



Membaca Kebaikan Bersama

Masa Mataram Islam

Sebuah Studi Tentang Diskursus Identitas Ideal Muslim Jawa



**Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan
Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI
2017**

MEMBACA KEBAIKAN BERSAMA
MASA MATARAM ISLAM
Sebuah Studi Tentang Diskursus
Identitas Ideal Muslim Jawa

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Judul Buku : MEMBACA KEBAIKAN BERSAMA MASA MATARAM ISLAM
Sebuah Studi Tentang Diskursus Identitas Ideal Muslim
Jawa

Kerjasama Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan,
dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI dengan Pascasarjana UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta

14,8 x 14 cm., vi + 272 hlm.

Penulis:

Noorhaidi Hasan

Munirul Ikhwan

Editor: Choirul Fuad Yusuf

Desain dan Layout:

Ahmad Yunani

Cetakan I, Desember 2017

ISBN: 978-602-0821-31-3

Penerbit:

Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan
Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI
Tahun 2017

Pengantar

Para ilmuwan menaruh perhatian besar pada sejarah, karena sejarah merupakan salah satu elemen penting dalam mengonstruksi suatu ilmu, di samping filsafat. Tanpa landasan sejarah, ilmu apapun tidak bisa bekerja dengan sempurna. Begitu sentralnya sejarah dalam mencandra suatu objek, seperti ketika akan melihat dan mengkaji Nusantara. Nusantara tidak bisa dibaca dengan jelas tanpa mengkaji sejarahnya secara meliput. Makin komprehensif pembacaan kita terhadap sejarah Nusantara, makin mendekati sempurna dalam melihat Nusantara.

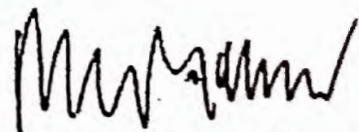
Penulisan sejarah Islam Mataram, atau Islam masa Kesultanan Mataram tidak luput dari tujuan dimaksud. Mataram Islam memiliki magnet tertentu dalam konstelasi pembacaan sejarah di Nusantara. Keberhasilan mengungkap sejarah Mataram akan membantu dalam membuka kontak pandora bagaimana Islamisasi di sentral Jawa yang berpengaruh terhadap Islamisasi di daerah-daerah Pulau Jawa, bahkan di Nusantara. Judul buku *Membaca Kebaikan Bersama Masa Mataram Islam - Sebuah Studi Tentang Diskursus Identitas Ideal Muslim Jawa* yang sedang ada di tangan pembaca budiman ini, merupakan hasil kerja keras tim penulis yang sungguh sangat berharga dalam studi sejarah Islam dan kerajaan di Nusantara.

Ada distingsi yang cukup berbeda dengan tulisan serupa tentang Islamisasi masa Kerajaan Mataram ini jika dibandingkan dengan tulisan-tulisan yang sudah ada. *Pertama*, aspek pendeka-

tan penulisan. Penulisan buku ini menggunakan pendekatan klasik, atau lebih tepat, menggunakan pendekatan penulisan yang dianggap lebih *sophisticated*. Pendekatan dimaksud, ialah *common good approach theory* (pendekatan teori "kebaikan bersama"). Teori ini mengingatkan kita pada dua sarjana kelas wahid, yaitu Jean Jacques Rousseau dan Imam asy-Syathibi. *J.J. Rousseau* dalam *Social Contract*-nya menetapkan bahwa kepentingan umum sebagai ujung akhir dari pencapaian bersama melalui penentuan nasib sendiri secara kolektif (*collective self-determination*).

Sepintas, teori "kebaikan bersama" ini mirip dengan teori *al-Maslahah al-Am* (kemaslahatan umum) dalam *al-Maqasid ay-Syariah*. Mengacu asy-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*-nya dinyatakan, bahwa "sesungguhnya syariah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (*al-Maslahah al-Am*) di dunia dan di akhirat". Tujuan syariah menurut asy-Syatibi adalah kemaslahatan umum. Signifikansi teori "kebaikan bersama" dalam penulisan sejarah Islamisasi di Era Mataram ini menjadikan buku ini memiliki nilai lebih dibanding dengan dengan buku-buku sebelumnya tentang tema yang sama. Segala kekurangan atas buku ini terpulang kepada penulis. Selamat membaca !

Jakarta, Desember 2017
Kepala,



Choirul Fuad Yusuf

Daftar Isi

Kata Pengantar _____ iii
Daftar Isi _____ v

PENDAHULUAN

Noorhaidi Hasan dan Munirul Ikhwan _____ 1
__ Membaca Kembali Islamisasi Jawa Pedalaman _____ 8
__ 'Muslim Jawa' Sebagai Identitas Ideal _____ 13
__ Telaah Pustaka, Permasalahan dan Pendekatan _____ 15
__ Struktur Penulisan _____ 18

MENINJAU ULANG SUMBER LOKAL

DALAM MEMAHAMI SEJARAH MATARAM

Maharsi _____ 22
__ Tradisi Penulisan Babad Masa Mataram Islam _____ 22
__ Babad Sebagai Sumber Sejarah _____ 24
__ Babad dan Tradisi Kehidupan Masyarakat Jawa _____ 34
__ Babad dan Perkembangan Historiografi Modern _____ 43

MENANGKAP KEBAIKAN BERSAMA:

AGAMA, KEKUASAAN DAN PERDEBATAN

ORTOPRAKSI PADA ERA MATARAM ISLAM _____ 36

Munirul Ikhwan _____ 48
__ Membaca Babad Tanah Jawi _____ 50
__ Islam dan Prospek Otoritas Baru _____ 55
__ Membaca Islam Perspektif Mataram _____ 60
__ Kontestasi Seputar Ortopraksi Islam _____ 67
__ Penutup _____ 77

RAJA, PUJANGGA DAN NALAR ISLAM KEJAWEN:

POLITIK DEORTODOKSIFIKASI, APROPRIASI DAN

HERMENEUTIKA PRIBUMI

Moch Nur Ichwan _____ 80
__ Nalar Islam Kejawen dan Hermeneutika Pribumi _____ 83
__ Islam Kejawen Sebagai "Agama Resmi" Mataram _____ 91
__ Raja, Deortodoksifikasi Dan Apropiasi Islam: Domestifikasi
Keras dan Lunak _____ 97

__Pujangga dan Deortodoksifikasi Islam _____	116
__Konstruksi Nalar Islam Kejawaen _____	127
__Penutup _____	140

POLITIK INTERNASIONAL MATARAM ISLAM

<i>Ibnu Burdah</i> _____	142
__Pendahuluan _____	142
__Mataram Islam dalam Peta Kekuatan Regional dan Internasional _____	154
__Doktrin <i>Gung Binathara</i> : Konsolidasi Internal dan Regional _____	158
__Diplomasi Perkawinan _____	164
__Diplomasi Gelar _____	170
__Diplomasi Kebudayaan _____	178
__Diplomasi Beras _____	182
__Penyerangan Terhadap VOC _____	187
__Penutup _____	194

ANTARA ORTODOKSI DAN HETERODOKSI: SINTESIS ISLAM DAN KEJAWAAN DALAM SEJARAH MATARAM ISLAM

<i>Noorhaidi Hasan dan Abdul Qodir Shaleh</i> _____	196
__Pendahuluan _____	196
__Asal-Usul Keyakinan Jawa _____	198
__Berdirinya Mataram Islam _____	206
__Antara Ortodoksi dan Heterodoksi _____	217
__Menguatnya Ortodoksi dan Persinggungannya dengan Mataram _____	222
__Antara Heterodoksi dan Ortodoksi _____	233
__Sultan Mataram dalam Pergulatan Antara Ortodoksi dan Heterodoksi _____	241

Catatan Penutup _____	252
Penutup _____	254
Daftar Pustaka _____	257

**RAJA, PUJANGGA DAN NALAR ISLAM KEJAWEN:
POLITIK DEORTODOKSIFIKASI, APROPRIASI DAN
HERMENEUTIKA PRIBUMI**

Moch Nur Ichwan

Ketika kata "Islam Jawa" disebut maka biasanya karakter keberagaman sinkretis yang memadukan unsur-unsur Islam, Hindu-Buddha, dan animisme-dinamisme Jawa muncul. Ini bukan hanya pandangan awam, tetapi juga pandangan sejumlah ahli dan Muslim puritan.¹¹⁴ Yang mereka rujuk itu sebenarnya adalah "Islam Kejawen", bukan Islam Jawa secara umum. Ini merefleksikan kegagalan dalam melihat sejarah perkembangan Islam di Jawa dan variasi nalar keagamaannya, dengan melihat hanya pada nalar Islam yang hegemonik, yakni Islam kejawen yang memang menjadi "agama resmi kerajaan"

¹¹⁴ ni terjadi diantaranya karena begitu kuatnya pengaruh buku-buku awal tentang Jawa, seperti karya T.S. Raffles, John Crawfurd, dan belakangan Clifford Geertz di kalangan Indonesianis, dan kemudian dirujuk oleh ilmuwan-ilmuwan di belahan dunia lain. Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: Free Press, 1960). Heddy Shri Ahimsa Putra menyebutkan gejala ini sebagai sinkretisme. Heddy Shri Ahimsa Putra, *Islam Jawa Dan Jawa Islam: Sinkretisme Agama Di Jawa* (Yogyakarta: YIPKP Lembaga Javanologi, 1995).

Mataram. Karena menjadi agama resmi, maka Islam Kejawen berpusat pada peran raja, pujangga, dan kerajaan (kraton-sentris), di samping padepokan-padepokan Kejawen yang biasanya, walau tidak selalu, dikembangkan oleh, atau berguru pada, "priyayi" Kejawen. Jikalau bukan priyayi, biasanya genealogi mereka dapat dilacak kembali pada priyayi, pujangga, dan raja.¹¹⁵ Raja, pujangga, dan priyayi ini berperan dalam melakukan "Jawanisasi" nalar Islam.

Ulama mempunyai peran penting dalam Islamisasi masyarakat dan kraton pada awal Islamisasi Jawa, dari masa Demak ke masa Pajang, dan mengalami penyurutan peran pada masa

¹¹⁵ Berbeda dari penggunaan "priyayi" oleh Clifford Geertz--dalam pemilihan santri, priyayi, dan abangan--penulis berpandangan bahwa priyayi dan abangan sama-sama mengembangkan Islam Kejawen, namun priyayi mengembangkan Kejawen mistik yang rumit (yang saya sebut Kejawen tinggi, *high Javanism*), sedangkan abangan mengembangkan Kejawen yang praktis untuk kehidupan sehari-hari (yang saya sebut Kejawen rendah, *low Javanism* atau *popular Javanism*). Kejawen yang rumit ini bagian dari upaya membedakan tingkatan "intelektualisme" dan "spiritualisme" kaum priyayi yang lebih tinggi daripada masyarakat kebanyakan. Tembang-tembang pedagogis dan kepercayaan serta praktik sehari-hari masyarakat kebanyakan (abangan) ini banyak bersumber dari kitab-kitab, termasuk primbon, yang ditulis oleh raja, pujangga, dan kaum priyayi ini. Dan karena istilah "kejawen" dipergunakan, maka istilah yang tepat untuk tipe Islam Jawa "ortodoks-akomodatif" adalah Islam Pesantren, bukan Islam santri, yang memang secara etimologi bermakna "pelajar pesantren". Harusnya "pesantren"-nya lah yang dipergunakan, sebagai pusat pembelajaran Islam ortodoks-akomodatif, yang berpusat pada peran ulama yang mencetak santri-santri yang di kemudian hari menjadi ulama, di samping pedagang, petani, dan profesi-profesi lainnya. Akomodasinya di sini pada wilayah-wilayah kebudayaan yang dapat diterima oleh, dan tidak merusak keyakinan, Islam. Di antara santri itu ada juga anak-anak raja, pujangga, dan priyayi yang di kemudian hari bisa berpaham Islam ortodoks-akomodatif, maupun Islam Kejawen, tergantung pada proses pembelajaran berikutnya. Pangeran Diponegoro, misalnya, tetap menjadi representasi Islam ortodoks-akomodatif setelah mengenyam masa pembelajaran di pesantren, sementara Ranggawarsita menjadi representasi Islam Kejawen. Oleh karena itu, di sini ketika penulis berbicara tentang pesantren atau Islam pesantren, penulis berbicara tentang Islam ortodoks-akomodatif, bukan ortodoks-puritan, karena gerakan puritanisme di Jawa baru muncul pada awal abad ke-20.

Mataram Islam, dan digantikan peran raja oleh pujangga. Melemahnya peran ulama ini tampaknya secara politik disebabkan karena fakta bahwa tidak banyak ulama berperan dalam pendirian Mataram Islam, dan lebih banyak mendukung kubu Pajang, atau mereka tidak melibatkan diri pada kubu manapun, dan Mataram lebih didukung oleh tokoh-tokoh spiritual Islam Kejawen. Pada masa itu pula pusat-pusat kekuatan ulama diruntuhkan oleh Mataram, seperti Giri dan Tembayat, bahkan banyak ulama yang mati dibantai. Ini semua merupakan bentuk perlawanan terhadap ortodoksi Islam, karena para ulama lah penjaga ortodoksi itu. Ulama mengalami domestifikasi oleh raja sebagai ulama kraton, yang tak lebih dari penghulu, yang mempunyai tugas melaksanakan ritual-ritual keagamaan di kraton dan masjid kraton, seperti shalat Jumat, Shalat Id, pernikahan, dan administrasi keagamaan keraton lainnya. penghulu ini yang menjadi legitimasi keislaman kraton Mataram, dan sekaligus simbol ketundukan Islam ortodoks di bawah duli raja. Dalam konteks ini, terjadi juga pergeseran dari ulama kepada raja dan pujangga. Ulama tidak lagi mempunyai peran penting dalam membentuk nalar keislaman Jawa, karena masyarakat Jawa tunduk kepada raja dan tertutup peran pulangga melalui literatur yang mereka tulis. Raja dan pujangga mengambilalih produksi pengetahuan Islam Jawa menjadi Islam Kejawen yang menjadi "agama resmi" dan kemudian menjadi *mainstream* karena mendapatkan patronase raja dan kraton. Raja dan pujangga bertanggungjawab dalam melakukan Jawaisasi Islam, yakni Islam dengan cita-rasa (*taste*) Jawa, yang kemudian melahirkan Islam Kejawen.

Tulisan ini melacak genealogi salah satu varian Islam Jawa, yakni Islam Kejawen, dengan melihat agensi raja dan pujangga dalam proses pembentukan nalar Islam Kejawen dengan melihat pada satu sisi praktik historis, politis, kultural dan diskursif, dan

pada sisi lain melihat hermeneutika pribumi (*indigenous hermeneutics*) yang mereka gunakan dalam menafsirkan teks-teks dan tradisi keagamaan dalam rangka pembentukan nalar Islam Kejawaen itu.¹¹⁶ Dalam hal ini Muslim kejawaen dipandang sebagai "komunitas penafsir" (*interpretive community*) yang, sebagaimana Stanley Fish, berbagi strategi interpretasi dan berperan dalam pemroduksian makna.¹¹⁷ Nalar Islam Kejawaen, termasuk hermeneutika pribumi yang pergunakannya, di sini dilihat dalam perspektif sejarah intelektual dan sosiologi pengetahuan yang menempatkannya dalam proses kebudayaan, politik dan perubahan sosial, dalam mana nalar itu dikonstruksi secara dinamis dan melibatkan relasi kuasa yang intens.¹¹⁸ Dengan ini akan tampak bahwa proses pembentukan nalar itu kompleks, memakan waktu yang panjang, melibatkan banyak aktor, dan bahkan memakan banyak korban.

Nalar Islam Kejawaen dan Hermeneutika Pribumi

Islam Kejawaen merujuk kepada konstruksi ide, perilaku, dan ekspresi keagamaan mengakomodasi *pangawikan Jawi* (pengetahuan, kearifan, pandangan dunia dan mistisisme Jawa),¹¹⁹ terma-

¹¹⁶ Moch Nur Ichwan, "Pergulatan Kitab Suci Dalam Konteks Lokal Indonesia: Menuju Hermeneutik Qur'an Pribumi" ("Kritik Tafsir Pribumi" Diskusi BEM Tafsir Hadits IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Mei 2000).

¹¹⁷ Stanley Fish, *Is The a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge [u.a.]: Harvard University Press, 1980), 13-14.

¹¹⁸ Tentang sejarah intelektual, lihat J.G.A. Pocock, "What Is Intellectual History?," *History Today* 35 (1985); Donald R. Kelley, "Intellectual History and Cultural History. The Inside and the Outside," *History of the Human Sciences* 15, no. 2 (n.d.): 1-19. Tentang konstruksi sosial nalar dan pengetahuan, lihat Peter Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967); Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Tavistock, 1972); Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980).

¹¹⁹ Istilah "pangawikan" dari kata "wikan" yang artinya "tahu" dan "pengetahuan." "Pangawikan Jawi", sebagaimana dikatakan Karkono Kamajaya Partokusumo, adalah "iimu atau ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh orang

suk unsur-unsur tertentu dari animisme dan dinamisme, serta Hindu-Buddha, dan mensintesiskannya menjadi "ngelmu" Islam Kejawan,¹²⁰ yang dikembangkan di kalangan *kapujanggan* Jawa dan kraton, yang ini saya sebut "kejawan tinggi" (*high Javanism*) yang secara ajaran cukup rumit dipahami oleh orang kebanyakan, karena mencoba menjelaskan sintesis-sintesis dari pandangan dunia berbeda, dan—sejalan dengan *manunggaling Kawula-Gusti*— juga dianut oleh masyarakat Jawa secara luas, yang ini saya sebut "kejawan rendah" (*low Javanism*) yang lebih bersifat populer dan praktis.¹²¹ Literatur-literatur dalam berbagai genrenya sebagian besar adalah sumber pengetahuan Islam kejawan tinggi, sedangkan primbon dan sejumlah tembang populer adalah sumber pengetahuan Islam kejawan rendah. Aktor penting dalam kejawan tinggi adalah raja dan pujangga (Mataram), yang secara genealogi keilmuan biasanya mereka belajar baik kepada ulama¹²² maupun kepada guru *pangawikan*

Jawa atau yang terdapat di dalam masyarakat Jawa, baik lahir maupun batin," "pada hakekatnya bukan sekedar pengetahuan [dalam makna umum, pen.], melainkan mengandung 'kebijaksanaan' dengan tujuan hakiki: 'keselamatan atau kesejahteraan.'" Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam* (Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia Cabang Yogyakarta, 1995), 261–62.

¹²⁰ Dalam bahasa Jawa, "ngelmu" (dari bahasa Arab "al-ilmu") tidak semata-mata pengetahuan atau ilmu pengetahuan, tetapi ilmu dalam pengertian mistik. Maknanya lebih dekat kepada 'irfan (pengetahuan mistik), tetapi pengetahuan yang mensintetiskan mistik Islam dan mistik Jawa.

