

STRATEGI KEBUDAYAAN: PENYEBARAN ISLAM DI JAWA

Muchammad Ismail

IAIN Sunan Ampel Surabaya

Jl. A.Yani 117 Surabaya 60237

E-mail: ismail.muchammad@gmail.com

HP. +62-81330779070

Abstract: This article reveals the Walisongo's role as the Javanese's Islamic scholars who spread out Islam in Java Island. Their teaching has many social contributions especially on the messages that were taught by the Javanese Islamic scholars. the preaches contain a series of cultural symbols which is basically reflects the social changes. The descriptive method is used to describe the messages which are implicitly and explicitly lie at their language. The sociology and culture analysis is not only intended to revealing the meaning of the symbols but also to find out the structure of the language.

Abstrak: Simbol-simbol dakwah Islam Jawa yang dibawa Walisongo dan generasi setelahnya memiliki atribut-atribut sosial untuk merekonstruksi wacana konservatif yang kerap diistilahkan feodalisme ketradisian menuju tradisi kritik ke modernitas. Hal ini berbeda dengan yang terjadi seperti pada masa pencerahan pemikiran di Barat yang secara tegas melakukan pemutusan dan pemisahan terhadap tradisi sebelumnya. Pesan dakwah ulama di Jawa melalui serangkaian simbol budaya pada dasarnya adalah membahasakan bahasa perubahan sosial. Dengan metode analisis semacam ini, esensi makna-makna yang dapat ditampilkan menjadi lebih kaya dan utuh. Analisis sosiologis atas budaya dari berbagai peristiwa tren Islam di Jawa tidak hanya diarahkan pada upaya pengungkapan makna-makna simbolnya saja, tetapi juga mengungkapkan tata bahasa di balik munculnya fenomena itu sendiri.

Kata Kunci: Pesan, Ulama Jawa, Islam, Dakwah, Sosiologi Budaya.

A. PENDAHULUAN

Komunitas pembawa ajaran Islam dikenal dengan nama Walisongo yang jumlahnya *Sanga*. Ada beberapa pendapat mengenai arti *Walisongo*. Pertama

adalah wali yang sembilan, yang menandakan jumlah wali ada sembilan orang, *Sanga* dalam bahasa Jawa berarti sembilan. Pendapat lain menyebutkan bahwa kata *Songo* atau *Sanga* berasal dari kata *Tsanā* yang dalam bahasa Arab berarti mulia. Pendapat lain menyebut kata *sana* berasal dari bahasa Jawa, yang berarti *tempat*. Kata wali berasal dari bahasa Arab, *Waliyullāh* yang berarti orang yang dicintai Allah (kekasih Tuhan).

Kata *wali* dapat diartikan dengan dua pengertian. *Pertama*, bisa berbentuk *fā'il* dan bermakna *fā'il*, dengan menggunakan arti *mubālaghah*. Dalam hal ini, wali berarti orang yang betul-betul taat kepada (perintah) Allah SWT, tanpa disertai maksiat. Kedua, dapat berbentuk *fā'il* dengan arti *maf'ūl*. Dalam ranah ini, wali berarti orang yang selalu mendapat penjagaan dari Allah SWT. Dalam kaitannya dengan makna yang kedua, Allah SWT berfirman,

“*Sesungguhnya pelindungku ialah yang telah menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) dan dia melindungi orang-orang yang saleh*” (Q.S.7:196).

Ada wali yang termasuk anggota Walisongo yang terdiri dari sembilan orang, dan ada wali yang bukan anggota dewan Walisongo. Konsep “dewan wali” berjumlah sembilan ini diduga akulturasi dari paham Hindu-Jawa yang berkembang sebelum masuknya Islam. Walisongo seakan-akan dianalogikan dengan sembilan dewa yang bertahta di sembilan penjuru mata angin. Menurut Soekmone (1974: 285), keberadaan Walisongo dapat ditafsirkan sebagai suatu tatanan kekuasaan yang terkait dengan sistem ikonografi di mana Parmasyiwa menjadi tokoh utama yang dikelilingi oleh delapan mata angin yang meliputi: Wisnu bertahta di Utara, Sambhu di Timur Laut, Isywara di Tenggara, Brahma di Selatan, Maheswara di Barat Daya, Mahadewata di Barat, dan Sangkhara di Barat Laut. Para wali diakui sebagai manusia yang dekat dengan Tuhan. Mereka adalah ulama besar yang menyemaikan benih Islam di Jawa Dwipa.

