

ISLAM JAWA PESISIR(AN): Sekadar Teorisi Sejarah¹

Irsyad Zamjani

Peneliti pada *Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD)* Surabaya

Muhammad Faishal A

Direktur *History Institute for Society Transformation (HISTra)*, Surabaya

Islam di Asia Tenggara sebagai varian Islam yang jauh dari pusat Islam di Timur Tengah telah banyak menjadi obyek kajian para sarjana. Salah satunya adalah Islam di Jawa. Namun, selama ini perspektif tentang Jawa selalu didominasi pandangan yang Jawa-Tengah Sentris (Mataraman). Dalam soal Islam, apa yang konvensional disebut Islam Jawa adalah filosofi atau praktik mistik à la keraton Mataram di kawasan berbudaya agraris-pedalaman. Jadi, Islam Jawa adalah paduan antara ortodoksi Islam Arab dan tradisi mistik Hindu-Jawa. Padahal, Islam di Jawa berawal dari wilayah pesisir utara yang memiliki budaya kemaritiman yang relatif

terbuka. Wilayah yang menjadi pusat perjumpaan berbagai kebudayaan di mana bisnis perdagangan menjadi katalisatornya. Maka, kultur kosmo-politanisme, pragmatisme, kolektivisme dan juga individualisme setidaknya turut mewarnai Islam kala itu.

Prawacana

Teorisi sejarah? Apakah sejarah mempunyai teori? Pertanyaan-pertanyaan itu kerap menjadi perdebatan. Tidak sedikit sejarawan yang menjauhi hal tersebut sebagai polemik dengan alasan metodologis. Seperti diketahui, kerja-kerja sejarawan selalu mendasarkan pemahaman terhadap objek kajiannya dari

¹ Tulisan ini merupakan elaborasi dari dua makalah "Islam Pesisir dan Persoalan dalam Islam Jawa" (Irsyad Zamjani) dan "Membaca lagi kultur Jawa Pesisiran" (Muhammad Faishal) yang disampaikan pada diskusi bulanan HISTra yang bertajuk "Membaca Sejarah Pesisir Utara Jawa" pada 12 Januari 2004 di Gedung Student Centre, Fakultas Sastra, Universitas Airlangga. Kami mengucapkan terimakasih atas beberapa masukan dari teman-teman yang terlibat dalam diskusi tersebut.

pendekatan (*approach*). Sementara sebagian lagi menganggap sudah 'kenyang' dengan tebaran fakta-fakta yang disusun sedemikian rupa menjadi narasi sejarah yang tampak dipaksakan. Sebagian yang lain kerap mengagungkan pendekatan multidimensional sebagai kerangka untuk membaca fenomena sejarah (baca: peristiwa). Keterlibatan "pembacaan" setiap frase struktur dalam peristiwa dan menghubungkan pertalian fakta membuat narasi sejarah diyakini semakin hidup. Hubungan antara metodologi dengan teori dalam ilmu sejarah lebih utama membahas tentang struktur dan lebih condong ke arah tingkah perseptif dalam melibatkan unsur-unsur pembentuk interaksi sosial dan yang terpenting adalah faktor geografis atau teritorial. Pesisir merupakan teritorial yang bersambung dalam tataran idiom *culture-grammatical*. Corak pemikiran pesisir lebih mendekati sifat dinamis-magis seperti tertuang dalam berbagai karya sastra pesisiran.² Jika mengartikan pesisir sebagai *peripheral*, sudah barang tentu batasan yang dipakai hanya bersandar pada analisa antropologis yang tidak melibatkan perspektif budaya. Keadaan masyarakat meliputi segala jenis interaksi permanen antara pesisir sebagai wilayah dengan pedalaman sebagai— anggaph— *center of java[nesse]civilization*. Masuknya unsur Islam secara infiltratif dan frontal

pada akhirnya memaksa tradisi pesisir harus berpindah ke pedalaman. Pengaruh yang paling dominan adalah munculnya institusi-institusi publik yang semakin kuat pada masa kerajaan Mataram. Bentuk kemandirian pesisir merupakan gejala tingkat tinggi dari manifestasi adaptatif Muslim-Jawa. Dengan demikian, sejarah merupakan kunci untuk memasuki arena pertarungan antara Jawa dan Islam dalam medan perang yang bernama pesisir.

Pembuktian bahwa sejarah merupakan ilmu yang bergerak dengan meminjam tangan, kaki, dan kepala ilmu-lmu sosial harus ditinjau ulang. Konflik, pola ekonomi, dan perilaku sosial dalam membentuk kebudayaan pesisir merupakan sinkronisasi dari nilai-nilai lama yang bisa dijelaskan dan dibakukan dalam postulat-postulat. Bagaimanapun sejarah adalah unik. Proses yang melatarbelakangi pergeseran relasi kuasa dan kebudayaan dalam kebudayaan pesisir mempunyai keunikan yang terletak pada pembauran eksistensi pesisir sebagai kemandirian total, meskipun terdapat kecenderungan untuk menganggap pedalaman sebagai pusat peradaban Jawa. Namun yang bisa dikritik dan sekaligus menjadi landasan tulisan ini adalah kemampuan Muslim-pesisir utara Jawa dalam mengembangkan simbiosis aktif dengan ragam budaya dari luar.

² Sumber sejarah lokal di antaranya *Babad Demak, Babad Majapahit, Babad Jaka Tingkir, Babad Pajang, Babad Cirebon, dan Babad Tanah Jawi*, di samping serat seperti *Serat Sunan Bonang, Pitutur Seh Bari, Serat Siti Jenar, Serat Cabolek, dan Serat Centhini*.

Pesisir, menurut Denys Lombard,³ adalah pesisir utara pulau Jawa yang membentang dari Cirebon di barat sampai Surabaya di timur. Namun, definisi geografis tersebut mengalami perubahan seiring dengan proses kolonisasi Belanda. Saat ini yang dinamakan pesisir memiliki definisi geografis dari Banten di ujung barat-utara Pulau Jawa memanjang ke timur sampai Situbondo. Klasifikasi dari studi geo-kultural yang dilakukan Lombard mengambil sisi persamaan kekuasaan dari Mataram Islam. Kerajaan Mataram⁴ semasa pemerintahan Sultan Agung, menurut H.J de Graaf,⁵ merupakan kekuasaan Islam-Jawa pertama yang menampilkan simbol ekspansionisnya. Hal ini berbeda dengan Demak ketika menyerang Portugis di Malaka yang banyak diilhami oleh persoalan eksistensi persaudaraan Muslim, meski tidak kurang pula kepentingan perdagangannya.

Aspek geneologis juga harus diperhitungkan dalam pembahasan mengenai pesisir.⁶ Peranan para Sunan, baik Walisanga maupun sunan-sunan kecil di masing-masing daerah merupakan patron yang berhubungan satu dengan lainnya.

Para putra Sunan Ngampel sendiri juga menjadi santri di Ampel sebelum mereka menjadi tokoh wali dan pendiri pesantren di Giri, Tuban, Murya, dan lainnya. Dalam hubungan ini, tradisi Babad juga memberikan petunjuk tentang adanya hubungan kekerabatan antara sesama para wali dan hubungan kekerabatan para wali dengan para elite kerajaan. Menurut Babad Demak, Sunan Ngampel menjadi salah satu induk kerabat Wali. Dari hasil perkawinannya dengan Dyah Manila putri Arya Teja di Tuban, Sunan Ngampel menurunkan Sunan Bonang, Prabu Satmata atau Sunan Giri, Syekh Benthong yang kemudian menjadi Sunan Kudus, Syekh Maulana Iskak atau Sunan Murya, dan seorang putri yang menjadi istri Raden Fatah, Sultan Demak.

Sumber sejarah "Babad" ataupun "serat" merupakan hasil reproduksi kebudayaan muslim pesisir. Pencitraan pesisir menurut babad dan serat ditekan pada simbolisasi kekuasaan non-pemerintahan dan lebih mengarah pada proses teologis yang menjadi dasar interaksi di dalam masyarakatnya. Dalam pengertian masyarakat Islam pesisir,

³ Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya: Batas-batas Pembaratan*, (terj. Winarsih Partaningrat Arifin dkk.), (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 37

⁴ *Mataram* merupakan pengertian wilayah. Pertama kali dipakai pada masa kerajaan Mataram-Hindu dari dinasti Syailendra-Sanjaya yang berkedudukan di pedalaman sekitar Yogyakarta. Kedua dinasti tersebut membangun candi Borobudur dan Prambanan. Panembahan Senopati membangun kembali Mataram dengan dasar Islam setelah kerajaan Demak dan Pajang. Kerajaan ini mencapai masa kejayaan sewaktu Sultan Agung berkuasa.

⁵ H.J. De Graaf dan T.H. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa; Tinjauan Sejarah Politik abad XV dan XVI* (terj. Pustaka Grafiti dan KITLV), (Jakarta: Grafiti, 2001).