¹²¹ Di sini saya menunjukkan bahwa apa yang dirujuk oleh Geertz pada 1950-an sebagai priyayi dan abangan sebenarnya varian Islam Kejawan tinggi dan rendah ini. Istilah *abangan* sebagai kategori kelompok sosial, dengan lawannya *putihan*, sebagaimana ditunjukkan oleh Ricklefs, baru muncul pada pertengahan abad ke-19, dan jumlah mereka semakin besar pada akhir abad ke-19. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, 2006, 214–17; M.C. Ricklefs, "The Birth of the Abangan," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 162, no. 1 (2006): 37–38.

¹²² Misalnya, Pakubuwana IV, sebagaimana digambarkan dalam *Suluk Aspiya*, belajar "ngelmu" etika kekuasaan kepada Kyai Amat Jamkasari, lalu Kyai

Jawi atau "ngelmu" Kejawen. Adapun dalam kejawen rendah, aktor utamanya adalah priyayi-priyayi dan tokoh-tokoh kejawen lokal. Biasanya raja dan pujangga menuliskannya dalam bahasa Jawa dengan huruf Jawa (carakan), walau ada pula yang menggunakan huruf pegon —dan belakangan, pada pertengahan abad ke-20, dalam huruf latin atau ditransliterasi dalam huruf latin.¹²³ Adapun apropriasi Islam Kejawen terhadap modernitas belum juga tampak meskipun pada masa Amangkurat I VOC atau "kaum Kumpeni" sudah mulai masuk ke jantung kraton Mataram, dan belakangan Inggris dalam pendirian kraton Pakualaman. Modernisasi dalam sastra Jawa diakui telah terjadi dalam persentuhan para raja dan pujangga dengan intelektual Belanda. Namun, dalam segi isi ajaran Islam Kejawen tampaknya belum tampak adanya apropriasi modernitas, sampai awal abad ke-20 dengan berdirinya organisasi-organisasi kejawen.

Sejarah masuknya Islam ke Jawa tidak perlu dijelaskan secara detail di sini, karena itu dapat dibaca dalam referensi lain.¹²⁴ Yang relevan dalam kajian kita adalah bahwa pada masa

Minhat, lalu kepada gurunya Kyai Minhat, Ngabdul Masnab Mustapa Sayid Aspiya, dan Kyai Sayang. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, 2006, 182.

¹²³ Kitab-kitab beraksara pegon ada juga dalam koleksi kraton Yogyakarta dan Surakarta, tetapi jumlahnya sangat sedikit, dibandingkan dengan buku-buku berbahasa Jawa dan beraksara Jawa. Isi dari kitab-kitab pegon yang disimpan di kraton ini biasanya bersifat "kejawen", di samping ada juga kitab fikih dan teologi. Lihat Jennifer Lindsay, R.M. Soetanta, and Alan Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994). Patutlah diduga bahwa kitab-kitab itu dibaca oleh sedikit orang kraton, dan mungkin juga hanya dibaca oleh *abdi dalem kaputihan* dalam kraton, yakni para penghulu, *ketib* (khatib), *ngulama*, dan *kaji*.

¹²⁴ Untuk sejarah Islamisasi Jawa, lihat, antara lain, Berg, "The Islamisation of Java"; A.C. Milner, "Islam and the Muslim State," in *Islam in South-East Asia* (Leiden: Brill, 1983); M.C. Ricklefs, "Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung," *Archipel* 56 (1998): 469-82; M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java" (New York: Holmes and Meier, 1979), 100-128; A.H. Johns, "Islamization in Southeast Asia," *Southeast Asian Studies* 31, no. 1 (1993): 43-61; Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001). Untuk

Demak yang berkembang adalah Islam ortodoks, tetapi bukan dalam bentuknya yang puritan, melainkan dalam bentuknya yang akomodatif terhadap sejumlah budaya lokal tertentu, sepanjang itu tidak merusak akidah, walau bukan dalam pengertian yang puritanistik ketat. Ini tampak, misalnya, pada kasus pengadopsian wayang yang berkembang pada masa Majapahit tetapi dengan modifikasi bentuknya yang tidak sama dengan manusia nyata, karena adanya hadis yang melarang menggambar manusia. Gambaran umumnya tetap manusia, tetapi dengan modifikasi-modifikasi, seperti tangan yang dipanjangkan, hidung yang besar atau terlalu mancung, mulut terlalu lebar, dan lain-lain, yang itu mustahil didapati di dunia ini. Selain itu, watak ortodokusnya juga tampak pada penentangan Demak terhadap ajaran *wahdat al-wujud* yang dibawa oleh Syekh Siti Jenar dan pengekseskusan hukuman mati terhadap yang terakhir ini. Selain itu, *Suluk Syeh Bari* yang disinyalir merupakan karya Sunan Bonang merefleksikan tasawuf ortodoks yang kuat, yang berdasarkan atas penelitian Muhammad Irfan Riyadi mempunyai beberapa karakteristik sebagai berikut: (1) mendasarkan diri pada al-Qur'an dan Sunnah, (2) bersumber dari ajaran wara sufi Sunni, (3) menggunakan kutipan-kutipan langsung yang diambil dari teks berbahasa Arab dengan baik dan benar, (4) menolak pemikiran Mu'tazilah dalam kalam, (5) menolak pendapat emanasi dalam konsep manunggaling kawula gusti atau wahdat al-wujud karya Ibn Arabi, dan (6) menolak pendapat yang menyebutkan bahwa sufi dapat melihat Tuhan ketika masih hidup.¹²⁵

pergeseran dari masa Demak ke masa Mataram, misalnya, baca Muhammad Irfan Riyadi, "Transformasi Sufisme Islam Dari Demak Ke Mataram Abad XVI-XVII" (UIN Sunan Kalijaga, 2016).

¹²⁵ Muhammad Irfan Riyadi, *Ringkasan Disertasi: Transformasi Sufisme Islam Dari Demak Ke Mataram Abad XVI-XVII* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016), 10.

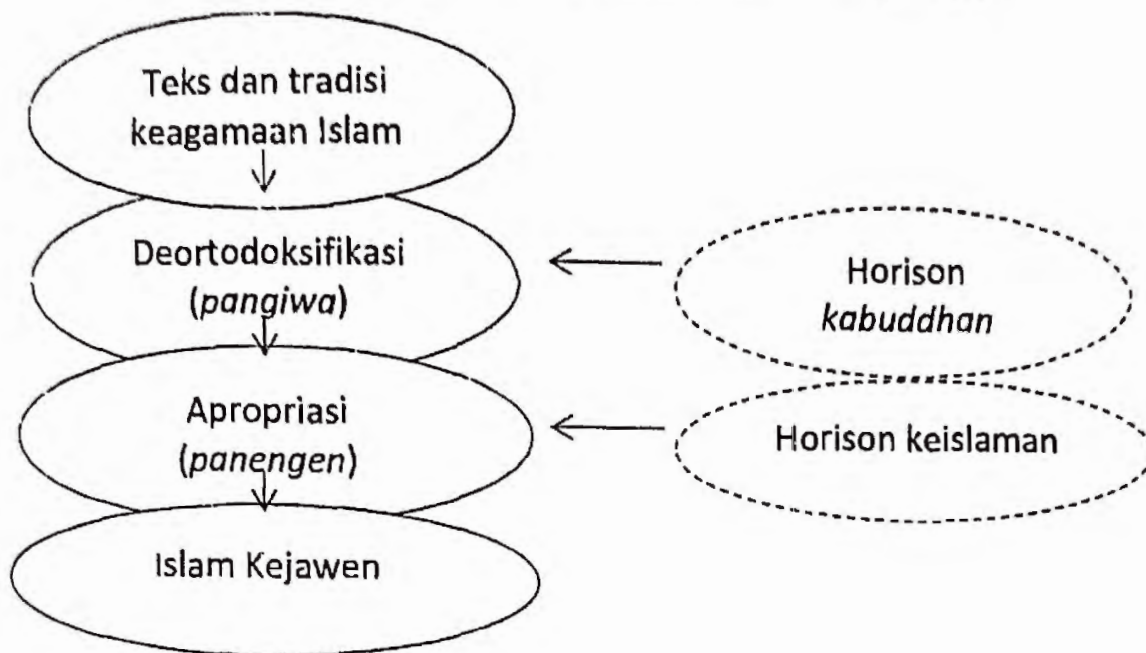
Namun haruslah diakui bahwa saat kerajaan Islam berpindah ke Pajang (barat Surakarta sekarang), yang juga berarti pergeseran ke pedalaman, maka kepercayaan pada ramalan muncul bahwa Mataram akan menjadi kerajaan besar di Jawa. Tetapi ramalan ini datang dari Sunan Giri yang dianggap sebagai wali yang mempunyai pengetahuan *mukasyafah* dari Tuhan tentang masa depan, bukan dari pujangga atau guru *kabuddhan*, sehingga masih sejalan dengan pemahaman sufisme ortodoks. Namun yang perlu digaris bawahi adalah bahwa figur Ratu Kidul tidak muncul dalam narasi-narasi Demak dan Pajang, walau disinyalir narasi ini sudah muncul pada masa Majapahit.

Meskipun kraton Demak dan Pajang mempertahankan Islam yang ortodoks-akomodatif, banyak komunitas di luar tembok kraton, yang walau telah memeluk Islam, masih berpegang pula pada nilai dan ajaran Jawa lama, *ngelmu Kabuddhan*. Saat Pajang tumbang dan didirikan kerajaan Mataram pada 1578, maka "agama rakyat" yang berupa "Islam Kejawen", yang dipeluk oleh Ki Juru Martani, Ki Ageng Pemanahan, dan Senapati, itu bertransformasi menjadi "agama resmi" kerajaan. Hal ini tampak dalam narasi pengasasan Mataram yang menceritakan *laku* spiritual Senapati yang bersemadi di Pantai Selatan dan memunculkan figur Ratu Kidul sebagai penguasa pantai selatan Jawa yang bekerjasama dengan Senapati dan raja-raja Jawa penggantinya, tetapi narasi itu ditutup dengan pertemuan dengan Sunan Kalijaga. Banyak kebijakan kraton yang menandakan Islam Kejawen ini, yang akan terlihat dalam pembahasan nanti. Pada masa ini, figur Sunan Kalijaga lah yang ditonjolkan, sedangkan sunan-sunan lainnya menghilang. Pada titik inilah penulis menyarankan pembacaan kritis terhadap konstruksi terhadap *image* dan ajaran para wali pada masa Mataram yang sejalan dengan kepentingan kaum Kejawen, demikian juga *image* terhadap Demak dan Pajang.

Nalar Islam Kejawen tidak terkonstruksi begitu saja, ada teori dan seni interpretasi yang dikembangkan berdasarkan atas pengalaman dan *taste* pribumi yang telah mengalami transformasi kebudayaan yang ter-Hindu-Buddha-kan dan kemudian ter-Islam-kan. Hermeneutika pribumi itu tercermin dalam *Rahad Tanah Jawi*, terutama dalam silsilah raja-raja Jawa. Raja Jawa mempunyai genealogi (silsilah) ganda yang semuanya kembali kepada Nabi Adam, yakni jalur *pangiwa* (dari *kiwa* yang artinya kiri) yang terdiri dari para dewa pewayangan, dan jalur *panengen* (dari *tengen* yang artinya kanan) yang terdiri dari para Nabi yang diimani dalam Islam. Bagi penulis ini bukan semata genealogi raja-raja, tetapi juga merefleksikan genealogi keilmuan dan ajaran Islam Kejawen itu sendiri, yang juga menyiratkan "hermeneutika pribumi" atau teori dan seni interpretasi yang dikembangkan oleh Muslim Kejawen untuk menafsirkan teks-teks keagamaan Islam berdasarkan pengalaman dan *taste* pribumi mereka. Sebagaimana silsilah raja-raja Jawa, genealogi ajaran Islam Kejawen merupakan hasil dari *ijtihad* berdasarkan "*hermeneutika pangiwa-panengen*" yang menafsirkan teks-teks Keislaman berdasarkan atas pengalaman dan *taste* Jawa yang telah meresapi *kabuddhan* (pangiwa) dan dilanjutkan dengan apropriasi (panengen) dalam bentuk substansiasi Islam, baik dalam bentuk lahiriah *pangiwa* tapi isinya panengen, maupun baik bentuknya panengen tapi isinya pangiwa. Di sini sebenarnya tidak semata sintesis, karena ada upaya agar pemahaman baru itu sesuai dengan legitimasi keislaman, yakni bahwa pemahaman itu dianggap sah menurut Islam (tentu bukan Islam ortodoks-puritan, tapi Islam ortodoks-akomodatif, yang dalam konteks Jawa adalah Islam berfiqih Syafi'iyah, berteologi Asy'ariyah-Jabariyah, dan bertasawuf *akhlaki-cum-falsafi*--sebagaimana akan kita bahas lebih jauh nanti).

Hermeneutika *pangiwa-panengen* terhadap teks-teks dan tradisi keislaman ini secara empiris diterjemahkan dalam dua strategi pembacaan: deortodoksifikasi Islam secara *pangiwa* (*kabuddhan*) dan apropriasi pemahaman deortodoks Islam itu secara *panengen* lagi, sehingga mempunyai legitimasi keislaman. Hermeneutika ini tampak seperti di bawah ini.

Bagan 1. Hermeneutika Pribumi Islam Kejawaen



Deortodoksifikasi adalah pembacaan terhadap aspek-aspek ortodoks dalam teks-teks dan tradisi Islam Sunni dengan perspektif orang Jawa yang mempunyai horison *kabuddhan* yang telah mengalami deortodoksifikasi juga (bukan lagi *kabuddhan* ortodoks).¹²⁶ Secara empiris politis, sebagaimana terekam dalam sejarah Mataram Islam, ini dibarengi dengan upaya “domestic-fikasi” (penjinakan) terhadap agen-agen Islam ortodoks, terutama ulama, baik secara “keras” (penggunaan cara-cara koersif dan kekerasan) maupun “lunak” (penggunaan cara-cara halus,

¹²⁶ Konsep horison saya adopsi dari Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, 2 rev (New York: Crossroad, 2004).

persuasif, diskursif). Ini dilanjutkan dengan apropriasi terhadap hasil deortodoksifikasi itu dan diubah-suatkan dengan horizon keislaman sehingga menghasilkan substansi Islam (yang dalam hal ini Islam Syafi'iyah, Azy'ariyah-Jabariyah, dan tasawuf *akhi-aki-cwan-falsafi*) —walau dalam perspektif puritan bisa saja dianggap kurang atau bahkan tidak sesuai dengan "tuntunan Islam". Beberapa nama kitab Kejawen bernama —di samping yang sepenuhnya berbahasa Jawa— campuran bahasa Arab, atau "bahasa Arab yang rusak" (*broken Arabic*) yang tidak dapat dipahami menurut linguistik Arab, dan bahasa Jawa, seperti *Betal Jemur Adammakna*, *Suluk Aspiya*, *Kitab Usulhiyah*, *Serat Asmorokandi*. Nama-nama itu paduan Arab dan Jawa, dan isinya pun merupakan apropriasi Islam dan Jawa. Ini merefleksikan hermeneutika pangiwa-panengen semacam itu.

Kenyataan historis dan sehari-hari memang selalu "ideal" seperti itu. Ada juga yang berhenti pada interpretasi *pangiwa*, tanpa apropriasi keislaman, atau berhenti pada interpretasi *panengen* tanpa apropriasi kejawaan. Di sini teks keislaman hanya digunakan teks-nya tapi interpretasinya sepenuhnya mistik Jawa. Ini kita jumpai, misalnya, dalam "shalat daim", yang mementingkan ingat (*eling*) kepada Allah di mana dan kapanpun, tapi tanpa perlu melakukan ritual shalat itu sendiri. Ini sebenarnya ajaran tentang dzikir dalam tarekat, tetapi kemudian dilepaskan aspek syariatnya. Jika ini yang terjadi, maka ini berhenti pada hermeneutika *pangiwa*. Jika ini dilanjutkan tetap dengan tetap melakukan ritual shalat wajib, ini termasuk model hermeneutika pertama di atas.

Namun, dikenal juga hermeneutika *pangiwa* "dekonstruktif" yang muncul pada literatur-literatur Islamofobik, bahkan Ricklefs menggunakan istilah "anti-Islam", yang "mengutuk dan

mengolok-olok Islam”,¹²⁷ serta ingin memisahkan unsur-unsur Islam dari kejawaan, seperti *Babad Kedhiri*, *Suluk Gatholoco*, dan *Serat Dharmagandul* pada 1870-an. Mereka ingin mengembalikan Jawa kepada alam *kabuddhan*, dengan menghancurkan unsur-unsur keislaman dengan *othak-athik-gathuk* (“cocokologi”, mencocok-cocokkan) yang menginterpretasikan teks-teks keislaman berbahasa Arab dengan diksi-diksi bahasa Jawa yang arbitrer, bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri, dan seringkali tidak senonoh. Mereka ingin mengembalikan orang Jawa kepada zaman *kabuddhan* dan bahkan menganggap Kristen lebih dekat kepada kejawaan dari Islam. Di sini penulis tidak menganggap yang terakhir ini bagian dari Islam Kejawen, oleh karena itu diluar cakupan kajian ini.

Hermeneutika *pangiwa-panengen* ini akan kita lihat dalam praktik historis, budaya, politik, dan diskursif Islam Mataram dengan menekankan pada agensi raja dan pujangga. Dengan ini pula penulis memasukkan Islam Kejawen dalam varian yang sah dari Islam.

Islam Kejawen Sebagai “Agama Resmi” Mataram

Tentang peran raja dan kerajaan dalam menentukan agama rakyatnya, ini pada satu sisi mengkonfirmasi teori Ibn Khaldun bahwa agama rakyat ditentukan oleh raja mereka, dan pada sisi lain pemahaman semacam itu memang ada jauh sebelum masa Mataram, yakni masa Majapahit, dengan munculnya konsep raja *binathara* (raja yang didewakan atau dianggap sebagai titisan dewa), dan pada masa Mataram muncul konsep *manunggaling kawula gusti* yang dipahami bukan hanya sebagai penyatuan antara hamba dan Tuhannya, tetapi juga penyatuan rakyat dan

¹²⁷ M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opposition in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012), 18.

raja, karena penyatuan dalam makna yang pertama tidak dapat terjadi tanpa penyatuan dalam makna yang kedua. Ini juga berimplikasi pada apa yang dikatakan Onghokham sebagai "kebudayaan berkisar pada raja, tahta dan kerajaan".¹²⁸ Di sinilah peran pujangga sebagai "intelektual kraton" saat itu mendapatkan otoritasnya, karena mereka menjadi aktor pendukung legitimasi keagamaan dan politik raja, hal yang pada masa Demak dan Pajang dilakukan oleh para ulama.