Walaupun sampai saat ini masih terjadi perbedaan pandangan dari kalangan ilmuwan; ada yang berpendapat bahwa bercampur aduknya fakta, sejarah, dan dongeng yang menyangkut Walisongo, pada dasarnya lebih disebabkan oleh situasi dan kondisi yang terjadi akibat perubahan-perubahan sosio-kultural-religius yang begitu dahsyat di Jawa akibat merosotnya Kerajaan Majapahit dan Pakuan Pajajaran pada abad ke-14-15, ditambah lagi hadirnya para pengungsi dari Campa akibat serbuan Vietnam pada abad ke-16, dan kehadiran Portugis yang disusul Belanda sebagai penjajah di abad ke-17. Adapun yang perlu digarisbawahi dalam perbedaan tersebut adalah bagaimana kita dapat meneladani jejak dakwah yang dilakukan para wali, yakni mereka berdakwah menyebarkan Islam dengan konsisten dan menjalankan amanat agama melalui prinsip dakwah *maw'izat al-khasanah wa al-mujādalah billatī hiya aḥsan*.

Dulu, para Wali di Jawa disebut sunan, sekarang generasi penerusnya disebut ulama. Sampai saat ini, ulama lebih dikenal dengan julukan kiai yaitu pemuka agama yang memiliki otoritas karismatik karena ketinggian ilmu agama, kesalehan, dan kepemimpinannya. Biasanya, ulama dijadikan sebagai panutan dan suri tauladan yang baik di masyarakat. Oleh masyarakat, ulama diberi tempat sebagai penasihat, guru dan biro konsultan spritual akhirat maupun duniawi. Di samping itu, ulama sering juga diangkat sebagai pemimpin atau tokoh masyarakat karena dekat dan merakyat. Menurut Kartodirjo (1974: 16-17), ulama biasanya memiliki identitas yang sama dengan rakyat, yaitu sebagai petani sehingga komunikasi dengan rakyat pedesaan menjadi akrab, tanpa tata cara feodal. Di samping itu, ulama juga memiliki otoritas karismatik sebagai elit religius, yang punya pengaruh besar di kalangan rakyat serta sebagai *key person* masyarakat desanya.

Dengan demikian, timbul pertanyaan bagaimana meneladani pesan-pesan dakwah ulama di Jawa dalam perspektif sosiologi yang masih dianggap penting dan relevan; seberapa jauh peran dan kedudukan para ulama dalam panggung sejarah? Oleh karena itu, tulisan ini berusaha mengungkap pesan-pesan dakwah serta peran serta ulama di Jawa, tidak hanya sebatas sebagai penyebar agama Islam, tetapi juga dalam bidang politik dan sosial.

B. PERKEMBANGAN ULAMA DAN GELARNYA DI JAWA

Menurut lembaga Research Pesantren Luhur Islam di Gresik (1973: 135), penyebaran dakwah agama Islam Jawa selanjutnya dilakukan melalui lembaga pendidikan yang dikenal sebagai pondok. Pendidikan pondok dimulai oleh Sunan Ampel di Surabaya, dengan sistem satu kompleks terdiri atas masjid, keluarga kiai, tempat pendidikan, dan tempat tinggal santri. Melalui pendidikan pondok pesantren, penghayatan dan pengamalan serta pengetahuan Islam lebih mendalam dan intensif. Di samping itu, pondok pesantren juga merupakan komunitas santri yang mempunyai pengaruh terhadap desa di sekitarnya.

Temuan Dhofir (1982: 62-70), pengembangan Islam Jawa berlanjut melalui sistem perkawinan antara pondok satu dengan pondok lainnya, menciptakan hubungan kekerabatan antara pondok pesantren dan secara luas menciptakan hubungan persaudaraan antara daerah-daerah pesantren melalui pertalian darah, keilmuan, dan kemasyarakatan. Hal inilah yang menguatkan akar Islam di Jawa, dan sekaligus memelihara kepemimpinan ulama dengan segala otoritasnya.

Syam (2005: 37) menyatakan struktur keulamaan (*the structure of religius leader*) memiliki peran dan fungsi dalam menentukan kehidupan keberagaman penganut agama tertentu. Ulama kemudian menjadi pimpinan komunitas santri

atau masyarakat Islam sebelum adanya kerajaan Islam di Jawa. Pesantren Giri dan Gunung Jati pada awal perkembangan Islam di Jawa merupakan pondok pesantren yang besar dan memiliki pengaruh yang luas. Karena luasnya pengaruh kepemimpinan dan kharismatik yang kuat, dua pesantren itu menjadi panutan bagi beberapa pesantren sekitarnya.