⁶ Prof. Dr. Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa," makalah pada acara Seminar *Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa*, 31 Nopember 2000.

kekuasaan merujuk pada independensi “kedaton” sebagai daerah mandiri dan tidak terikat dengan kekuasaan kerajaan di pedalaman. Bisa dinyatakan bahwa ‘kekuasaan’ tidak membuat selera masyarakat pesisir untuk mencoba mengembangkan diri ke dalam. Namun, keberadaan Demak dan proses invasi-nya ke Majapahit menimbulkan tanda tanya besar apakah Islam pesisir benar-benar tidak berhasrat untuk membuat ‘kekuasaan’nya lebih mapan dalam bentuk kekhalifahan. Perjuangan para sunan dalam mendirikan kesultanan Demak (1487-1546), dari Demak ke Pajang (1548-1586), dan dari Pajang ke Mataram Islam (1856-1743) merupakan bukti bahwa pengaruh pesisir, jika dibaca sebagai Islam, benar-benar menginginkan kesatuan Islam di Jawa. Pesisir relatif steril dari unsur-unsur Hinduisme sehingga Islam pesisir pada awalnya bukan diperuntukkan bagi pembenahan “kekuasaan”, melainkan sebagai sentral syi’ar Islam saja.

Meminjam kesimpulan Uka Tjandrasasmita bahwa Islamisasi di Jawa berlangsung melalui lima jalur,⁷ yaitu: perdagangan, perkawinan, tasawuf, pendidikan, dan seni. Saluran yang paling dominan bagi struktur “kekuasaan” di Jawa adalah perkawinan. Dari sisi geneologis, setiap pemuka agama Islam di pesisir dianggap sebagai pemilik modal dan



pewaris tradisi keilmuan dan “trah” tersendiri. Perkawinan dari “bibit” yang baik sangat diperhitungkan karena menentukan kualitas sosial, politik, dan kultural keturunannya. Hampir semua wali adalah keturunan atau memiliki hubungan darah dengan keluarga aristokrat. Berdasarkan studi sejarah lisan dapat diketahui bahwa Siti Fatimah binti Maimun memutuskan tidak mau kembali ke negerinya karena tertarik untuk menetap di Leran, Gresik. Ketertarikan tersebut dapat disimpulkan sebagai ketertarikan untuk “hidup” berturun-temurun dalam rangka misi pengembangan Islam dan bukan sekadar berdagang.⁸ Secara turun-temurun, di Gresik

⁷ Moh. Ardani, “Warisan Intelektual Islam Jawa,” Makalah dalam *Seminar Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa*, 31 Nopember 2000, tidak diterbitkan.

⁸ Dari wawancara Muhammad Faishal dengan penjaga makam dan masyarakat sekitar kompleks pemakaman Siti Fatimah binti Maimun, Leran, Gresik. Menilik dari arsitektur pemakamannya, terdapat unsur Hinduisme dan diduga merupakan pilihan dari pengawal-pengawalinya yang juga turut dimakamkan di situ, sebagian lagi sejak awal telah disuruh meninggalkan Gresik.

mulai dibangun “kedaton” yang mandiri dan memungkinkan dibukanya saluran Islamisasi lainnya.

Naluri ekspansionis kekuasaan Islam-Jawa pada masa Mataram-Islam mampu secara utuh menampilkan Jawa sebagai Islam. Terlebih lagi di daerah pesisir yang dikuasai penuh oleh kerajaan Mataram meliputi Cirebon, kota pelabuhan sepanjang pantai utara Jawa Tengah sampai Situbondo di Jawa Timur. Kota-kota pelabuhan di pesisir masih mempunyai desain pemerintahan sendiri, walaupun beberapa di antaranya menganggap Demak sebagai pusat kekhalifan Islam. Perekonomian di daerah pesisir dimungkinkan bergerak karena perdagangan dan daerah transit bagi para pedagang asing yang berlabuh di kota-kota dagang di sepanjang Cirebon dan Surabaya. Pada awal abad ke-19, Belanda membangun jalan trans-Jawa dari Anyer ke Panarukan sehingga membuat kota-kota di pesisir utara Jawa menjadi berkurang peranannya. Pembukaan jalan Daendels membuka peluang terbukanya daerah-daerah baru di pedalaman pulau Jawa dan menjadikan pesisir sebagai daerah yang statis.

Saat ini, kondisi ekonomi sebagai konsekuensi dari industrialisasi memaksa muslim pesisir menggantungkan mata pencaharian dengan bekerja pada bidang-bidang industri yang ada. Namun religiusitas masih nampak dalam bidang pendidikan dan terdapat hampir di semua kota. Jaringan pesantren berkembang pesat dan kontrol kekuasaan informal masih ada di

tangan para pimpinan pesantren atau kiai kharismatik. Religiusitas pada daerah pesisir untuk sementara masih bisa dipertahankan mengingat kecenderungan industrialisasinya masih tetap berjalan tidak melebihi batas toleransi masyarakatnya yang masih signifikan disebut tradisional. Namun, lambat proses industrialisasi ini akan membawa serta akibat menurunnya religio-magisme yang, untuk sebagian masyarakat, merupakan religiusitas itu sendiri. Saat ini kita melihat pesisir yang industrialis tidak mengulang sejarahnya sebagai basis ekonomi Jawa, melainkan menjadi basis bagi munculnya suatu masyarakat yang timpang.

Culture Interruptus

Pra-Pemilu 1999, manakala Gus Dur hendak mengajukan diri sebagai calon presiden RI, ia berulang-kali mengunjungi tempat-tempat keramat yang menjadi pusat mistik Jawa. Ia mendatangi semua makam wali penyebar Islam di Jawa dan mengikuti ritual mandi di Parangtritis, sebuah tempat keramat Pantai Selatan yang menjadi sumber spritual para penguasa Mataram. Secara simbolik, kunjungan itu adalah sebuah pengakuan atas dua kekuatan kultural Jawa: *pesisir* (pantai utara/Islam) dan *pedalaman* (pantai selatan/Mataram). Kedua hal tersebut yang kemudian oleh para peneliti Barat diteorisasikan dalam dikotomi santri-abangan. Meski pilahan tersebut belakang hari dibantah oleh para antropolog dan sejarawan lokal

sendiri,⁹ namun setidaknya secara historis, kita pernah menemukan kategori-kategori itu dalam sejarah politik budaya Jawa. Hanya saja, ia lebih merupakan kontinuitas yang intensitas perjumpaannya bersejang waktu, bukan sebuah keteraturan yang ada dalam satu masa.

Secara historis-politis, kedua kekuatan ini memulai persaingannya dengan adanya ekspansi besar-besaran kerajaan pedalaman Mataram ke wilayah-wilayah pesisir di Pantai Utara Jawa, terutama di bagian Timur. Meskipun lacakannya dapat ditelusuri lebih ke belakang sejak perpindahan pusat kekuasaan Jawa dari Jawa Tengah (Mataram Hindu) ke Jawa Timur (Wangsa Isyana), dalam kaitan ini kita hendak menitikberatkan pada Islam sebagai arena perebutan legitimasi: antara pesisir dan pedalaman. Dalam sejarahnya, dunia Islam Jawa pernah dikendalikan oleh dua karakter politik agraris dan maritim. Yang pertama diwakili oleh dinasti Islam Mataram di pedalaman dan kedua direpresentasikan oleh dinastidinasti Islam di Pesisir Utara. Mengenai asal-usul Islam di Jawa sendiri, berbagai sumber sejarah tidak memiliki kesepakatan, namun semua sumber bersepakat bahwa perkembangan awal Islam di Jawa ada di kota-kota pesisir utara. Maka, tradisi pesisir senyatanya merupakan pembentuk kultur Islam-Jawa awal. Namun, kita tidak

pernah tahu bagaimana penampakan karakter pesisir dalam Islam-Jawa yang sekarang lebih pekat bermuatan unsur pedalaman.

Dalam studi tentang kultur Jawa Tengah, khususnya masalah geografi ekonomi, kita mendapati analisa dan penggambaran menarik dari B Schrieke.¹⁰ Dia mengulas soal intrik kekuasaan antara 700-900 M yang ber-setting pemerintah kerajaan Mataram Hindu. Pola agraris merupakan pilihan bagi wangsa-wangsa Mataram-Hindu sampai wangsa Isyana di Jawa Timur. Keberadaan sungai sebagai penghubung jarang dimanfaatkan. Sementara kalau kita coba bandingkan dengan konsep kekuasaan *archipel a la* Majapahit mempunyai kesamaan dengan tipikal hegemoni laut Sriwijaya. Daratan ditempatkan sebagai sentral kebudayaan dan mengambil ibu kota kerajaan di daerah pantai. Kota-kota pantai di Majapahit dan Sriwijaya tidak banyak berkembang karena terpusat pada ibu kota. Pada masa Majaphit, keberadaan Kali Brantas dan Bengawan Solo dimanfaatkan sebagai penghubung dengan kota pantainya seperti *Hujung Galuh* (Surabaya). Sementara model-model yang dianut oleh kekuasaan pesisir lebih diarahkan pada penguasaan pantai dan pengembangan kota-pantai. Pada masa Hayam Wuruk, kekuasaan yang besar di

⁹ Lihat, misalnya, Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java: A Commentary", *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, 1973

¹⁰ B. Schrieke, "The End of Classical Hindu-Javanese Culture in Central Java" dalam *Selected Studies On Indonesia of Dutch Scholars*, (Bandung-Leiden: Martinus Nijhoff, 1957)

luar daratan kerajaan Majapahit mempunyai signifikansi sebatas perolehan pengakuan atas wilayah-wilayah di dalam lingkup Nusantara.