Konsekuensi dominannya peran raja dan pujangga kraton adalah bahwa Islam Kejawen menjadi "agama resmi" kerajaan Mataram. Dalam pembahasannya tentang peran perdagangan di Asia Tenggara sebelum abad ke-18, Van Leur menganggap penting peran aristokrat (priyayi) dalam proses Islamisasi ini, ketimbang peran pedagang itu sendiri.¹²⁹ Milner juga menyarankan pentingnya peran raja dan kerajaan dalam proses Islamisasi nusantara, dan Ricklefs melihat hal yang serupa dalam Islamisasi Jawa, setelah Islamisasi wilayah pesisir.¹³⁰ Dalam konteks "Islamisasi berbasis kraton", yakni kraton kejawen, inilah peran penting pujangga menemukan konteksnya.

Raja dan pujangga dalam kerajaan Mataram Islam dituntut mempunyai pengetahuan memadai tentang Islam. Bahkan hal ini tercatat dalam ketentuan resmi kerajaan Mataram.¹³¹ Oleh karena itulah banyak pujangga yang belajar atau berguru kepada ulama. R.M. Ng. Poerbatjaraka mengatakan:

¹²⁸ Onghokham, *Rakyat Dan Negara* (Jakarta: LP3ES & Sinar Harapan, 1983), 94.

¹²⁹ J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History* (The Hague: W. Van Hoeve Publishers Ltd, 1967).

¹³⁰ Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java"; Milner, "Islam and the Muslim State."

¹³¹ Ini tertulis dalam peraturan resmi kerajaan Sultan Agung. Lihat Sri Margana, *Kraton Surakarta Dan Yogyakarta 1769-1874* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

*Sudah menjadi kehendak Tuhan rupanya, terislarnya agama Islam di Jawa bersamaan dengan adanya zaman keka-
cauan di dalam Kerajaan Majapahit, yang menyebabkan
kelemahannya dan akhirnya runtuh sama sekali. Pada masa
itu yang zaman sekarang disebut kaum Intelek Jawa
[pujangga, pen.] maka banyak yang masuk agama Islam:
entah karena bujuk atau karena terpaksa mencari kehi-
dupan, itu bukan soal yang penting. Yang demikian itu
menyebabkan intelektual berkumpul di dalam kalangan
agama Islam dan lama-kelamaan menjadi pusat kekuasaan
dan akhirnya Islam jadi pusat kebudayaan Jawa-Islam.¹³²*

Pada fase ini terjadi marginalisasi terhadap ulama dan Islamisasinya lebih berorientasi Islam kejawen. Peran pujangga dalam proses Islamisasi tidak terlalu banyak dipertimbangkan. Banyak peneliti yang lebih mengaitkan pujangga dengan perkembangan sastra Jawa, ketimbang peran mereka dalam Islami-
sasi.¹³³ Beberapa penulis memang harus diperkecualikan dalam hal ini, seperti Ricklefs, Simuh, dan Kamajaya Partokusumo, walau dalam pengertian sinkretisasi Islam dan Kejawaan.¹³⁴ Raja dan Pujangga Mataram berperan dalam mendekatkan orang Jawa kepada Islam dan menjaga mereka tetap berada dalam Islam sekaligus tetap mempertahankan identitas Kejawaan mereka. Tapi masa ini juga ditandai dengan mulai intervensinya VOC dan Belanda dalam kehidupan politik Jawa dengan pendiri-
an markas mereka di Batavia pada 1619, sampai dengan kemun-
gulan organisasi-organisasi keislaman pada awal abad ke-20.

¹³² Purbatjaraka, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang: Suluk Wujil*, trans. R. Suyadi Pratomo (Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia, 1985), 1; dikutip dalam Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1999), 151.

¹³³ P.J. Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, trans. Dick Hartoko (Jakarta: Djambatan, n.d.).

¹³⁴ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*.

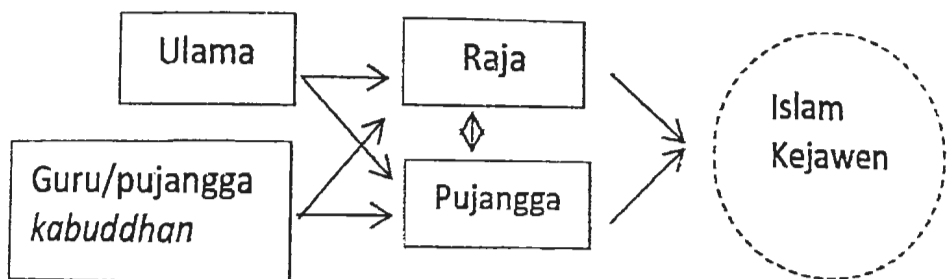
Peran VOC tidak dapat dilebih-lebihkan dalam pembentukan Islam Kejawen, tetapi tidak dapat diabaikan juga.

Berbeda dari transmisi keilmuan Islam ortodoks yang berbasis pada ulama dan kitab kuning, transmisi nalar Islam Kejawen umumnya adalah raja, pujangga, priyayi, dan guru-guru spiritual Jawa yang mensintesiskan Islam dengan *pangawikan Jawi* atau *ngelmu Kabuddhan*, walaupun awalnya mereka bisa saja belajar kepada ulama-ulama lokal Jawa. Sejumlah raja dan pujangga belajar kepada ulama pesantren pada masa kecil atau remajanya, namun juga mempelajari pandangan dunia Jawa di bawah bimbingan pujangga senior, kerabat kraton yang dituakan, ataupun guru mistik lain yang menguasai *ngelmu Kabuddhan*, dan kemudian mengembangkan pemahaman keagamaan mereka lebih jauh sesuai dengan cita-rasa (*taste*) kejawen.¹³⁵ Pangeran Diponegoro waktu kecil dikirim ke pesantren, walau kemudian dia tidak mau jadi raja dan lebih memilih hidup di pesantren. Pangeran Panjang Mas, pujangga Anyakrawati, adalah seorang yang menguasai hukum Islam. Pujangga-pujangga Yasadipura I, Sastranagara (Yasadipura II), dan Ranggawarsita belajar Islam kepada ulama. Yadasipura I belajar di pesantren di Kedu di bawah bimbingan Kyai Anggamaya selama enam tahun, dari usia 8 sampai 14 tahun. Putranya, Sastranegara, yang nanti menjadi Yasadipura II, dikenal sebagai ulama yang taat dan karya-karyanya bernafaskan Islam. Dia bersahabat dengan Kyai Agung Kasan Besari, pemimpin pesantren Tegalsari (Gebangtinatar), Ponorogo. Kamajaya

¹³⁵ Pilihan kultural, menurut Bourdieu, ditentukan oleh kompetisi terus-menerus atas modal simbolik, kultural, dan ekonomik yang ada. Ini yang kemudian menentukan *taste* (cita-rasa) seseorang dalam melihat berbagai hal di sekitarnya, termasuk orientasi ideologis dan kultural. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Partokusumo menduga bahwa Sastranegara dan Kyai Kasan Besari seperguruan.¹³⁶ Pujangga besar Jawa Ranggawarsita belajar ilmu-ilmu keagamaan kepada Kyai Agung Kasan Besari di pesantren Tegalsari Ponorogo sampai kemudian menjadi *badal* (pengganti) Kyai Agung Kasan Besari.¹³⁷ Badal adalah posisi penting di pesantren setelah kyai, karena jika sang kyai berhalangan dalam mengaji dialah yang menggantikan, atau bahkan sang kyai mempercayakan sang badal untuk mengaji kitab-kitab tertentu secara mandiri, yang sebelumnya diajarkan oleh kyai. Artinya, Ranggawarsita memenuhi syarat sebagai seorang alim agama, sebelum dia menjadi seorang pujangga.

Kalau digambarkan, transmisi dan produksi pengetahuan Islam Kejawen itu adalah sebagai berikut:



Bagan di atas menggambarkan fase formatif dari Islam Kejawen, lebih kurang sejak masa berdirinya Mataram sampai wafatnya Sultan Agung, dan fase kematangan dari Amangkurat I sampai wafatnya R. Ng. Ranggawarsita. Pada fase ini, baik raja maupun pujangga belajar ilmu-ilmu keislaman dari ulama, dan belajar mistik Hindu-Buddha dan animisme-dinamisme kepada guru-guru dan pujangga *kabuddhan*, dan dari keduanya mereka mensintesis menjadi *ngelmu Islam Kejawen*, yang kemudian lebih disingkat *ngelmu Kejawen* saja. Yang dimaksud

¹³⁶ Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam*, 277.

¹³⁷ Kamajaya, *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita* (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), 13-16.

guru dan pujangga *kabuddhan* bukan berarti mistikus yang beragama Hindu-Buddha, tetapi adalah mistikus yang memahami mistik yang dikembangkan pada masa Hindu-Buddha dan ajaran animisme-dinamisme Jawa, yang secara agama, sebagaimana dalam kutipan Poerbatjaraka di atas, telah berkonversi menjadi Muslim.

Pada fase berikutnya, fase pengembangan lanjut, ajaran Islam Kejawen semacam ini yang nantinya disebar, dijaga, dan dipertahankan oleh para priyayi atau bangsawan Jawa dalam bentuk kejawen tinggi yang halus dan *dakik-dakik* (rumit), dan oleh masyarakat biasa dalam bentuk kejawen rendah yang praktis. Pada tahap fase pengembangan lanjut ini transmisi langsung terhadap ulama biasanya sudah terputus, bahkan muncul resistensi terhadap otoritas ulama. Mereka lebih mempelajari kitab-kitab para raja dan pujangga, daripada kitab-kitab keagamaan Islam. Agen-agen Islam Kejawen--priyayi dan guru-guru kejawen--hanya melanjutkan ajaran raja dan pujangga, sehingga warna ortodoksnya semakin memudar. Ini diperkuat dengan munculnya organisasi-organisasi priyayi Kejawen dan gerakan-gerakan kejawen lain dengan berbagai nama di abad ke-20. Bahkan muncul kelompok kebatinan atau aliran-aliran kebatinan yang menentang unsur-unsur keislaman dalam ajaran kejawen, yang mengklaim sebagai agama Jawa asli, yakni agama Jawa sebelum masuknya Islam. Di sini penulis tidak memasukkan kelompok terakhir ini dalam kategori "Islam Kejawen", tetapi adalah aliran kepercayaan yang berbeda, dan tidak dapat dikacaukan dengan Islam Kejawen. Fase kemunduran terjadi pada masa Orde Baru, di mana organisasi dan kelompok-kelompok Islam kejawen mengalami marginalisasi dan berubah menjadi kelompok-kelompok aliran kepercayaan, sebagaimana aliran-aliran kepercayaan lainnya.

Islam Kejawen yang diadopsi sebagai "madzhab resmi" kerajaan Mataram secara fikih bermadzhab Syafi'i, secara teologis berpaham Asy'ari, dan secara tasawuf berupaya memadukan antara tasawuf ortodoks al-Ghazali dan non-ortodoks Ibn Arabi, dan semuanya disintesiskan dengan *pangawikan Jawi*. Bisa jadi para raja dan pujangga mengenal tasawuf non-ortodoks, seperti ajaran *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi (w. 638 H/240 M) dari para ulama sufi non-ortodoks, atau mengenal dari bacaan mereka terhadap literatur keagamaan yang tersedia pada masa itu, baik yang berbahasa Arab maupun Melayu, karena ajaran ini telah berkembang sebelumnya di Aceh. Raja dan pujangga memainkan peran sebagai penyaring keyakinan, nilai, dan praktik Islam agar selaras dengan cita-rasa Jawa. Konsep *wahdat al-wujud* Ibn Arabi nanti dikembangkan menjadi ajaran "manunggaling kawula-gusti", yang juga menjadi konsep filsafat politik Jawa dalam pengertian menyatunya rakyat dengan raja sebagai *kalipatollah (khalifatullah)* di atas bumi.

Raja, Deortodoksifikasi dan Apropiasi Islam:

Domestifikasi Keras dan Lunak

Bagaimana pun juga, kerajaan-kerajaan Islam mempunyai peran penting dalam Islamisasi nusantara. Islamisasi yang relatif masif setelah runtuhnya Majapahit tidak dapat dibayangkan tanpa peran politik kerajaan. Sejarah perkembangan agama-agama yang berkembang pesat sepanjang sejarah manusia (Kristen, Hindu, Buddha, misalnya) tidak dapat dipisahkan dari peran politik negara dalam pengembangannya, di samping, tentu saja, peran pesantren-pesantren dan masjid-masjid di desa-desa. Berbicara tentang kerajaan tentu raja mempunyai peran sentral.

Sebagai politikus tentu raja adalah orang yang berpikir rasional tentang bagaimana mempertahankan kekuasaan dan jika memungkinkan memperluas wilayah kekuasaannya. Di

sinilah Raja mengidentifikasi kawan dan lawan. Sejak awal pendiriannya, kerajaan Mataram, walau mengklaim sebagai kerajaan Islam, tidak mengidentifikasikan diri dengan Islam ortodoks, sebagaimana Demak dan Pajang, tetapi Islam yang lebih bernuansa lokal, yang kemudian dikenal Islam Kejawaen. Oleh karena itu sebagian besar raja-raja Mataram Islam melakukan domestifikasi (dengan derajat domestifikasi yang berbeda-beda) terhadap ortodoksi Islam, dan karenanya juga domestifikasi terhadap ulama-ulama ortodoks. domestifikasi itu mewujudkan dalam berbagai bentuk, dari yang 'lunak' (*soft*) sampai yang 'keras' (*hard*). Domestifikasi ringan dilakukan dengan melakukan sintesis ortodoksi dan kejawaen, sedangkan domesticifikasi keras dengan cara kekerasan, pembunuhan, dan peperangan. Kedua bentuk domestifikasi ini adalah bentuk-bentuk "deortodoksifikasi Islam", upaya menjadikan Islam kurang ortodoks atau bahkan atau non-ortodoks. Ini kemudian dilanjutkan dengan apropriasi agar sesuai dengan legitimasi Islam.

Di sini kita tidak akan menganalisis sikap masing-masing raja terhadap ortodoksi Islam, tetapi hanya saya hanya akan membingkai analisis selanjutnya dalam "domestifikasi lunak" dan "domestifikasi keras". Dalam konteks ini penulis juga akan melihat peristiwa, tindakan, kebijakan, atau karya tertentu yang menurut pertimbangan penulis berpengaruh luas terhadap perkembangan nalar Islam Kejawaen.

1. Domestifikasi Lunak terhadap ortodoksi Islam

Ada beberapa hal yang berpengaruh pada pembentukan nalar Islam Jawa, yang di sini kita klasifikasikan menjadi domestifikasi lunak. Kebijakan-kebijakan dan karya yang masuk dalam domestifikasi lunak, antara lain adalah ziarah ke Tembayat, penciptaan penanggalan Jawa, peringatan hari-hari besar Islam,

dan penulisan karya yang lebih bersifat sastra-keagamaan, seperti *Serat Sastra Gendhing*.

a. Narasi Pengasasan Mataram

Narasi pengasasan adalah kisah yang dianggap menandai berdirinya suatu lokasi, tradisi, atau, dalam konteks kita, dinasti. Hal ini penting untuk mengungkap nalar yang dibangun oleh dinasti ini. Mataram awalnya adalah desa perdikan yang diberikan Jaka Tingkir kepada Ki Ageng Pemanahan. Tapi putra Ki Ageng Pemanahan, Panembahan Senapati, lah yang kemudian menjadikan Mataram kerajaan merdeka dan menjadi raja pertamanya, setelah menaklukkan kerajaan Islam Pajang, dan membawa seluruh harta dan perlengkapan upacara kerajaan Pajang ke Mataram. Dia memerintah dari 1586 sampai dengan 1601.

Ada dua narasi pengasas Mataram, yakni narasi nubuat Sunan Giri dan narasi "cahaya" kerajaan dan pertemuan Panembahan Senapati dengan Nyai Ratu Kidul dan Sunan Kalijaga, yang sebenarnya itu terjadi sebelum pendirian "kerajaan" Mataram. Dalam narasi pertama dikisahkan bahwa saat Sunan Giri menobatkan sultan Pajang dia mengungkapkan nubuat atau prediksinya dalam forum terbuka setelah penobatan Sultan, bahwa keturunan Ki Ageng Mataram (Ki Ageng Pemanahan) akan menjadi raja-raja Jawa.¹³⁸

Narasi pengasas kedua adalah narasi "cahaya" atau bintang kekuasaan dan pertemuan Senapati dengan Nyai Ratu Kidul (penguasa ghaib pantai selatan) dan Sunan Kalijaga dapat dianggap sebagai narasi pengasas dinasti Mataram Islam, walau peristiwa ini terjadi sebelum Senapati menjadi raja. Dalam narasi itu diceritakan bahwa suatu ketika Senapati pergi ke Lipura, bertafakkur di atas sebuah batu rata. Dalam tafakkurnya itu,

¹³⁸ Lihat Pupuh 21 Sinom 57-74, dalam Jayengrat and Maharsi, *Babad Tanah Jawi Versi Ngayogyakarta Hadiningrat*, 205-207; 748-750.

suatu malam, dia didekati benda bercahaya yang melayang-layang. Cahaya ini lalu mengatakan kepada Senapati bahwa apa yang dia pinta kepada Tuhan sudah dia dapat. "Kau akan menjadi raja besar yang menguasai pulau Jawa mengganti raja Pajang. Sampai turun-temurun pulau Jawa ada di tangan keturunanmu. Cicitmu akan menjadi raja yang sangat kaya, tetapi dialah yang akan menjadi raja penutup dari Mataram." Kisah selanjutnya adalah bahwa Senapati bertemu dengan Nyai Ratu Kidul yang memintanya berhenti bersemadi dan kemudian mereka kawin dan memadu kasih. Dalam waktu tiga hari tiga malam Senapati di istana Nyai Ratu Kidul diberi pelajaran segala ilmu pemerintahan dan diberi mantra untuk memanggil Nyai Ratu Kidul jika menghadapi pertempuran. Dia kemudian keluar dari laut di Parangritis/Parangkusuma. Dia melihat orang tua yang bersemadi di pantai. Senapati tahu bahwa itu adalah Sunan Kalijaga, segera dia bersujud di kakinya. Sunan Kalijaga lalu memberikan nasihat-nasihat, agar dia tidak memburu-buru takdir, tidak mengandalkan kesaktian, karena itu takabur, dan agar bersyukur. Dia lalu mengajak Senapati ke kota Mataram, untuk melihat "tata rakit" (peraturan-peraturan) di kota Senapati itu. Saat tahu kota Mataram, Sunan Kalijaga memberikan nasihat agar Senapati membuat pagar mengelilingi kota.¹³⁹ Ini ditafsirkan dengan keharusan adanya peraturan.¹⁴⁰

Narasi-narasi ini merefleksikan sintesis Islam dan Jawa. Sunan Giri adalah ulama raja yang menobatkan sultan-sultan Demak dan Pajang meramalkan keturunan Ki Ageng Pamanahan akan menjadi raja-raja Jawa, ini memberikan legitimasi secara religio-politik terhadap anak Pamanahan, yakni Senapati,

¹³⁹ Pupuh 26 Dhandhanggula dan Pupuh 27 Kinanthi, dalam *Ibid.*, 231-240, 774-784; Soewito Santoso, *Babad Tanah Jawi (Galuh Mataram)* (Surakarta: Dewan Penyantun Sekolah Tinggi Seni Indonesia, 2003), 234-35.

