

Dakwah dan Dialektika Budaya Jawa dalam Lintasan Sejarah

*Sul Khan Chakim *)*

Abstract: The long and continuous interaction process between Islamic preaching (da'wa) and Javanese culture has resulted in new products of synthetic culture. The emergence of some rituals which shows the combination between local culture forms and Islamic message is acceptable as far as this acculturation maintains the fundamental spirit of Islamic teaching. Such practices are commonly found nowadays which shows the combination between these two elements, local culture and Islamic values. Keywords: local culture, Islamic values, acculturation.

PENDAHULUAN

Dakwah merupakan bagian urgen yang ada dalam kehidupan umat beragama. Dalam Islam, kewajiban dakwah merupakan kewajiban bagi pemeluknya. Sementara pengertian dakwah,¹ adalah segala macam usaha yang dilakukan oleh seorang muslim atau lebih untuk merangsang orang lain agar memahami, meyakini, dan menghayati ajaran Islam sebagai pedoman hidup dan kehidupannya.

Menurut Adi Sasono² dakwah adalah ekspresi dari rasa iman dan tanggung jawab ketakwaan kepada Allah. Dengan kata lain, dakwah merupakan keseluruhan pelaksanaan ajaran Islam oleh orang per orang atau suatu kelompok dalam kehidupan bermasyarakat.

Sementara itu, kecenderungan perubahan dalam kehidupan masyarakat di pedesaan sangat lamban. Hal ini diakibatkan oleh kondisi sosial ekonomi yang stagnan. Lemahnya peran lembaga dakwah yang ada, dan kuatnya tradisi-tradisi keberagamaan pada tataran ritual keberagamaan masyarakat. Oleh karena itu, yang menjadi persoalan kajian dakwah Islam secara historis adalah seberapa jauh budaya Jawa dapat dimanfaatkan sebagai media dan sekaligus menjadi pendekatan dalam

¹ Penulis adalah alumnus Magister Manajemen unsoed Purwokerto; sekarang menjabat sebagai Sekretaris Jurusan Dakwah STAIN Purwokerto.

penyebaran agama Islam di Jawa sehingga dapat dikatakan bahwa masuknya Islam di Jawa relatif tanpa pertumpahan darah.

DAKWAH ISLAM: PERSINGGUNGAN TATA NILAI BUDAYA JAWA

Islam merupakan konsep ajaran agama humanis, yaitu agama yang mementingkan manusia sebagai tujuan sentral dengan mendasarkan pada konsep “*humanisme teosentrik*.” Poros Islam adalah *tauhidullah* yang diarahkan untuk menciptakan kemaslahatan kehidupan dan peradaban umat manusia. Prinsip *humanisme teosentrik* inilah yang akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan dalam konteks masyarakat budaya. Dari sistem *humanisme teosentris* inilah muncul simbol-simbol yang terbentuk karena proses dialektika antara nilai agama dengan tata nilai budaya.³

Menurut Akbar S. Ahmed, agama—termasuk Islam—harus dipandang dari perspektif sosiologis, sebagaimana yang dilakukan oleh Max Weber, Emile Durkheim, dan Freud. Oleh karena itu, konsep “*ilmu al-‘umran*” atau ilmu kemasyarakatan dalam perspektif Islam adalah suatu pandangan dunia (*world view*) bahwa manusia merupakan sentralitas pribadi bermoral (*moral person*). Selama visi tentang moral diderivasi dari konsepsi al-Qur’an dan Sunnah, maka diskursus antropologis Islam mulai meneliti originalitas konsep-konsep al-Qur’an.⁴

Membincang konsep Islam *vis a vis* tradisi dalam rangkaian sejarah dalam disiplin antropologi terbagi menjadi dua bagian yang sering disebut dengan “tradisi besar” (*grand tradition*) dan “tradisi kecil” (*little tradition*). Konsep ini dikenalkan oleh Jacques Duchesne Guillemin bahwa akan selalu terjadi dialog antara tatanan nilai agama yang menjadi cita-cita religius dari agama dengan tata nilai budaya lokal. Pertautan dialektis yang kreatif, antara nilai universal dari agama dengan budaya lokal, telah menghadirkan corak ajaran Islam dalam kesatuan spiritual dengan corak budaya yang ragam (*unity and diversity*).