Sistem politik di Jawa dan karakteristik masyarakatnya ternyata tidak banyak dipengaruhi oleh perkembangan dari luar (mancanegara), tetapi pada pola-pola agraris. Ini tidak sejalan dengan konsepsi *archipelagis* yang seharusnya memanfaatkan pengaruh dari luar untuk mengembangkan diri dan bersaing pada tingkat produksi dan perdagangan. Pergeseran ideologis dan disorientasi wangsa Hindu-Jawa terjadi karena berhadapan dengan perkembangan dunia luar yang tak terduga. Dan perpindahan kekuasaan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur harus dikaji lebih jauh lagi, apalagi banyak persoalan mengenai ekseks bagi kehidupan dan kultur masyarakatnya yang semakin jauh berbeda. Diperlukan kehati-hatian dan menjauhi justifikasi emosional yang menyatakan bahwa peradaban Hindu-Jawa yang agraris telah tergantikan dengan semangat maritim dari Majapahit dan Demak. Secara kultural, pergeseran besar telah dicatat dari banyaknya intensitas dagang dan pengetahuan mengenai jalur dan komoditas yang dibawa menyusuri kali Brantas dan Bengawan Solo.

Membaca pesisir sebagai "kedaulatan" lebih memungkinkan untuk mengetahui ekseks dari penjarahan politik trah Mataram Islam yang mempunyai prospektas kultural yang sama dengan Mataram-Hindu. Namun, apabila dikaitkan dengan

kecenderungan pertemuan antara pesisir dan orang asing, maka pertumbuhan yang paling utama mengubah wajah pesisir adalah faktor ekonomi. Penguasa-penguasa Jepara, Juwana, dan Pati lebih mampu memanfaatkan potensi pertemuan dengan bangsa Portugis dan Belanda untuk mendongkrak kemampuan angkatan bersenjata. Tujuan utama dari penguatan sektor militer tersebut dirancang untuk melindungi kepentingan kultural daripada politis. Dominasi sentralisme politik di pesisir sudah melebur dalam satu taraf polarisme pasca-keruntuhan hegemoni Demak-Pajang. Ideologi politik ekspansionis juga tidak banyak dipengaruhi oleh penguasaan Mataram pada beberapa abad sebelumnya. Daerah-daerah pesisir menyentuh banyak kebudayaan pendatang, utamanya Cina yang merata hampir dari Cirebon, Semarang, dan Surabaya. Sementara daerah-daerah kecil yang merdeka tidak banyak dipengaruhi oleh budaya pendatang karena masih terlalu terbebani oleh sikap hidup agraris dan belum sepenuhnya berkembang dari pola maritim. Kelak pada masa kolonialisme VOC (bukan pemerintah Belanda), daerah pesisir sepenuhnya bergantung dari sektor maritim dan perdagangan serta jasa. Kota-kota baru lebih banyak dibuka untuk kepentingan dagang dan syi'ar Islam.

Secara umum, keadaan pesisir sampai abad ke-19 akhir tidak banyak berhubungan dengan pedalaman. Intensitas perdagangan yang padat membuat interaksi sosial lebih tertuju pada

peningkatan kualitas hubungan dengan bangsa asing. Berkembangnya pola hidup serta diversifikasi kesenian dan bahasa membuat identitas pesisir dapat diketahui lebih mudah. Namun karakter politik tetap dipengaruhi oleh sistem keraton di pedalaman. Walaupun, seperti dikatakan Vincent Houben,¹¹ jaringan diplomasi dari trah Mataram yakni Kasultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta mengalami kemunduran sangat serius. Dependensi militer yang kemudian diikuti oleh dependensi ekonomi menjadikan kerajaan pecahan Mataram tersebut semakin mengecil pengaruhnya. Secara khusus bisa digaribawahi bahwa pertemuan antara Islam—baik secara budaya maupun ekonomi—dengan bangsa asing mengakibatkan perpecahan “ideologi”. *Pedalaman* menempatkan dirinya sebagai “pusat” relasi sampai pantai selatan Jawa dan *pesisir* menjadi tempat yang dinamis dan mampu mengelola diversitas budayanya dengan lebih baik.

Namun, seperti dikemukakan Ben Anderson,¹² ekspansi Sultan Agung dari Mataram ke berbagai wilayah pesisir utara Jawa menandai awal dari apa yang disebutnya abad-abad gelap budaya Jawa. Di daerah-daerah seperti Surabaya, Gresik, hingga ke arah lebih Timur pulau Jawa, dilakukan pembakaran naskah-naskah susastera Jawa oleh – meminjam

istilah Anderson – sang “Jenghis Khan Jawa” tersebut.¹³ Semenjak itu, budaya Jawa diliputi kegelapan hingga munculnya beberapa pujangga keraton yang banyak menghasilkan karakter-karakter budaya yang bercorak hirarkis *ala* Keraton, seperti terciptanya hirarki *kromo inggil*, *kromo madya*, dan *ngoko* dalam Bahasa Jawa. Hal ini akan menjadi salah satu tilikan kami di bagian akhir tulisan ini.

Penundaan Identitas: Beban Ortodoksi

Transformasi geo-kultural Jawa dari wangsa para penguasa Budha kepada kerajaan-kerajaan Hindu dan selanjutnya kepada para penguasa Islam menyisakan satu persoalan menarik mengenai sejauh mana kita bisa mendefinisikan Jawa sebagaimana yang ada sekarang. Bukan hanya Jawa yang pernah menjadi tempat persimpangan berbagai peradaban dunia, namun juga Jawa yang menjelma menjadi peradaban itu sendiri. Dua tradisi India dan satu tradisi Timur Dekat itulah yang selama berabad-abad, bahkan hingga sekarang, dikatakan membentuk identitas Jawa. Meskipun orang-orang Eropa dan Cina juga pernah memberi warna pada perubahan-perubahan kultural di Jawa, namun mereka tidak pernah memasuki ruang kesadaran masyarakat Jawa secara umum sebagai pewaris tradisi Hindu Majapahit dan tradisi Islam para Sultan dan Sunan. Suatu perpaduan yang juga

¹¹ Vincent J. Houben, *Kraton dan Kompeni (terj. Tim KITLV)*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2002).

¹² Benedict R.O.G Anderson, “Sembah-Sumpah: Politik Bahasa dan Kebudayaan Jawa.” Dalam *Majalah Prisma*, No.11, November. Tahun XI, 1982 hlm. 69–96

¹³ Bandingkan Denisy Lombard, *op. cit.*, hlm. 109

membentuk apa yang sekarang disebut Islam Jawa. Tentu yang dimaksudkan bukan nama Islam apa yang dianut oleh orang-orang Jawa, namun etika formal apa yang dijadikan landasan keislaman orang Jawa dan kejawaan para Muslim di Jawa.

Leburnya kekuatan-kekuatan Hindu dan Islam di Jawa seperti jamaknya pengalaman peradaban-peradaban di belahan dunia umumnya mengiringi terjadinya sebuah ikonoklasme yang dilakukan kekuatan baru. Penghancuran perlambang itu biasanya dimulai dari pelemahan kekuasaan politik yang mengatur sebelumnya. Hal itu akan mempercepat proses-proses peresapan dan penyerapan. Karena tidak ada sebuah akulturasi yang sukses tanpa diawali oleh penghilangan pengaruh kekuatan lama. Runtuhnya Majapahit oleh pasukan santri pimpinan Sunan Kudus pada tahun 1527 adalah momen awal bagi Jawa. Perjuangan para martir Islam itu mengakhiri berabad-abad kekuatan formal Hindu-Budha dalam peradaban Jawa. Tentu saja tidak ada akulturasi yang diniatkan, seperti halnya tidak akulturasi yang dilakukan oleh dua kekuatan yang berimbang. Para santri yang berasal dari kota-kota maritim di pantai utara itu juga bermaksud melakukan penetrasi secara menyeluruh. Kota kerajaan Majapahit di Jawa Timur dikubur beserta sejarahnya, bahkan kebesaran Majapahit baru dikenal pada akhir abad XIX ketika seorang ilmuwan Belanda menemukan *Negarakertagama* saat penyerbuan ke Mataram, NTB. Keterlambatan yang konon menjadi ilham

lahirnya gerakan kebangsaan pada awal abad XX. Jawa, secara formal, pada masa-masa berikutnya ada dalam genggaman Islam. Pengaruhnya disebarkan baik melalui ekspansi militer ke pedalaman maupun peran-peran missioner para wali.