¹⁴⁰ Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

menjadi raja. Namun ini bukan berarti Sunan Giri nanti yang menobatkan dia menjadi raja. Dia dinobatkan oleh pamannya sendiri Ki Juru Martani, dengan gelar Panembahan Senapati. Narasi pertama dijadikan alat legitimasi keabsahannya menjadi raja Mataram. Namun penjelasan lain pun dapat diberikan. Pertama, karena Senapati menaklukkan Pajang, yang rajanya dilantik oleh Sunan Giri dengan persetujuan para wali, maka adalah mustahil jika dia juga meminta Sunan Giri ataupun wali lain menobatkannya sebagai raja di Mataram. Kedua, ini adalah bentuk domestifikasi terhadap ortodoksi karena mengabaikan peran ulama, simbol penjaga ortodoksi saat itu, dalam prosesi penobatan itu, walau diklaim dalam *Babad Tanah Jawi (Galuh Mataram)*, bahwa penobatan itu disetujui oleh rakyat dan "ulama".¹⁴¹ Peristiwa ini secara simbolik juga menandakan bahwa peran ulama dalam bidang-bidang lain tidak sepenting pada masa Demak dan Pajang, dan juga melemahnya orientasi ortodoksi Islam, bukan hanya pada masa Senapati tetapi juga secara umum di kerajaan Mataram nantinya.

Dalam narasi kedua, Islam disimbolkan dengan figur Sunan Kalijaga, yang digambarkan dalam bentuknya yang mistik — tiba-tiba muncul dan mengetahui apa yang dialami oleh Senapati dengan Nyai Ratu Kidul— walau masih memperhatikan aturan-aturan. Sunan Kalijaga adalah figur wali yang penting dalam imajinasi Mataram, bahkan sampai sekarang. Banyak ajaran-ajaran yang dinisbatkan kepadanya. Sedangkan unsur kejawaan disimbolkan dengan adanya cahaya (wahyu) kerajaan dan Nyai Ratu Kidul yang dianggap sakral oleh masyarakat Jawa pada masa itu.

¹⁴¹ Santoso, *Babad Tanah Jawi (Galuh Mataram)*, 246.

b. Peringatan Hari-hari Besar Islam

Sebagai bagian dari ritual politik (*political rituals*), biasanya suatu kerajaan mempunyai hari-hari besar yang diperingati dan dirayakan. Memperingati hari-hari ini dipandang penting secara politik oleh penguasa untuk dapat mengambil hati rakyat karena hari-hari itu dipandang penting oleh rakyat. Pada masa Majapahit sudah ada perayaan hari-hari besar, yakni Aswamenda dan Asmaradahana.¹⁴² Dengan itu Majapahit melanggengkan kekuasaannya dan mendapatkan dukungan rakyat.

Raja-raja Mataram mempertahankan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh Demak dan Pajang, serta Mataram. Pada masa Sultan Agung,¹⁴³ dia mempertahankan hari besar (*garebeg*) yang sudah dilakukan sejak masa Demak, yakni Sekaten, yang merupakan peringatan Maulid Nabi atau Garebeg Maulid, dan memperkenalkan hari-hari raya baru, yakni Garebeg Pasa (Idul Fitri) dan Garebeg Besar (Idul Adha). Perayaan-perayaan ini adalah hari-hari besar Islam, menggantikan perayaan Hindu-Buddha pada masa Majapahit. Untuk merayakannya, Sultan Agung, menambahkan gending-gending Jawa di depan Masjid Agung Kraton, sehingga merik perhatian masyarakat. Dalam gending-gending dan tembang-tembang yang dilantunkan inilah terselip pesan-pesan keagamaan. Patut diduga bahwa di antara tembang yang dilantunkan itu adalah tembang-tempang dalam Serat Sastra Gending, gubahan Sultan Agung sendiri.

c. Politik Gelar

Raja-raja Demak dan Pajang menggunakan gelar Sultan. Raja-raja Mataram awalnya menggunakan gelar panembahan.

¹⁴² SSP Pranata, *Sultan Agung Hanyakrakusuma Raja Terbesar Kerajaan Mataram Abad Ke-17* (Jakarta: PT Yudha Gama Corp., 1977), 23.

¹⁴³ G. Moedjanto, *Sultan Agung, Keagungan Dan Kebijaksanaannya* (Yogyakarta: YIPK Panunggalan Lembaga Javanologi, 1986).

dan hanya Sultan Agung digunakanlah gelar Sultan, setelahnya menggunakan gelar Susuhunan. Sejak perjanjian Giyanti, yang mengakibatkan Mataram pecah menjadi Surakarta dan Yogyakarta, raja Surakarta menggunakan gelar Susuhunan dan raja Yogyakarta menggunakan gelar Sultan. Raja Mataram tidak hanya mengatur masalah sekular, namun juga masalah keagamaan. Ini tampak dalam gelar lengkap mereka: "Abdurrahman Sayidin Panatagama" (hamba dari Yang Maha Pengasih, pemimpin yang mengatur urusan agama).

Mataram mencapai zaman keemasan pada masa Sultan Agung Anyakrakusuma yang memerintah antara 1613 dan 1646. Ia bergelar Sultan Agung Senapati Ing Alaga Abdurrahman, Sultan Abdullah Muhammad Maulana Mataram. Dia juga disebut *Prabu Pandhita*,¹⁴⁴ *Raja Pinandhita*, *Amirul Mukminin*, *Sultan*, *Kalifah Suci*. Gelar-gelar yang sekaligus menunjukkan sintesis Islam dan Jawa. Berbeda dari dua raja Mataram sebelumnya, Sultan Agung memutuskan tradisi keterikatan raja-raja Jawa dengan kewalian Islam.¹⁴⁵ Bahkan gelar Sultan itu didapatkannya dari Syarif Makkah pada 1641, lima tahun sebelum dia meninggal, dengan nama Sultan Abdul Muhammad Maulana Matarani.¹⁴⁶ Tampaknya gelar-gelar itu disematkan untuk memberikan

¹⁴⁴ Untuk biografi Sultan Agung, baca Pranata, *Sultan Agung Hanyakrakusuma Raja Terbesar Kerajaan Mataram Abad Ke-17*.

¹⁴⁵ Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam*, 271.

¹⁴⁶ Gelar ini tampaknya sebagai reaksi terhadap pemberian gelar Sultan oleh Syarif Makkah pada 1638. Tak lama setelah itu Agung mengirimkan utusan ke Makkah untuk mendapatkan pengakuan gelar sultan, dan utusan ini baru pulang pada 1641. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*, 51. Tapi bagi penulis gelar ini meragukan, karena "Abdul Muhammad" mengandung kejanggalan linguistik, teologis, dan politis. Secara linguistik kata "Abdul" terdiri dari 'abd dan alif lam atau *al ta'rif* (*al* yang menunjukkan kata benda definitif) yang menjadi bagian dari kata setelahnya (yakni Muhammad). Tetapi sebagai nama orang, Muhammad tidak dapat diawali dengan *al ta'rif*. Maka seharusnya "Abd Muhammad" (*'abdu muhammadin*). Sedangkan secara teologis, kata Abdul

legitimasi baginya karena menjauhkan diri keterikatan dari otoritas ulama (ulama dia tundukkan di bawah otoritasnya). Narasi tandingan pun diciptakan bahwa Sultan Agung juga mempunyai spiritual seperti para wali, seperti shalat Jumat di Makkah.¹⁴⁷

Amangkurat I bergelar Susuhunan Ing Alaga, Kanjeng Susuhunan Prabu Amangkurat Agung, Susuhunan Tegal Wangi, Susuhunan Tegal Arum, tidak ada gelar keislaman. Ini juga terefleksikan dalam perilaku politiknya yang tidak dekat kepada Islam dan bahkan membunuh ratusan jika tidak lebih dari seribu ulama, dan lebih dekat kepada VOC. Amangkurat II mempunyai gaya hidup ke-belanda-belandaan, dan lebih suka memakai baju

Muhammad (Abd Muhammad) bermakna "hamba Muhammad" dan ini dapat dianggap syirik karena menuhankan Muhammad. Kata 'abd dalam Islam dikaitkan dengan nama Allah atau nama-nama lain dalam al-asma' al-husna atau 99 nama Allah. Adapun secara politis, Syarif Makkah berada di bawah Imperium Usmani yang rajanya menggunakan gelar "Sultan". Sulit diterima bahwa Syarif yang posisinya berada dibawah Sultan Usmani memberikan gelar kepada Raja Mataram dengan gelar setara dengan atasannya. Oleh karena itu, berdasarkan atas tiga kejanggalaan itu, penulis meragukan bahwa gelar itu benar-benar pernah diberikan oleh Syarif Makkah, dan jikalau pun ada dokumen tertulisnya, patut diragukan keasliannya. Oleh karena itu perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang gelar sultan ini. Tetapi, terlepas dari benar tidaknya gelar itu, fakta-nya gelar itu telah disandang oleh Sultan Agung, tercatat dalam sejarah, dan berpengaruh terhadap kekuasaannya.

¹⁴⁷ Ini terekam dalam *Serat Nitik Sultan Agung*. Serat ini tidak jelas kapan ditulis. Dalam naskah yang ada di kraton Yogyakarta (kode W.53-A.15) dikatakan bahwa serat ini memuat sejarah pemerintahan Sultan Agung, cerita legenda, mitos Kanjeng Ratu Kidul, uraian filsafat dan tatanegara, termasuk juga sejarah ekspansi Mataram ke Banten dan berakhir dengan kunjungan wakil VOC yang membawa upeti dari Batavia pada tahun 1629, setelah serangan yang gagal terhadap Batavia. Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 100-102. Menurut Pigeaud, serat ini ditulis pada abad ke-18 yang merupakan kumpulan cerita-cerita mitis tentang Sultan Agung dalam kraton dan masyarakat yang muncul sejak kematian sang sultan, dan atau juga sudah ada sejak masa sang sultan masih hidup. Theodor Pigeaud, *Literature of Java* (The Hague: M. Nijhoff, 1967), 160-161.

seperti pasukan VOC. Dia pun tidak mempunyai gelar keislaman, Gelarnya Susuhunan Amiral (Admiral).

Raja-raja Kasunanan Surakarta bergelar "Susuhunan Prabu Sri Paku Buwana Senapati ing Alaga Abdulrahman Sayidin Panatagama" sedangkan gelar raja-raja Yogyakarta adalah "Sultan Hamengku Buwono Senapati ing Alaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah". Kedua gelar di atas menunjukkan sintesis otoritas politik dan keagamaan Jawa dan Islam.

d. Ziarah ke Tembayat

Tembayat adalah desa tempat Kyai Ageng Pandan Arang mendirikan pesantrennya, dan kemudian dimakamkan. Makamnya dianggap sebagai makam keramat oleh masyarakat Jawa Tengah. Dua raja Mataram pertama menjauhi Tembayat, karena ulama dan santrinya dulu mendukung kerajaan sebelumnya, Pajang, dan dikatakan Kyai Ageng Pandan Arang tidak begitu disukai oleh kalangan istana Mataram. Setelah kekalahan Sultan Agung di Batavia, Tembayat pun melawan dinasti Mataram,¹⁴⁸ walaupun kemudian dapat diatasi. Dalam situasi semacam ini, Sultan Agung mengambil langkah spiritual melakukan ziarah ke Tembayat pada 1633. Ziarah ini tentu bukan ziarah biasa, seperti ziarahnya rakyat jelata. Sultan Agung sangat paham kosmologi dan pandangan dunia Jawa. Dengan berziarah itu, dia bukan hanya mengambil hati rakyatnya yang menghormati Kyai Ageng Pandan Arang, tetapi juga mengambil alih kekuatan spiritual sang Kyai Ageng dan kesakralan Tembayat.

Diciptakanlah narasi-narasi spiritual untuk membangun image Sultan Agung sebagai figur yang mempunyai kemampuan "kewalian" atau kekeramatan. Dikisahkan bahwa dia berziarah ke Tembayat karena ditemui Kyai Ageng Pandan Arang dan saat

¹⁴⁸ H.J. de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung* (Jakarta: Grafitipers, 1986), 207.

di makamnya dia berkomunikasi dengan sang Kyai Ageng dan kemudian diberikan ilmu keagamaan dan kesufian secara spiritual tanpa harus belajar. Kemudian juga muncul narasi-narasi bahwa dia shalat Jumat di Makkah, sebagaimana narasi para auliya'.

f. Penanggalan Jawa

Sebelum kerajaan Islam muncul, penanggalan Jawa atau yang disebut penanggalan Saka yang berdasarkan peredaran matahari (*solar system, syamsiyah*) lah yang dipergunakan. Itu penanggalan yang dipergunakan oleh Majapahit dan lain-lain. Setelah muncul kerajaan Islam Demak, maka yang dipergunakan adalah penanggalan Islam atau Hijriah yang berdasarkan peredaran bulan (*lunar system, qamariah*). Ini membingungkan orang Jawa, yang sudah lama menggunakan penanggalan Saka, tapi karena memeluk agama baru lalu dituntut untuk menggunakan penanggalan Hijriyah. Sultan Agung mendeklarasikan bahwa penanggalan Mataram Islam bukanlah Saka dan bukan pula Hijriah, tetapi sintesis keduanya. Yakni, tanggal dan bulan mengikuti Hijriah, tapi tahun mengikuti Saka. Namun, nama bulan pun mengalami penyesuaian yang memudahkan orang Jawa melafalkannya atau mengingatnya, seperti Sapar, Rejeb, Pasa, Dulkangidah, Sura. Penanggalan baru itu dia deklarasikan pemakaiannya pada 1 Sura 1555, bertepatan dengan Jumat, 1 Muharram 1043 H, dan 8 Juli 1633.¹⁴⁹ Penanggalan yang unik ini secara internasional disebut Anno Javanicum (disingkat A.J.). Menurut Ricklefs,

¹⁴⁹ Pranata, *Sultan Agung Hanyakrakusuma Raja Terbesar Kerajaan Mataram Abad Ke-17*, 21-22; Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam*, 300; Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, 1986, 210.

penanggalan ini merepresentasikan Jawa sekaligus Islam (*distinctively Javanese as well as Islamic*).¹⁵⁰

Selain itu keunikan penanggalan ini adalah pada detail penanggalannya. Sistem Pasaran (lima hari) dalam kalender Jawa, yang tidak ada dalam Hijriyah dan Masehi, tetap dipergunakan, yakni Pon, Wage, Kliwon, Legi, Pahing. Sehingga muncul paduan, misalnya, Senin Pon, Selasa Wage, Rebo Kliwon, Kamis Legi, Jumat Pahing, Sabtu Pon, Akad Wage, dan seterusnya yang nanti setiap paduan itu akan bertemu lagi dalam hitungan "Selapan" (40 hari). Senin Pon, misalnya, akan terulang setiap 40 hari, demikian juga Selasa Wage, dan demikian seterusnya. Demikian juga sistem *wuku* dan *windu*. Tetapi ada juga penyebutan tahun Alip, Dal, dan sebagainya yang secara penamaan menggunakan huruf hijaiyah Arab dan juga Jawa.

Penanggalan semacam itu memelihara dua tradisi, ingatan, kesadaran, dan pandangan dunia Jawa dan Islam, dan sekaligus hermeneutika *pangiwa* dan *panengen*.

g. Penurunan Posisi Ulama di Bawah Raja

Posisi ulama di Mataram tidaklah setinggi posisi ulama dalam kerajaan-kerajaan Islam Jawa sebelumnya, Demak dan Pajang. Sunan Giri dihormati hanya oleh kedua raja pertama, tapi itu pun hanya secara simbolik, dan ditaklukkan pada masa Sultan Agung, walau secara umum Sultan Agung membiarkan ulama pesantren dan masjid tumbuh di wilayah kekuasaannya. Itu artinya para ulama adalah bagian dari rakyat. Sewaktu-waktu mereka dimobilisasi untuk menyediakan pasukan perang dari kalangan rakyat. Di dalam kraton terdapat juga ulama dan penghulu, pejabat kerajaan yang mengurus ritual dan upacara

¹⁵⁰ Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, 2006, 41-42.

keagamaan di kraton.¹⁵¹ Sultan Agung selama kekuasaannya beberapa kali mengganti penghulu: Wanatara (1617-1619), Pangeran Kepodang (1619-1620), Kyai Serang (1620-1622), dan Ahmad Kategan (1622-1645). Yang terakhir ini paling lama, 23 tahun.¹⁵² Adabi Darban mengatakan bahwa hubungan Sultan Agung dan ulama sangat bagus, sehingga ulama mendukung kekuasaannya.¹⁵³ Namun, siapa saja ulama-ulama itu tidak semua diketahui secara detail, karena tidak tercatat dalam dengan baik dalam catatan kerajaan, maupun buku-buku atau kitab-kitab yang ditulis ulama dan pujangga. Beberapa masih dapat terlacak karena kebiasaan masyarakat Jawa mengaitkan ulama dengan nama desa atau masuk dalam cerita-cerita rakyat atau *folklore*.

h. Kitab Ajaran Islam Jawa karya Raja

Ada beberapa karya tulis raja yang penulis pandang mempunyai peran dalam pembentukan nalar Islam Jawa.

1) Serat Sastra Gendhing

Sultan Agung menuangkan pandangan hidupnya, dan juga keagamaannya, dalam buku yang disebut *Serat Sastra Gendhing*. Buku ini salah satu sisi merefleksikan pengetahuannya tentang dunia tasawuf yang mengenal tingkatan-tingkatan syariat, tarikat, hakikat, dan ma'rifat. Dia mengatakan: "Syariat tanpa hakikat adalah kosong, dan sebaliknya hakikat tanpa syariat

¹⁵¹ Muhammad Hisyam, "Caught Between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration: 1882-1942" (Leiden University, 2001).

¹⁵² Tim Koordinasi Siaran Direktorat Jendral Kebudayaan, *Aneka Ragam Khasanah Budaya Nusantara II* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991).

