Bimbingan beliau ketika saya menulis Risalah Bachelor of Art (BA) di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga sangatlah mengesan dalam hati dan jiwa saya. " (Prof. Dr. H.A. Fahmi Arif, M.A. / Kepala Kanwil Depag Kalimantan Selatan)

"Sosok Akademisi yang rendah hati, guru rohani yang lemah lembut, sederhana dan bersahaja, serta mengakar kokoh dalam memberi apresiasi budaya. Sebagai Guru "Peran Jujugan" bagi banyak saudara-saudara Islam untuk menimba harta kekayaan rohani dari padanya."
(Pdt Karwito M.Th / Perum Purwomartani Block A/12)

Pengantar :
Prof. H. Zaini Dahlan, M.A

MENGUAK SISI-SISI KHAZANAH PERADABAN ISLAM

9 789799 737494
adab press

Pengantar : Prof. H. Zaini Dahlan, M.A

MENGUAK Sisi-Sisi KhazanaH PERADABAN ISLAM

Editor : Sugeng Sugiono, Dkk.

adab press

MENGUAK SISI-SISI KHAZANAH PERADABAN ISLAM

Editor:
Sugeng Sugiyono
Maharsi
Nurdin Laugu

Penerbit Adab Press Yogyakarta

Buku ini kami persembahkan setulusnya kepada:

Bapak Dr. H. Ahmad Abdul Syakur, M.A. atas pengabdian dan perjuangannya dalam mendidik dan menyiapkan generasi muda yang baik dan tangguh, terutama perannya dalam menyiapkan generasi penerus yang tangguh di Fakultas Adab khususnya dan umumnya almamaternya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
Semoga perjuanganmu memberi jalan baru bagi generasi berikutnya.
Selamat bertugas

Menguak Sisi-Sisi Khazanah Peradaban Islam
Yogyakarta: Adab Press, 2008

Bibliografi: Hlm.350
ISBN 978-979-97374-9-6
I. Judul I.Kebudayaan Islam

Cetakan I, Juni 2008

Diterbitkan oleh
Panitia Purnabakti Bekerjasama dengan
Penerbit Adab Press
Alamat: Fakultas Adab
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penulis TIM
Editor: Sugeng Sugiyono, Maharsi, Nurdin Laugu
Setting Layout: Habib
Desain Cover: Agus

SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS ADAB UIN SUNAN KALIJAGA

Di tengah maraknya berbagai gerakan fundamentalisme dan militanisme di belahan dunia dewasa ini, khususnya Indonesia, dengan mengatasnamakan Islam sebagai inspirator untuk melakukan berbagai bentuk penghakiman dan kekerasan terhadap suatu kelompok telah mengikis dan –barangkali- telah memporak-porandakan nilai-nilai peradaban Islam itu sendiri.

Berkenaan dengan situasi ini, munculnya buku ini –kumpulan dari berbagai tulisan ilmiah para dosen Fakultas Adab- didesain untuk melihat berbagai bentuk nilai-nilai suci peradaban Islam yang dimaksud di atas, yaitu sebuah upaya mengeksplarasi dan mengangkat ke permukaan sisi-sisi kelembutan khazanah peradaban Islam.

Oleh karena itu, usaha para penulis tersebut patut mendapatkan respon dan apresiasi positif serta penghargaan yang tinggi dalam upaya membuka wacana-wacana baru yang mendasarkan pada sisi-sisi khazanah peradaban Islam yang kaya tersebut. Kami berharap bahwa rintisan ini akan disusul dengan usaha lanjut dan menarik perhatian yang lain sehingga terus ada kesinambungan dalam menguak lebih dalam sisi-sisi peradaban Islam yang berlimpah itu.

Yang tak kalah penting bahwa karya ini merupakan sebuah penghargaan akademik dari para dosen Fakultas Adab, sebagai kepada salah seorang Guru Besar Fakultas Adab yang purna tugas, yaitu Prof. Dr. H. A. Abd Syakur MA. Melalui

kata sambutan ini, kami selaku dekan Fakultas Adab mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada beliau yang telah mengabdikan ilmunya di Fakultas Adab yang tanpa kenal lelah, dan selama purna tugas semoga segenap pengabdiannya mendapatkan pahala yang tiada tara dari Allah SWT., Amin.

Dekan Fakultas Adab
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc, MA.

PENGANTAR EDITOR

Motifasi bagi penyusunan dan penerbitan buku ini tidak lain adanya tiga faktor penting yang tidak mungkin diabaikan dalam tradisi akademik. *Pertama*, penghargaan atas jasa dan pengabdian seorang dosen senior dalam bidang pendidikan dan pengajaran yang diwujudkan dalam karya tulis sebagai wujud penghargaan akademik bagi keberhasilan seorang dosen dalam pengabdiannya hingga purna tugas, menjadi bacaan dan kenangan abadi. *Kedua*, apresiasi terhadap jerih payah dalam meniti karir meraih gelar dan prestasi tertingi (guru besar) dalam dunia pendidikan. *Ketiga*, pelestarian tradisi ilmiah bagi peningkatan semangat, kualitas, dan wawasan keilmuan bagai para insan akademik lainnya.

Antologi klasik sampai abad ke tiga telah memasukkan beberapa syair yang yang meluruskan pengertian tentang kemuliaan dan keturunan. Syair-syair yang lahir hampir bersamaan tersebut menjadi contoh kecenderungan motif sastra yang menunjukkan penolakan terhadap prinsip keturuan. Penyair Bagdad, Ibn ar-Rûmî (221-283/836-896) seorang keturunan Bizantium, dalam *Muchâdharât al-Udabâ' wa Muchâwarât asy-Syu'arâ' wa al-Bulaghâ'* karya ar-Râghib al-Isfahânî, mempersembahkan syair pujian kepada menteri Al-Mu'tamid di Persia, Ismâ'îl Ibn Bulbul (278/892). Bukan menteri yang bermaksud mencari status sebagai keturunan Bani Syaibân, melainkan dia menghormati Syaibân:

Berapa banyak ayah yang dinaikkan derajat kemuliaannya
oleh anak yang diturunkan darinya,
sebagaimana 'Adnân yang dinaikkan oleh Rasul Tuhan?
Manusia ditinggikan derajatnya oleh nenek moyang;
hanya sewaktu-waktu,
mereka dinaikkan dan diperindah oleh anak-anaknya.

Dalam *Tuhfat al-Muluk Dâr Adab* karya Ali al-Isfahânî terdapat senandung dari sebuah gita indah:

Jika engkau menjadi orang terpelajar
kaum bangsawan akan menundukkan kepalanya
di hadapanmu;
Carilah adab, maka kamu akan menjadi apa
yang kamu inginkan
karena adab, lebih dihargai daripada nasab

Tak dapat diingkari bahwa semakin beragamnya pendekatan serta perbedaan cara pandang dalam studi keislaman memberikan gambaran yang cukup jelas betapa dinamisnya pemikiran keislaman di perguruan tinggi Islam (UIN) di Indonesia. Meskipun UIN kini memainkan peranan penting sebagi *meeting pot* dan *melting pot,* tempat bermuaranya berbagai pandangan dan pendekatan studi keislaman, namun diharapkan pada gilirannya integrasi keilmuan beserta pendekatannya mampu memunculkan tradisi studi Islam khas Fakultas Adab. Pada dasawarsa sebelumnya, egoisme keilmuan telah sangat mewarnai studi keislaman di lembaga ini, kentalnya dominasi kajian syariah, filsafat, dan hermeneutika yang dipandang sebagai *master mark,* menjadikan wilayah kajian bahasa, sastra, dan sejarah kurang menunjukkan *greget,* dan hampir kehilangan asa yang ditandai dengan jumlah literatur (kebanyakan bukan ranah khusus keilmuan *adab*) yang melimpah di perpustakaan (UIN) saat ini. Mungkin saja, dan sekali lagi, berdasar estimasi (*takhmîn*) bahwa keilmuan *adab* tidak atau belum dianggap sebagai bagian dari *mainstream* Islam kalau bukan dikatakan sebagai *center of Islamic studies* sehingga kajian bahasa (baca, linguistik), sastra, dan sejarah sering terpinggirkan. Keilmuan *adab* tentunya bukan hanya *pheriperal side* yang menjadi pelengkap yang bersifat *less aggressive* dibanding kajian pada wilayah-wilayah yang selama ini dianggap sebagai arus utama.

Namun demikian, perkembangan studi Islam, setelah adanya transformasi kelembagaan dari tingkat institut (IAIN) ke taraf universitas (UIN) dengan orientasi barunya, menunjukkan gejala yang cukup menjanjikan akan terpenuhinya sebuah asa yang telah sekian lama terpendam. Studi *adab* diharapkan mampu memperkaya cakarawala keilmuan Islam dan memberi dampak pada pemahaman yang lebih komprehensif terhadap kekayaan dan keragaman tradisi intelektual Islam. Apa yang disajikan dalam buku ini hanyalah sekelumit dari sisi-sisi khazanah per *adab* an Islam yang sempat

dituangkan oleh sebagian penulis dari kalangan dosen yang menekuni bidangnya masing-masing. Langkah kecil ini seyogyanya diikuti dengan kajian- kajian ke *adab* an lain sehingga Fakultas Adab mampu memberikan kontribusi "lebih" bagi pencerahan ilmu yang patut diperhitungkan.