Melakukan pembacaan terhadap Islam di Indonesia dengan menggunakan kerangka pemahaman seperti di atas, tidak saja akan menemukan keterkaitan historis dengan realitas kesejarahan Islam, tetapi juga akan menemukan satu sisi penting dari awal proses transformasi intelektual Islam, yang bertolak dari nilai-nilai universalisme Islam yang dikategorikan sebagai tradisi besar dengan tata nilai dalam *setting cultural* dan struktural tertentu yang sudah terpola sebelumnya.⁵

Sutiknan Chakim: Dakwah dan Diarektika Budaya Jawa dalam Lintasan Sejarah

Kebudayaan humanisme teosentris Islam bermuara pada konsep pembebasan (*liberasi*) dan emansipasi dalam konteks pergumulan dengan budaya Jawa, yang melahirkan format kebudayaan baru dan mempunyai dua dimensi, yaitu dimensi keabadian (*transendental*) dan dimensi temporal. Format kebudayaan Jawa baru tersebut akhirnya akan sarat dengan muatan-muatan yang bernafaskan Islam, walaupun bentuk fisiknya masih mempertahankan budaya Jawa asli.

FASE-FASE PERKEMBANGAN KEBUDAYAAN JAWA

Signifikansi pembahasan fase-fase pertumbuhan kebudayaan Jawa adalah untuk melihat sejauhmana pergumulan budaya Jawa sebelum dan sesudah Islam datang. Hal ini penting dikaji untuk menguak sistem nilai dan karakteristik budaya Jawa. Berikut ini, penulis paparkan pertumbuhan budaya Jawa masa pra-Hindu-Budha, masa Hindu-Budha, dan kebudayaan Jawa masa kerajaan Islam.

1. Kebudayaan Jawa Pra-Hindu-Budha

Data mengenai perkembangan budaya Jawa masa pra-Hindu-Budha sangatlah terbatas. Namun, ciri yang menonjol dari struktur masyarakat yang ada pada waktu itu didasarkan pada aturan-aturan hukum adat serta sistem religinya, yaitu *animisme-dinamisme* yang merupakan inti kebudayaan yang mewarnai seluruh aktivitas kehidupan masyarakatnya. Hukum adat sebagai norma yang mengikat kehidupan mereka begitu kuat sehingga masyarakatnya bersifat statis dan konservatif.

Ciri lain masyarakat Indonesia lama adalah kuatnya ikatan solidaritas sosial dan hubungan pertalian darah. Dalam masyarakat Jawa, pendewaan dan pemitosan terhadap ruh nenek-moyang melahirkan penyembahan ruh nenek-moyang "*ancestor worship*" yang pada akhirnya melahirkan hukum adat dan relasi-relasi pendukungnya. Dengan upacara-upacara *selamatan*, ruh nenek-moyang menjadi sebetuk dewa pelindung bagi keluarga yang masih hidup.

Seni pewayangan dan gamelan dijadikan sebagai sarana upacara ritual keagamaan untuk mendatangkan ruh nenek-moyang. Dalam tradisi ritual ini, fungsi ruh nenek-moyang dianggap sebagai '*pengemong*' dan pelindung keluarga yang masih hidup. Dalam lakon wayang, ruh nenek-moyang dipersonifikasikan dalam bentuk '*punakawan*'. Agama asli mereka adalah apa yang oleh antropolog disebut sebagai '*religion magic*' dan merupakan sistem budaya yang megakar kuat dalam masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Jawa.