Pada awalnya memang tidak ada perdebatan ortodoksi dalam proses-proses ini. Jika mengikuti tesis Marx, mungkin kita bisa sedikit mempertimbangkan perbedaan “sistem produksi” yang dimiliki kekuatan baru dan kekuatan lama ini sebagai penentu corak kekuasaan dan – selanjutnya – kultural yang berlaku. Kerajaan-kerajaan pedalaman lama yang agraris mendukung pola feodalisme pertanahan yang memandang raja sebagai tuan tanah tertinggi, representasi dewa di bumi. Raja merupakan simbol kesatuan mikro dan makrokosmos. Semangat “nasionalisme” dalam pengertian etnik juga sangat kental dalam kerajaan ini. Majapahit dan Mataram telah berhasil menggenggam identitas “Jawa” dalam kekuasaan mereka. Sementara kerajaan-kerajaan pesisir yang menguasai bandar-bandar perdagangan lebih berwatak sekuler. Meskipun pada praktiknya, peran para sunan dan sultan seringkali tumpang-tindih, namun secara konseptual mereka memiliki wilayah yang berbeda. Para Sunan adalah pemegang otoritas religius dan para Sultan adalah penguasa politik. Mungkin, Giri termasuk dalam pengecualian di sini, karena para sunan penguasa bukit ini memiliki kewenangan spiritual dan kekuasaan politik bagi wilayah mereka.

Otoritas spiritual Giri lebih diakui oleh semua kerajaan Islam di Jawa bahkan di belahan timur Nusantara.

Kosmologi kota pantai yang terbuka dan relasi perdagangan yang luas dengan berbagai wilayah luar mendukung terciptanya kosmopolitanisme budaya. Oleh karena itu, raja-raja pantai ini tidak membangun porosnya sendiri sebagai sentrum, namun merasa diri menjadi bagian dari peradaban dunia yang lebih besar. Di sini, Islamisasi adalah semangat yang paling mungkin termanifestasikan. Lombard menyebutkan bahwa kota-kota pesisir telah merombak tata kota agraris lamanya. Kota Pesisir telah kehilangan pola kota sebagai mikrokosmos yang mencerminkan adanya suatu tatanan dewa dengan suatu geometri yang seksama yang menempatkan masing-masing orang sesuai dengan suatu rancangan global besar.¹⁴ Selanjutnya dikatakan:

“Pola lingkaran-lingkaran konsentris yang mengedari ibukota, sebagai pusat tunggal merangkap sumbu kosmos dan sumber cahaya diganti oleh sebuah pola yang lebih rumit, dengan serentetan persilangan jalan yang bersusulan hampir tanpa habisnya, masing-masing merupakan titik temu jaringan jalan, terutama jalan laut. Pusat yang sesungguhnya kini di Mekkah, artinya jauh sekali dan untuk kebanyakan orang tak terjangkau. Meskipun begitu, justru pengertian tentang adanya pusat tunggal untuk seluruh umat manusia mendorong orang untuk mengadakan

perjalanan dan merangsang gerak ke luar. Karena strukturnya yang simetris dan tertutup, *mandala* boleh dikatakan memaksakan satu arah: dari pusat ke pinggiran atau, secara sekunder, dari pinggiran ke pusat. Pola ruang baru sebaliknya jauh lebih terbuka. Orang didorong untuk mencari tahu, “berpetualang”, dan sedikit demi sedikit terbuka keluasaan-keluasan geografis yang luar biasa besarnya, yang adanya bahkan tak ternyana”.¹⁵

Kosmologi kota ini menguatkan terjadinya suatu sentralisme secara mondial. Karena Mekkah adalah pusatnya, maka akulturasi itu lebih dalam kerangka kecenderungan Islamisasi dengan para sunan sebagai *cultural broker* yang menjadi pemeran utamanya. Gelar Sultan yang pertama di Jawa, Sultan Trenggono, adalah mandat dari guru Sunan Gunung Jati di Mekkah. Maka tidak heran jika dari sini tidak muncul corak-corak nasionalisme seperti yang ada pada kerajaan pedalaman. Hingga pada periode awal pergerakan, misalnya, gilda para pedagang semacam Sarekat Dagang Islam (yang sejak tahun 1912 berubah menjadi Sarekat Islam) juga tidak pernah memunculkan pola gerakan kebangsaan. Mereka hanya efektif sebagai gerakan oposisi dalam pengertian memperjuangkan kepentingan ekonomi mereka sebagai kelompok Islam pribumi. Justru organisasi-organisasi etnik yang selanjutnya memunculkan sebuah gerakan nasionalisme yang begitu ideologis.

¹⁴ Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia*, (terj. Winarsih Partaningrat Arifin dkk.), (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 215

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 213-214

Pola produksi masyarakat pantai macam ini menjadi ajang bagi munculnya sebuah ortodoksi khas Islam. Memang, secara sosiologis, pesisir adalah transit bagi para pendatang dari berbagai macam negeri yang kemungkinan besar menumbuhkan pengenalan tradisi. Namun, pada masa transisi Jawa, perseteruan tradisi lama dan baru masih saja berlangsung. Islam menjadi satu-satunya kekuatan yang mampu menandingi kekuatan lama-tentunya dengan sekian konsesi adaptasi dan akulturasi. Hal ini menempatkan Islam sebagai tradisi dominan pesisir berposisi secara diametral dengan tradisi keraton pedalaman. Di satu sisi, Islam membangun ortodoksi yang nampak pada model-model keberagamaan yang formalistik, *syari'ah-minded*. Di sisi lain, setidaknya kita bisa memahami bahwa pertarungan tersebut juga merepresentasikan simbol-simbol egalitarianisme-kerakyatan *vis à vis* elitisme-keraton, meskipun tidak sepenuhnya. Yang terakhir ini terutama akan sangat kentara ketika kita membandingkannya dari segi struktur kebahasaan.

Apa yang kami sebut sebagai ortodoksi ini tidak menjelaskan pengertian tunggal keberislaman yang *syari'ah-minded* sebagai Islam sesungguhnya dan yang tidak bersyariah bukan Islam sesungguhnya, sebagaimana kritik Hodgson terhadap *Religion of Java*-nya Geertz. Sebagaimana dikutip Azra,¹⁶ Hodgson



mengatakan bahwa Geertz mengidentifikasi "Islam" hanya dengan madzhab yang kebetulan diterima kaum modernis, dan sebaliknya mengaitkan yang lainnya kepada warisan kepercayaan lokal atau latar belakang Hindu-Budha, sehingga memberi label "Hindu" pada kebanyakan kehidupan keagamaan Muslim di Jawa. Bahkan, menurutnya, Geertz mengidentifikasi sejumlah fenomena yang sebenarnya universal dalam Islam dan terkadang ditemukan dalam Al-Qur'an itu sendiri sebagai tidak Islami. Namun, tentu saja yang kami maksudkan dengan ortodoksi adalah penghadapan pada pusat-pusat ortodoksi di Mekkah-Madinah khususnya, atau di tanah Arabia umumnya.

¹⁶ Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 7

Selain itu, pengalamatan isu *syari'ah-minded* sendiri pada para wali bukanlah berarti menafikan pandangan mistik mereka. Karena mistisisme tidak hanya menjadi properti Jawa atau Persia, namun di pusat ortodoksi Islam seperti Mekkah-pun dikenal berbagai pandangan mistik. Tentu saja, dalam kasus pertarungan di internal Islam Jawa ini yang dimaksudkan adalah mistisisme sebagai suatu "disiplin" dalam Islam, dan *syari'ah* adalah "disiplin" lainnya.

Soal ortodoksi, alur Islam di Jawa memang sangat berbeda dengan di bagian Nusantara lain, terutama Sumatera yang pada awalnya merambah jalan sufistik-heretis. Nuruddin Ar-Raniri, misalnya, menghapuskan Islam sufistik-pantheistik dari Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin as-Samatrani yang sebelumnya banyak mewarnai masyarakat Aceh; Abdullah Sinkili bahkan pernah meminta seorang gurunya di Madinah menuliskan sebuah buku yang berisi penekanan *syari'ah* untuk murid-muridnya di Sumatera.¹⁷ Di Palembang, Syekh Syihabuddin meluangkan sebagian besar karir spiritualnya untuk menentang madzhab "martabat tujuh", varian lain dari aliran *wahdatul wujud*. Sebaliknya, di Jawa, para wali sebagai

missionaris Islam awal terlihat menjauhi persentuhan dengan wilayah mistik macam itu. Tradisi mistik mereka cenderung berorientasi pada kategori sufisme-ortodoks.