Akhir kata, Tim Editor menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. H. Zaini Dahlan, M.A., Dr. H. Taufiq A Dardiri, S.U., Drs. Bachrum Bunyamin, M.A., Dr. H. Bermawy Munthe, M.A., Dr. H. Mardjoko Idris, M.Ag., Drs. Badrun Alaena, M.Si., Dr. H. Ibnu Burdah, M.A., Dr. Maharsi, M. Hum., Imam Muhsin, S.Ag., M.Ag., Syamsul Arifin, S.Ag, M.Ag., Anis Masruri, S.Ag., M.Si., Nurdin Laugu, S.Ag., M.A., M. Solihin Arianto, S.Ag., SS, M.Lis., Hj. Sri Rohyanti Zulaikha, S.Ag., SIP., M.Si., dan Tafrikhuddin, S.Ag., M.Pd. atas kontribusinya dalam bentuk tulisan ilmiah. Semoga bermanfaat.

PENGANTAR:
Prof. H. Zaini Dahlan, MA

Sosok pendidik sejati yang memburu gigih cita idamannya
Semangat yang tinggi meluluhkan yang keras menghadang
Gairah yang menggebu menyibak segala yang meradang
Yang terasa pedih di diri yang membekas gundah dari lingkungannya
Dihadang, ditantang, diterjang
Kadang kelihatan seperti tak ngerti atau tak rasional
Namun itulah ketawakalannya yang kokoh kepada Yang Serba Sempurna

Ia .....

Sosok yang buta warna.....menerpa imbang segala cuaca
Langkahnya tidak surut walau dihadang tebalnya kabut
Arahnya tidak goyah.....langkahnya gontai seolah tiada perobahan
Senyumnya tetap menyala meski kadang redup sesaat
Ia terus mengayuh selagi dayung erat digenggam
Ia berdiri dan pasti lari selagi kaki tegar berpijak bumi
Ia yang utuh dalam kesederhanaan
Tak memilih tempat berbakti
Bukan ia tak tahu tapi itulah rongga hatinya
Cermin bagi yang datang kemudian.....

Kini telah
Berderet panjang hasil bimbingannya yang lama ditekuni
Lebar menyebar jangkauan bakti meski ia tak pernah peduli
Bibit unggul terdampar di tanah subur

Mungkin ada yang galau menatap babak kehidupan baru
Yang serba terbatas, terkendala dalam segalanya
Tetapi sikap dan pengalamannya menopang tegar dan kuat
Berambisi mengembangkan sayap
seluas angkasa sepanjang
pandang
dan.....bertengger di puncak teertinggi
Bibit unggul terdampar di tanah subur

Selamat berperan baru Kawan
Genderang telah bertalu
"in tanshurullaha yanshurkum..."
"Allahuma amin"

Karangkajen: 2008

Prof. H. Zaini Dahlan, MA

DAFTAR ISI

BAGIAN KETIGA:
INFORMASI DAN PERPUSTAKAAN

BAHASA & SASTRA

ISLAM DAN KEBUDAYAAN JAWA:
Sebuah Pergumulan Nilai-nilai

Imam Muhsin

A. Pengantar

Jawa merupakan nama dari salah satu suku di Indonesia yang mendiami Pulau Jawa. Suku ini mendiami sebagian besar pulau yang jumlah penduduknya paling padat sewilayah Nusantara tersebut. Kebudayaan yang lahir dan dikembangkan oleh suku inilah yang kemudian dikenal sebagai kebudayaan Jawa.

Tetapi tidak semua orang yang mendiami pulau yang luasnya 132.187 kilometer persegi itu kemudian disebut orang Jawa atau suku bangsa Jawa. Ada beberapa daerah di Pulau Jawa yang penduduknya tidak dimasukkan ke dalam kelompok suku bangsa Jawa. Misalnya, di sebelah barat dari Pulau Jawa adalah daerah yang didiami suku bangsa Sunda. Daerah ini hampir seluruhnya merupakan Dataran Tinggi Priangan. Tidak dapat ditentukan secara tepat batas antara daerah Sunda dan Jawa, kecuali gambaran umum garis batasnya, yaitu sekitar Sungai Citandui dan Sungai Cijulang di sebelah selatan, dan kota Indramayu di sebelah utara. Oleh karena itu ada pendapat yang menyatakan bahwa penduduk yang disebut orang Jawa atau suku bangsa Jawa adalah mereka yang mendiami bagian tengah dan timur dari seluruh Pulau Jawa (Koentjaraningrat:1995:4). Dalam perspektif antropologi budaya ada pendapat yang menyatakan bahwa yang disebut suku bangsa Jawa adalah orang-orang yang dalam hidup kesehariannya menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai

ragam dialeknya secara turun-temurun (Ismawati, 2000: 3). Sedangkan menurut Franz Magnis-Suseno yang dapat disebut sebagai orang Jawa yaitu penduduk asli bagian tengah dan timur Pulau Jawa yang bahasa ibunya adalah bahasa Jawa yang sebenarnya yang dapat dijumpai di daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur (Magnis-Suseno, 2001: 11). Secara geografis, suku bangsa Jawa mendiami wilayah-wilayah yang meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Kediri, dan Malang, sedangkan di luar wilayah tersebut dinamakan wilayah Pesisir dan Ujung Timur (Kodiran, 1976: 322).

Selama berabad-abad orang Jawa telah bersentuhan dengan kepercayaan animisme dan dinamisme yang kemudian disusul kepercayaan Hindu-Budha. Oleh karena itu, agama Islam yang datang kemudian di Pulau Jawa pada dasarnya dihadapkan pada situasi dan kondisi yang tidak mudah. Hal ini disebabkan terutama oleh pengaruh agama Hindu-Budha yang begitu mendalam hingga mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat Jawa. Meskipun demikian, dalam perkembangan berikutnya kedatangan agama Islam di Pulau Jawa juga memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap masyarakat Jawa dan kebudayaannya. Pada batas-batas tertentu perkembangan agama samawi terakhir ini bahkan dapat menyaingi pengaruh Hindu-Budha yang telah mengakar kuat tersebut. Dalam hal keyakinan beragama, misalnya, pengaruh Islam dapat dikatakan mendominasi kesadaran umum masyarakat Jawa –kecuali mereka yang telah beragama Katolik dan Protestan. Karena itu, orang Jawa akan menyatakan diri sebagai penganut Islam (Muslim) jika mereka ditanya tentang agama yang dianutnya (Koentjaraningrat, 1994: 311), meskipun rata-rata mereka tidak menjalankan ajaran Islam secara serius. (Marbangun Hardjowiraga, 1984:17).

B. Kebudayaan Jawa Pra-Islam

Tidak diketahui secara pasti kapan kebudayaan Jawa mulai muncul. Data historis yang ada selama ini belum memberikan informasi yang cukup tentang masalah tersebut. Meskipun demikian, para ahli memperkirakan bahwa kebudayaan Jawa yang ada sekarang merupakan hasil dari

proses evolusi yang sangat panjang, bahkan dapat ditelusuri sejak masa pra-sejarah. Hal ini didasarkan pada data arkeologis yang menunjukkan adanya manusia purba yang hidup sebagai pemburu kira-kira dua juta tahun yang lalu. Mereka hidup dalam kelompok-kelompok kecil yang memburu binatang di sepanjang lembah-lembah sungai di Dataran Sunda. Cara hidup seperti ini diperkirakan berlangsung selama satu juta tahun. Sebagian dari fosil-fosil mereka berhasil ditemukan di sepanjang lembah Sungai Brantas di Jawa Timur, dan yang tertua berada di dekat Desa Trinil, Ngandong, dan Sangiran, serta dekat kota Mojokerto.(Koentjaraningrat, 1954: 30-47)

Berdasarkan identifikasi dan analisa yang cermat terhadap fosil yang ada di Ngandong, ahli paleoantropologi Indonesia, Teuku Jacop, menyimpulkan bahwa manusia Ngandong merupakan keturunan langsung dari *Pithecanthropus Erectus* yang disebutnya *Pithecanthropus Soloensis*. Jenis manusia purba ini kemudian berevolusi menjadi jenis makhluk manusia yang disebut *Homo Sapiens* dengan ciri-ciri ras yang merupakan ciri-ciri ras nenek-moyang ras *Austro-Melanesoid*. Diperkirakan sejak dalam jenisnya sebagai *Pithecanthropus*, manusia purba telah memiliki kebudayaan, lebih karena mereka sempat hidup di pulau Jawa selama hampir satu juta tahun, sehingga dalam waktu tersebut memungkinkan telah mengembangkan kebudayaan (Koentjaraningrat, 1954: 31). Tentu kebudayaan manusia purba itu masih dalam bentuk yang sangat sederhana, seperti tampak pada sisa-sisa artefak dari batu yang berhasil ditemukan.

Ciri utama kebudayaan Jawa pada masa pra-sejarah adalah kepercayaan tentang adanya roh atau jiwa pada benda-benda, tumbuh-tumbuhan, dan hewan, yang disebut sebagai kepercayaan animesme (Ismawati, 2000: 4). Dalam konsep kepercayaan animisme, semua yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib atau memiliki roh, baik yang berwatak buruk maupun baik (Koentjaraningrat, 1954: 103). Karena itu, masyarakat Jawa merasa perlu melakukan tindakan tertentu untuk menolak kejahatan yang dapat muncul dari roh-roh atau kekuatan gaib tersebut, dan pada saat yang sama sebagai upaya untuk memperoleh kebaikan darinya berupa *berkah* saduran dari kata Arab barakat yang dalam bahasa

Inggrisnya bahasa Inggris berarti *blessing* atau *benediction*. Biasanya tindakan itu diwujudkan dalam bentuk upacara-upacara khusus yang disertai dengan *sesaji* yang disebut dengan *slametan*. Di samping kepercayaan animisme, ciri kebudayaan Jawa pada masa pra-sejarah adalah kepercayaan tentang kekuatan yang menentukan kelangsungan kehidupan seluruhnya. Kepercayaan inilah yang disebut kepercayaan dinamisme. Baik kepercayaan animisme maupun dinamisme, masing-masing memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk dan memberi warna kebudayaan Jawa.