Keberadaan ruh dan kekuatan-kekuatan gaib dipandang sebagai Tuhan yang dapat menolong ataupun dapat mencelakakan. Oleh karena itu, W. Robertson Smith menyatakan bahwa upacara religi yang biasa dilakukan masyarakat pada waktu itu berfungsi sebagai motivasi yang dimaksudkan tidak saja untuk berbakti kepada dewa ataupun untuk mencari kepuasan batiniah yang bersifat individual, tetapi juga karena mereka menganggap melaksanakan upacara agama adalah bagian dari kewajiban sosial.⁶

2. Kebudayaan Jawa Masa Hindu-Budha

Salah satu hal yang patut dicatat dalam proses perkembangan budaya Jawa pada fase ini adalah adanya pengaruh yang kuat dari budaya India (Hindu-Budha). Pengaruh Hindu-Budha dalam masyarakat Jawa bersifat ekspansif, sedangkan budaya Jawa yang menerima pengaruh dan menyerap unsur-unsur Hinduisme-Budhisme—setelah melalui proses akulturasi—tidak saja berpengaruh pada sistem budaya, tetapi juga berpengaruh terhadap sistem agama.

Cerita Ajasaka yang datang ke pulau Jawa kemudian mengubah huruf India ke dalam huruf Jawa. Pemanfaatan tahun Saka untuk mencatat peristiwa-peristiwa sejarah Jawa. Perkembangan ini, pada gilirannya, membuka jalan bagi proses transformasi budaya melalui gerakan penerjemahan kitab Mahabarata dan Ramayana dari bahasa Sansekerta ke dalam bahasa Jawa kuno. Oleh karena golongan cendekiawan sendiri yang aktif dalam penyebaran unsur-unsur Hinduisme, maka golongan cendekiawan Jawa menjadi kaum bangsawan atau priyayi yang pada akhirnya ajaran Hindu-Budha mengalami proses Jawanisasi.⁷

Sejak awal, budaya Jawa yang dihasilkan pada masa Hindu-Budha bersifat terbuka untuk menerima agama apapun dengan pemahaman bahwa semua agama itu baik, maka sangatlah wajar jika kebudayaan Jawa bersifat *sinkretis* (bersifat *momot* atau serba memuat). Agama Hindu-Budha di negeri asalnya justru saling bermusuhan, tetapi keduanya dapat dipersatukan menjadi konsep agama yang sinkretis, yaitu agama 'Syiwa-Budha'.

Ciri lain dari budaya Jawa pada saat itu adalah sangat bersifat *teokratis*. Pengkultusan terhadap raja-raja sebagai titisan dewa adalah salah satu buktinya. Dalam hal ini, Onghokham menyatakan:

Dalam kerajaan tradisional, agama dijadikan sebagai bentuk legitimasi. Pada zaman Hindu-Budha diperkenalkan konsep dewa-raja atau raja *titising* dewa. Hal ini berarti bahwa rakyat harus tunduk pada kedudukan raja untuk mencapai keselamatan dunia-akhirat. Agama diintegrasikan ke dalam kepentingan kerajaan/kekuasaan. Kebudayaan

berkisar pada raja, tahta, dan keraton. Raja dan kehidupan keraton adalah puncak peradaban pada masa itu.”⁸

Penanaman watak teokratis dan watak supremasi raja kepada rakyatnya melalui media hiburan rakyat, yaitu melalui pementasan wayang. Dalam pertunjukan wayang, dieksposisikan sebagai tatakrama feodal yang halus, dan berlaku di keraton, serta lagu-lagu (tembang) merdu beserta gamelannya. Dalam cerita wayang juga disodorkan pula konsep Binathara dengan segala kesaktiannya dan pusaka-pusaka keraton yang berdaya magis.

3. Penyebaran dan Pelebagaan Dakwah di Jawa

Islam datang, berkembang, dan melembaga di Nusantara melalui proses yang panjang. Pergumulan di dalam proses Islamisasi di Nusantara sekurang-kurangnya menghasilkan empat teori besar tentang di mana, kapan, dan dari mana Islam datang dan berkembang di Nusantara. *Pertama*, menyatakan bahwa Islam datang dari anak benua India. Teori ini mula-mula diperkenalkan oleh G.W.J. Drewes, kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. Alasan Drewes ialah orang-orang Arab bermazhab Syafi'i yang menetap di Gujarat dan Malabar, itulah yang mengembangkan Islam di Nusantara. Paling tidak, indikator yang jelas adalah terdapat kesamaan antara orang Islam yang menetap di Malabar dan Gujarat dengan orang Islam Nusantara.