Wali penyebar Islam di Pantai Utara Jawa sebagian besar memang didominasi oleh 'kaum putihan'. Sastra suluk yang menjadi tradisi literal mistik pesisir seperti Kitab Bonang, Suluk Wujil, Suluk Malang Sumirang, dan Serat Pitutur Seh Bari banyak memuat riwayat tentang Nabi, sahabat, dan juga keluarga para Wali di Jawa. Karya Babad dan Serat yang ditulis dalam bentuk tembang macapat, dan dengan aksara Arab Pegon, merupakan ciri karya sastra pesisiran. Salah satu ciri karya macapat pesisiran ditandai dengan pembacaan basmallah, salawat Nabi, dan syahadat yang diterjemahkan dalam bahasa Jawa pada bagian awal. Ciri ini tidak ditemukan dalam karya sastra bentuk tembang di keraton pedalaman Jawa (Surakarta dan Ngayogyakarta).¹⁸

Para sejarawan menyebutkan bahwa para pedagang Cina-Muslim yang turut andil dalam penyebaran Islam awal di Jawa umumnya penganut madzhab rasionalis Hanafi.¹⁹ Yang lainnya juga

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 35

¹⁸ Babad Cirebon, Babad Demak Pesisiran, Serat Yusuf, dan Serat Pertimah, merupakan contoh dari karya sastra Pesisiran, yang sampai sekitar 1950-an masih digemari sebagai bahan acara macapatan (membaca tembang macapat pada malam hari) oleh sebagian masyarakat pedesaan di bekas Karesidenan Pekalongan. Semuanya ditulis dengan aksara pegon dan dengan gaya bahasa Pesisiran. Lihat Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa". Makalah pada acara "Seminar Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa," 31 Nopember 2000, tidak diterbitkan.

¹⁹ H.J. De Graaf, *Cina Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: antara Historisitas dan Mitos* (terj. Al-Fajri), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 4 dan seterusnya.

menyebutkan keserasian Islam Jawa dengan Islam Kerala di India yang banyak terpengaruh oleh budaya Arab, dan memiliki kekhasan jalinan ulama-pedagang yang sepenuhnya mirip Jawa.²⁰ Pada pertengahan abad ke-19 ditemukan dua buah karya susastera yang mengkritik kecenderungan ini; *Serat Dharmogandul* dan *Suluk Ki Gatholoco*. Sunan Kalijaga mungkin satu-satunya wali yang paling “dekat” dengan dunia kultural Jawa. Berbagai karya seni dan susastera Jawa masa Islam banyak disinyalir sebagai hasil penemuannya.

Perseteruan para ulama pesisir ter-sebut dengan Syekh Siti Jenar dapat disebut – meminjam Woodward – sebagai pertarungan antara kesalehan normatif dan tradisi mistik Jawa. Di kemudian hari, kasus-kasus Amongraga pada masa Mataram, dan Mutamakkin di bawah kekuasaan keraton Surakarta mengulang kembali perseteruan Islam

normatif versus Islam mistik di Jawa.

Pola lain dari ortodoksi Islam di pesisir mewujud dalam kemunculan berbagai macam pusat baru yang “begitu tiba-tiba” di berbagai wilayah di pesisir – Demak sebagai pusat kekuatan politik, Kudus sebagai kota suci Islam, Giri sebagai pusat spiritual sekaligus pemilik armada dagang terbesar di pesisir. Hal itu adalah sesuatu yang belum ada presedennya dalam sejarah Jawa. Masing-masing pusat memiliki otoritas yang saling mengakui satu sama lain; terjadi semacam konsensus yang entah kapan dibuat.²¹ Dalam kerangka model teori



kekuasaan Islam, wewenang relegius dan kekuasaan politis sekuler berpadu di tangan seorang *khalifah*, *sultan*, atau *malik*. Meski-pun, pada kenyataannya otoritas agama tetap ada di tangan para ulama.²² Para ulama yang memiliki madrasah biasanya berdiri di luar kekuasaan dan menjadi panutan komunitasnya, bahkan

²⁰ R. Mark Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (terj. Hairussalim H.S). Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. 97

²¹ Demak membangun otoritas religiusnya sendiri dengan mengukuhkan lembaga *imamah* bagi masjid Agung-nya; Giri masih mempertahankan lembaga kasunanan yang memegang dua otoritas sekaligus; sementara Kudus juga secara turun temurun mengukuhkan lembaga spiritual kesunanan tanpa secara formal memiliki otoritas politik.

²² Arkoun secara tajam mengkritik konsep kekhalifahan yang meleburkan kekuasaan sekuler dan otoritas religius dalam sebuah institusi. Menurutnya, wewenang (spiritual-religius) berkait dengan sebuah kharisma yang memiliki sandaran personal, bukan institusional. Kekuasaan politik duniawi dan wewenang spiritual hanya pernah terpadukan pada masa Nabi. Selanjutnya, kekhalifahan dan kesultanan Islam selalu mengalami krisis otoritas dalam sejarahnya. Lihat Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (terj. Rahayu S. Hidayat), (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 210

tak jarang mereka menjadi oposisi bagi negara.²³ Di Jawa, para wali justru menjadi kolaborator kekuasaan atau bahkan penguasa itu sendiri, seperti di Giri atau Cirebon. Pada periode Demak, misalnya, menurut Mudjanto, ulama Jawa adalah tokoh-tokoh politik dan keagamaan utama yang bisa menguasai raja dan bangsawan lokal.²⁴ Memang amat jarang berkembang cerita-cerita sejarah yang lebih populis tentang para ulama itu sendiri, melebihi kisah-kisah posisi politis mereka yang sangat menentukan di kerajaan. Masalahnya bisa jadi pada penulisan sejarahnya atau bisa juga pada posisi elitis para wali itu sendiri. Namun kita bisa mempertimbangkan peran penting para wali tersebut bagi perubahan sosial di masyarakat sebagai pemuka agama itu sendiri yang tidak dimiliki oleh tradisi pedalaman. Setidaknya dalam cerita-cerita lisan pribumi, para wali itu benar-benar hidup dalam keseharian masyarakat.

Salah satu pusat yang oleh De Graaf disebut sebagai pusat peradaban pesisir



adalah Giri. Para sunan di Giri tidak saja menguasai kota pelabuhan, namun juga mendiami sebuah gunung yang dalam tradisi Jawa Timur pra-Islam memiliki makna magi yang dalam.²⁵ Kraton ini memiliki pengaruh kharismatik melebihi Demak, bahkan, armada dagangnya telah melanglang buana hingga ke berbagai belahan Nusantara. Otoritas spiritual Giri membuat beberapa penjelajah Belanda menyebutnya sang Paus Jawa. Sebagai sesepuh yang dituakan di Jawa, Giri lebih bergairah melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah luar Jawa seperti Bali, Nusa Tenggara, Ambon, Makassar dan juga di

²³ Dalam sejarah Islam, para ulama pemegang otoritas religius justru berdiri di luar kekuasaan dan menjadi pemimpin kultural masyarakat yang efektif. Beberapa riwayat menyebutkan bahwa imam-imam besar seperti Abu Hanifah dan Ahmad ibn Hanbal tercatat pernah mendapatkan intimidasi fisik dari para penguasa. Tapi, tentu saja, dalam era kepemimpinan yang militeristik tersebut mereka tidak berperan sebagai kekuatan oposisi – dalam pengertiannya yang modern – yang signifikan. Peran-peran oposisi mereka tidak sebesar kelompok Syi'ah atau Khawarij yang memiliki kekuatan militer.

²⁴ G. Moedjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986), hlm. 16

²⁵ Terkait dengan Islamisasi, De Graaf dan Pigeaud mempertanyakan apakah gunung itu didirikan untuk mencontoh “gunung keramat” ataukah didirikan di bekas “gunung keramat”? Karena sejak sebelum pergantian itu, Giri di Gresik telah menjadi kekuatan ekonomi utama pesisir yang sulit ditaklukkan oleh para penguasa kafir Majapahit. H.J. De Graaf dan T.H. Pigeaud, *op.cit.*, hlm. 160.

sebagian Madura. Secara politik, Giri memberikan dukungannya pada raja-raja Islam di Demak dan Pajang serta langkah-langkah ekspansif keduanya. Bahkan, dengan kharisma relegiusnya, ia memberi komando pada raja-raja di pesisir utara untuk memberi pengakuan atas berdirinya kesultanan Pajang dibawah Adiwijaya. Konon, pelantikan Sultan Pajang itu pun dilakukan di kedaton Giri. Sebagai sebuah keraton, struktur pemerintahan di Giri agaknya merupakan satu-satunya corak pemerintahan khariimatik yang memadukan wewenang religius dan kekuasaan duniawi dalam satu tubuh sang Sunan.²⁶ Keraton ini jatuh pada tahun 1636 oleh Mataram atas usaha Pangeran Pekik dari Surabaya.