¹⁵³ Ahmad Adabi Darban, "The Fight of Kyai Kajoran Against Susuhunan Amangkurat First (Mataram, 1946-1980)," 2009, 3.

adalah batal.”¹⁵⁴ Syariat dan hakikat keduanya sama-sama pentingnya, tetapi hakikat mempunyai tingkatan yang lebih tinggi. Salah satu tembang dalam Sastra Gending itu adalah:

*Pramila gendhing yen bubrah
Gugur sembahe mring Widdhi
Batal wisesaning shalat
Tanpa gawe ulah gendhing
Dene ngran tembang gendhing
Tukireng swara linuhung
Amuji asmane Dzat
Swara saking osik wadi
Osik mulya wantaring cipta
surasa*

*Itulah sebabnya jika rusak gending-nya,
gugur pula sembahnya kepada
Tuhan
batallah kekuatan yang ada pada
shalat
(sehingga) tak ada gunanya olah
gendhing.
Adapun yang disebut tembang
gendhing,
sumbernya adalah Suara Mulia,
memuji Asma Dzat,
(ialah) suara dari dorongan
rahasia,
dorongan mulia mempertinggi cipta
rasa.¹⁵⁵*

Tembang ini dianggap mempunyai makna yang subtil. Gending adalah harmoni, sedikit saja ada kekeliruan akan merusak harmoni itu. Dalam bagian ini shalat diasosiasikan dengan gending, atau sebaliknya, gending itu seperti shalat, dalam hal harmoninya. Tembang gending itu sumbernya adalah “suara mulia”, yang dapat dimaknai sebagai wahyu kitab suci, yang memuji nama-nama Dzat Allah (*asma’ al-dzat*), yang penuh rahasia yang harus diungkap dalam harmoni. Pada bagian sebelumnya dari serat ini dibicarakan tentang “sastra Kawi” (Jawa) dan “sastra Arab”, yang masing-masing mempunyai cita-rasa (*taste*)-nya sendiri. Tapi sastra di situ mempunyai penger-

¹⁵⁴ Pranata, *Sultan Agung Hanyakrakusuma Raja Terbesar Kerajaan Mataram Abad Ke-17*, 272.

¹⁵⁵ Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam*, 312-13.

tian yang berbeda dari pengertian kita saat ini, yang masuk dalam genre "penulisan kreatif" yang terdiri dari prosa, fiksi, bersifat imajinatif dengan penggunaan bahasa yang indah, karena 'sastra' di sini mempunyai pengertian yang dalam, yakni berarti sesuatu yang "di dalamnya tersimpul maksud dan tujuan hidup".

Sejumlah peneliti mengartikan bahwa inti dari *Santra Gendhing* adalah harmoni antara Islam dan Jawa, yakni meski beragama Islam, mereka tetaplah orang Jawa, dengan kebudayaan dan kepribadian Jawa. Hermeneutika *pangiwapanengen* terefkeksikan secara jelas dalam serat di atas. Dengan karya ini Sultan Agung juga menunjukkan bahwa dia adalah juga seorang "raja-pujangga", raja yang juga seorang sastrawan.

2) Serat Wulangreh

Serat Wulangreh adalah karta Pakubuwana IV yang berisi tentang pendidikan budi pekerti, yang berunsur Islam dan Jawa yang diuntukkan bagi keluarga raja dan rakyat. Pakubuwana IV pernah dekat dengan tiga ulama ortodoks yang mempunyai gagasan tentang khilafah. Namun, setelah peristiwa Pakepung, yang hampir saja menyebabkan pertumpahan darah dan mengancam kekuasaannya, maka Pakubuwana IV menyadari bahwa khilafah bukan pilihan yang tepat untuk orang-orang Jawa. Berdasarkan pengalaman ini, dia menulis Serat Wulangreh untuk menasihati rakyatnya:

<i>Lamun sira anggeguru kaki</i>	<i>Jika engkau berguru, saudaraku</i>
<i>Amiliha manungsa kang nyata</i>	<i>Pilihlah manusia yang nyata</i>
<i>Ingkang becik martabate</i>	<i>Yang bagus martabatnya</i>
<i>Sarta kang wruh ing ngukum</i>	<i>Juga yang tahu masalah hukum</i>
<i>Kang ngibadah lan kang wirangi</i>	<i>Yang beribadah dan yang wira'i</i>
<i>Sokur oleh wong tapa</i>	<i>Lebih baik jika mendapatkan</i>
<i>Ingkang wus amungkul</i>	<i>petapa (sufi)</i>
<i>Tan mikir pawewehing liyan</i>	<i>Yang sudah mencapai puncaknya</i>

*Iku pantas guronana kahi
Sartane kawruhana*

*Yang tak berpikir pemberian orang
lahi
Itu pantas kau jadikan guru
Dengan ini ketahuilah*

3) *Wedhatama*

Wedhatama merupakan karya Mangkunagara IV yang berisi pendidikan, terutama untuk keluarganya, yang lebih menekankan ajaran Jawa. Melalui serat ini Mangkunegara IV mengajarkan bahwa orang Jawa tidak melakukan ajaran Islam sepenuhnya sehingga menjadi seperti ulama atau ahli hukum agama. Menurutnya orang Jawa cukup mengikuti sedikit saja ajaran Islam. Bahkan Wedhatama juga mengajarkan *agama ageming aji*, bahwa semua agama itu baik dan benar, yang penting pemahaman keagamaan itu harus ditujukan untuk kebaikan dan kemaslahatan masyarakat luas.

4) *Serat Centhini*

Serat Centhini ditulis atas perintah Pangeran Adipati Anom, putra Susuhunan Pakubuwana IV (1788 - 1820), yang kemudian nanti menjadi Susuhunan Pakubuwana IV (1820 - 1823), berdasarkan 'Suluk Jatiswara'. Suluk Jatiswara sendiri ditulis pada masa Susuhunan Pakubuwana III. Serat Centhini, yang disebut juga Suluk Tembanglaras, berisi ajaran-ajaran Islam dan Jawa namun di-frame dalam kisah perjalanan tiga putra Sunan Giri setelah ditaklukkan oleh Sultan Agung melalui Pangeran Pekik. Ketiga putra Sunan Giri itu adalah Jayengresmi dan Jayengsari serta saudara perempuan mereka Rancangkapti. Ketiga Giri diserang mereka melarikan diri dan terpisah satu sama lain, mengembara ke berbagai daerah di tanah Jawa, dan mengalami banyak kisah yang menarik yang dikisahkan dalam Serat Centhini. Dalam kisah ini Jayengresmi memakai nama samaran Amongraga. Serat Centhini dianggap sebagai ensiklopedia

pengetahuan Jawa Islam yang mengandung banyak ajaran hidup, yang dalam kata pengantar transliterasi bahasa Jawanya dikatakan mencakup:

Agami, kabatosan (mistik), ngèlmu kasunyatan/kasampurnan, jaya-kawijayan, kanuragan, pangasiyan, kawruh sanggama, pépetangan primbon, iladuni, pawukon, pranatamangsa, kawruh sêsaji, tatacara, jiyarahan, patilasan, têtilaran kina, kasusastran, dongèng, babad, dhuwung dalah ciri-ciripun, bob kuda, péksi, wisma (undhagi), karawitan, gèndhing, béksan, tanêm tuwuh, têtanèn, jampi-jampi lan taksih kathah sanès-sanèsipun, kalébêt lèlucon ngantos bab carémèdan (awon, rêсах).¹⁵⁶ (Terjemah: agama, kebatinan [mistik], ilmu kesempurnaan hidup, kedigjayaan, olah tubuh, pengasih, seksualitas, perhitungan primbon, ramalan, penanggalan kelahiran (wuku), tata-musim, pengetahuan tentang sesaji, tatacara, ziarah, tempat ziarah, warisan kuno, kesusasteraan, dongeng, babad (kronik kerajaan), dhuwung dan ciri-cirinya, kuda, burung, rumah, karawitan, gending, tarian, cocok-tanam, pertanian, mantra, dan masih banyak lagi, termasuk humor sampai dengan masalah hal-hal buruk).

Untuk materi tentang Islam, selain ditulis oleh Kyai Ageng Kasan Besari, juga ditulis oleh Kyai Ageng Tapsir Anom. Kedua Kyai Ageng ini adalah ulama ortodoks, sementara para pujangga mempunyai paham yang lebih non-ortodoks. Kalau melihat hasil akhir kitab ini, maka nuansa non-ortodoksi lebih dominan daripada ortodoksi. Ini juga tampak dari dipilihnya tokoh utamanya, Syekh Amongraga, yang dikenal dalam tradisi Jawa sebagai ulama berpaham *wahdat al-wujud*.

¹⁵⁶ Pakubuwana V, Serat Centhini (Suluk Tambangraras): Yasadalem Kangjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Amangkunagara III (Ingkang Sinuhun Paku Buwana V) Ing Surakarta, ed. Kamajaya, vol. 1 (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986), 2.

2. Domestifikasi Keras terhadap ortodoksi Islam

Domestifikasi keras terhadap ortodoksi dilakukan dengan cara memerangi, dan bahkan membunuh ulama-ulama ortodoks.

a. Penaklukan Giri

Dua raja pertama masih berada dalam bayang-bayang Sunan Giri, walau tidak menempatkannya dalam posisi sebagaimana yang dilakukan Demak dan Pajang. Sunan Giri juga muncul dalam masa Senapati dan Anyakrawati. Senapati menghormati Sunan Giri karena dialah yang meramalkan bahwa dia akan menjadi raja Jawa. Senapati berkirim surat kepadanya meminta nasihat apa yang harus dilakukan untuk mewujudkan nubuwat bahwa anak Ki Ageng Mataram akan menjadi raja Jawa. Sunan Giri memberikan jawaban bahwa nubuwat itu masih berlaku dan Senapati diizinkan untuk membuktikannya dengan bergerak ke Bang-wetan (Jawa bagian timur). Setelah itulah dimulai penaklukan-penaklukan daerah itu, dan itulah mulainya perluasan Mataram pada periode-periode selanjutnya. Ini menunjukkan bahwa Senapati masih memberikan penghormatan kepada Sunan Giri, walaupun tidak dalam posisi sebagai wali yang menobatkannya sebagai raja, tetapi dalam posisi spiritual dan politik sekaligus, yang dijadikan justifikasi saja bagi upaya Senapati untuk mengembangkan dan memperluas wilayahnya.

Domestifikasi keras ortodoksi dilakukan Sultan Agung bentuk penaklukan Giri. Sunan Giri adalah ulama raja yang pada masa Demak dan Pajang melantik sultan. Orang Belanda menyebutnya "pendeta tertinggi bangsa Indi di tanah Jawa", "uskup besar", "pemimpin para rohaniwan", dan "paus", yang dikatakan berusia panjang, lebih dari 120 tahun.¹⁵⁷ Posisi penting Giri ini digambarkan dalam laporan Belanda: "Dan di sebelah barat

¹⁵⁷ Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, 1986, 211-12.

sungai (daerah Jortan) terletak Gerrici (Gresik), yang diperintah seorang raja. Dengan beliau raja-raja Jawa lainnya selalu berbicara dengan menyembah, seperti ... budak belian terhadap tuannya."¹⁵⁸

Domestifikasi keras terhadap ortodoksi Islam dilakukan dengan menaklukkan Giri. Penaklukan Giri tidak dilakukan sekaligus, tetapi dengan menaklukkan Surabaya dulu. Hal ini mengakibatkan Giri mengalami krisis pangan, karena hasil pertanian berkurang akibat peperangan. Bahan makanan yang dimasukkan ke Giri melalui sungan dihalang-halangi, sehingga mengakibatkan kelaparan rakyat. Dikatakan bahwa ribuan rakyat meninggalkan Giri, sehingga ini juga berpengaruh pada kekuasaan Sunan Giri. Dalam kondisi semacam ini, Mataram menggunakan Pangeran Pekik dari Surabaya, setelah melakukan perdamaian dan menikahkannya dengan putri Sultan Agung (Ratu Pandan Sari), untuk menaklukkan Giri. Giri kemudian jatuh pada 1636. Sunan Giri dibawa ke Mataram dan meninggal dua tahun kemudian.¹⁵⁹

Penaklukan Giri dilakukan Sultan Agung dua tahun setelah ziarahnya ke Tembayat dan setelah pengenalan penanggalan baru Jawa. Ini menunjukkan bahwa Sultan Agung merasa sudah dangat percaya diri dengan otoritas religio-politiknya. Dia tidak lagi sekedar raja, tetapi juga "raja-sufi", setidaknya menurut keyakinannya, sehingga dia tidak menginginkan ada kekuatan "ulama raja" lain. Dengan menaklukkan Giri hapus sudah otoritas religio-politik yang tinggi di Jawa sebagaimana digambarkan oleh catatan-catatan Belanda di atas.

¹⁵⁸ Ibid., 211.

¹⁵⁹ Ibid., 225.

b. Pembantaian Ulama

Sultan Agung digantikan oleh putranya, yang kemudian bergelar Susuhunan Amangkurat I. Penggunaan gelar Susuhunan, bukannya Sultan, mengindikasikan pilihan bukan hanya politik tetapi juga keagamaan. Pada saat itu, untuk mendapatkan gelar sultan, seorang raja harus mendapatkan legitimasi dari Sunan Giri dan keturunannya, seperti yang dialami sultan-sultan Demak dan Pajang, atau dari Makkah, seperti yang dialami oleh Sultan Agung. Itu sulit untuk dilakukannya, dan itu memang tidak ingin dia lakukan. Selain itu, berbeda dari ayahnya yang anti VOC, Amangkurat I sangat dekat kepada VOC.

Yang perlu dicatat dalam hal pengaruh Amangkurat I terhadap nalar Islam Kejawen adalah penaklukannya terhadap otoritas keagamaan, yakni pembantaian ulama, yang dengan demikian juga domestifikasi terhadap ortodoksi. Amangkurat I tercatat melakukan pembantaian —Ricklefs menggunakan istilah “slaughter” (penyembelihan)— terhadap ulama dan keluarga mereka. Hal ini dilakukan karena adiknya, pangeran Alit mencoba melakukan kudeta pada 1647, dan ini didukung oleh para ulama. Setelah membunuh adiknya, para ulama dan keluarganya diundang ke alun-alun Pleret, dan kemudian Amangkurat I memerintahkan para prajuritnya untuk membunuh mereka. Menurut Rijklof van Goens yang ada di istana ini pada 1649 setelah pembunuhan para ulama dan keluarga mereka, ketika jasad-jasad yang belum dikuburkan masih dapat dilihat, jumlah ulama yang terbunuh ada sekitar 2000 orang dari total 5000-6000 laki-laki, perempuan, dan anak.¹⁶⁰ Kemungkinan Van Goens hanyalah mengestimasi jumlah itu. Namun, jika kita melihat

¹⁶⁰ Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, 2006, 56; B.H.M. Vlekke, *Op.cit.* P. 174, dikutip Olsow, *Rijklof Volchertsz van Goens, De Carriere van een Diplomaat, 1619 - 1655* (Utrecht: 1954); Darban, “The Fight of Kyai Kajoran Against Susuhunan Amangkurat First (Mataram, 1946-1980),” 4.

bahwa pada masa Sultan Agung terdapat sekitar 300 pesantren,¹⁶¹ dan terdapat informasi bahwa di setiap desa terdapat masjid, walaupun jumlahnya tidak dapat dipastikan, sebagai pusat mobilisasi rakyat petani (wiratani) pada masa perang,¹⁶² dan jika masing-masing ulama pesantren mempunyai ulama pembantu (badal) antara satu atau dua, ditambah ulama-ulama masjid, maka angka 1000-2000 orang ulama adalah jumlah yang cukup masuk akal. Ini adalah tragedi besar bukan hanya terhadap hilangnya nyawa ulama dan keluarganya, namun juga terhadap domestifikasi ortodoksi Islam.

c. Penumpasan Pemberontakan Kajoran (1680-1681)

Pembunuhan para ulama ini membuat Kyai Kajoran dari Tembayat memberontak.¹⁶³ Pemberontakan Kajoran atau Tembayat ini pun akhirnya dapat ditaklukkan. Penaklukan ini bukan hanya berarti berhentinya sebuah pemberontakan, tetapi juga merupakan penaklukan terhadap ulama sebagai pemegang otoritas ortodoksi Islam di Mataram.

Pujangga dan Deortodoksifikasi Islam

Pujangga kraton tentu bukan elit (priyayi) baru dalam budaya Jawa. Pada masa kerajaan-kerajaan Hindu-Buddha, sampai masa Majapahit, mereka mempunyai posisi penting dalam kerajaan, seperti Mpu Tantular, Mpu Sendok, dan sebagainya. Pada masa Mataram Islam, posisi pujangga kraton juga mempunyai posisi penting. Pujangga mempunyai peran penting dalam deortodoksifikasi atau domestikasi lunak terhadap ortodoksi dan menjalinnya dengan ajaran Jawa sehingga terjadi sintesis

¹⁶¹ *Tijdschrift Bataviaasch Genootschap*, No. 31, 1886, 318; dikutip Darban, *Ulama Jawa*, 10.

¹⁶² B. Schrieke, *Indonesia Sociological Studies*, Vol. II (Bandung: W. van Hoeve, 1959), 131.

¹⁶³ Pigeaud and Graaf, *Islamic States in Java 1500-1700*, 85-92.

Islam Jawa, terutama Islam Kejawen. Hal itu mereka lakukan dalam karya-karya yang mereka tuliskan, baik berupa narasi maupun tembang. Biasanya kontribusi para pujangga dilihat terhadap perkembangan kepastakaan Jawa, terutama kepastakaan Jawa Islam. Kepustakaan Jawa ini menurut G.W.J. Drewes mengalami kebangkitan pada abad ke-18 sampai abad ke-19, yakni dari 1759 s.d. sampai 1881 (wafatnya Mangkunegara IV), bukan sampai wafatnya Ronggowarsito pada 1873.¹⁶⁴ Sri Margana mempertanyakan apakah banyaknya teks karya pujangga pada abad-abad itu adalah pruduk renaissans dalam pengertian yang sebenarnya, ataukan karena buruknya penyimpanan dan penjagaan naskah pada periode-periode sebelumnya. Margana pun menunjukkan adanya pengaruh pakar-pakar Jawa dari Belanda terhadap para pujangga Jawa.¹⁶⁵ Dalam konteks pembahasan kita, beberapa karya pujangga--bukan karya ulama dan raja--yang mempunyai pengaruh penting dalam nalar Islam Jawa, khususnya Islam Kejawen, memang muncul pada periode ini. Namun ada beberapa karya pujangga sebelum periode ini, yang berpengaruh pada nalar Islam Jawa, seperti *Babad Tanah Jawi* yang ditulis pada abad ke-17 pada masa Panembahan Anyakrawati dan diselesaikan pada masa Sultan Agung.

Hubungan antara pujangga dengan ulama, sebagaimana diperikan sebelumnya, telah munculkan kitab-kitab tentang keislaman dalam bahasa Jawa. Inilah yang disebut oleh Simuh sebagai "Islamisasi warisan budaya istana".¹⁶⁶ Muncullah kemudian kitab-kitab yang ditulis oleh para pujangga. Sebagian besar

¹⁶⁴ Drewes menyebutnya 'the renaissance of modern Javanese letters', kebangkitan sastra Jawa modern.

¹⁶⁵ Margana, *Pujangga Jawa Dan Bayang-Bayang Kolonial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). Untuk kajian tentang pujangga Jawa pada abad ke-18, tepatnya setelah perjanjian Giyanti (1755) dan abad ke-19, baca karya Margana ini.