Kedua, teori yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Nusantara berasal dari Bengal, sebagaimana diungkapkan oleh S.Q. Fatimi. Dia beranggapan bahwa teori batu nisan di makam Malik al-Shalih sama sekali berbeda dengan makam yang ada di Gujarat. Akan tetapi, batu nisan Fatimah binti Maimun di Leran Jawa Timur bertahun 475 H/1082 M, justru memiliki kesamaan batu nisan di Bengal. Teori ini mengandung kelemahan, sebab antara Bengal dan Nusantara terdapat perbedaan mazdhab, yaitu wilayah Bengal bermazdhab Hanafi sedangkan muslim di Nusantara bermazdhab Syafi'i.

Ketiga, teori yang menyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia melalui Colomader dan Malabar. Sejarahwan yang berpendapat seperti ini adalah Thomas W. Arnold. Alasannya, wilayah ini memiliki kesamaan madzhab dengan wilayah Nusantara kala itu. Teori ini juga didukung oleh Morrison. Menurutnya, tidak mungkin Islam datang ke Nusantara dari Gujarat, sebab secara politis tidak mungkin Gujarat menjadi sumber penyebaran ketika itu, belum menjadi pusat perdagangan yang menghubungkan antara wilayah Nusantara dengan wilayah Timur Tengah.

Keempat, teori yang menyatakan bahwa Islam datang dari sumber aslinya, yaitu Arab. Sejarahwan Asia Tenggara yang menyatakan teori ini adalah Naquib al-Attas. Teori ini beranggapan bahwa untuk melihat Islam di Asia Tenggara itu datang dari mana, maka yang harus dipertimbangkan adalah kajian terhadap teks-teks atau literatur Islam Melayu Indonesia dan sejarah panjang Melayu terhadap berbagai istilah atau konsep kunci yang digunakan oleh para penulis Islam di Asia Tenggara pada abad ke-10–11 H/16–17 M. Pendapat ini senada dengan hasil kesimpulan seminar sejarah masuknya Islam di Indonesia di Aceh, yang dinyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia melalui saluran langsung dari Arab abad pertama Hijriyah, dan daerah yang mula-mula masuk Islam adalah Aceh.⁹

Namun demikian, lepas dari berbagai perdebatan teoretik masuknya Islam di Indonesia, para ahli sejarah sepakat bahwa Islam datang di Jawa pada masa pemerintahan raja-raja Hindu. Keberadaan Islam di Jawa ditemukan dalam prasasti makam di Laren Gresik, yaitu Fatimah binti Maimun, wafat tahun 1087 M, yang diidentifikasi sebagai keturunan Nabi dan menjadi penyebar agama Islam di Gresik. Prasasti ini menjadi bukti otentik bahwa Islam telah menyebar di Jawa, khususnya di Jawa Timur pada masa pemerintahan raja Hindu tepatnya raja Airlangga. Jaringan perdagangan antara Timur Tengah dengan Nusantara terjalin atas dasar relasi saling menguntungkan dengan mengambil jalur laut sehingga daerah pesisir Jawa merupakan daerah yang lebih dahulu mengenal Islam.

Sumber sejarah lain juga disebutkan bahwa telah menjadi kesepakatan di kalangan ahli sejarah bahwa Islam di Indonesia disebarkan oleh para saudagar dari bangsa Gujarat dan Bengali. Akan tetapi, tidak diragukan pula bahwa orang-orang Arab juga mengambil bagian penting dalam proses pengislaman bumi Nusantara ini. Orang-orang Arab telah membuat pemukiman di berbagai daerah pantai di India dan berangsur-angsur menjadi pusat penyebaran Islam. Kemudian para pedagang tersebut merantau ke bumi Nusantara ini dengan peran ganda, di samping pedagang mereka juga mubaligh.¹⁰