Bercokolnya tradisi Hindu-Budha dalam rentang masa yang sangat lama membuat para pendatang di pinggiran

pulau harus menyiapkan pola penetrasi yang adaptif ke pedalaman sebagai sentral tradisi Hindu lama. Dalam situasi macam ini seringkali terjadi konflik, instabilitas bahkan kekaburan dari apa yang disebut sebagai Islam pesisiran yang menjadi identitas awal Islam Jawa. Kekaburan ini mungkin salah satunya dipicu oleh ekspansi pedalaman di bawah pimpinan Mataram Islam yang meluluhlantakkan kekuatan pesisir, dan menjadikan yang pertama sebagai pusat baru Jawa Islam. Mataram melebur pilahan simbolik antara Sultan dan Sunan. Ia mengubah karakter tradisi pantai yang *ulama-sentris* menjadi tradisi pedalaman yang *keraton-sentris*, namun tetap saja memberi tempat bagi Islam sebagai legitimasi kharismatik. Pada 1624, setelah penaklukan besar-besaran atas Jawa, ia menyandang gelar Sunan yang memberinya status yang

²⁶ Memang agak sulit melacak bagaimana raja-raja di kota pelabuhan itu mencapai kekuatan tersebut, namun yang terang Prabu Satmata (Sunan Giri I) adalah murid dari wali tertua di Jawa, Sunan Ampel. Dalam kronik Melayu disebutkan bahwa baik Sunan Ampel maupun Sunan Giri bahkan semua wali dan raja Demak memiliki nama asli Cina yang masih memiliki hubungan darah dengan Ratu Campa, isteri raja terakhir Majapahit, Prabu Brawijaya. Jika kita bersandar pada sumber itu, maka besar kemungkinan bahwa Giri mewarisi pengaruh politik Majapahit. Namun, masih saja tersisa soal bagaimana ia dapat memiliki pengaruh relegius yang begitu kuat. Lagi pula Giri selalu mengambil posisi berseberangan secara politis dengan Majapahit, tidak seperti Tuban. Agaknya, jika kita merujuk pada lingkungan kota pelabuhan itu sendiri, nama Nyi Ageng Pinatih patut diperhitungkan sebagai sumber kekuasaan politik, dan legitimasi Sunan Ampel sebagai sumber kekuasaan religiusnya. Sebutan "Pinatih," dari kata patih, adalah sebutan bagi wanita berderajat tinggi, sementara nama depan "Nyai Ageng" dapat disinyalir bahwa dia merupakan isteri dari seorang "Kyai Ageng" atau "Ki Ageng", penguasa daerah perdikan yang bertebaran di masa senja kekuasaan Majapahit. Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500 – 1900*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 23. Dari sana dapat disimpulkan bahwa Sunan Giri telah memiliki modal kekuasaan dari ibu angkatnya yang memiliki posisi penting di Gresik yang mendapatkan hak atas daerah perbukitan Giri. Dari sana ia mengendalikan penyebaran agama Islam sekaligus armada dagangnya ke berbagai wilayah. Perlu dicatat pula bahwa menurut catatan Tome Pires dalam *Summa Oriental*, nenek moyang raja-raja Islam di Demak adalah seorang "budak belian" di Gresik, yang bisa jadi tidak bisa dipisahkan dari Nyai Ageng ini. De Graaf, *op.cit.*, hlm. 42

sejajar dengan para Wali di pesisir. Selanjutnya, pada tahun 1641 ia mendapatkan legitimasi keislamannya dari Mekkah dengan menerima gelar Sultan.²⁷ Penyatuan kekuasaan “religius” dan “sekular” dalam diri seorang raja ini tidak pernah terjadi di kerajaan-kerajaan pesisir Jawa.

Selanjutnya eliminasi atas peran sentral ulama mencapai klimaknya dengan pembantaian ribuan ulama oleh putranya, Amangkurat I, pada tahun 1647. Mataram seolah hendak menahbiskan diri sebagai pewaris peradaban Jawa sesungguhnya setelah Majapahit. Ia membangkitkan kembali tradisi mistik Jawa; kota-kota pelabuhan pantai utara dibatasi peran aktifnya dan pusat pantai dipindahkan ke selatan dengan serentetan klaim magisnya; laut akhirnya menjadi sesuatu yang sakral. Di sini pula Islam mistik menemukan tempatnya. Dalam serat *Centhini* disebutkan bahwa sesudah jatuhnya Majapahit dan terjadinya berbagai perang saudara, Agung memencamkan hilangnya wacana tentang pengetahuan mistik. Sebagai pewaris Majapahit, ia membutuhkan pengetahuan tersebut untuk meneguhkan Mataram sebagai kerajaan tertinggi di Jawa. Sultan Agung mengirim seorang santri bernama Amongraga mengembara ke seluruh negeri, mengunjungi berbagai pertapaan dan bertatap muka dengan orang-orang suci.

Mungkin kita tidak bisa melacak secara sistematis pola-pola Islam yang berkembang di Jawa pra-Mataram, namun setidaknya kita dapat membuat semacam tesis dan antitesis, yang sebenarnya juga agak lancang, dalam fenomena Islam Mataram itu sendiri. Konflik ulama-keraton di atas bisa menjadi tanda menguatnya pola Islam Keraton dalam sejarah Islam-Jawa dan melemahnya corak Islam yang lebih populis. Hal ini secara simbolik dapat kita lihat dari pertarungan bahasa sebagai representasi kultural dari kedua wilayah.

Menyelami Simbol: Bahasa sebagai Ajang Pertarungan

Tradisi keraton feodal di Jawa pedalaman telah berperan membangun adanya dua hal yang belum pernah dialami oleh masyarakat Jawa sebelumnya. Kerajaan telah menciptakan adanya konsentrasi kekuatan (militerisme) dan kekuasaan (hirarkhi sosial yang keras). Konsentrasi kekuasaan menjadi tekanan utama para penguasa pedalaman. Raja-raja selalu berusaha memperkuat kharismanya atas berbagai wilayah. Militerisme menjadi alat bagi perluasan kharisma sang raja. Gajah Mada dan Sultan Agung melakukan berbagai ekspansi besar-besaran dalam rangka perluasan kekuasaan kharismatik sang raja. Sementara itu, di kerajaan-kerajaan pesisir, kharisma dibagi bersama

²⁷ Anthony Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis II: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (terj. RZ Leirissa), (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), hlm. 240

para penguasa agama. Dari sudut material, pola masyarakat pedagang turut mengubah orientasi raja menjadi kepentingan pragmatis-material dalam pembentukan pasukan militer.²⁸

Dari sudut spiritual, loyalitas lebih ditujukan pada Islam, setidaknya pada para pemimpin spiritual-nya. Menurut Reid, kekuatan militer orang Islam di Jawa lebih besar dalam per-tempuran-pertempuran abad ke-16, dan dalam tradisi Jawa, Majapahit disebut telah di-kalahkan oleh kekuatan magis para pemimpin spiritual Islam.²⁹ Hal ini cukup berdampak pada melemahnya konsolidasi dan konsentrasi kekuasaan raja sendiri. Sistem religi baru itu memberi jaminan spiritual kepada para prajurit yang mendorong mereka pada keberanian sekaligus orientasi perang yang sangat individual: perjuangan untuk Islam.³⁰ Karena itulah kerajaan-kerajaan pantai di Jawa tidak banyak memiliki suzerinitas yang mengakar, loyalitas ideal pada raja dikalahkan oleh loyalitas ideal pada agama. Islam memiliki konsep kesyahidan

(*martyrdom*) yang menyatakan bahwa kekalahan adalah sesuatu yang suci. Masyarakat pantai adalah corak masyarakat yang tidak banyak “bergumul” dengan negara. Mereka juga tidak perlu bersusah payah menghitung hak mereka dari hasil tanah yang mereka “sewa” dari raja. Di sinilah akan kita dapati bahwa Islam pesisir menjadi varian alternatif dari Islam Jawa yang ditekankan Mataram.

Pendirian kultural ini nampak ketika di Jawa terjadi proses pendangkalan bahasa sastra Jawa Kuno menjadi bahasa komunikasi sederhana yang semakin feodalistik sejak abad ke-17. Kejatuhan Majapahit dan penghancuran peradaban pesisir oleh Sultan Agung dan VOC memang mengakibatkan krisis luar biasa dalam tradisi sastra dan bahasa Jawa Kuno. Ben Anderson³¹ menyebutkan bahwa periode 1500 hingga 1750 adalah semacam Abad Kegelapan Jawa “yang pekat, tercabik-cabik oleh rangkaian peperangan, pembuangan, perampokan, pembantaian dan



²⁸ H.J. De Graaf, H.J. dan T.H. Pigeaud, *op.cit.*, hlm. 79

²⁹ Anthony Reid, *op.cit.*, hlm. 203

³⁰ Bandingkan H.J. De Graaf, H.J. dan T.H. Pigeaud, *op.cit.*, hlm. 77

³¹ Anderson, “Sembah-Sumpah...”, *op.cit.*, hlm. 75

kelaparan.”³² Akibat peristiwa-peristiwa itu, kita mengalami keterbatasan pengetahuan tentang kebudayaan Jawa Kuno. Naskah-naskah yang tersedia pun tidak ada di Jawa, namun berserakan di Bali dan Lombok. Pada masa kebangkitannya kembali pada abad ke-18, sastra Jawa baru itu tidak mampu menampilkan corak antiquitasnya sebagai bahasa keraton yang tua dan gaib. Pembaruan itu tak lebih daripada variasi pengunoan yang dibikin-bikin.³³

Yang paling menarik dari proses ini adalah munculnya tradisi *krama* dan *krama inggil* pasca abad kegelapan itu. Yang menarik di sini bukan hirarkhi yang dibentuk oleh bahasa baru itu—karena di Jawa, hirarki bahasa adalah sesuatu yang lumrah—melainkan kecenderungannya hanya sebagai bahasa lisan dan pergaulan daripada bahasa susastera yang memiliki kedudukan istimewa seperti halnya Jawa Kuno. Asumsi yang dapat ditancap kuat atas fenomena ini adalah terjadinya impotensi dan krisis wibawa yang luar

biasa di kalangan elit Jawa waktu itu akibat ketakberdayaannya di hadapan penjajah Belanda. Maka, revolusi linguistik yang ekstrem tersebut dapat dipandang sebagai kompensasi dari hilangnya kekuasaan konkret.³⁴ Selama periode yang panjang (1680 – 1940), tradisi ini berkembang bersamaan dengan upaya terus menerus Belanda untuk memfosilkan para penguasa Jawa. Belanda berkepentingan untuk mendapatkan kepatuhan rakyat untuk dieksploitasi melalui formasi kultural semacam itu. Puncak-puncak hormat baru kepada penguasa secara ketat bisa dibikin karena di belakang mereka adalah Belanda yang kuat dan tak terkalahkan. Akibatnya, komunikasi lisan pun membatu seperti yang terjadi pada bagian kebudayaan Jawa lainnya.