Pada perkembangan berikutnya, kebudayaan perunggu-besi mulai dikenal yang diperkirakan datang dari daerah Vietnam Utara (Koentjaraningrat, 1994:34). Selama zaman perunggu-besi, meskipun tidak pernah ada Abad Perunggu atau Abad Besi secara khusus, penduduk di beberapa daerah pantai Kepulauan Indonesia diperkirakan telah mengembangkan sistem politik yang mempersatukan beberapa komunitas di atas tingkat desa. Perdagangan yang berskala internasional juga mulai berkembang di daerah-daerah pantai Indonesia yang dikuasai oleh orang asing, seperti orang-orang dari India Selatan. Pada abad ke-3 dan ke-4 Masehi, selain berdagang, orang-orang dari India Selatan tersebut membawa dan memperkenalkan agama Hindu dan Budha kepada penduduk di Kepulauan Indonesia pada umumnya, dan penduduk Pulau Jawa khususnya.

Masuknya agama Hindu ke Pulau Jawa memberi warna lain bagi perkembangan kebudayaan Jawa (Berg, 1974: 182). Agama yang dibawa oleh para pedagang dari India Selatan ini masuk ke Kepulauan Indonesia, khususnya Pulau Jawa, pada abad ke-3 dan ke-4 Masehi. Masuknya agama Hindu tersebut sekaligus menandai mulainya zaman Hindu dan mengakhiri zaman pra-sejarah di Jawa (Koentjaraningrat, 1994: 38). Namun demikian, hal itu tidak berarti kebudayaan Jawa yang pernah berkembang pada masa pra-sejarah juga berakhir. Sebaliknya, sisa-sisa kepercayaan animisme-dinamisme masih bertahan pada sebagian masyarakat Jawa, bahkan hingga sekarang. Hal ini sebagaimana tampak dalam upacara *slametan* yang dilaksanakan oleh orang Jawa hampir pada semua peristiwa penting dalam hidup, seperti kehamilan, kelahiran, supitan,

perkawinan, kematian, dan peristiwa-peristiwa penting lainnya yang terkait dengan mata pencaharian atau pekerjaan (Widagdho, 2000: 74).

Sebagai bentuk ritual religius *slametan* memiliki makna yang dalam bagi masyarakat Jawa. Menurut pandangan dunia Jawa, *slametan* merupakan sarana untuk merekatkan kerukunan, menciptakan keselarasan, mewujudkan ketentraman, dan kekuatan gotong-royong. Karena itu, *slametan* cenderung dilaksanakan pada saat situasi kehidupan mengalami titik-titik rawan, sehingga dengan itu kekacauan dan malapetaka yang tidak manusiawi karena gangguan makhluk halus bisa sirna, dan selanjutnya menjadi tenang dan tentram. Dalam pandangan Geertz, *slametan* merupakan pemusatan dalam bentuk pengorganisasian, meringkas ide umum tentang tata masyarakat Jawa (*Ibid*, tth.: 36). Dengan mengadakan *slametan*, seseorang merasa tidak terpisah dari lingkungannya dan tidak dibedakan dari orang lain.

Selain mengadakan *slametan*, untuk memperoleh keberhasilan dalam masalah-masalah tertentu, orang Jawa juga melakukan *laku prihatin* dengan cara mencegah makan dan atau tidur. Jenis-jenis *laku prihatin* yang biasa dilakukan oleh orang Jawa antara lain: *poso mutih* (tidak makan atau minum kecuali makanan yang serba putih, seperti nasi putih dan air tawar), *poso ngasrep* (tidak makan atau minum kecuali yang rasanya tawar), *poso pati geni* (tidak makan dan minum serta tidak melihat sinar apapun selama empat puluh hari empat puluh malam), dan *poso mbrakah* (tidak makan kecuali yang berasal dari umbi-umbian). Sedangkan untuk menambah kekuatan batin, orang Jawa menggunakan benda-benda bertuah yang dianggap memiliki kekuatan gaib yang disebut *jimat*, seperti keris, batu akik, batang pohon, dan tombak. Berbagai laku spiritual tersebut merupakan sisa-sisa kepercayaan dinamisme (Koentjaraningrat, 1994: 341).

Sejak kedatangannya di Pulau Jawa, agama Hindu telah menunjukkan pengaruhnya yang besar terhadap masyarakat Jawa hingga meresap ke dalam mentalitas mereka. Meskipun pengaruh tersebut oleh beberapa peneliti, seperti J.L.A. Brandes (1857-1905 M), H. Kern (1833-1917 M), N.J. Krom (1883-1945 M), dan W.F. Stutterheim (1892-1942 M), dinilai lebih

bernuansa indianisasi (Ismawati, 2000: 10) tetapi warna Hinduismenya tetap saja tidak dapat dipisahkan. Hal-hal yang dinilai sebagai proses indianisasi itu antara lain ditunjukkan oleh adanya simbol-simbol yang berkembang di dalam masyarakat Jawa yang berbau India. Legenda tentang seseorang yang bernama Aji Saka yang dikisahkan sebagai seorang muda putra Brahmana yang berasal dari India, merupakan salah satu petunjuk kuat pengaruh India terhadap masyarakat Jawa dan kebudayaannya itu. Menurut C.C. Berg, legenda tentang Aji Saka merupakan simbol yang dipergunakan nenek moyang orang Jawa untuk memudahkan ingatan perhitungan awal tarikh Jawa, yaitu Saka (Berg, 1974: 182). Demikian juga dalam pagelaran wayang kulit sebelum bersentuhan dengan Islam. Peran wiracarita-wiracarita India terhadap lakon-lakon wayang kulit sangat besar. Hal ini tampak dalam tokoh dan ceritanya yang sebagian besar diambil dari kisah Ramayana dan Mahabharata (Ismawati, 2000: 18).

C. Pertemuan antara Islam dan Kebudayaan Jawa

Tidak ada kesepakatan di antara para sejarawan mengenai kapan kedatangan Islam di Pulau Jawa itu berlangsung. Salah satu pendapat menyatakan bahwa Islam masuk ke Jawa sebagaimana kedatangannya di Sumatera, yakni dimulai sejak abad I Hijriyah atau ke-7 masehi. Pendapat ini didasarkan pada berita Cina dari zaman T'-ang yang menceritakan adanya orang-orang Ta-shih yang mengurungkan niatnya untuk menyerang kerajaan Ho-ling yang sangat keras di bawah pemerintahan Ratu Sima (674 M). Sebutan Ta-shih dalam berita itulah yang ditafsirkan sebagai orang-orang Arab. Pendapat yang lain menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-13 M. Pendapat ini didasarkan pada dugaan akibat keruntuhan Dinasti Abbasiyah oleh Hulagu Khan pada tahun 1258 M, dan diperkuat dengan bukti berita Marco Polo pada tahun 1292 M, berita Ibn Batutah abad ke-14 M, serta nisan-nisan kubur Sultan Malik as-Saleh tahun 1297 M.

Sebagian sejarawan mengemukakan pendapat lain dengan berusaha memadukan kedua pendapat di atas. Menurut

pendapat terakhir ini, permulaan kedatangan Islam di Kepulauan Nusantara dimungkinkan telah berlangsung pada abad ke-7 M melaui jalur perdagangan. Pada masa tersebut, pedagang-pedagang Muslim dari Arab telah menjalin hubungan dengan sebagian kecil daerah dan bangsa Indonesia. Hanya saja belum dapat dipastikan apakah kedatangan para pedagang itu semata-mata untuk berdagang, atau juga dengan melakukan dakwah Islam. Yang pasti, data-data sejarah yang lebih kongkrit tentang adanya pengaruh Islam di Kepulauan Nusantara baru diketahui setelah 5 atau 6 abad kemudian, atau sekitar abad ke-13 M, dengan ditemukannya data tentang munculnya bentuk kerajaan yang bercorak Islam, yaitu Samudra Pasai. Berdasarkan kenyataan tersebut maka dimungkinkan dalam kurun waktu antara abad ke-7 M hingga abad ke-13 M merupakan masa-masa penyebaran dan perkembangan Islam di wilayah Samudra Pasai itu, sedangkan di wilayah Kepulauan Nusantara yang lain persentuhan dengan Islam baru terjadi setelah abad ke-13 M.(Marwati Djoened Poesponegoro & Nugroho Notosusanto, 1993:180-182).

Perbedaan pendapat juga terjadi mengenai daerah asal orang-orang yang membawa Islam ke Nusantara. Dalam hal ini ada beberapa teori yang dikemukakan para sejarawan berdasarkan rekonstruksi terhadap data sejarah yang ada, yaitu teori Gujarat-Malabar, Bengal, Colomader-Malabar, dan Arab. Dari teori-teori tersebut tampaknya teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari daerah sekitar anak benua India paling banyak mendapat dukungan, meskipun menurut sebagian sejarawan terdapat kelemahan. Hal-hal yang memperkuat teori tersebut antara lain adalah kesamaan paham keagamaan (madzhab) antara orang-orang Islam di Gujarat dan Malabar dengan orang Islam di Nusantara.