Marcopolo sebagai duta besar Venesia untuk menemui raja Kubilaikhan di negeri Cina, sambil menunggu cuaca baik untuk pulang ke Venesia mengunjungi pantai barat laut Sumatera, selama lima bulan, pada tahun 1292. Marcopolo menyaksikan bahwa para penghuni bagian Perlak di ujung Sumatera telah diislamkan oleh para saudagar Sarasen. Sebaliknya, orang-orang gunung masih menyembah berhala dan bersifat kanibal. Data historis lain menyebutkan bahwa musafir dari Maroko Ibnu Bathuttah yang mengunjungi Sumatera dalam perjalanannya menuju Cina pada 1345

melaporkan bahwa ajaran Islam telah mantap di Sumatera Pasai dan mereka pada umumnya menganut mazhab Syafi'i.¹¹

Kemudian berkaitan dengan cara penyebaran Islam di Nusantara ini, maka yang paling dominan adalah pendapat yang mengatakan bahwa Islam disebarkan melalui perdagangan seperti diungkapkan oleh sejarawan asal Belanda Wertheim, dan Pijnapel. Namun demikian, ada juga pendapat yang menyatakan bahwa Islam tersebar di Jawa dilakukan oleh para dai sufi dari wilayah Bengal sebagaimana dinyatakan oleh Fatimi, John, dan Tjandrasmita. Faktor keberhasilan dai sufi dalam berdakwah adalah kemampuan dai sufi untuk mengakomodasi "keyakinan lokal" yang kemudian mewujudkan dalam berbagai kemasam ritual Islam. Untuk menguji teori ini, John melakukan studi literatur lokal, yang memiliki keterkaitan dengan para pengembara sufi yang diyakini oleh penduduk lokal Nusantara pada zaman pra-Islam.¹²

Perkembangan Islam di luar Jawa relatif lebih cepat penyebarannya karena tidak banyak berhadapan dengan budaya-budaya lain, kecuali budaya Hindu-Budha. Di Jawa, Islam menghadapi suasana yang kompleks dan halus, yang dipertahankan oleh para penguasa/raja. Oleh karena itu, perkembangan Islam di tanah Jawa menghadapi dua jenis lingkungan budaya. *Pertama*, budaya petani lapisan bawah yang merupakan bagian kelompok terbesar yang masih dipengaruhi oleh *animisme-dinamisme*. *Kedua*, kebudayaan istana yang merupakan tradisi agung dan menjadi unsur filsafat Hindu-Budha yang diperhalus budaya lapis atas.¹³

Penyebaran Islam di Jawa untuk beberapa abad tidak mampu menembus benteng pengaruh kerajaan Hindu yang kejawen. Penyebaran Islam harus merangkak dari kalangan bawah, yaitu ke daerah-daerah pedesaan sepanjang pesisir yang ada. Pada akhirnya penyebaran itu melahirkan komunitas baru yang berpusat di pesantren.

Watak penetrasi dakwah Islam secara damai, dan mengajarkan nilai persamaan (*equality*), menjadi pemicu Islam mudah diterima kelompok masyarakat kecil. Konsep stratifikasi sosial (kasta) dalam agama Hindu bagi mereka sudah tidak menarik lagi. Oleh karena itu, datangnya Islam membawa pengharapan kepada mereka untuk diperlakukan sama dan terbebas dari struktur sosial yang tidak menguntungkan mereka. Dalam konteks politik, kekuatan Islam lambat laun menjadi kekuatan politik, yaitu sebagai kekuatan oposisi (*counter hegemony*) dari kekuasaan kerajaan Hindu-Budha.