¹⁶⁶ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*, 152.

kitab ditulis secara mandiri, tapi ada juga yang ditulis secara bersama-sama dengan ulama, seperti *Serat Centhini* yang, atas prakarsa Pakubuwana V, ditulis oleh tim yang terdiri dari sejumlah pujangga dan ulama (mulai ditulis pada 1814 dan selesai pada 1823). Ketua timnya adalah Ki Ngabei Ranggasutrasna (pujangga kerajaan), dengan anggota Raden Ngabei Yasadipura II (pujangga kerajaan), Raden Ngabei Sastradipura (juru tulis kerajaan, yang setelah melaksanakan ibadah haji berganti nama Kyai Haji Mohammad Ilhar), dan dibantu oleh Pangeran Jungut Mandurareja (pejabat kerajaan dari pradikan krajan Wangga, Klaten, Surakarta), Kyai Agung Kasan Besari (Pesantren Tegalsari atau Gebangtinatar, Ponorogo, yang juga menantu Pakubuwana IV), dan Kyai Agung Mohammad Minhad (alim Surakarta).¹⁶⁷ Ada dua pujangga, satu pejabat kerajaan, dan tiga ulama. Tapi memang posisi pujangga lebih signifikan dalam tim ini, daripada ulama. Pujangga bertanggungjawab terhadap semua materi serat, dan ulama memberikan kontribusi dalam hal-hal yang berkaitan dengan materi-materi keislaman.

Kitab-kitab Pujangga

Di sini kita akan membahas beberapa kitab karya pujangga yang berpengaruh pada pembentukan nalar Islam Jawa--tanpa bermaksud membahas semuanya. Kitab yang dipilih adalah kitab yang dianggap populer karena sering dikutip atau dirujuk dalam masyarakat Jawa.

¹⁶⁷ *Serat Centhini* adalah karya sastra Jawa yang ditulis pada 1814 dan selesai pada 1823. Buku aslinya berjudul *Serat Suluk Tambangraras* ditulis berkat prakarsa KGPA Anom Amangkunagoro III putera Pakubuwono IV, raja Surakarta (1788 - 1820), yang kemudian yang menggantikan kedudukan raja sebagai Pakubuwono V (1820 - 1823). Pakubuwana V juga disebut Sunan Sugih. Pakubuwana V, *Serat Centhini (Suluk Tambangraras): Yasadalem Kangjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Amangkunagara III (Ingkang Sinuhun Paku Buwana V) Ing Surakarta*, 1:1.

a. **Kitab Naratif: Serat Babad Tanah Jawi**

Serat Babad Tanah Jawi adalah "historiografi tradisional"¹⁶⁸ atau "kronika kraton" yang menceritakan "sejarah", mitos, atau narasi tentang raja-raja Jawa sejak Nabi Adam sampai tahun Jawa 1647. Serat ini ditulis pada masa dinasti Mataram Islam. Menurut Brandes serat ini ditulis berdasarkan *Serat Kandha* kira-kira pada 1700 M,¹⁶⁹ adapun menurut Hoesein Djajadiningrat, serat ini ditulis selambat-lambatnya pada 1625 M.¹⁷⁰ De Graaf berpendapat bahwa serat ini ditulis oleh Pangeran Adilangu II, keturunan Sunan Kalijaga, dengan alasan bahwa sunan ini digambarkan mempunyai peran yang sangat penting di dalam serat ini, dan mengindikasikan periode antara 1641 dan 1645 sebagai waktu penulisannya, yakni di tahun-tahun akhir kekuasaan Sultan Agung, setelah dia menggunakan gelar 'sultan'. Adapun C.C. Berg sepakat bahwa karya ini ditulis pada masa Sultan Agung tetapi, berbeda dari yang lainnya, dia mengatakan bahwa serat ini ditulis agamawan (*priest*) sebagai magik sastrawi (*literary magic*) dan mengikuti model Nagarakertagama-Pararaton. J.J. Ras mengatakan bahwa serat ini ditulis atas perintah Anyakrawati (Panembahan Seda ing Krapyak) pada 1612 sebagai bentuk penulisan ulang *Babad Demak*, bukan *Serat Kandha*. Namun penulisan ini baru selesai pada masa kekuasaan putra Anyakrawati, yaitu Sultan Agung (1613-1649).¹⁷¹ Tapi Ras tidak menyebutkan tahun selesainya penulisan serat ini. Yang jelas,

¹⁶⁸ Hasan Djafar, *Masa Akhir Majapahit: Girindrawarddhana Dan Masalahnya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), 22.

¹⁶⁹ Serat Kandha adalah historiografi tradisional Jawa yang sebenarnya merupakan kisah-kisah wayang untuk periode sebelum 1600 dan juga menceritakan proses kehancuran Majapahit akibat serangan Demak, dan larinya Brawijaya ke Bali. J.L.A. Brandes, "Pararaton (Ken Arok) of het boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit," *VBG*, XLIX, 1897.

¹⁷⁰ Djajadiningrat, *Tinjauan Kritik Tentang Sejarah Banten*.

¹⁷¹ Ras, "The Genesis of the Babad Tanah Jawi: Origin and Function of the Javanese Court Chronicle."

babad ini lalu ditulis ulang, dan bahkan direvisi, pada masa-masa berikutnya, sejalan dengan kepentingan kaja-raja berikutnya sampai 1836, versi yang dianggap sebagai versi terakhir.¹⁷²

Yang relevan dengan pembahasan kita adalah bahwa penulis *Babad Tanah Jawi* adalah Pangeran Panjang Mas, menurut Ras, adalah seorang "pujangga dalem" pada masa Panembahan Seda ing Krapyak (1601-1613) yang sekaligus ulama yang memahami Islam. Dia adalah putra Kyai Jurukiting Nataningrat, jaksa Kraton Mataram, putra Kyai Jurumartani, paman dan penasihat Panembahan Senapati, pendiri Mataram Islam. Dia adalah pujangga dalem, dia juga sebagai ahli dalam hukum Islam. Dalam satu sumber dia dikenal sebagai "mufti Mandika". Mufti adalah seorang alim yang mendalam dalam bidang syariat Islam, yang memberikan fatwa-fatwa keagamaan. Tanpa penguasaan yang mendalam akan hukum Islam, mustahil seseorang dikenal sebagai mufti.¹⁷³ Dan tampaknya karena alasan ini juga Pangeran Panjang Mas alias Mufti Mandika dipercaya untuk menulis *Babad Tanah Jawi* versi pertama berdasarkan atas Babad Demak untuk melegitimasi kekuasaan Mataram sebagai penguasa tanah Jawa yang telah mengalami transformasi keagamaan Islam. Dan di tangan dia juga sinkretisme Islam Kejawen terefleksikan dalam *Babad Tanah Jawi*.

Hal penting lain adalah genalogi atau silsilah keturunan ganda raja-raja Mataram yang pada satu jalur kembali kepada Nabi Adam, bukan lagi kepada para dewa sebagaimana dalam kronikel Majapahit, *Pararaton*, tapi berujung pada Nabi Adam,

¹⁷² Untuk lebih detail tentang versi-versi *Babad Tanah Jawi*, lihat Wieringa, "An Old Text Brought to Life Again: A Reconsideration of the 'Final Version' of the Babad Tanah Jawi"; Achmad Fawaid, "Contesting Double Genealogy: Representing Rebellion Ambiguity in Babad Tanah Jawi," *Heritage of Nusantara* 4, no. 2 (2015): 243-60.

¹⁷³ V. M. Clara van Groenendael, *Er Zit Een Dalang Achter de Wayang* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1982), 95. [English translation: *The Dalang Behind the Wayang*, Dordrecht/Cinnaminson: Foris Publications, 1985.]

dan pada jalur lain kembali kepada nabi-nabi sampai nabi Adam juga. Silsilah Majapahit tetap dipertahankan untuk memberikan legitimasi bahwa raja-raja Mataram mempunyai darah keturunan Majapahit, tapi keberadaan para dewa ini dikonversikan menjadi manusia biasa yang mempunyai darah keturunan Nabi Adam. Dalam konteks rekayasa budaya, ini adalah strategi cerdas untuk melegitimasi bahwa raja-raja Mataram adalah keturunan Majapahit, namun pada saat yang sama mereka melakukan Islamisasi dengan memasukkan para Nabi sebagai leluhur raja-raja Mataram. Selain itu, dengan cara ini mereka melakukan demitologisasi terhadap para dewa leluhur Majapahit, bahwa mereka bukan dewa tetapi manusia biasa, sebagaimana doktrin Islam tentang tauhid (keesaan Allah). Keturunan yang merujuk kepada para dewa ini disebut "Pangiwa" dan yang merujuk kepada para nabi disebut "Panengen". *Babad Tanah Jawi* versi awal ini kemudian nanti direvisi dan di-update oleh raja-raja Mataram berikutnya untuk menjustifikasi kekuasaan mereka masing-masing.¹⁷⁴ Namun, dengan memasukkan nama leluhur dari pewayangan yang merupakan upaya mitologisasi tetap dipertahankan. Versi genealogi ganda ini merefleksikan sinkertisme dua pandangan dunia Jawa dan Islam.

Selain itu, yang menarik dalam *Babad Tanah Jawi*, dalam berbagai versinya, adalah adanya figur Nyai Ratu Kidul sebagai

¹⁷⁴ Lihat juga I.W. Pantja Sunjata, *Babad Kraton: Sejarah Keraton Jawa Sejak Nabi Adam Sampai Runtuhnya Mataram, Menurut Naskah Tulisan Tangan The British Library, London Add 12320*, vol. 2 (Jakarta: Djambatan, 1992); Untuk versi Kraton Yogyakarta, lihat Jayengrat and Maharsi, *Babad Tanah Jawi Versi Ngayogyakarta Hadiningrat*. Lihat juga Serat Sadjarah Leloehoer Dhalem Sanking Pangiwo Hoetawi Saking Panengen, *Hawit Sanking Kangdjeng Nabi Adam, dhoemoegi Pandjenengan Dhalem Sapoeniko Kasambetan Serat Rodjopeotro, hing Nagari Ngjogypkarta Hadhiningrat*, dikutip dalam R. Kevin Jaques, "Sajarah Leluhur: Hindu Cosmology and the Construction of Javanese Muslim Genealogical Authority," *Journal of Islamic Studies* 17, no. 2 (2006): 129-57.

penguasa alam ghaib di pantai selatan. Nyai Ratu Kidul dulunya adalah manusia biasa putra Raja Pajajaran yang dibuang karena tidak mau dijodohkan oleh ayahnya, yang kemudian saat mati menjadi ratu para jin dan makhluk halus di pantai selatan. Cukup banyak kisah Ratu Kidul ini dalam 83 stanza, dimulai dengan pertemuannya dengan Raden Susuruh, pendiri Majapahit, di mana dia mengatakan bahwa seluruh raja yang menguasai Jawa akan menikah dengannya, termasuk Sultan Agung dan raja-raja setelahnya. Narasi tentang Nyai Ratu Kidul ini simbol jwanisasi Islam yang penting dalam Islam Kejawen.

b. *Kitab Ajaran Islam Kejawen*

Pujangga berperan penting dalam memproduksi pengetahuan Islam Kejawen melalui karya-karya tulis mereka. Salah satu karya pujangga yang dikenal luas adalah *Serat Kalatidha* karya R. Ng. Ranggawarsita,¹⁷⁵ yang terdiri dari tembang Sinom 12 bait. Kitab kecil ini berisi, dalam bahasa Kamajaya Partokusumo, "filsafat ajaran hidup Jawa dengan prinsip Islam".¹⁷⁶ Di atas telah dijelaskan bahwa Ranggawarsita belajar Islam pada Kyai Ageng Besari di pesantren Gebangtinatar atau Tegalsari, Ponorogo, dan menjadi *badal* sang kyai. Setelah pulang dari pesantren, dia digembleng oleh eyangnya, R.T. Sastranagara, pujangga kraton, dengan pendidikan kepujanggan, dan dari Pangeran Buminata dia mendapatkan penggemblengan ilmu-ilmu kejawaan, termasuk kesaktian, kekebalan, kecerdasan dan kesentosaan jiwa dan raga, dan ilmu kesempurnaan. Pendidikannya yang demikian

¹⁷⁵ Karkono Partokusumo, *Zaman Edan: Pembahasan Serat Kalatidha Ranggawarsita* (Yogyakarta: Dep. P & K dan KBP3K, Javanologi, 1983); Karkono Kamajaya, "Menelusuri Karya Kefilsafatan Pujangga Ronggowarsito (I)," *Mawas Diri* 12, no. 6 (1983): 41-44, 27-29.

¹⁷⁶ Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya Dengan Islam*, 276.

(Islam, kepujangaan, dan kejawaan) membuat karya-karyanya merefleksikan sintesis ortodoksi Islam dan kejawen.

Inti kitab ini ada pada bait ketujuh, dan ini sangat terkenal di kalangan masyarakat Jawa:

Amenangi jama edan
Ewuh-aya ing pambudi
Melu edan nora tahan
Yen tan melu anglakoni
Boya keduman melik
Kaliran wekasanipun
Dilalah karsa Allah
Begja-begjane kang lali
Luwih begja kang iling lawan
waspada.

Menyaksikan zaman edan
Serba sulit dalam pemikiran
Ikut edan tak tahan
Kalau tak ikut edan
Tak mendapat bagian
Berakhir dengan kelaparan
Tapi karena kehendak Allah
Sebahagia apapun orang yang lupa
Lebih bahagia orang yang ingat dan
waspada.

Kitab karangan Ranggawarsita lain tentang Islam adalah *Wirid Hidayat Jati*.¹⁷⁷ Kitab ini mengajarkan bahwa Zat Tuhan mempunyai berbagai macam sifat, asma, dan af'al. Tuhan digambarkan sebagai Zat yang berkehendak dan berkarya secara aktif, sebagai pencipta dan penguasa alam. Konsepsi manusia dalam kitab ini berdasarkan atas ajaran "martabat tujuh" yang berasal dari kitab *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*, karya Muhammad Ibn Fadlillah, seorang sufi India yang wafat pada 1620.¹⁷⁸ Ajaran martabat tujuh ini tampaknya dipengaruhi oleh ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani yang terlebih dulu mengadopsi paham ini di Aceh. Ini sekedar contoh kitab pujangga yang berisi ajaran keislaman.

¹⁷⁷ Simuh, *Aspek Mistik Islam Dalam Wirid Hidayat Jati* (Yogyakarta: YIPKP Lembaga Javanologi, 1984); Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Studi Tentang Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UP Press, 1988).

¹⁷⁸ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*, 257-60.

c. *Kitab Jangka (Ramalan)*

Kepercayaan kepada ramalan merupakan bagian dari kepercayaan masyarakat Jawa, terutama Muslim Kejawaen, walau dalam hal tertentu di kalangan Muslim pesantren juga. Di kraton Mataram ada pejabat yang disebut "juru nujum" yang mempunyai kemampuan bukan hanya untuk mengetahui penanggalan, tetapi juga meramal. Pada masa pra-Islam mereka adalah kaum spiritualis Hindu-Buddha, dan pada masa Islam, mereka adalah ulama atau pujangga yang mempunyai kemampuan mistis.

Ada beberapa kitab *jangka* atau ramalan yang sangat terkenal yang ditulis oleh pujangga, seperti kitab *jangka Jayabaya* dan *Joko Lodhang* karya Ranggawarsita. Raja Jayabaya adalah raja Kediri pada masa Hindu-Buddha, dan kitab ramalannya tidak dapat dipastikan apakah ditulis oleh sang raja sendiri. Tetapi disinyalir itu ditulis oleh pujangga yang menuliskan ramalan-ramalan Jayabaya, terutama pada masa Mataram Islam, karena bernuansa Islam. Dengan kata lain, Jayabaya mengalami "Islamisasi", seperti juga Dewa Ruci yang mengalami Islamisasi dengan digambarkan sebagai Nabi Hidhir. Ramalan-ramalan Jayabaya sangat terkenal terutama pada masa krisis, seperti pada masa kolonialisme Belanda dan Jepang, serta pada masa Sukarno. Bahkan pada masa reformasi 1998, ramalan Jayabaya ini muncul juga di kalangan masyarakat Jawa. Selain ramalan Jayabaya, ramalan Ranggawarsita dan Ramalan Sabdopalon juga sangat terkenal.¹⁷⁹ Kitab Ranggawarsita yang dianggap mengandung ramalan adalah *Jaka Lodhang*, *Sabdajati* dan *Sabdatama*.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Anjar Any, *Rahasia Ramalan Jayabaya, Ranggawarsita, Dan Sabdopalon* (Semarang: Aneka Ilmu, 1979).

¹⁸⁰ Kamajaya, *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita*, 21-22.

d. *Kitab Islamofobik*

Ada beberapa kitab Islamofobik (ketakutan berlebihan kepada Islam) yang muncul pada awal abad ke-20, yaitu *Gatholoco dan Darmagandul*.¹⁸¹ Kitab ini memicu kontroversi di kalangan umat Islam Jawa, dan memunculkan kecurigaan terhadap Islam Kejawaen, karena isinya di antaranya menolak ortodoksi dengan mengasosiasikannya dengan Arabisasi.

e. *Kitab Primbon*

Kitab primbon adalah kitab yang berisi "ilmu titen", yaitu pengetahuan lokal yang ditulis berdasarkan atas pengalaman orang Jawa dengan "meniteni" atau meneliti keterkaitan fenomena, peristiwa, perilaku, mimpi, dan bentuk fisik tertentu dengan hal-hal baik dan hal-hal buruk di kemudian hari, seperti rizki, karir, dan jodoh. Termasuk di dalamnya penggunaan mantra, doa, rajah, dan jimat. Ini perpaduan antara ilmu tasawuf Islam dan mistisisme Jawa. Di antara kitab jenis ini adalah kitab *Primbon Adammakna*, yang menurut Siti Woerjan Soemadijah Noeradyo merupakan induk (babon) semua primbon, dan kitab ini merupakan ajaran Sultan Hamengkubuwana (tidak jelas ke berapa), yang ditulis atas permintaan Hamengkubuwana V oleh Kanjeng Pangeran Harya Tjakraningrat. Beberapa primbon yang merupakan petikan dari primbon induk ini adalah *Primbon Betaljemur Adammakna*, *Primbon Lukmanakim Adammakna*, *Primbon Atassadhur Adammakna*, *Primbon Bektijammal Adammakna*, *Primbon Shahdhatsoahthir Adammakna*, *Primbon Qomarulsyamsi Adammakna*, *Primbon Naklassanjir Adammakna*, *Primbon Quraisyn Adammakna*, *Primbon Ajimatrawara*,

¹⁸¹ KRT Tandanagara, *Darmagandul: Tjarita Adege Nagara Islam Ing Demak, Bedahe Nagara Madjapahit Kang Satuhune Wiwite Wong Djawa Inggal Agama Buddha Bandjur Salin Agama Islam: Gantjaran Basa Djawa Ngoko* (Surakarta: Toko Buku Sadu-sadu, 1960); KRT Tandanagara, *Tafsir Darmagandul: Edisi Bahasa Indonesia* (Surakarta, n.d.).