Hal di atas diperkuat oleh analisis arkeologis yang dilakukan Mouqette terhadap batu nisan Malik Ibrahim, yang menyimpulkan adanya kesamaan dengan batu nisan di Cambai Gujarat. Demikian juga batu nisan Fatimah binti Maimun di Leran Jawa Timur memiliki kesamaan dengan batu nisan di Bengal (Azra, tth: 24). Penyebaran Islam itu terjadi ketika komunitas Islam di anak benua India telah kokoh, kemudian mereka mulai menyebarkan Islam ke tempat lain, termasuk

wilayah Nusantara. Modusnya dalam menyebarkan Islam itu adalah dengan bertindak sebagai pedagang perantara yang menghubungkan wilayah Timur Tengah dengan wilayah Asia Tenggara. Melalui kontak perdagangan dengan orang-orang Gujarat dan Malabar itulah Islam kemudian tersebar di wilayah Nusantara, termasuk di Pulau Jawa.

Sedangkan di Pulau Jawa sendiri proses penyebaran Islam secara intensif diperkirakan berlangsung pada abad ke-15 M dan ke-16. Hal ini terjadi ketika kekuasaan Majapahit sebagai kerajaan yang sendi-sendi kehidupannya ditegakkan berdasarkan perdagangan mulai berkurang, dan rute perdagangan bagian barat dari Kepulauan Nusantara berhasil dikuasai oleh kerajaan Malaka. Akibatnya banyak pedagang-pedagang Muslim dari Gujarat dan Persia yang akan mengunjungi pelabuhan di pantai utara Pulau Jawa melakukan pelayaran melalui pantai timur Aceh dan Malaka (Koentjaraningrat, 1994: 48-50). Sangat mungkin orang-orang dari Gujarat tersebut selain berdagang juga berdakwah dan menyebarkan agama Islam dengan melakukan komunikasi kebudayaan tentang gagasan-gagasan ahli mistik Islam (kaum *shufi*).

Sehubungan dengan penyebaran Islam di atas, H.J. de Graaf menyimpulkan bahwa metode penyebaran Islam dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu melalui perdagangan, dakwah yang dilakukan oleh para sufi, dan kekuasan politik (Graaf, 1989: 2). Kesimpulannya itu diambil berdasarkan cerita-cerita tentang Islamisasi yang berlangsung di Nusantara. Meskipun yang paling dominan adalah pendapat yang menyatakan bahwa Islam disebarkan melalui perdagangan, tetapi banyak sejarawan yang meragukan kebenaran teori itu. Alasannya, tidak mungkin Islam dapat tersebar dengan sangat massif dan damai jika dilakukan oleh para pedagang. Oleh karena itu, beberapa sejarawan seperti Q.S. Fatimi dalam karyanya *Islam Comes to Malaysia* lebih cenderung mendukung pendapat yang menyatakan bahwa penyebaran Islam di Nusantara terjadi melalui para pendakwah sufi. (Hairus Salim HLM. S, 2001: 9).

Kenyataan bahwa Islam yang masuk ke Pulau Jawa bukan Islam dalam bentuk yang murni, melainkan dalam

bentuk yang sangat dipengaruhi oleh sufisme (mistik Islam), menyebabkan kedatangannya mendapat sambutan positif dari masyarakat setempat dan proses penyebarannya pun berjalan relatif mulus. Hal ini karena kondisi sosial budaya masyarakat Jawa sejak zaman sebelum masuknya agama Islam telah dipengaruhi oleh tradisi kebudayaan Hindu-Budha yang didominasi oleh unsur-unsur mistik (Koentjaraningrat, 1994: 53). Dengan demikian ada semacam kesamaan antara kebudayaan lama dan kebudayaan baru sehingga keduanya dapat bertemu secara damai. Ini merupakan salah satu faktor yang memuluskan jalan bagi masuknya agama yang lahir di Jazirah Arab itu ke Pulau Jawa tanpa goncangan, dan bahkan dapat diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik yang sudah ada. Keberhasilan proses penyebaran Islam tersebut juga didukung oleh kemampuan para *shufi* dalam mengadopsi "keyakinan lokal" menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual Islam (Syam, 2005: 64).

Selain itu, faktor lain yang besar kemungkinannya menjadi salah satu penyebab mudahnya Islam diterima masyarakat Jawa adalah karakteristik ajarannya yang bersifat egaliter. Hal ini berbeda dengan ajaran Hindu yang telah lebih dulu berkembang di Pulau Jawa yang membeda-bedakan masyarakat ke dalam beberapa strata sosial berdasarkan kasta. Akibatnya banyak penduduk Jawa yang tertarik mempelajari Islam dan meningggalkan kepercayaan lama yang telah mereka anut, meskipun tidak secara total. Masih ada beberapa sisa-sisa kepercayaan Hindu-Budha yang tetap dipelihara oleh sebagian masyarakat, termasuk sisa-sisa kepercayaan animisme-dinamisme, sebagaimana telah dikemukakan di muka. Tetapi secara umum dapat dikatakan bahwa pada perkembangan selanjutnya Islam menjadi primadona masyarakat dalam hal keberagamaan.

Seiring dengan itu, kota-kota pelabuhan Islam di pantai utara Pulau Jawa, seperti Demak, Jepara, Pati, dan Gresik, berkembang dengan pesat, dan berkali-kali berusaha merongrong kekuasaan Majapahit yang sedang menurun itu. Jatuhnya Majapahit pada 1527 M semakin memperkuat kekuasaan Demak yang disebut-sebut sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa. Pengaruh kerajaan Islam yang dipimpin oleh

wilayah Nusantara. Modusnya dalam menyebarkan Islam itu adalah dengan bertindak sebagai pedagang perantara yang menghubungkan wilayah Timur Tengah dengan wilayah Asia Tenggara. Melalui kontak perdagangan dengan orang-orang Gujarat dan Malabar itulah Islam kemudian tersebar di wilayah Nusantara, termasuk di Pulau Jawa.

Sedangkan di Pulau Jawa sendiri proses penyebaran Islam secara intensif diperkirakan berlangsung pada abad ke-15 M dan ke-16. Hal ini terjadi ketika kekuasaan Majapahit sebagai kerajaan yang sendi-sendi kehidupannya ditegakkan berdasarkan perdagangan mulai berkurang, dan rute perdagangan bagian barat dari Kepulauan Nusantara berhasil dikuasai oleh kerajaan Malaka. Akibatnya banyak pedagang-pedagang Muslim dari Gujarat dan Persia yang akan mengunjungi pelabuhan di pantai utara Pulau Jawa melakukan pelayaran melalui pantai timur Aceh dan Malaka (Koentjaraningrat, 1994: 48-50). Sangat mungkin orang-orang dari Gujarat tersebut selain berdagang juga berdakwah dan menyebarkan agama Islam dengan melakukan komunikasi kebudayaan tentang gagasan-gagasan ahli mistik Islam (kaum *shufi*).

Sehubungan dengan penyebaran Islam di atas, H.J. de Graaf menyimpulkan bahwa metode penyebaran Islam dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu melalui perdagangan, dakwah yang dilakukan oleh para sufi, dan kekuasan politik (Graaf, 1989: 2). Kesimpulannya itu diambil berdasarkan cerita-cerita tentang Islamisasi yang berlangsung di Nusantara. Meskipun yang paling dominan adalah pendapat yang menyatakan bahwa Islam disebarkan melalui perdagangan, tetapi banyak sejarawan yang meragukan kebenaran teori itu. Alasannya, tidak mungkin Islam dapat tersebar dengan sangat massif dan damai jika dilakukan oleh para pedagang. Oleh karena itu, beberapa sejarawan seperti Q.S. Fatimi dalam karyanya *Islam Comes to Malaysia* lebih cenderung mendukung pendapat yang menyatakan bahwa penyebaran Islam di Nusantara terjadi melalui para pendakwah sufi. (Hairus Salim HLM. S, 2001: 9).

Kenyataan bahwa Islam yang masuk ke Pulau Jawa bukan Islam dalam bentuk yang murni, melainkan dalam

bentuk yang sangat dipengaruhi oleh sufisme (mistik Islam), menyebabkan kedatangannya mendapat sambutan positif dari masyarakat setempat dan proses penyebarannya pun berjalan relatif mulus. Hal ini karena kondisi sosial budaya masyarakat Jawa sejak zaman sebelum masuknya agama Islam telah dipengaruhi oleh tradisi kebudayaan Hindu-Budha yang didominasi oleh unsur-unsur mistik (Koentjaraningrat, 1994: 53). Dengan demikian ada semacam kesamaan antara kebudayaan lama dan kebudayaan baru sehingga keduanya dapat bertemu secara damai. Ini merupakan salah satu faktor yang memuluskan jalan bagi masuknya agama yang lahir di Jazirah Arab itu ke Pulau Jawa tanpa goncangan, dan bahkan dapat diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik yang sudah ada. Keberhasilan proses penyebaran Islam tersebut juga didukung oleh kemampuan para *shufi* dalam mengadopsi "keyakinan lokal" menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual Islam (Syam, 2005: 64).