Dhofir (1982: 62-70) juga menyebut Giri sebagai sebuah daerah *enclave* Muslim di wilayah Majapahit dan merupakan pesantren yang kemudian berkembang menjadi semacam kerajaan kecil. Giri sebagai kerajaan kecil dipimpin oleh seorang ulama bernama Raden Paku atau Sunan Giri. Kerajaan ini hanyalah suatu bentuk formal komunitas muslim dan belum memiliki perangkat Kerajaan yang lengkap. Meskipun demikian, Sunan Giri memiliki otoritas kharismatik terhadap daerah-daerah santri lainnya sehingga mendapat hak kepercayaan sebagai *Ahl al-ḥalli wa al-aqḍi*, yaitu memiliki hak untuk memutuskan dan mengikat masalah agama Islam, kenegaraan, dan segala urusan kaum muslimin. Lembaga Research Pesantren Luhur Islam di Gresik (1973: 137-138) menyebutkan Sunan Giri merupakan salah seorang yang diminta untuk membuat keputusan mengenai keberadaan Demak serta membantu membentuk perangkat pemerintah dan keagamaan. Sunan Giri sebagai *Ahl al-ḥalli wa al-aqḍi* memiliki kewenangan sebagai berikut: 1) mengesahkan dan memberi gelar sultan kepada kerajaan Islam di Jawa; 2) menentukan garis besar politik pemerintahan; 3) ikut bertanggung jawab terhadap keamanan kaum Muslimin dan kerajaan-kerajaan Islam; dan 4) mencabut kedudukan sultan bila yang bersangkutan menyimpang dari kebijakan para wali.

Djajadiningrat (1913: 100) menyebutkan selain Demak, Sultan Hadiwijaya dari Pajang juga mengambil gelar sultan dari Sunan Giri. Menurut catatan sarjana Belanda, de Jonge (1873: 139-140), Sunan Giri juga mempunyai nama kehormatan, yaitu Panembahan Mas Giri. Speelman menyatakan gambaran ketinggian Sunan Giri di mata rakyatnya sebagai berikut: “..... *omdat zij Mas Gierij ten respecte van zijne priesterlijke waardigheid zeer aanhagen en in cerehouden*”. Artinya: karena ia Mas Giri oleh para pengikutnya sangat dihormati karena dilindungi oleh nilai-nilai keulamaan yang melekat pada dirinya.

De Jonge dalam J.P. Coen (1873: 35) menyebut Sunan Giri dengan “*de Mohamestisten Paus*” atau Paus-nya orang Islam. Sunan Giri adalah ulama yang memiliki otoritas politik kenegaraan, bahkan diangkat sebagai sesepuh oleh kerajaan-kerajaan Jawa pada masanya. Kerajaan di Jawa sejak dari Demak sampai dengan Pajang memberikan penghormatan dan menjunjung tinggi Sunan Giri sebagai penguasa rohani di atasnya. Oleh karena itu, sebelum era Mataram Islam, boleh dikatakan peran ulama sangat penting dan menempati

posisi di atas kerajaan-kerajaan Islam. Dengan demikian, kontrol ulama terhadap kerajaan-kerajaan cukup dominan sehingga dapat diharapkan kerajaan-kerajaan itu berjalan menurut kaidah agama.

Menurut Sujipto (1971a), dalam masyarakat Jawa dikenal beberapa sebutan gelar yang diperuntukkan bagi ulama. *Pertama*, gelar wali diberikan pada ulama tingkat tinggi, memiliki pribadi yang berkemampuan luar biasa. Sering juga para wali dipanggil sunan (*susuhunan* atau yang *disuwuni*), seperti halnya para raja. Hal ini berarti ulama memiliki derajat seperti raja yang dapat memenuhi dan mengayomi kebutuhan masyarakat. *Kedua*, gelar panembahan diberikan pada ulama yang memiliki keunggulan spiritual. Di samping itu, gelar ini juga diberikan kepada ulama yang berusia tua atau *awunc tua* (Sujipto 1969b: 80). Hal ini menunjukkan bahwa Sang ulama mempunyai kekuatan spiritual yang tinggi. Gelar ini pernah dipakai oleh keturunan Sunan Giri (abad ke-17) yaitu Panembahan Mas Giri dan juga Panembahan Rama atau Kiai Kajoran, seorang ulama Mataram keturunan Panembahan Senopati. Gelar *panembahan* ini juga dipakai oleh Senopati yang punya kekuatan spiritual, atau saudara raja yang telah tua. Arti dari panembahan ialah yang disembah atau dihormati karena prestasi spiritualnya. *Ketiga*, gelar kiai, seperti yang kita kenal dan berlaku pada saat ini. Gelar ini sebagai gelar kehormatan bagi para ulama pada umumnya. Di samping itu, gelar kiai digunakan seorang ulama desa yang mempunyai pengaruh besar. Mereka sering disebut sebagai *kiai ageng* (*kiageng* atau *kigede*). Ulama yang telah pergi haji disebut kiai haji, atau kiai. Dari pemberian gelar para alim-ulama itu, terlihat bahwa di Jawa terdapat pemimpin agama di bidang politik maupun kenegaraan.