Sejak runtuhnya kerajaan Jawa Hindu Majapahit (1518 M), dan berdirinya kerajaan Islam Demak, maka dimulailah Islam sebagai bagian

dari kekuatan politik. Bahkan, dalam penilaian para pujangga, berdirinya kerajaan Demak dipandang sebagai zaman peralihan, yakni peralihan dari zaman “*kabudhan*” (tradisi Hindu-Budha) ke zaman “*kawalen*” (wali). Peralihan ini bukan berarti pembuangan budaya adiluhung zaman Hindu-Budha, namun bersifat pengislaman dan penyesuaian dengan suasana Islam. Peralihan ini melahirkan bentuk peralihan yang berupa “*sinkretisme*” antara warisan budaya *animisme-dinamisme* dan unsur-unsur Islam.¹⁴

Dakwah Islam dilihat dari interaksinya dengan lingkungan sosial budaya setempat, berkembang dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan yang nonkompromis dan pendekatan yang kompromis. Pendekatan nonkompromis, yaitu dakwah Islam dengan mempertahankan identitas-identitas agama serta tidak mau menerima budaya luar kecuali budaya tersebut seirama dengan ajaran Islam. Pendekatan kompromis (akomodatif), yaitu suatu pendekatan yang berusaha menciptakan suasana damai, penuh toleransi, sedia hidup berdampingan dengan pengikut agama, dan tradisi lain yang berbeda tanpa mengorbankan agama dan tradisi agama masing-masing (*cultural approach*).

Tampaknya, para wali di Jawa dalam berdakwah lebih memilih pendekatan kompromistik mengingat latar belakang sosiologis masyarakat Jawa yang lengket tradisi nenek-moyang mereka. Para wali menyusupkan dakwah Islam di kalangan masyarakat bawah melalui daerah pesisir yang jauh dari pengawasan kerajaan Majapahit. Para wali dan segenap masyarakat pedesaan membangun tradisi/budaya baru melalui pesantren sebagai basis kekuatan. Kekuatan-kekuatan yang digalang para wali pada akhirnya menandingi kekuatan wibawa kebesaran kerajaan Jawa Hindu yang semakin lama semakin surut, dan akhirnya runtuh.

Pergulatan antara Islam dengan budaya Jawa dapat ditemukan pada wujud nyatanya, pada gelar-gelar raja Islam yang dipinjam dari mistik Islam. Dalam silsilah geneologis, meskipun raja-raja Jawa masih diklaim sebagai keturunan dewa, tetapi akar geneologis teratas dilukiskan dalam konsep *nur-roso* dan *nur-cahyo*. Menurut silsilah keraton, *nur-roso* dan *nur-cahyo* inilah yang melahirkan Nabi Adam dan dewa-dewa sebagai kakek moyang raja-raja Jawa. Istilah *nur-roso* dan *nur-cahyo* walaupun konotasinya bersifat Jawa, namun substansinya mengajarkan kepada konsep nur-Muhammad.¹⁵

Gambaran dari adanya akulturasi unsur Islam dan Jawa pada akhirnya melahirkan budaya sintesis. Berikut ini sebuah sintesis yang terdapat dalam kitab *Babad Tanah Djawi* (sejarah tanah Jawa).

Inilah sejarah kerajaan tanah Jawa, mulai dengan Nabi Adam yang berputrakan *Sis*. *Sis* berputrakan *Nur-cahyo*, *Nur-cahyo* berputrakan *Nur-rasa*, *Nur-rasa* berputrakan sang *hyang tunggal*.... Istana Batara Guru di sebut *Sura laya* (nama taman firdaus Hindu).¹⁶

Dari kutipan naskah *Babad Tanah Djawi* di atas, tampak jelas adanya akulturasi timbal-balik antara Islam dan budaya Jawa dengan mengkomodir kepentingan masing-masing. Dalam proses interaksi ini, masuknya Islam di Jawa tidaklah membentuk komunitas baru yang sama sekali berbeda dengan masyarakat sebelumnya. Sebaliknya, Islam mencoba untuk masuk ke dalam struktur budaya Jawa dan mengadakan infiltrasi ajaran-ajaran kejawaan dengan nuansa Islami.