Selain itu, faktor lain yang besar kemungkinannya menjadi salah satu penyebab mudahnya Islam diterima masyarakat Jawa adalah karakteristik ajarannya yang bersifat egaliter. Hal ini berbeda dengan ajaran Hindu yang telah lebih dulu berkembang di Pulau Jawa yang membeda-bedakan masyarakat ke dalam beberapa strata sosial berdasarkan kasta. Akibatnya banyak penduduk Jawa yang tertarik mempelajari Islam dan meningggalkan kepercayaan lama yang telah mereka anut, meskipun tidak secara total. Masih ada beberapa sisa-sisa kepercayaan Hindu-Budha yang tetap dipelihara oleh sebagian masyarakat, termasuk sisa-sisa kepercayaan animisme-dinamisme, sebagaimana telah dikemukakan di muka. Tetapi secara umum dapat dikatakan bahwa pada perkembangan selanjutnya Islam menjadi primadona masyarakat dalam hal keberagamaan.

Seiring dengan itu, kota-kota pelabuhan Islam di pantai utara Pulau Jawa, seperti Demak, Jepara, Pati, dan Gresik, berkembang dengan pesat, dan berkali-kali berusaha merongrong kekuasaan Majapahit yang sedang menurun itu. Jatuhnya Majapahit pada 1527 M semakin memperkuat kekuasaan Demak yang disebut-sebut sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa. Pengaruh kerajaan Islam yang dipimpin oleh

Raden Fatah dan didukung oleh juru dakwah Islam yang tergabung dalam kelompok *wali sanga* itu cepat menyebar ke beberapa kota pantai dan daerah pedalaman di Jawa Tengah dan Jawa Timur, baik yang sudah memeluk agama Islam maupun yang masih memeluk agama Hindu-Budha. Pada perkembangan selanjutnya pengaruh kerajaan Islam Demak tersebut digantikan oleh kerajaan Pajang, dan kemudian Mataram (Islam). Berbeda dengan Demak yang berada di daerah pesisir pulau Jawa, kedua kerajaan yang disebut terakhir berada di daerah pedalaman Jawa.

Perpindahan pusat kerajaan dari pesisir ke pedalaman membawa pengaruh besar terhadap perkembangan Islam pada masa selanjutnya. Salah satu pengaruhnya berkaitan erat dengan intensitas penyebaran Islam yang berjalan relatif lambat, terutama sejak paroh kedua abad ke-16 M dan berlangsung terus selama abad ke-17 M dan ke-18 M. Merujuk pendapat yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat, paling tidak ada dua hal yang menyebabkan terjadinya kondisi itu (*Ibid*, tth: 61). Pertama, karena adanya permusuhan antara berbagai organisasi penyiar agama yang berbeda-beda. Kedua, karena hambatan-hambatan yang sengaja dibuat oleh raja-raja Mataram, terutama selama paroh kedua abad ke-17 M ketika kemajuan yang dicapai oleh agama Islam mulai dirasakan sebagai ancaman terhadap stabilitas politik Mataram.

Pengaruh perpindahan pusat kerajaan Islam dari pesisir ke daerah pedalaman Jawa juga tampak dalam tradisi Islam yang semakin menguat warna lokalnya (Syam, 2005: 78). Penguatan warna lokal dalam Islam tersebut terjadi secara intensif pada masa kerajaan Mataram, terutama pada masa pemerintahan raja yang ketiga dan paling terkenal, yaitu Sultan Agung (1613-1645 M). Menguatnya warna lokal Jawa dalam Islam dan hambatan-hambatan politis penyebaran Islam di atas tampaknya memiliki korelasi yang cukup signifikan, yaitu sama-sama dalam rangka penguatan kekuasaan politik Mataram. Sehubungan dengan itu, agar dominasi Islam dalam masyarakat Jawa tidak berkembang luas, Sultan Agung kemudian berusaha mengintegrasikan Islam ke dalam budaya

Jawa, sehingga lahirlah tradisi Jawa-Islam.

Sementara itu, kebudayaan di istana Mataram selama abad ke-16 M dan ke-17 M disinyalir masih mempertahankan unsur-unsur tradisi Jawa yang dipengaruhi agama Hindu-Budha. Hal tersebut tidak saja terdapat dalam bidang kesenian dan kesusastraan, tetapi juga dalam kehidupan upacara dan keagamaan, meskipun dengan selubung Islam (Koentjaraningrat, 1994: 59). Di pihak lain, pada awal abad ke-17 M kerajaan Mataram juga menjalin hubungan yang erat dengan kesultanan Cirebon. Hubungan ini menyebabkan meluasnya pertukaran unsur-unsur agama Islam dengan unsur-unsur kebudayaan Hindu-Budha antara istana Cirebon dan istana Mataram. Sifat mistik kebudayaan Islam di istana Cirebon merupakan unsur yang memungkinkan mudahnya komunikasi dan pertukaran kebudayaan antara kraton Cirebon dengan kraton Mataram yang memeluk agama Hindu-Budha-Islam yang juga bersifat mistik (*Ibid*,tth, 60).

Masuknya bangsa Barat (Belanda, Portugis, Inggris, dan Spanyol) pada abad ke-16 ke wilayah Nusantara, termasuk pulau Jawa, telah membawa pengaruh tersendiri bagi perkembangan kebudayaan masyarakat. Ini terjadi karena kedatangan mereka yang pada mulanya berurusan dengan masalah perdagangan akhirnya berubah menjadi sebuah penjajahan. Dari sejumlah negara Barat yang berusaha menguasai Nusantara, pengaruh kolonial Belanda merupakan yang paling besar. Selama kurang lebih 350 tahun menguasai Nusantara, Belanda berhasil memunculkan kebudayaan *Indis* (campuran Belanda-Nusantara). Bagi masyarakat Nusantara, khususnya Jawa, pengaruh kebudayaan ini tampak menonjol pada aspek pendidikan, yaitu dengan mengikuti pola pendidikan Barat.

D. Kebudayaan *Kejawen/Abangan* dan Kebudayaan *Santri*

Berdasarkan manifestasi agamanya, sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat, masyarakat Jawa dapat dibedakan menjadi dua golongan, yaitu orang-orang yang berpegang pada *Agami Jawi* atau *Kejawen*, dan orang-orang

yang berpegang pada *Agama Islam Santri* (Koentjaraningrat, 1994: 312). Dalam praksis manifestasi *Agama Jawi* atau *kejawen* melahirkan kebudayaan *kejawen (abangan)*, sedangkan *Agama Islam Santri* melahirkan kebudayaan *santri*. Pengelompokan ini sekaligus dapat dipahami sebagai kritik terhadap Clifford Geertz yang membagi manifestasi agama orang Jawa ke dalam tiga kelompok, yaitu *abangan, santri,* dan *priyayi* (Geertz, 1981: 318).

Pengelompokan masyarakat Jawa yang dikemukakan oleh Geertz tersebut, meminjam istilah yang dipakai oleh Mitsuo Nakamura, pada dasarnya merupakan sebuah "kesalahan konseptualisasi". Letak kesalahan yang dimaksud oleh Nakamura itu ada pada penggunaan konsep *priyayi* yang disandingkan dengan konsep *abangan* dan *santri*. Menurut Nakamura, konsep *priyayi* merupakan kategori sosial yang didasarkan pada status sosial, sedangkan *abangan* dan *santri* lebih merupakan kategori kultural atau orientasi hidup keagamaan. Dengan kata lain, *priyayi* merupakan suatu konsep struktural yang seharusnya diletakkan dalam urutan hirarki sosial, sehingga lebih tepat jika konsep tersebut disandingkan dengan konsep *wong cilik* atau *kawula alit* (Nakamura, 1983:15-16). Dalam pengertian demikian, maka seorang *priyayi* boleh jadi dia adalah seorang *abangan*, atau boleh jadi seorang *santri*. Demikian juga *wong cilik*.

Kesimpulan terakhir ini sebenarnya tampak telah disadari oleh Geertz. Secara tersirat hal tersebut dapat dibaca dalam salah satu artikelnya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto". Dalam artikel itu Geertz mengemukakan sebuah kasus tentang seseorang yang berstatus *priyayi* yang, sebagai keturunan orang Sumatera, merupakan orang Muslim yang saleh dan karena itu menaruh simpati terhadap golongan *santri* (Geertz, 1987:71). Meskipun orang yang dimaksud oleh Geertz dalam tulisannya itu tidak diklaim sebagai seorang *santri*, tetapi dari ilustrasi yang dikemukakan sangat mungkin dia sebenarnya adalah seorang *santri*. Atau, paling tidak dari ilustrasi yang dikemukakan oleh Geertz tersebut dapat dipahami bahwa seorang yang berstatus sebagai

priyayi sangat mungkin pada saat yang sama juga sebagai seorang *santri*.

Tanpa bermaksud masuk lebih jauh dalam perdebatan mengenai pengelompokan masyarakat Jawa sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz, yang jelas polarisasi masyarakat Jawa yang disebabkan oleh manifestasi keagamaan memang cukup nyata. Tidak jarang polarisasi itu bahkan menjurus pada pertentangan-pertentangan ideologi yang lebih tajam, baik terang-terangan maupun tersembunyi (*latent*).(dalam Taufik Abdullah: 1987: 56-58) Seperti telah disinggung di atas, polarisasi yang paling menonjol terjadi antara kelompok *kejawen* yang pernyataan kulturalnya identik dengan kebudayaan *abangan*, dan kelompok *santri* yang berusaha mengembangkan kebudayaan Islam yang lebih murni.