Di sini, Islam menjadi perkecualian yang terlindungi dari tekanan *pengkrama-an* tersebut. Ia memiliki konsep *ummah* sebagai sebuah kesadaran diri akan solidaritas horisontal, terlepas dari kecenderungan internasionalis istilah itu,

³² Beberapa catatan peristiwa penting dikemukakan oleh Hall tentang ekspansi Mataram; “...selama pengepungan Surabaya tahun 1620-1625, setiap tahun sesuai panen secara sistematis laskar Mataram merampok pedesaan sekitar...” (hlm. 284); “di tahun 1639 ia menaklukkan Blambangan dan penduduknya banyak diasingkan olehnya” (hlm. 310). D.G.E. Hall, *A History of Southeast Asia*. London: Macmillan, 1968. Sementara itu soal peran Belanda, An Kumar mencatat kekejaman pasukan negara Eropa tersebut saat menguasai Blambangan pada 1767 dan 1781, An Kumar, “Javanese Historiography in and of the ‘Colonial Period’: a Case Study.” Dalam Anthony Reid dan David Marr (ed.). *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. Singapura: Heinemann, 1979). Mengutip C.J. Bosch (1848) tentang Bondowoso, ia menyatakan bahwa “daerah inilah barangkali satu-satunya di seluruh Jawa yang suatu ketika pernah berpenduduk padat yang telah dibinasakan sama sekali.” (192)

³³ Anderson, “Sembah-Sumpah...”, *op.cit.*, hlm. 76

³⁴ Ben Anderson menggambarkan bahwa tembok tebal nan tinggi di sekeliling keraton Solo dan Yogya sama sekali tidak dimaksudkan sebagai perlindungan dari serangan Belanda, melainkan sebagai sejenis *krama jasmaniyah* yang memisahkan, meluhurkan, dan merahasiakan istana yang tinggi di atas masyarakat. *Ibid.*, hlm 77

sementara “Jawa Baru” tersebut tidak memiliki konsepsi serupa. Ini bisa ditilik bahwa sampai sekarang tidak pernah ada terjemahan Jawa dari “masyarakat”. Orang-orang Jawa di pedesaan tahu bahwa mereka memiliki ikatan satu sama lain dari pembayangan terhadap adanya para pendahulu yang merupakan nenek moyang dari seluruh warga desa. Ikatan tersebut adalah ikatan kekerabatan secara geneologis yang bisa menciut atau mulur.³⁵ Kekerabatan tersebut melahirkan adanya stratifikasi berdasarkan kelebihandekatkan geneologis dengan para pendahulu. Tapi, Islam memberikan masyarakat kecil rasa berharga sebagai anggota komunitas Islam universal.³⁶ Akibat dari penolakan ini, tradisi Islam pesisir selalu mendapatkan serangan keras dari Jawa. Dalam sebagian besar polemik sastra Jawa pra-1900, tak kurang dari buku-buku semacam *Serat Dharmogandul*, *Suluk Ki Gatoloco* ataupun *Serat Wulangreh*, semua dibidikkan ke arah Islam Jawa yang tidak *njawani* dan bukan terhadap Belanda. Islam pesisir-an sebagai bagian dari budaya Jawa tidak mau meresap begitu saja ke dalam sistem sosial

yang semu-feodal. Ia “tetap tinggal menjadi gumpalan besar tak tercerna di dalam mulut kebudayaan yang berkuasa, namun tak bisa dimuntahkan atau ditelan pun tidak”.³⁷

Terutama di pesisir utara bagian timur pulau ini, bahasa-bahasa *ngoko* lebih berkembang daripada bahasa *krama* dan *krama inggil*. Dalam khazanah kosakata, *krama* memang tidak bisa disetarakan dengan *ngoko*; tiada perkataan *krama* yang tidak ada persamaannya dalam *ngoko*, sementara ada ribuan kosa kata *ngoko* yang berdiri sendiri. Bahasa-bahasa pesisiran ini menampilkan corak solidaritas horisontal mereka sebagai “masyarakat.” Bahasa Surabaya, misalnya, setidaknya memiliki dua watak. *Pertama*, bahasa sebagai implementasi nilai perlawanan. Secara geneologis, bahasa *suroboyo*-an muncul sebagai bahasa khas pada awal perlawanan Pangeran Surabaya terhadap Mataram-Islam. Pembunuhan Pangeran Pekik dan keluarganya pada 1647 menambuh kuat psikologi perlawanan masyarakat Surabaya terhadap Mataram³⁸ *Kedua*, bahasa sebagai simbol watak sosial

³⁵ Benedict R.O. G. Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang* (terj. Omi Intan Naomi), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Insist, 2001), hlm. 10

³⁶ W.F. Wertheim, W.F., *Masyarakat Indonesia dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial* (terj. Misbah Zulfa Ellizabet). Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 153

³⁷ Anderson, “Sembah-Sumpah...”, *op.cit.*, hlm. 78

³⁸ Pangeran Surabaya atau Pangeran Pekik tinggal di lingkungan keraton Mataram sebagai suatu realisasi politik domestikasi (penjinakan) setelah penaklukan Surabaya pada tahun 1625. Untuk mempererat hubungan, Amangkurat I kawin dengan seorang putrinya yang kemudian melahirkan seorang putra mahkota. Maka, putra mahkota Mataram dapat dianggap sebagai wangsa Surabaya jika merunut garis ibu. Loyalitas Pekik pada Mataram nampak dalam penyerangan Giri. Namun, atas provokasi Panembahan Giri pula ia dituduh oleh Sunan akan melancarkan pemberontakan dan dihukum mati bersama keluarganya. Dengan demikian, wangsa Surabaya dipunahkan kecuali putra mahkotanya sendiri Sartono Kartodirdjo, *op.cit.*, hlm. 160-169

masyarakat. Pengungkapan emosi lewat bahasa *suroboyo-an* banyak dilihat sebagai cerminan karakter masyarakatnya yang keras, tanpa *tedheng aling-aling*, terbuka, dan agresif. Sedangkan bahasa Jawa 'kromo' identik dengan tutur kata, sifat dan kelakuan yang halus, namun penuh nafsu hegemoni.

Secara politik, sifat bahasa *Suroboyo-an* mempunyai kesamaan dengan bentuk dialek atau bahasa Betawi. Namun yang membedakannya, pada bahasa Betawi terdapat campur tangan penguasa kolonial untuk melokalisir keberadaannya. Kecenderungan perubahan terhadap jenis suku kata dan kata perintah dalam bahasa *suroboyo-an* tidak mampu dibakukan oleh penguasa kolonial. Kata "sampeyan", misalnya, tidak banyak terserap sebagai kata tulis dalam teks formal karena lebih dimanfaatkan sebagai percakapan harian. Model interaksinya lebih banyak memanfaatkan media perkumpulan dan pertemuan-pertemuan interaktif. Tidak seperti kata "koen" yang diujarkan dengan nada kalimat perintah atau hardikan, dan biasanya digunakan dalam bahasa tulis seperti pada *Oetoesan Hindia*. Perbedaan pemakaian kata "sampeyan" dan "koen" membuktikan bahwa semangat perlawanan dan tidak mau tunduk terdapat pada bahasa *suroboyo-an*.

Pada tahun 1918 di Surabaya berdiri sebuah organisasi bernama Djawa Dipo yang bertujuan menghapuskan krama dalam bahasa Jawa. Pimpinannya adalah



Raden Tjokrosedarmo, salah seorang tokoh puncak Sarekat Islam di Surabaya. Dalam deklarasi organisasinya itu, ia menyatakan dengan lantang bahwa "Ngoko itulah bahasa asli, yang dengannya orang Jawa berpikir dan berbicara kepada anak-anaknya. Ngoko harus menjadi bahasa bagi 'bangsa Jawa yang lahir kembali di hari depan'".³⁹ Jawa Dipo mendapat dukungan dari pimpinan Sarekat Islam dan surat kabarnya *Oetoesan Hindia*. Para anggotanya selalu berbicara secara *ngoko* satu sama lain; gelar-gelar Jawa dihapuskan dan semua orang laki-laki dipanggil Wiro, sementara yang

³⁹ Prawirohadinoto, "De Djowodipo-Beweging," dalam *De Indische Gids* 41, 1919, hlm. 223

perempuan bersuami dipanggil Wara dan perempuan tak bersuami dipanggil Rara. Tjokroaminoto ketika tampil di Oetoesan Hindia dipanggil sebagai Wira dan Wara Tjokroaminoto.