*Yogabrata, Yogamantra, Primbon Kunci Betaljemur, dan lain-lain.*¹⁸²

Tapi ada juga *Kitab Baboning Primbon* yang memuat 10 kitab Kejawen, yang tidak semuanya sama dengan *Primbon Adammakna*: (1) *Primbon Bakti Jamal*, berisi astrologi (falakiah), ramalan, mencandra tanda-tanda (*petung ngalamat*), pengetahuan tentang tumbal, dan lain-lain; (2) *Kitab Weda Mantra*, tentang ilmu kesaktian gaib dan mantra; (3) *Wejangan Wali Sanga*, tentang nasihat-nasihat wali sembilan dan cara pengamalannya; (4) *Kitab Mantra Yoga*, tentang bersatunya (*manung-galing*) mantra dan penjelasannya; (5) *Jangka Ranggawarsita*, tentang ramalan-ramalan Ranggawarsita; (6) *Primbon Jawa*, tentang primbon hidup; (7) *Primbon Sabda Amerta*, tentang waktu mulai dari hitungan hari 'pasaran' sampai setiap jam; (8) *Serat Penangguing Dhuwung*, tentang penangguing dhuwung; (9) *Pustaka Raja*, tentang mantra Yoga terkait ilmu ghaib; (10) *Primbon Sabda Sasmaya* membahas tentang 170 wejangan beserta cara menjalankannya.

Dalam kehidupan sehari-hari Muslim Kejawen, kitab Primbon ini sangat berpengaruh. Orang Muslim Kejawen yang akan melakukan perjalanan, perjodohan, acara pernikahan, pertanian, dan sebagainya, biasanya mempertimbangkan Primbon ini secara serius. Mereka percaya jika melanggarnya akan berdampak tidak baik atau sial di masa depan.¹⁸³ Oleh karena ini tidak jarang perjodohan gagal karena hari kelahiran calon pengantin laki-laki dan perempuan tidak sejalan dengan perhitungan primbon. Ada hal-hal yang menurut Islam boleh tetapi dilakukan dilarang oleh primbon ini, tetapi bukan dalam hal yang terkait

¹⁸² Siti Woerjan Soemadajah Noeradyo, "Maha Sandhi Wara Darma," in *Pangeran Harya Tjakraningrat, Kitab Primbon Atassadhur Adammakna*, 10th ed. (Yogyakarta: CV Buana Raya, 2008), 5.

¹⁸³ Soedarsono, ed., *Aksara Dan Ramalan Nasib Dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: PPPKN [Javanologi] Dirjen Kebudayaan Depdikbud, 1985).

dengan akidah. Misalnya, larangan pernikahan antarsepupu, menikah pada 1 Suro (1 Muharram), dan sebagainya. Dalam Islam hal itu diperbolehkan, tetapi jika tidak dilakukan juga tidak apa-apa. Di sini hermeneutika *pangiwa-panengen* secara *praxis* terefleksikan dalam nalar Islam Kejawen dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Konstruksi Nalar Islam Kejawen

Konstruksi nalar Islam Kejawen berupaya mensintesis tradisi keagamaan dan keilmuan Islam ortodoks, non-ortodoks, dan *pengawikan Jawi* atau *kabuddhan*, yakni sintesis pra-Islam antara Hindu, Buddha, dan animisme-dinamisme yang tumbuh di Jawa, namun semuanya ditundukkan kepada logika dan bahasa Keislaman. Di sini penulis tetap melihat Islam Kejawen sebagai bagian dari Islam, dan bukannya dari tradisi *kabuddhan*. Berdasarkan atas hermeneutika *pangiwa* dan *panengen*, maka berikut penulis mencoba melihat konstruksi nalar Islam Kejawen dari aspek nalar fiqhiah, teologis, dan spiritual.

1. Nalar Fiqhiah: Syafi'iyah

Sejak awal Islamisasi Jawa madzhab fiqh Syafi'i lah yang berkembang, baik di kalangan kraton maupun masyarakat. Madzhab ini dinisbatkan kepada Imam Abu Abdullah bin Idris al-Syafi'i--atau Imam al-Syafi'i--yang merupakan salah satu mujtahid dalam Ahl al-Sunna wa al-Jamaah yang lahir di Baghdad dan meninggal di Mesir. Nalar Syafi'i ini terefleksikan secara baik dalam naskah-naskah keagamaan yang ditemui di Jawa.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Hal ini terekam dalam katalog-katalog tentang naskah-naskah nusantara yang tersimpan di Yogyakarta, Surakarta, Perpustakaan Nasional, Perpustakaan Universitas Indonesia, dan Leiden University. Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*.

Praktik-praktik keagamaan, seperti bersuci, shalat, zakat, puasa, haji dilakukan sesuai dengan madzhab Syafi'i. Demikian juga dalam hal ibadah-ibadah sunnah. Pada 1610 Jan Theunisz, dosen Bahasa Arab di Universitas Leiden, membeli dua manuskrip *al-Taqrīb li 'l-fiqh* karya Abu Shuja' al-Isfahani dengan terjemahan interlinear dalam bahasa Jawa, dan kitab *al-Īdah fī al-Fiqh*, keduanya kini tersimpan di perpustakaan Universitas Amsterdam.¹⁸⁵ Keduanya adalah fiqh Syafi'i. Kitab fiqh madzhab Syafi'i lain yang terkenal adalah *al-Muharrar* karya Imam al-Rafi'i, *Kitāb al-Sittīn Mas'alah fī al-Fiqh* karya Abu al-'Abbas Ahmad al-Zahid, dan *Masā'il al-Muhtadī* karya Syaikh Baba Dawud Rumi, seorang ulama Aceh keturunan Turki, murid Syaikh Abdurrahman al-Sinkili. Ini menunjukkan adanya hubungan antara Islam yang ada di Jawa dan di Aceh.

Upaya menjadikan hukum Islam sebagai hukum kerajaan muncul di kerajaan Cirebon. Meskipun di bawah Mataram, kerajaan Cirebon mewakili tradisi Islam ortodoks. Kitab *Papakem Cirebon* adalah kitab panduan pengadilan Islam di Cirebon, mengandung ajaran-ajaran fiqh Syafi'iyah.¹⁸⁶

Sejumlah kitab Kejawen mengandung ajaran-ajaran fiqh Syafi'iyah. Dalam *Serat Centhini*, misalnya, yang ditulis atas prakarsa Pakubuwana V, Mas Cebolang, tokoh utama dalam serat itu, mengajarkan:

"Aku memberitahumu dengan sebenarnya
pengajaran hukum syariat yang diajarkan *al-Qur'an*
hadits, ijma', dan *qiyas*

¹⁸⁵ G.W.J. Drewes, *Directions for Travelers on the Mystic Path: Zakariyya Al-Anshari's Kitāb Fath Al-Rahman and Its Indonesian Adaptation, with an Appendix of Palembang Manuscripts and Authors* (The Hague: M. Nijhoff, 1977), 1-2.

¹⁸⁶ G.A.J. Hazeu, "Tjeribonsch Wetboek, Pepakem Tjerbon, 1768," *Verh. KBG* 55 (1905).

Karena perbuatan yang memberikan manfaat adalah perbuatan yang dilakukan karena diwajibkan oleh syariat."¹⁸⁷

Dalam ushul fiqh, ijihad dalam penyimpulan hukum syariah yang diambil dari al-Qur'an, hadits, ijma' dan qiyas adalah berdasarkan atas metode madzhab Syafi'i.

Kitab Kejawen *Suluk Gandring Purwacampur* juga membahas tentang syahadat, wudhu', shalat lima waktu, mandi junub karena bersenggama, menstruasi dan melahirkan--di samping masalah bertambah iman dan keterangan-keterangan tentang malaikat.¹⁸⁸ Kitab-kitab fiqh Syafi'iyah, seperti *Muḥarrar*, *al-Sittūn Mas'alah*, dan *al-Masā'il al-Muhtadī li Ikhwāni 'l-Muhtadi*, serta *Sukbah* (kemungkinan *Adab al-Suḥbah wa al-mu'āsyarah ma'a Aṣnāf al-Khalq*, sebuah kitab akhlak karya Imam al-Ghazali) adalah rujukan utama kitab *Sulūk Bustam*,¹⁸⁹ yang merupakan sajak didaktik dalam tembang macapat, menjabarkan tentang agama Islam, fiqh Syafi'i, tasawuf, dan hari kiamat.¹⁹⁰ Kitab *al-Sittūn Mas'alah* juga disadur dalam bentuk tembang macapat dalam kitab *Serat Sittin*.¹⁹¹

¹⁸⁷ Pakubuwana V, *Serat Centhini (Suluk Tambangraras): Yasadalem Kangjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Amangkunagara III (Ingkang Sinuhun Paku Buwana V) Ing Surakarta*, 176:17-19.

¹⁸⁸ Kitab ini masuk dalam *Serat Piwulang Agami Islam* (W.303.C.7). Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 196-97.

¹⁸⁹ Dikatakan juga dalam manuskrip yang lain dari *Serat Suluk Bustam* (W.308.C21) bahwa ia digubah juga dari kitab *Sukbah*, *Dokha'i* dan *Adkiya*, tapi Lindsay dkk tidak menjelaskan lebih lanjut kitab-kitab ini. Kemungkinan yang dimaksud *Dokha'i* adalah *Al-Dakhā'ir fī al-Fiqh* karya Abu al-Ma'ālī Mujallā.

¹⁹⁰ Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 2, 32; Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 198-99.

¹⁹¹ Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 3; Peter Carey and Mason C. Hoadley, *Archive of Yogyakarta*, vol. 2 (London: The British Academy, 2000).

Di kraton Yogyakarta, sebagaimana tercantum dalam dokumen koleksi John Crawford di British Library (dengan kode BL. Add. MS. 12341),¹⁹² dalam hal hukum sipil dipergunakan kitab madzhab Syafi'i berjudul *Muharrar*, yaitu *al-Muharrar fi al-Fiqh al-Syafi'i* karya Imam Muhammad al-Qazwini al-Rafi'i al-Syafi'i [w. 623/1226]), di samping kitab hukum adat Jawa berjudul *Yudanegara*. Dipergunakan dua sumber hukum ini menandakan pluralisme hukum (*legal pluralism*). Perkara yang terkait hukum keagamaan Islam diadili di pengadilan *surambi* (*kukum*) atau pengadilan *pengulu*, sedangkan perkara yang tidak masuk dalam hukum keagamaan Islam diadili di pengadilan *pradata*. Dari kitab *Muharrar* inilah diambil sejumlah aspek hukum Islam, seperti hukum potong tangan untuk pencuri dengan jumlah tinggi, dan dalam jumlah kecil dicambuk (*kagitik*) dalam jumlah yang wajar (*samurwatipun*). Hukum cambuk dikenal dalam hukum Islam sebagai hukum *ta'zir*. Hukum *qishash* dalam kasus pembunuhan juga diterapkan, tetapi dalam kasus khusus, yakni pembegalan atau perampokan dengan pembunuhan. Dalam hal pembunuhan orang tua kepada anak tidak ada hukuman, tapi pembunuhan anak kepada orang tua ada hukuman, kecuali ada anak yang lain tidak terima. Kasus pembunuhan yang lain tidak tercantum. Tentang pembegalan atau perampokan, jika pembunuhan tidak disertai dengan pengambilan barang yang dibegal maka hukumannya dibunuh, dan jika mengambil barang juga, maka disamping dihukum bunuh, kepalanya dipotong dan digantung di atas kayu (*kekajengan*). Di sini tampak perpaduan antara huku Islam dan hukum adat yang tercantum dalam *Yudanegara*. Hukum *diyat* (denda) diberlakukan terhadap perilaku yang menyebabkan luka, kecuali luka yang serius (seperti mengakibatkan pisahnya

¹⁹² Carey and Hoadley, *Archive of Yogyakarta*, 2:92-93.

tulang atau menampakkan sumsum) dihukum pelukaan setimpal. Hukum ini termasuk qishash, tetapi dipadukan dengan hukum adat juga. Secara umum, hukum potong tangan dan qishash adalah hukum yang umum dalam Islam, baik Syafi'i maupun lainnya, demikian juga masalah ta'zir. Yang khas mazhab Syafi'i adalah dalam masalah pernikahan, harus ada wali perempuan, dan jika tidak ada maka pernikahan tidak sah.

Terkait dengan Shalat Jumat, pendapat yang diambil adalah pendapat Imam Syafi'i bahwa jumlah minimal sahnya shalat Jumat adalah 40 orang yang sudah dewasa, berakal, penduduk lokal [muqim, bukan musafir]. Pemahaman fiqh Syafi'iyah ini bukan hanya terefleksikan dalam ajaran-ajaran fiqhiyah yang mereka anut, tetapi juga dalam struktur pemerintahan, seperti pejabat Kapengulon berjumlah 40 orang. Ini merefleksikan pendapat Syafi'iyah (*qaul jadid*) bahwa jumlah sahnya Shalat Jum'ah adalah diikuti oleh 40 orang, atau tepatnya 40 orang muslim, aqil, baligh, dan muqim (bertempat tinggal, bukan musafir).¹⁹³ Dengan demikian, Masjid Agung tidak akan kekurangan jamaah untuk Shalat Jumat, sehingga secara fiqhiyah shalat mereka sah.

Ini hanya beberapa contoh pendapat fiqhiyah dalam yang sejalan dengan madzhab Syafi'i. Namun, ini adalah ajaran yang termaktub dalam teks. Dalam kenyataan di dalam kehidupan masyarakat Muslim Kejawaen bisa sangat berbeda dalam masalah penerapan aturan-aturan fiqhiyah, termasuk ketaatan dalam peribadatan ritual shalat dan puasa, dalam kehidupan sehari-hari. Ada Muslim Kejawaen yang menjalani ritual-ritual itu sebagaimana ketentuan fiqhiyah-nya, dan ada pula yang menafsir-

¹⁹³ Departemen Agama RI, *Sebuah Rangkuman Monografi Kelembagaan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1984), 85-130; Ibnu Qoyim Isma'il, *Kiai Penghulu Jawa Peranannya Di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 84.

kannya secara mistis, misalnya dengan cukup mengingat Tuhan saja, tanpa perlu gerakan-gerakan shalat dalam pengertian yang diatur dalam fiqh.

2. Nalar Teologis: Asy'ariyah-Jabariyah

Secara teologis atau aqidah, sebagian besar nalar Islam Jawa--baik Islam ortodoks maupun kejawen--berpaham Asy'ariyah. Madzhab teologis ini merujuk kepada Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 234 H/936 M). Aqidah ini masuk ke Jawa bersamaan dengan masuknya madzhab fiqh Syafi'i. Sebagian besar ulama-ulama Syafi'iyah bermadzhab teologis Asy'ari,¹⁹⁴ seperti Imam Juwaini, Imam Ghazali. Aqidah Asy'ariyah ini dikenali di antaranya dalam pembahasan tentang sifat 20 Allah, di samping pembahasan tentang perbuatan manusia yang menengahi pemahaman Qadariyah dan Jabariyah, walau dalam konteks Jawa lebih dekat kepada Jabariyah, penolakan kepada antropomorfisme atau sifat-sifat manusiawi Allah (*tasybih*) dan lebih membersihkan Allah dari sifat-sifat manusiawi itu (*tanzih*).

Beberapa kitab teologis atau yang mengandung pandangan teologis, yakni teologi Asy'ariyah, yang dikenal di kalangan Islam ortodoks antara lain *Kifayah al-'Awwam*, sebuah karya teologis dasar yang diajarkan kepada anak-anak.¹⁹⁵ Kitab *Ibrahim Bajuri* dan *Matan Sanusiyah* adalah kitab teologi Asy'ariyah lanjutan yang dibaca setelah *Kifāyat al-'Awwām*.¹⁹⁶ Sedangkan kitab yang

¹⁹⁴ Dikenal bahwa Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah mengakui madzhab yang benar adalah Asy'ariyah dan Maturidiyyah. Namun, jika kita teliti lebih jauh, ulama-ulama Syafi'iyah dan Malikiyyah kebanyakan berpaham Asy'ariyah, dan ulama-ulama Hanafiyyah berpaham Maturidiyyah, sedangkan ulama-ulama Hanabilah menolak keduanya, dan berpegang pada Ahmad bin Hanbal, baik dalam fiqh maupun teologi.

¹⁹⁵ Ketiga kitab ini diajarkan juga di pesantren Manba'ul Ulum, Surakarta. Ini dapat dilihat dalam Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 1, 95.

¹⁹⁶ Mambaoel Oeloem, *Sjahadah Mambaoel Oeloem*, n.d.

dibaca oleh santri-santri senior adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imam al-Ghazali.

Beberapa kitab Kejawen yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang, seperti *Suluk Wujil*,¹⁹⁷ *Suluk Kalipah*, dan *Suluk Kadrĕsan* menunjukkan kajian teologis Asy'ariyah ini, seperti tentang *nafi* dan *itsbat*, sifat-sifat *salbiyah* (dalam sifat 20), *tsubutiyyah*, dan *ma'nawiyah*, dan diskusi tentang *af'al* (perbuatan manusia) dan *mahiyah*, yang sesuai dengan aqidah Asy'ariyah.¹⁹⁸ Demikian juga *Suluk Martabat Sipat Kalihdasa*, tentang sifat 20 dalam teologi Asy'ariyah.¹⁹⁹ Pembahasan teologi Asy'ariyah juga ada dalam *Serat Piwulang Agami Islam*²⁰⁰ dan *Suluk Gandring Purwacampur*. Pembahasan tentang iman dan malaikat dalam kitab ini sejalan dengan pandangan teologi Asy'ariyah.

Namun diskusi tentang perbuatan Tuhan dan perbuatan Manusia, terutama dalam Islam Kejawen, lebih dekat kepada Jabariyah, aliran teologis yang menekankan bahwa manusia tidak kuasa atas perbuatannya, karena semuanya adalah ciptaan Tuhan.²⁰¹ Ini disimbolkan dengan hubungan antara dalang dan wayang. Dalang adalah simbol tuhan, dan wayang adalah simbol

¹⁹⁷ Purbatjaraka, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang: Suluk Wujil*.

¹⁹⁸ Drewes memasukkan *Serat Regol* sebagai karya yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Diskusi teologis dalam *Serat Regol*, meskipun beraqidah Asy'ariyah, diskusi tentang *tasybih* dan *tanzih*, tidak sebagaimana penjelasan ilmu kalam (teologi dogmatik), dilakukan sebagaimana dipahami dalam paham Ibn Arabi dalam kitabnya *Fuṣuṣ al-Hikam*. Jika benar *Serat Regol* adalah karya Sunan Bonang maka ini dapat mengubah pendapat yang mapan bahwa Sunan Bonang mengembangkan tasawuf ortodoks. G.W.J. Drewes, "Javanese Poems Dealing with or Attributed to the Saint of Bonan," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 124, no. 2 (1968): 209-40.

¹⁹⁹ Dalam *Serat Suluk Warna-warni* (W.311.C.22). Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 199.

²⁰⁰ Kode manuskrip Kraton Yogyakarta W.303.C.7. Ibid., 196-97.