Istilah *kejawen* merupakan kata bentukan dari kata *jawi* (bahasa *krama*) atau *jawa* (bahasa *ngoko*) yang mengacu pada suatu tradisi yang dikembangkan dari pandangan dunia Jawa. Sedangkan istilah *abangan* diambil dari kata *abang* (merah) yang menunjuk pada sifat kultural seseorang atau sekelompok orang sebagai "orang merah". Di sini istilah *kejawen* dan *abangan* digunakan dalam pengertian yang sama, yaitu sebagai "golongan orang Jawa yang menganut keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus Hindu-Jawa yang tercampur dengan keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus agama Islam" (Koentjaraningrat, 1994: 208).

Sebagai gejala kultural, *abangan* merupakan pewarisan terhadap nilai-nilai tradisional. Tradisi Jawa semacam gamelan dan wayang merupakan bagian dari pernyataan kultural golongan *abangan*. Demikian juga ritual-ritual khusus seperti *slametan*, bersih desa, perdukunan dan *petung*. (Kuntowijoyo, 1993: 113). Beberapa pernyataan kultural tersebut pada saat yang sama juga merupakan manifestasi dari kebudayaan *kejawen*. Dalam kaitan inilah kebudayaan *abangan* pada dasarnya dapat dianggap identik dengan kebudayaan *kejawen*.

Kebudayaan *kejawen* sendiri lahir dari sistem kepercayaan orang Jawa sebagai kompleks keyakinan dari konsep-konsep Hindu-Budha yang cenderung ke arah mistik, yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai "agama Islam"

(Koentjaraningrat, 1994: 312). Sehubungan dengan itu maka kebudayaan *kejawen* sangat lekat dengan paham sinkretis, yakni campuran dari unsur-unsur agama Hindu, Budha, dan Islam (*Ibid*, tth: 25). Dengan berpegang pada paham ini orang Jawa berusaha memadukan unsur-unsur yang baik dari berbagai agama yang berbeda-beda, untuk kemudian dijadikan sebuah "agama" baru (Simuh, 1988: 12). Bagi orang Jawa, sikap dan pandangan tersebut pada dasarnya merupakan pola tetap dari pemikiran dan filsafat atau pandangan hidup Jawa, yang karena itu mereka bersifat terbuka terhadap berbagai jenis kebudayaan yang datang dan berinteraksi dengannya (Ciptoprawiro, 1986: 27).

Sistem pemikiran orang Jawa berisikan kosmologi, mitologi, dan seperangkat konsepsi yang pada hakikatnya bersifat mistik tentang suatu gagasan mengenai sifat dasar manusia, masyarakat, dan alam. Sistem pemikiran ini pada gilirannya menerangkan etika, tradisi, dan gaya hidup Jawa. Sementara itu, pandangan hidup Jawa sangat menekankan ketentraman batin, keselarasan dan keseimbangan, sikap *nrima* terhadap segala peristiwa yang terjadi sambil menempatkan individu di bawah masyarakat dan masyarakat di bawah semesta alam (Magnis-Suseno, 2001: 85).

Kejawen sebenarnya lebih menunjuk kepada suatu etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran dan pandangan hidup Jawa tersebut. Pada awalnya, manifestasi etika dan gaya hidup demikian berpusat pada ritual *slametan*. Tetapi kemudian mengalami perkembangan dalam bentuk gerakan yang orientasinya bermacam-macam, yaitu mistik, teosofi, moralitas-etis yang berpusat pada pemurnian jiwa, praktek-praktek ilmu gaib dan perdukunan, serta mesianik (Koentjaraningrat, 1994: 403-406). Menurut Koentjaraningrat, munculnya berbagai bentuk gerakan tersebut dilatarbelakangi oleh perasaan para penganut paham *kejawen* yang menganggap manifestasi keagamaan mereka yang hanya berkutat pada masalah ritual *slametan* dan ritual-ritual lain yang sejenis, sebagai tidak berarti, tidak memuaskan, dan dangkal. Melalui bentuk-bentuk gerakan di atas mereka mencoba mencari penghayatan mengenai inti hidup dan kehidupan spiritual manusia (*Ibid*, tth: 399).

Orang Jawa yang mengikuti paham *kejawen* percaya bahwa Tuhan adalah pusat alam semesta dan pusat segala kehidupan. Di sini Tuhan tidak hanya dipercayai sebagai pencipta alam semesta beserta isinya, tetapi juga bertindak sebagai pengatur, karena segala sesuatu yang ada di dunia bergerak menurut rencana dan atas ijin serta kehendak-Nya. Bahkan lebih dari itu, menurut pemikiran orang Jawa, dunia pada dasarnya merupakan perwujudan dari Dzat Tuhan yang meliputi jagad. Sementara itu, anggapan bahwa Tuhan sebagai pusat alam semesta dan segala kehidupan mengandung pengertian bahwa Dia adalah sumber penghidupan, keseimbangan dan kestabilan, serta penghubung antara alam lahir dan alam batin. Sebab, dalam kaitan yang terakhir, alam lahir dipandang tidak memiliki daya bertindak sendiri. Kekuatan-kekuatan alam yang teramati pada dasarnya berasal dari realitas yang tak kelihatan di balik alam lahir. Sebaliknya, alam batin merupakan kenyataan yang sebenarnya karena ia merupakan tempat kekuatan yang sebenarnya menentukan hidup manusia (Magnis-Suseno, 2001: 118).

Sehubungan dengan itu, agar manusia dapat menemukan eksistensinya yang sebenarnya, ia harus melepaskan belenggu-belenggu yang mengikatnya pada alam lahir, dan kemudian turun ke dalam batinnya sendiri. Istilah yang barangkali tepat untuk mengungkapkan keadaan demikian adalah *mati ana sajroning urip* (mati dalam keadaan hidup) (Yasadipura II, 2001:115). Ini berarti bahwa manusia harus berusaha mematikan hawa nafsunya yang cenderung membelenggu jiwanya pada alam lahir (duniawi), sehingga batinnya tidak menjadi tumpul. Dalam kondisi demikian, menurut spekulasi mistik Jawa, manusia tidak hanya dapat mencapai kenyataannya sendiri yang sebenarnya, melainkan juga kenyataan Yang Ilahi. Sebab, jiwa manusia (*sukma*) yang dipahami sebagai dasar batin manusia merupakan ungkapan jiwa Ilahi yang menyeluruh (*Hyang Sukma*) (Magnis-Suseno, 2001: 119-120).

Pandangan mistik Jawa demikian itu biasa disebut dengan istilah "*manunggaling kawula lan Gusti*". Ini merupakan konsep klasik sebagai tujuan akhir dari mistik Jawa. Konsep tersebut menuntut kewajiban moral manusia untuk mencapai

harmoni dengan kekuatan terakhir dan pada kesatuan terakhir, yaitu manusia menyerahkan dirinya selaku kawula terhadap Gusti-nya dengan membebaskan keterikatannya pada aspek-aspek lahir yang membelenggunya serta beban-beban kehidupan duniawi (Koentjaraningrat, 1994: 404). Melalui kesatuannya dengan Tuhan maka hati manusia akan teguh, mantap, dan terbuka tanpa tabir. Dalam kondisi demikian maka manusia akan selamat dari bahaya dan dapat mencapai kemuliaan.

Menurut alam pikiran orang Jawa, kehidupan manusia selalu terpaut erat dengan alam raya dan berada dalam dua kosmos (alam), yaitu makrokosmos dan mikrokosmos. Makrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap alam semesta yang mengandung kekuatan supranatural dan penuh dengan hal-hal yang bersifat misterius. Sedangkan mikrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap dunia nyata (Magnis-Suseno, 2001: 118). Tujuan utama dalam hidup adalah mencari serta menciptakan keselarasan atau keseimbangan antara kehidupan makrokosmos dan mikrokosmos tersebut.

Sikap dan pandangan terhadap dunia nyata (mikrokosmos) tercermin dalam kehidupan manusia dalam hubungannya dengan lingkungannya, hubungan manusia dengan masyarakat, dan tata kehidupan manusia sehari-hari. Bagi orang Jawa, pusat kehidupan di dunia adalah raja dengan kraton sebagai tempat kediamannya, sedangkan Tuhan merupakan pusat makrokosmos. Di pihak lain, raja menurut orang Jawa adalah wakil Tuhan di dunia, sehingga dalam diri seorang raja terdapat keseimbangan berbagai kekuatan alam dan bersifat *adil para marta*. (Yasadipura II, 2001: 70). Sehubungan dengan itu, maka raja dengan kratonnya kemudian dipandang sebagai sumber kekuatan-kekuatan kosmis yang mengalir ke daerah dan membawa ketentraman, keadilan dan kemakmuran (Moedjanto, 2002: 77-100). Oleh karena itu, bagi orang Jawa menyembah raja merupakan kewajiban utama yang harus dilakukan oleh seseorang setelah dia menyembah Tuhan (Yasadipura II, 2001: 71).