Pementasan wayang sering disimbolkan sebagai gambaran kehidupan manusia dalam menemukan Tuhannya. Lakon-lakon yang ditampilkan merupakan ajaran-ajaran syari'at untuk membawa penonton pada nuansa yang religius. Oleh karena itu, wayang dianggap sebagai bagian dari acara religius untuk mengajarkan ajaran-ajaran ilahi. Seorang dalang dipersonifikasikan sebagai 'Tuhan' yang dapat memainkan peran dan nasib orang (wayang). Pelukisan ini ditafsirkan secara ortodoks sebagai deskripsi puitis mengenai takdir.¹⁷

Dilihat dari intensitas pengamalan ajaran-ajaran agama, masyarakat Jawa terbagi menjadi dua, yaitu *kelompok santri* dan *kelompok abangan*. Kelompok santri adalah kelompok masyarakat yang selalu mendasarkan perbuatannya pada ajaran-ajaran agama. Kelompok abangan masih mendasarkan pandangan dunianya pada tradisi Hindu-Budha atau kebudayaan Jawa. Di Jawa Tengah bagian selatan misalnya, pergulatan santri dan abangan justru didominasi oleh kelompok abangan.

Setelah kerajaan Hindu Jawa Majapahit kehilangan kekuasaannya, pada seperempat abad kelimabelas. Pada zaman ini pula menandai berkuasanya sejumlah tokoh-tokoh muslim di bidang politik, khususnya di kota-kota pantai utara seperti Ampel (Surabaya), Gresik, Tuban, Demak, Jepara, dan Cirebon. Mereka adalah pemimpin pertama "*religius politik*" Jawa Islam. Para tokoh agama/wali dalam proses dakwahnya melalui proses pembauran dengan keluarga istana, melalui perkawinan atau keturunan.

Dari paparan di atas, tampak jelas karakteristik yang menonjol dari budaya Jawa adalah *keraton centries* yang masih lengket dengan tradisi animisme-dinamisme. Di samping itu, ciri menonjol lain dari budaya Jawa adalah penuh dengan simbol-simbol atau lambang sebagai bentuk ungkapan dari ide yang abstrak sehingga menjadi konkrit karena yang ada hanya bahasa simbolik, dengan demikian segala sesuatunya tidak jelas

karena pemaknaan simbol-simbol tersebut bersifat *interpretatif*. Di samping itu, tampilan keagamaan yang tampak di permukaan adalah pemahaman keagamaan yang bercorak mistik.

Hanya saja tidak semua adat/tradisi bisa dijadikan pedoman hukum karena tidak semua unsur budaya pasti sesuai dengan ajaran Islam. Unsur budaya lokal yang tidak sesuai diganti atau disesuaikan, sebagaimana misi Islam sebagai pembebas manusia dengan semangat tauhid. Dengan semangat tauhid ini, manusia dapat melepaskan diri dari belenggu tahayul, mitologi, dan feodalisme menuju pada peng-Esa-an terhadap Allah sebagai Sang Pencipta. Pesan moral yang terkandung dalam kaidah *fiqh* di atas, adalah perlunya bersikap kritis terhadap tradisi dan tidak asal mengadopsi. Sikap kritis inilah yang justru menjadi pemicu terjadinya transformasi sosial masyarakat yang mengalami persinggungan dengan Islam.

Dengan demikian, kedatangan Islam selalu mendatangkan perubahan masyarakat atau pengalihan bentuk (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Sunan Kalijaga, misalnya, dalam melakukan Islamisasi tanah Jawa menggunakan pendekatan budaya, yaitu melalui seni pewayangan untuk menentang feodalisme kerajaan Majapahit. Melalui seni pewayangan ia berusaha menggunakan unsur-unsur lokal sebagai media dakwahnya dengan mengadakan perubahan-perubahan lakon/materi juga bentuk fisik dari alat-alatnya.¹⁸ Menurut *Babad Tanah Djawi*, penyebaran agama Islam di Jawa dilakukan oleh Walisongo, yaitu para wali yang berjumlah sembilan orang; (1) Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik), (2) Sunan Ampel (Raden Rahmat) Surabaya, (3) Sunan Bonang atau Makhdum Ibrahim, (4) Sunan Drajat, (5) Sunan Giri atau Raden Paku yang mengarang nyayian Asmarandana, (6) Sunan Kudus atau Ja'far Shadiq, (7) Sunan Muria atau Raden Prawoto yang menggubah lagu-lagu Jawa seperti Sinom atau Kinanthi, (8) Sunan Gunung Jati atau Syarif Hidayatullah, (9) Sunan Kalijaga atau Raden Syahid. Mulai saat itulah, ada proses transformasi dari zaman Hindu-Budha berpindah menjadi zaman para wali (zaman kewalen).¹⁹