²⁰¹ Untuk diskusi lebih lanjut tentang aspek teologi Islam dalam budaya Jawa, lihat M Jandra and Tashadi, *Teologi Islam Dalam Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta* (Yogyakarta: YKTI IAIN Sunana Kalijaga, 2004).

manusia dan makhluk secara umum. Perilaku wayang tergantung pada dalang secara mutlak. Ini sangat sesuai dengan pandangan teologis Jabariyah.

3. Tasawuf: Sintesis ortodoks, Non-ortodoks, dan Mistik Jawa

Tasawuf ortodoks atau tasawuf yang mempertahankan syari'at penting dalam pembentukan nalar keislaman Demak dan Pajang. Bitab-kitab yang ada banyak bersifat tasawuf ortodoks, seperti kitab yang dibawa dari Jawa dan kemudian tersimpan di perpustakaan Leiden pada 1597 yang kemudian diterjemahkan oleh Drewes dalam bukunya *Een Javaanse Primbon uit de zestiende eeuw* (1954).²⁰² Edisi pertama dari teks ini ada dalam disertasi G. H. Gunning, *Een Javaansch geschrift uit de 16de eeuw, handelende over den Mohammedaanschen godsdienst, yang dipertahankan di Universitas Leiden pada 1881*. Terjemah pertama dalam bahasa Belanda dilakukan H. Kraemer dalam disertasinya *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw, di Universitas Leiden pada 1921*. Ini adalah karya teologis yang bersifat ortodoks. Demikian juga kitab yang berisi nasihat-nasihat Sunan Bonang,²⁰³ diambil ajarannya dari karya Imam al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din* dan kitab *Tamhid*. Ini adalah dua karya tasawuf ortodoks. Pada masa Demak, Pajang dan pesantren secara umum ajaran tasawuf ortodoks lah yang berlaku.

Ajaran tentang tingkatan-tingkatan spiritual syariat, tarekat, hakekat ma'rifat yang dikenal dalam tasawuf pesantren, juga dikenal dalam Islam Kejawaen. Ini tertulis dalam *Serat Nitik Sultan Agung*, yang mengatakan bahwa Sultan agung menguasai

²⁰² Newly edited and translated. Publications of the De Goeje Foundation, No. 15, Brill, Leiden, 1954

²⁰³ G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1969).

ilmu ini "Ahli ngelmi patang prakawis: syareat, tarekat, hakekat, makripat."²⁰⁴ Artinya Sultan Agung digambarkan sebagai seorang sufi yang ber-maqam tinggi karena telah menguasai syariah, tariqah, haqiqah, dan ma'rifah.

Di kalangan pesantren, kitab tasawuf *al-ikam* karya Ibn 'Athailah al-Sakandari sangat dikenal.²⁰⁵ Syaikh Ahmad ibn Muhammad ibn 'Athailah al-Sakandari (658 H/1259M-709H/1310M) adalah seorang ahli fiqh madzhab Maliki, *muhaddits*, dan *mursyid* ketiga dari tarikat Syadzaliyyah yang lahir di Aleksandria dan mengajar di masjid al-Azhar dan madrasah al-Mansuriyyah, Mesir. *Al-Hikam* adalah kitab tasawuf akhlaqi yang menekankan baik syariah maupun aspek spiritual dari syariah itu. Meskipun ditulis oleh alim bermadzhab Maliki, kitab ini lebih dilihat sebagai kitab tasawuf, dan banyak dibaca di kalangan pesantren, meskipun pesantrennya tidak mengembangkan tarikat Syadzaliyyah. Ajaran-ajaran Syaikh 'Abdu'l-Qadir al-Jilani (al-Jailani), yang banyak disebut sebagai waliyullah, juga sangat dikenal di kalangan pesantren yang ortodoks dan juga Muslim Kejawen.²⁰⁶

Kitab *Ihyā' 'Ulum al-Dīn* adalah karya Abu Hamid al-Ghazali yang sangat dikenal di kalangan pesantren. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ini adalah salah satu kitab rujukan utama kitab yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang. Salah satu ajaran ilmu laduni, ilmu yang diperoleh tidak melalui belajar, tetapi diberi anugerah oleh Allah melalui mukasyafah, juga sangat dikenal di

²⁰⁴ Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 102, 293.

²⁰⁵ Pigeaud, *Literature of Java*, vol.1, 94.

²⁰⁶ Lihat G.W.J. Drewes and Purbakawatja, "Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani," *KBG, Bibliotheca Javanica* 8 (n.d.): 1938; Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 1, 98.

kalangan Islam Kejawen, sebagaimana terefleksikan dalam *Kitab Iladuni*.²⁰⁷

Pada masa Pakubuwana II (1745-1749), segera setelah kekalahan VOC di tangan Pakubuwana II, kalangan ulama kraton mengubah atau menerjemahkan dua kitab tasawuf *Kitab Daka* dan *Kitab Fatahurrahman*. Menurut Ricklefs, kedua kitab ini mengajarkan bukan hanya tahapan-tahapan sufistik *syari'ah*, *tariqah*, *haqiqah*, dan *ma'rifah*, serta ajaran tentang kesatuan antara Tuhan (gusti) dan hamba (kawula), atau *wahdat al-wujūd*.²⁰⁸ Namun, mengingat *Kitab Fatahurrahman* adalah terjemah dan adaptasi dari kitab *Fathurrahman* karya Zakariyya al-Anshari (823-926 H), dan beliau adalah seorang alim Mesir bergelar "Syaiikh al-Islam" bermadzhab Syafi'iyah yang tidak berpaham *wahdat al-wujūd*, maka aneh jika kitab *Fathurrahman* versi Jawa ini dikatakan berpahamkan *wahdat al-wujūd*. Tentang *Kitab Daka*, Riklefs tidak memberikan keterangan spesifik. Tapi tampaknya ini adalah terjemah dari kitab *Daqā'iq al-Akhhbār fi Dzikri al-Jannati wa al-Nār*, sebuah kitab tasawwuf karya Syaikh Abdurrahman al-Qadhi yang membahas tentang Nur Muhammad, penciptaan malaikat, ruh, pencabutan ruh, alam barzakh, kiamat, dan kehidupan akhirat, baik surga maupun neraka. Ini adalah kitab yang sangat populer di kalangan pesantren. Dalam kitab ini pun tidak ada paham *wahdat al-wujūdnya*. Kedua kitab ini meniscayakan melaksanakan syariat sebagai bagian dari pengamalan tasawuf.

²⁰⁷ Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 198.

²⁰⁸ Dalam kedua kitab ini tertulis bahwa keduanya selesai ditulis pada tanggal yang ekuivalen dengan tanggal 14 Agustus 1741 dengan ada keterangan "pada masa kerusakan Belanda-Jawa". Kitab *Fathurrahman* ini diedit dan diterjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Drewes, *Directions for Travelers*.

Tasawuf non-ortodoks juga berperan dalam pembentukan nalar Islam Islam Kejawen. Namun, dalam Islam ortodoks paham tasawuf non-ortodoks ala Ibn Arabi dan al-Hallaj sangatlah marjinal.²⁰⁹ Bahkan penyebarannya dieksekusi oleh penguasa atas rekomendasi ulama-ulama ortodoks, seperti Syaikh Siti Jenar, Sunan Panggung dan Syaikh Amongraga.

Konsep *Manunggaling Kawula Gusti* adalah konsep yang diajarkan oleh Ibn 'Arabi dan al-Hallaj tentang *wahdat al-wujūd* (kesatuan eksistensial manusia dan Tuhan), namun bukan dalam pengertian tasawuf falsafi yang rumit yang memungkinkan penyatuan antara Tuhan dan manusia, tetapi lebih dalam pengertian mistisisme dan etika personal, sosial dan politik. Konsep *wahdat al-wujūd* "dikejawenkan" atau "didekonstruksi secara kejawen" sedemikian rupa sehingga tidak persis sama seperti konsep Ibn Arabi dan al-Hallaj. Islam Kejawen tidak tertarik pada gagasan teologis-sufistik *wahdat al-wujud* yang rumit itu, dan lebih tertarik pada wilayah etika, baik etika personal, sosial, maupun politik. Tasawuf non-ortodoks itu disintesis juga dengan tasawuf ortodoks (*akhlaqi*) pada satu sisi dan pengetahuan-kearifan lokal Jawa, terutama etika dan mistisisme, pada sisi lain. Dalam konteks Islam Kejawen, syariah--dalam pengertian fiqh--masuk di dalam tasawuf ortodoks. Namun Islam Kejawen ada yang ekstrem meninggalkan syariat, ada juga yang tetap mempertahankan syariat. Di sinilah peran pujangga penting dalam meramu berbagai aspek Islam ortodoks dan pengetahuan-kearifan lokal Jawa secara eklektik menjadi nalar Islam kejawen.

Dalam ajaran Ranggawarsita, *manunggaling kawula gusti* mengisyaratkan bahwa tujuan hidup yang harus dicapai oleh

²⁰⁹ Michael R. Feener, "A Re-Examination of the Place of Al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 154 (1998): 571-92.

manusia adalah penghayatan kesatuan eksistensial dengan Tuhannya. Manusia *katitipan* atau mengandung *rahsa* Dzat yang Agung, yang itu berarti Ia bersemayam dalam diri manusia. Rupa manusia *kawimbunan* atau mengandung warna Dzat Tuhan yang bersifat elok. Nama manusia diakui sebagai sebutan Tuhan, dan tingkah laku manusia mencerminkan perbuatan Tuhan. Dalam kesatuan manusia dan Tuhan kehidupan dan perbuatan manusia merupakan pencerminan kehidupan dan perbuatan Tuhan. Kehidupan manusia yang dalam keadaan *manunggal* merupakan pencerminan Tuhan di atas dunia.²¹⁰ Dalam konteks politik, konsep *manungaling kawula-gusti* juga digunakan untuk melegitimasi kekuasaan raja Jawa sebagai manifestasi Tuhan di bumi, dan rakyat harus menyatu (*manunggal*) dengan kehendak raja. Di sini tarikan pandangan *pangiwa* sangat terasa, karena ini dapat dilacak pada konsep *raja binathara* yang dikembangkan pada masa Majapahit. Tetapi itu ditarik dalam gelar baru "*khalifatullah*" (wakil Allah di bumi) dan juga "raja-sufi" yang lebih merepresentasikan pandangan *panengen*.

Ajaran tasawuf non-ortodoks juga disapatkan dalam sejumlah kitab kejawen lainnya. *Suluk Samsu Tabriz*, *Samsu Tubarik*, *Samsu Tabarit*, dan *Suluk Seh Beret* sama-sama merujuk kepada figur Syamsu Tabriz adalah guru dari Jalal al-Din al-Rumi, yang menekankan ajaran sufisme tentang Cinta.²¹¹ Serat Centini, walau merujuk kepada kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* karya Abu Hamid al-Ghazali, juga merujuk kepada kitab *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* karya Abdul Karim bin Ibrahim al-Jili, murid dari Ibn Arabi, yang non-ortodoks.²¹² Kitab *Suluk*

²¹⁰ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Studi Tentang Wirid Hidayat Jati*, 289/91.

²¹¹ Lindsay, Soetanta, and Feinstein, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2: Kraton Yogyakarta*, 199.

²¹² Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, 2006, 197.

Aspiya yang ditulis oleh (atau dinisbatkan kepada) Ratu Pakubuwana merefleksikan mistisisme Kejawen dalam bentuknya yang sintesis-sinkretik. Serat *Aspiya* adalah kitab yang sejatinya memuat ajaran tasawuf non-ortodoks Syekh Siti Jenar.²¹³ Tapi lebih dari itu, kitab ini digambarkan ditulis berdasarkan proses yang mirip dengan wahyu, dan disakralisasi sedemikian rupa sehingga menyerupai atau hampir menyerupai kitab suci, sehingga membacanya adalah merupakan kebaikan dan dapat melahirkan perlindungan kepada pembacanya, dan sebagainya.

Titik pisah yang lain adalah resepsi Islam Kejawen dan Islam ortodoks terhadap mistisisme Jawa. Islam ortodoks mewarisi tradisi tasawuf Islam, ketimbang mistisisme Jawa. Sedangkan Islam Kejawen mengambil unsur-unsur tertentu dalam tasawuf Islam, tetapi mensintesiskannya dengan mistisisme Jawa. Sehingga, kalau kita melihat mistisisme Kejawen sekarang maka tampaklah bahwa sumbangan tasawuf Islam sangat besar. Istilah-istilah tasawuf Islam banyak digunakan, meskipun dengan pelafalan Jawa yang kental, seperti tingkatan-tingkatan *nepsu* (nafsu): *amarah*, *aluamah* (*lawwamah*), *mutmainah* (*mutmainnah*). Tapi mistisisme Jawa, yang berbasis *hermeneutika pangiwa*, masih tetap juga dipergunakan, seperti "sedulur papat lima pancer" (saudara empat lima pancer), di mana air ketuban (*kakang kawah*) adalah kakak bayi, dan ari-ari (plasenta) adalah adik dari bayi, dan dua saudara yang lain adalah getih (darah) dan puser (pusar). Juga perhitungan hari kelahiran (*weton*) yang dianggap menentukan rizki, keberuntungan, kesialan, bencana, dan ramalan berdasarkan primbon, yang itu tidak ada dalam ajaran Islam.

²¹³ Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 1, 88.

Pada level masyarakat (*grass-root*), terutama di Jawa Tengah, hubungan antara Islam ortodoks dan Islam Kejawen dapat sangat akrab, seperti tampak dalam kajian Steven C. Headley, *Durga's Mosque*.²¹⁴ Di dalamnya, misalnya, dia menggambarkan adanya Islamisasi doa Jawa dan Jawanisasi doa Islam, dan adanya dua trah di desa Kaliasa yang berbasis priyayi kejawen dan Muslim Pesantren, yang dalam peristiwa-peristiwa tertentu mereka menyatu dalam slametan (ritual terkait perjalanan hidup), dan tentu saja dalam peribadatan di masjid, serta fenomena yang disebutnya "masjid Durga", masjid menyimbolkan Islam, sedangkan Durga menyimbolkan Hinduisme. Tentu saja hubungan antarmuslim di pedesaan-pedesaan Jawa menjadi lebih *complicated* setelah berkembangnya Islam puritan yang mengkritik pemahaman dan praktik keagamaan mereka pada awal abad ke-20.

Penutup

Kehidupan keagamaan di Jawa pada masa "pra-sekularisasi" yang dibawa kolonial Belanda dan "pra-puritanisasi" yang dibawa paham Wahabisme dan semisalnya tidak dapat dibayangkan adanya pemisahan agama dari negara, dan adanya pemisahan antara agama dan tradisi masyarakat yang telah mengurat-mengakar. Islam Kejawen terbentuk pada masa semacam itu. Islam Kejawen awalnya adalah pemahaman keislaman populer di luar kerajaan Demak dan Pajang yang kemudian diangkat menjadi agama resmi oleh kerajaan Mataram Islam. Ini artinya bahwa Islam Kejawen adalah sintesis terhadap Islam ortodoks-akomodatif, bukan ortodoks-puritan, yang dikembangkan oleh Demak dan Pajang, dan *kabuddhan* yang dikembangkan

²¹⁴ Steven C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2004).

Majapahit. Ini terefleksikan dengan baik dalam silsilah raja-raja Mataram yang kembali kepada Nabi Adam melalui dua jalur, yakni *pangliwa* yang merupakan dewa-dewa dalam wayang, dan *panengen* yang merupakan nabi-nabi dalam Islam. Silsilah *pangliwa* dan *panengen* itu melahirkan raja-raja Jawa. Ini, dalam tulisan ini, dianggap juga merefleksikan teori dan seni interpretasi pribumi yang dikembangkan Muslim kejawen, yakni hermeneutika Islam Kejawen, atau hermeneutika *pangliwa-panengen*.

Posisi Islam Kejawen sebagai "agama resmi" Mataram sejak abad ke-16 sampai saat ini di kerajaan-kerajaan derivasinya setelah perjanjian Giyanti, yakni Keraton Yogyakarta dan Surakarta, serta belakangan Pakualaman, menjadikan Islam Kejawen menghegemoni wacana Islam Jawa--padahal tidak semua Muslim Jawa itu kejawen. Konsep "*manunggaling kawula gusti*" termanifestasi dalam fakta sejarah bahwa rakyat Jawa Mataram mengikuti agama dan cara beragama rajanya. Karena rajanya berpaham Islam Kejawen, maka rakyatnya pun demikian. Namun, ini tidak dapat digeneralisasi bahwa semua masyarakat Jawa berpaham Islam Kejawen, dan seakan-akan berbicara Islam Jawa adalah berbicara Islam Kejawen. Filosofi *manunggaling kawula-gusti* hanya diyakini oleh kelompok tertentu Islam Jawa, yakni kejawen. Ada Islam ortodoks-akomodatif yang berkembang di pesantren-pesantren sejak awal Islamisasi Jawa, dan pada awal abad ke-20 muncul Islam ortodoks-puritan yang semuanya menandai jati diri Islam Jawa. Namun, penulis berkeyakinan bahwa Islam Kejawen adalah varian sah dari Islam, sebagaimana Islam ortodoks, kendati adanya kecaman dari yang terakhir ini, terutama Islam ortodoks-puritan.

Jawa, menjadi rumah bagi salah satu masyarakat terbesar dunia yang pernah menjadi perlintasan berbagai kebudayaan dan peradaban dunia. Rekaman sejarah mencatat fakta tentang keterbukaan masyarakat Jawa terhadap kebudayaan bangsa lain. Sebelum Islam datang, di Jawa telah terdapat masyarakat yang cukup maju dan kosmopolit, kerajaan-kerajaan besar, karya sastra, bangunan dan tempat peribadatan dengan gaya arsitektur Hindu dan Buddha yang indah.

Masyarakat Jawa sering dipandang sebagai masyarakat yang responsif dan adaptif terhadap budaya dan peradaban luar yang masuk. Kepercayaan lokal terhadap benda-benda non-manusia yang sering disebut sebagai animisme diperkaya dengan budaya keagamaan Hindu dan Buddha yang masuk ke Asia Tenggara pada periode kedua proses Indianisasi antara abad ke-4 dan ke-6. Prasasti-prasasti yang ditemukan mengandung informasi tentang bedirinya kerajaan-kerajaan serta tatanan masyarakat lokal dengan kultur Hindu-Buddha.

Di Jawa terdapat kerajaan (Hindu) Tarumanegara yang berdiri dari abad ke-4 hingga abad ke-7 yang runtuh karena invasi Sriwijaya. Keberadaan kerajaan ini dapat dilacak dengan Prasasti Muara Cianten, Prasasti Pasir Awi, dan Prasasti Jambu. Di pesisir utara Jawa Tengah berdiri kerajaan Kalingga dari abad ke-6 sampai abad ke-7. Kerajaan Medang atau Mataram Kuno berkuasa di Jawa antara abad ke-8 sampai ke-10. Prasasti Canggal yang terlacak berasal dari tahun 732 menjadi bukti tertua keberadaan kerajaan ini.

ISBN 978-602-0621-31-3



9786020621313