Dalam hal keyakinan, orang *kejawen* percaya bahwa Tuhan yang wajib disembah adalah Allah Swt., sedangkan

Nabi Muhammad Saw adalah utusan-Nya. Namun di sisi lain, ia juga yakin adanya orang-orang tertentu yang dianggap keramat, yakin adanya makhluk halus penjelmaan nenek-moyang yang sudah meninggal, yakin adanya roh-roh penjaga, serta yakin adanya setan, hantu dan kekuatan-kekuatan gaib lain dalam alam semesta. Di samping itu, orang *kejawen* juga percaya kepada al-Qur'an sebagai sumber utama dari segala pengetahuan. Namun demikian, dalam perilaku keseharian orang Jawa lebih berpijak pada konsep-konsep, nilai-nilai budaya dan norma-norma yang ada dalam alam pikirannya sendiri dan masyarakatnya (Koentjaraningrat, 1994: 319). Selain itu, para *kyai*, guru, dan cendekiawan dalam kebudayaan *kejawen* tampaknya lebih tertarik untuk mendalami kesusastraan Jawa serta buku-buku Jawa klasik mengenai ajaran moral dan kesusilaan, seperti *Serat Sanasunu* karangan Yasadipura II, *Serat Wulangreh* karangan Paku Buwono IV, atau *Jaka Lodhang* karangan R. Ng. Ranggawarsito, dari pada buku-buku lainnya, seperti *Tafsir al-Qur'an*, Hadis, dan Fiqh. (*Ibid*, tth: 320).

Konsep ketuhanan orang *kejawen* dituangkan dalam suatu istilah *Gusti Allah Ingkang Maha Kuwaos*. (*Ibid*, tth: 322). *Gusti* adalah sebutan dan istilah sapa untuk raja dan permaisuri raja. Pelabelan kata *gusti* di depan nama Allah berkaitan dengan klasifikasi simbolik orang Jawa. Dalam alam pikiran orang Jawa, kedudukan yang tinggi seringkali diasosiasikan dengan hal-hal yang sifatnya asing, jauh, formal, kanan, suci, dan halus. Karena itulah, untuk menyebut nama Allah yang Maha Tinggi orang Jawa menggunakan gelar-gelar kebangsawanan yang tinggi, jauh dan formal, yaitu *Gusti*. (*Ibid*, tth: 429). Sedangkan Nabi Muhammad SAW. disebut dengan gelar kebangsawanan *Kanjeng*.

Bagi orang Jawa, Nabi Muhammad Saw. dipandang memiliki kedudukan yang sangat dekat dengan Allah Swt. Hampir setiap pelaksanaan ritual atau upacara tertentu, misalnya *slametan*, setelah orang Jawa mengucapkan nama Allah kemudian disusul mengucapkan nama Nabi Muhammad, yang dinyatakan sebagai berikut: *Kanjeng Nabi Muhammad ingkang Sumare ing Siti Madinah*.("Raja Nabi Muhammad yang Tidur di Tanah Madinah) (Koentjaraningrat: 324) Di sisi lain,

orang Jawa meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya sebagai utusan Allah Swt., melainkan juga sebagai asal muasal kejadian manusia (Yasadipura II, 2001: 3). Sebagai tanda penghormatan kepada Nabi Muhammad Saw., orang *kejawen* biasanya memperingati hari wafat dan hari lahir beliau dalam bentuk perayaan *Muludan* (dari bahasa Arab *mawlîd al-nabî*) yang dilaksanakan setiap tanggal 12 bulan *Maulud* (*Rabî'ul Awwal*). Pelaksanaannya berupa upacara *slametan* dengan hidangan tumpeng dengan lauk ayam yang dimasak utuh (yang sebagian orang Jawa menyebutnya *ladha*). Sementara di kraton Surakarta dan Yogyakarta, perayaan *Muludan* diselenggarakan dengan mengadakan pesta *Sekaten* dan upacara kerajaan *Garebeg Mulud*.(Koentjaraningrat, 1994: 367-368).

Tidak seperti golongan *kejawen* yang orientasi keislamannya bersifat simbolik, golongan *santri* memiliki orientasi keislaman yang lebih substantif dan formal, dalam arti ada keselarasan antara keyakinan Islam yang bersifat teoritis dengan tindakan-tindakan yang bersifat praksis. Kebudayaan *santri* lahir dari sistem kepercayaan orang Jawa yang lebih dekat pada dogma-dogma ajaran Islam yang sebenarnya, meskipun tidak sama sekali bebas dari unsur-unsur animisme dan unsur-unsur Hindu-Budha Koentjaraningrat Koentjaraningrat (*Ibid*, tth: 312). Dalam kaitan yang terakhir, ada beberapa "keyakinan lokal" yang menjadi bagian penting di dalam ritual-ritual Islam. Perwujudannya tampak dalam beberapa tradisi yang bersumber dari ajaran Islam yang dikemas secara mempesona dalam corak yang berdekatan dengan tradisi lokal (Syam, 2005: 64). Sehubungan dengan itu, di kalangan masyarakat Jawa kemudian terdapat kelompok masyarakat yang berusaha mengamalkan ajaran-ajaran Islam dengan baik, tetapi pada saat yang sama juga mengapresiasi budaya dan tradisi lokal dalam batas-batas yang dapat ditoleransi oleh prinsip dasar ajaran Islam. Munculnya berbagai macam tradisi *slawatan* yang banyak berkembang dalam masyarakat Jawa barangkali dapat menjadi salah satu bukti mengenai hal tersebut.

Istilah *santri* sendiri yang pada mulanya mengacu pada "siswa-siswa pensantren" atau "penghuni komplek pesantren",

dimaksudkan sebagai orang yang taat pada agama Islam dan mengikuti ajaran agama dengan sungguh-sungguh (Koentjaraningrat, 1994:208). Dalam kehidupan sehari-hari, hal paling menonjol yang membedakan golongan *santri* Jawa dari golongan *kejawen* adalah dilaksanakannya ritual-ritual Islam resmi secara rutin dan konsisten, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Sementara bagi golongan *kejawen* tampaknya hanya zakat dan puasa yang relatif lebih rutin dilaksanakan, selain ritual *dzikir* dalam bentuk bacaan *tahlil* (sehingga ritual ini umumnya disebut *tahlilan*).(*Ibid*, tth: 391-392). Namun, berbeda dengan golongan *santri* yang dapat melakukan *dzikir* setiap saat, golongan *kejawen* melakukan *dzikir* terutama pada upacara-upacara *slametan* yang berhubungan dengan kematian atau untuk *sedhekahan*.

Akan tetapi, dalam kehidupan sehari-hari tidak jarang kebudayaan yang berkembang di lingkungan *kejawen* juga dikembangkan di lingkungan *santri*. Salah satu contohnya adalah sebutan *Gusti* di depan nama Allah dan *Kanjeng* di depan nama Nabi Muhammad sebagaimana dikemukakan di atas. Kedua sebutan itu tidak hanya dipergunakan oleh masyarakat Jawa di lingkungan *kejawen*, tetapi juga di lingkungan *santri*. Hal ini tampaknya disebabkan oleh keberadaan budaya kraton yang sinkretis memiliki pengaruh yang cukup kuat di masyarakat, termasuk di lingkungan pesantren. Meskipun dunia pesantren memiliki budayanya sendiri yang lebih berorientasi pada Islam murni, tetapi dalam perkembangannya lembaga pendidikan Islam yang banyak berdiri di daerah pedesaan itu tidak mampu menghadapi gempuran budaya yang berasal dari kraton. Dalam situasi berhadap-hadapan dan saling berebut pengaruh, pihak kraton Jawa dapat mengelola dan mengendalikan budaya Jawa dengan baik melalui kegiatan budaya yang dilakukan oleh para pujangganya. Lebih dari itu, sebagai pusat kekuatan politik dan pemerintahan, apa saja yang menjadi produk kraton, termasuk budayanya, cepat diterima dan tersebar di masyarakat luas.

Di antara strategi kebudayaan yang tampaknya ditempuh pihak kraton dalam menghadapi budaya pesantren adalah dengan melakukan "jawanisasi ketokohan Islam" (*Ibid*).

Salah satu wujudnya tampak dalam pemakaian sebutan "*sunan*" untuk tokoh penyebar Islam pertama di Jawa, "*kyai*" untuk pemimpin pesantren, dan "*gus*" untuk putra pemimpin pesantren, termasuk juga sebutan "*Gusti*" untuk Allah Swt. dan "*Kanjeng*" untuk Nabi Muhammad Saw. sebagaimana dikemukakan di atas. Sebutan-sebutan itu dan semacamnya diduga kuat sebagai produk kraton dalam rangka untuk membina hubungan harmonis antara Islam yang mengakar di pesantren.

Dalam perkembangan selanjutnya, sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat, agama Islam sinkretis pada gilirannya tidak hanya berkembang di kraton, tetapi juga di daerah-daerah pedesaan yang berbasis pada kebudayaan pesantren. Dalam buku *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek Litteratuur* yang ditulis oleh P.J. Zoetmulder diperoleh keterangan bahwa wujud adanya sinkretisme di lingkungan pondok pesantren dapat dilihat dalam karya-karya *suluk*, yaitu suatu himpunan syair-syair mistik yang ditulis dalam bentuk *macapat* gaya Mataram. Bahkan karya-karya para pujangga kraton Mataram, seperti *Serat Centhini* dan *Serat Cabolek*, disinyalir banyak yang terpengaruh oleh karya-karya *suluk* ini, dengan dimasukkannnya unsur-unsur yang ada di dalamnya ke dalam kesusastraan Jawa tersebut. Hal ini merupakan bentuk lain dari strategi kebudayaan yang dilancarkan oleh para pujangga dan cendekiawan kraton untuk menciptakan keseimbangan antara tradisi Jawa Hindu-Budha dengan Islam, sehingga terjalin hubungan baik dengan kekuatan Islam yang semakin besar.