KESIMPULAN

Proses dialektika dakwah Islam dengan budaya lokal Jawa yang menghasilkan produk budaya sintetis merupakan suatu keniscayaan sejarah sebagai hasil dialog Islam dengan sistem budaya lokal Jawa. Lahirnya berbagai ekspresi-ekspresi ritual yang nilai instrumentalnya produk budaya lokal, sedangkan muatan materialnya bernuansa religius

Islam adalah sesuatu yang wajar dan sah adanya, dengan syarat akulturasi tersebut tidak menghilangkan nilai fundamental dari ajaran agama.

Ekspresi-ekspresi ritual dalam praktik sekarang ini juga tampak ada nuansa yang dapat dilihat, yaitu perpaduan antara unsur-unsur Islam dengan budaya lokal. Contoh yang paling menonjol dan sampai sekarang masih menjadi polemik umat Islam adalah upacara peringatan untuk mendoakan orang-orang yang sudah meninggal dunia, yaitu pada hari ke-3, 7, 40, 100, dan 1000 dari kematiannya. Acara ritual ini dalam tradisi sekarang di sebut *selamatan*, yaitu sebuah kata yang diderivasi dari bahasa Arab *Islam*, *salam*, dan *salamah* yang berarti memohon keselamatan dan kedamaian. Upacara ini juga sering dikaitkan dengan istilah *tahlilan* atau *tahlil*, yaitu membaca *kalimat Thayyibah* “*La ilaha illa Allah*” secara bersama-sama sebagai cara efektif untuk menanamkan jiwa tauhid.

ENDNOTE

¹ Abu Risman, dalam Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam dan Transformasi sosial-Budaya* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), hal. 12.

² *Ibid.*, hal. 34.

³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1996), hal. 160.

⁴ Syamsul Arifin. dkk, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta : SIPRESS, 1996), hal. 50-51.

⁵ Koentjarajakti, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1992), hal. 69.

⁶ *Ibid.*, hal. 116.

⁷ Onghokham, *Rakyat dan Negara* (Jakarta: Yayasan Obor, TT), hal. 10.

⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKIS, 2005), hal. 59-61.

⁹ R.R. Dimeglio, *Arab Trade With Indonesian and Malay Peninsula the 16th to 18th Century* (Oxford University Press: 1970), hal. 116.

¹⁰ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore: Kashmiri Bazaar, 1968), hal. 371.

¹¹ Nur Syam, *Islam*, hal. 63-64.

¹² Simuh, *Sufisme Jawa; Transformasi Tsawwuf ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995) hal. 121.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 231.

¹⁶ W.L. Olthoff, *Edisi Babad Tanah Djawi*, hal. 7.

¹⁵ P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), hal. 285.

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 550.

¹⁷ Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri & Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), hal. 41-43.

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, Syamsul. Dkk. 1996. *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*. Yogyakarta: SIPRESS.
- Arnold, T.W. 1996. *The Preaching of Islam*. Lahore: Kashamiri Bazzar.
- Koentjarajakti. 1992. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI Press.
- Kuntowijoyo. 1996. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Bandung: Mizan.
- Muchtarom, Zaeni. 2002. *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri & Abangan*. Jakarta: Salemba Diniyah.
- Ongkokham. TT. *Rakyat dan Negara*, Jakarta: Yayasan Obor.
- Risman, Abu dalam Amrullah Ahmad. 1985. *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*. Yogyakarta: PLP2M.
- Simuh. 1995. *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawwuf ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Zoetmulder, P.J. 1990. *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.