Kekuatan bahasa ngoko ini terletak pada pengucapan dan intonasi nada yang seharusnya dihasilkan. Selain orang Surabaya atau orang yang lama berdomisili di Surabaya akan merasa kesulitan untuk membahaskan dengan baik dan “nandes, medok” atau “kental.” Aspek penjiwaan dalam berbahasa tidak selalu mencerminkan pula karakter personal, apalagi ditarik dalam konteks kebudayaan. Bahasa *suroboyo-an* memang hanya untuk mengungkapkan apa adanya dan tidak terbalut dalam personifikasi atau model-model hiperbolis yang kadang membingungkan dan terkesan tidak *gentleman*. Selama kekuasaan kolonial, aspek kebahasaan masyarakat Surabaya diolah dalam rekonstruksi citra bahwa orang Surabaya itu terbuka dan terkadang tidak sopan dan tidak mewakili citra sebagai orang Jawa yang “andhap asor”. Pencitraan ini terus berlangsung sampai terbawa dalam sifat-sifat budaya lokal dan cerita-cerita lisan seperti heroisme Sawunggaling dan kesenian Ludruk.

Masyarakat Surabaya adalah perpaduan dari pesisir, pelabuhan, pusat pemerintahan, pasar, dan hiburan. Keadaannya hampir sama dengan Batavia

(Betawi). Pemerintah kolonial membuat budaya dan bahasa Betawi tidak muncul karena interaksi yang kuat dengan pendatang. Oleh karenanya, bisa dimaklumi bahwa bahasa dan kultur Surabaya justru tidak kelihatan “orisinal” karena banyaknya unsur sub-kultur yang masuk, baik antara Jawa, Cina, dan Arab sehingga Surabaya adalah sub-kultur Jawa yang samasekali tidak *njawani*. Penguasa kolonial memperlakukan Surabaya sebagai pasar yang menampung banyak kemungkinan pembauran dari banyak sub-kultur.

Penutup:

Pesantren sebagai Ruang Integrasi

Harry J. Benda⁴⁰ pernah mengajukan struktur dari sejarah peradaban bangsa-bangsa di Asia Tenggara yang terdiri atas tiga wilayah kultural; *Indianized Southeast Asia* atau Asia Tenggara yang berorientasi India (mencakup sebagian besar wilayah ini, termasuk Nusantara), *Sinicized Southeast Asia* atau Asia Tenggara yang berwarna Cina (mencakup Vietnam) dan *Hispanized Southeast Asia* atau Asia Tenggara yang berwatak Spanyol (mencakup Filipina). Pilahan Benda ini adalah satu di antara konvensi klasik historiografi kolonial yang selalu melihat kebudayaan Timur dibentuk oleh pengaruh yang datang dari luar; suatu pendirian intelektual yang oleh Edward W. Said⁴¹ masuk dalam kategori *Orientalism*. Jika konsep

⁴⁰ Harry J. Benda dan John A. Larkin (ed.), *The World of Southeast Asia: Selected Historical Readings*, (New York: Harper and Row, 1967).

⁴¹ Edward W. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1979).

indianized Asia Tenggara ini ditautkan dengan Indonesia, misalnya, Benda telah meniadakan keberadaan Islam. Atau Islam diposisikan sebagai peradaban *import* yang berhadapan dengan peradaban lokal yang orisinal yang nota bene berwatak Hindu-Budha (*Indianized*). Historiografi *à la* Benda tersebut tidak pernah melihat kawasan itu dari sudut pandang *local genius* dengan pergulatan internalnya. Konsep *Sinicized Southeast Asia*, misalnya, juga seakan-akan menafikan pergumulan kultural yang sekian lama dilakukan Vietnam dalam upaya membebaskan diri mereka dari "*Sinic Culture*". Seperti halnya *Hispanized Southeast Asia* pula menutupi fakta bahwa sebelum memulai kolonialisasinya atas Filipina, Legaspi, nahkoda asal Spanyol yang mendarat di Manila pada abad ke-16, telah menjumpai sebuah kerajaan Islam yang baru berdiri di bawah Raja Soleman.⁴² Dan, memang, Filipina Selatan dihuni oleh komunitas Muslim yang hingga sekarang terus menuntut "hak" atas sejarahnya.

Kecenderungan ini agaknya pula berlangsung dalam perumusan struktur peradaban Islam di Jawa. Apa yang disebut Islam Jawa adalah corak keislaman bertradisi Jawa yang ke-Hindu-hinduan *à la* kraton. Kajian-kajian Islam di Jawa selalu berakhir dengan representasi tradisi kejawen. Tradisi pesisir yang cenderung ortodoks kerap kali tidak dianggap sebagai bagian sah dari Islam Jawa. Yang penting

diingat adalah bahwa berbagai pesantren di Jawa sebenarnya mengusung ortodoksi Islam secara besar-besaran. Di satu sisi, pesantren-pesantren tersebut mengembangkan tradisi intelektual Islam yang secara refrensial mengacu pada kajian-kajian tekstual berbahasa Arab. Di sisi lain, kitab-kitab berbahasa Arab yang menjadi mata ajaran di pesantren-pesantren juga diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa "ngoko" khas pesisiran (dengan versi Jawa bagian Tengah). Dan, nampaknya, dalam corak itulah para pemuka Islam Jawa awal di Gresik dan Surabaya melakukan penerjemahan Islam ke dalam budaya Jawa. Reid menyebutkan bahwa ketika itulah "budaya Majapahit mulai mengenakan baju lamanya".⁴³

Sejak pertengahan abad ke-18, kebangkrutan politik dan ekonomi Mataram memang telah memunculkan dua perhelatan kultural dan religius yang luar biasa bersejarah. Upaya-upaya kultural terutama dijalani lewat jalur susastera oleh para pujangga keraton untuk mendirikan kembali ketertiban kultural. Mereka menekuni kembali sastra pra-Islam. Pada tarikan nafas yang sama, para agamawan yang semakin tersingkir dari keraton dan merasakan akibat tertutupnya jalur perdagangan sebagai ideal bagi terciptanya suatu budaya kosmopolit, semakin menjadikan mereka berasyik ria dengan komunitas alternatif ciptaan mereka. Perpindahan para

⁴² Taufik Abdullah, "Pengantar" dalam Azyumardi Azra, *Renaissans...*, hlm. vii

⁴³ Anthony Reid, *op.cit.*, hlm. 232

agamawan secara massif dari pesisir ke pedalaman adalah akibat dari bahwa yang pertama sekarang menjadi pusat kekuatan orang-orang asing. Mereka tidak memiliki konsepsi kultural yang bisa “toleratif” terhadap penindasan asing seperti yang bisa dilakukan para pujangga keraton manakala VOC/Belanda terus menerus melakukan intervensi atas keraton. Birokratisasi berbagai peran keagamaan dalam keraton akibat pengaruh Belanda juga semakin memperjelas ketegangan kultural para agamawan yang mendapatkan legitimasi negara dan mereka yang memperoleh pengakuan sosial dari masyarakat dengan pesantren-pesantren mereka.⁴⁴

Sekarang muncullah pesantren sebagai kekuatan alternatif sekaligus pemertemu dua budaya pesisiran dan pedalaman. Secara sosiologis, masyarakat santri yang mendiami pesantren bukan

lagi kaum menengah pedagang. Sebagian besar mereka adalah masyarakat ber-tradisi “agraris-pedalaman” yang juga menyimpan bakat mistik-Jawa yang besar. Berbagai tarekat yang seringkali berada di bawah naungan pesantren merupakan kecenderungan yang berlanjut dari kultur Jawa. Dari sisi pandang ortodoksi, tarekat, ajaran mistik, dan tasawuf – tentu saja yang mu’tabarah – adalah wujud intensifikasi ibadah.⁴⁵ Di samping itu, tradisi literer yang sebelumnya didominasi oleh tradisi kepujangaan keraton pedalaman yang penuh mistisisme, kini menemukan ruang perjumpaannya dengan berbagai penulisan kitab-kitab sufistik oleh para guru pesantren. Islam Jawa dengan begitu hendaknya menilik pesantren bukan lagi sebagai salah satu unsur, namun sebagai pusat dengan dinamika yang mengikutinya. ■

⁴⁴ Analisis yang cukup menarik tentang hal ini, lihat Taufik Abdullah, “Dialog dan Integrasi: Pesantren dalam Perspektif Sejarah” dalam *Islam dan Masyarakat*, (Jakarta: LP3ES, 1987)

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 155