Pesantren-pesantren yang tumbuh di Jawa pada umumnya menghasilkan *santri-santri* yang telah dididik dan terbiasa hidup menurut tradisi besar pesantren. Mereka memiliki sikap, sifat, dan tingkah laku yang semuanya diwarnai oleh ajaran dan religiusitas model pesantren. Perbedaan orientasi keagamaan yang dikembangkan oleh pesantren-pesantren yang ada di Jawa pada gilirannya menyebabkan religiusitas *santri* yang dihasilkan oleh masing-masing pesantren juga berbeda-beda. Hal ini tampak sekali terutama ketika banyak pesantren di Jawa yang juga berfungsi sebagai pusat gerakan kerohanian orang *santri*. Seperti halnya dalam

kejawen, gerakan kerohanian orang *santri* tersebut juga memiliki orientasi yang bermacam-macam, yaitu mistik, mesianik, ilmu gaib dan ilmu dukun, serta Islam puritan yang berpedoman pada kembalinya suatu masyarakat dalam hal keyakinan, perilaku keagamaan, dan tradisi Islam yang bersifat murni (Koentjaraningrat, 1994: 407).

Dari beberapa orientasi itu tampaknya hanya orientasi yang terakhir yang manifestasi kebudayaan *santri* yang dihasilkannya barangkali dapat terbebas sama sekali dari paham-paham di luar Islam. Sementara tiga orientasi yang pertama memiliki potensi sangat besar dalam melahirkan kebudayaan *santri* yang akomodatif terhadap paham-paham di luar doktrin Islam yang resmi.

Paham sinkretis memang sangat lekat dengan pengamalan semua agama, tidak terkecuali agama Islam. Meskipun sebagian ulama dan tokoh agama tidak menyetujui paham ini masuk dalam pelaksanaan ajaran Islam, namun kenyataan menunjukkan bahwa pengamalan Islam berbeda-beda di satu tempat dengan tempat lainnya dan masing-masing memiliki ciri khas tertentu yang tidak jarang menunjukkan adanya sinkritisme. Demikian juga agama Islam yang berkembang di dalam masyarakat Jawa. Manifestasi Islam dalam masyarakat Jawa dengan segala kemungkinan sifatnya itu merupakan contoh bagaimana Islam, sebagai agama universal, terlempar dalam suatu konteks sosial-kultural tertentu. Di sini Islam tampil dengan wajah yang mungkin agak berbeda dengan wajah Islam di tempat kelahirannya, Arab, disebabkan oleh adanya polesan warna lokal Jawa. Namun demikian, wajah Islam lokal itu tetap bertumpu pada ruh yang sama dengan Islam di tempat kelahirannya, yakni nilai-nilai universal Islam.

Manifestasi Islam dalam suatu masyarakat sebenarnya tidak bersifat statis, melainkan dinamis seiring dengan dinamika sosial-budaya dan politik masyarakat yang membesarkannya itu. Bahkan dapat dikatakan bahwa dinamika Islam berbanding lurus dengan dinamika sosial-budaya dan politik masyarakatnya. Begitu juga Islam di Jawa yang dimanifestasikan oleh golongan *santri*. Menurut Koentjaraningrat, agama orang *santri* selama empat abad

terakhir telah mengalami dua kali perubahan yang cukup signifikan (Koentjaraningrat, 1994: 379). Perubahan pertama terjadi ketika keturunan para penganut agama Islam yang berhalaun mistik dari angkatan pertama dalam abad ke-16 M dan ke-17 M mendapat pengaruh langsung agama Islam ortodok dari Mekah yang dibawa oleh para jamaah haji. Perubahan kedua terjadi pada abad ke-19 M ketika para mahasiswa Jawa yang belajar di Mesir pulang membawa agama Islam puritan yang bersifat reformis pengaruh paham Wahabiyah dan pemikiran pembaharuan Muhammad Abduh.

Bentuk perubahan sebagaimana dimaksud oleh Koentjaraningrat di atas ditandai dengan munculnya dua varian dalam kebudayaan *santri* itu sendiri, yaitu "kebudayaan *santri* konservatif-ortodok" yang berkembang di daerah pedesaan dan "kebudayaan *santri* modern-reformis" yang lebih banyak berkembang di daerah perkotaan (Koentjaraningrat: 379). Meskipun kedua varian kebudayaan *santri* tersebut sama-sama berorientasi pada Islam murni, tetapi dalam perkembangannya terjadi perbedaan yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan sosial-budaya dan politik yang melingkupinya. Perbedaan tersebut pertama-tama muncul berkaitan dengan masalah interpretasi mengenai konsep-konsep puritan Islam, seperti Allah, Nabi Muhammad, penciptaan dunia, perilaku baik dan buruk, serta kematian dan kehidupan di akherat. Interpretasi terhadap konsep-konsep tersebut biasanya dilakukan oleh golongan *santri* di kota, sedangkan orang *santri* di daerah pedesaan lebih suka menerimanya sebagaimana adanya (Koentjaraningrat, 1994: 380). Selain itu, sebagai kelanjutannya, perbedaan tersebut juga tampak dalam manifestasi keagamaan keduanya, di mana golongan *santri* kota bersifat reformis dan dinamis, sedangkan golongan *santri* desa bersifat tradisional dan konservatif.

Meskipun demikian, perubahan di atas tidak berarti menghilangkan sama sekali manifestasi agama Islam seperti yang dipahami oleh golongan *santri* Jawa yang berhaluan mistik. Paling tidak ada golongan Muslim Jawa yang teguh melaksanakan ajaran agama Islam, tetapi pada saat yang sama tetap berpegang pada tradisi atau adat yang dianggap tidak bertentangan dengan doktrin ajaran Islam. Hal ini sekaligus

menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa terdapat satu varian lain dari kebudayaan *santri* yang tidak dapat dimasukkan begitu saja ke dalam dua varian yang muncul akibat adanya perubahan sebagaimana dikemukakan oleh Koentjaraningrat di atas. Varian ini dapat disebut sebagai "kebudayaan *santri* Jawa tradisional" (Kuntowijoyo, 1993: 80). Dalam keyakinan agama, golongan *santri* Jawa tradisional sebenarnya lebih dekat dengan golongan *santri* konservatif-ortodok yang cenderung menerima doktrin agama sebagaimana adanya. Perbedaan yang menonjol antara keduanya terletak pada sikap akomodatif yang ditunjukkan oleh golongan *santri* Jawa tradisional terhadap tradisi dan budaya lokal Jawa. Dalam kaitan ini, maka sangat mungkin manifestasi agama golongan yang disebut terakhir ini pada dasarnya merupakan varian dari "kebudayaan *santri* konservatif-ortodok" di atas.

D. Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas kiranya dapat diperoleh gambaran mengenai pergumulan Islam dan kebudayaan Jawa dalam lintasan sejarah yang cukup panjang. Dalam pergumulan itu antara satu dengan yang lain saling mempengaruhi, dan tidak jarang masing-masing berusaha mendominasi atas lainnya. Tetapi dari pergumulan itu tidak ada yang betul-betul keluar sebagai pemenang tunggal, dalam arti satu unsur budaya muncul dalam keadaaan murni dan tidak terpengaruh yang lain. Sebaliknya, ketika dominasi salah satu unsur budaya tidak terjadi, yang muncul kemudian adalah kompromi nilai-nilai dari kedua unsur budaya tersebut, meskipun dalam suatu kasus terdapat nilai-nilai budaya tertentu yang lebih dominan. Melalui upaya-upaya kompromi itulah kemudian lahir kebudayaan baru yang disebut sebagai kebudayaan Islam Jawa.

Daftar Pustaka

Koentjaraningrat. 1994. *Kebudayaan Jawa.* Jakarta: Balai Pustaka.

Ismawati. 2000. "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam", dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa.* Yogyakarta: Gama Media.

Magnis-Suseno, Franz. 2001. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Kodiran. 1976. "Kebudayaan Jawa" dalam *Manusia dan Kebudayaan Indonesia.* Jakarta: Jambatan.

Berg, C.C. 1974. *Penulisan Sejarah Jawa.* Jakarta: Bhratara.

Widagdho, Djoko. 2000. "Sikap Religius Pandangan Dunia Jawa", dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa.* Yogyakarta: Gama Media.

Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama.*

Graaf, H.J. de. 1989. "Islam di Asia Tenggara sampai abad ke-18", dalam Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Wahid Abdurrahman. 2001. "Pesantren sebagai Subkultur", dalam Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren,* peny. Hairus Salim HLM. S. Yogyakarta: LKiS.

Syam Nur. 2005. *Islam Pesisir.* Yogyakarta: LKiS.

Marsono. "Kearifan Lokal dalam Perubahan Lingkungan pada Manuskrip dan Tradisi Lisan", *Makalah* dalam *Workshop* Perubahan Lingkungan dalam Perspektif Sejarah, Direktorat Geografi Sejarah - Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 20-22 September 2006.

Nakamura, Mitsuo. 1983. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, terj. Yusron Asrofie. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Clifford Geertz. 1987. "Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto" dalam Taufik Abdullah (ed.). *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia.

Kuntowijoyo. 1993. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, ed. A.E. Priyono, cet. 4. Bandung: Mizan.

Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: UI-Press.

Ciptoprawiro, Abdullah. 1986. *Filsafat Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.

Ng. Yasadipura II. 2001. *Serat Sanasunu*. terj. Jumeiri Siti Rumidjah. Yogyakarta: Kepel Press.

Moedjanto, G. 2002. *Konsep Kekuasan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*, cet 7. Yogyakarta: Kanisius.

Taufik, Abdullah. 1987. "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus untuk Yayasan Obor Indonesia.