C. PESAN-PESAN ULAMA JAWA DALAM BERDAKWAH

Dalam perkembangan awal, Islam di Jawa mempunyai beberapa ulama yang mendapatkan julukan “Wali”, yang bertugas menyampaikan dakwah Islamiah untuk mempertahankan Islam dengan menggunakan pendekatan kultural. Pendekatan kultural ini lebih cocok bagi masyarakat Jawa sehingga penyebaran dan pengembangan Islam di Jawa dapat berjalan cepat dan meng-akar serta intensitas keislamannya plural dan multikultural.

Dahulu, kekuasaan keresidenan berada di tangan raja yang mayoritas penduduknya beragama Hindu dan Buddha sehingga budaya dan tradisi lokal saat itu kental didominasi oleh kedua agama tersebut. Budaya dan tradisi lokal itu tidak dianggap oleh Walisongo sebagai “musuh agama” yang harus dibasmi. Bahkan, budaya dan tradisi lokal itu mereka jadikan sebagai media dakwah agama, selama tak ada larangan dalam *naş* syariat. Walisongo berdakwah

dengan menggunakan metode pendekatan bahasa kearifan lokal sebagai wujud empati dalam memperhatikan budaya dan adat yang ada, lalu berusaha menarik simpati mereka. Oleh karena masyarakat Jawa sangat menyukai kesenian, maka Walisongo menarik perhatian dengan kesenian, di antaranya dengan menciptakan tembang-tembang keislaman berbahasa Jawa, gamelan, dan pertunjukan wayang dengan lakon Islami. Setelah penduduk tertarik, mereka diajak membaca syahadat, diajari wudhu, salat, dan sebagainya. Banyak bukti peninggalan Walisongo yang menunjukkan bahwa mereka menggunakan budaya dan tradisi lokal sebagai media dakwah. Model dakwah yang digunakan oleh Walisongo di antaranya:

Pertama, model penyebaran dakwah para Walisongo dapat diketahui melalui situs-situs peninggalan yang berupa masjid, miniatur arsitek dalam bentuk bangunan menara atau situs-situs gapura, desain ukir tempat makam para wali, atau peninggalan berupa ajaran kitab-kitab kuno, termasuk tembang-tembang Islam Jawa *Iir-ilir* yang didakwahkan oleh Sunan Giri dalam bait kedua, *Cah angon, cah angon, peneken blimbing kuwi, lunyu-lunyu peneken, kanggo mbasuh dodotira*; dan tembang bait ketiga: *Dodotira dodotira kumitir bedah ing pinggir dondomana jlumatana kanggo seba mengko sore*.¹

Kedua, model dakwah melalui akulturasi bahasa. *Sekaten* atau dalam bahasa Arab dikenal dengan *syahadatayn*² yang sudah banyak dikenal oleh orang Jawa. Istilah ini muncul karena akulturasi dakwah Islam di Jawa. Menurut Titi Asri (1978: 21-25), istilah *sekaten* lahir di desa Glagah Wangi Demak. *Sekaten* merupakan gamelan yang gendingnya diciptakan oleh Sunan Kalijaga

¹ Tembang ini memiliki simbol dan makna; wahai gembala, panjatlh pohon belimbing itu, meski sulit tetaplh berusaha untuk memanjat, gunakan perasan buahnya untuk mensucikan najis pada pakaian Anda. *Cah angon* berarti gembala, merujuk pada masyarakat awam yang belum mengerti tentang agama. Adapun makna pohon Belimbing adalah buah Belimbing memiliki lima bentuk tepi garis yang merupakan simbol rukun Islam. Makna tembang bait ketiga; *dodot* adalah kain panjang yang dipakai para raja sebagai selimut tidur. Dalam khazanah budaya Jawa disebut *agamen* atau pakaian. Agama *ageming Aji*, agama merupakan pakaian raja. *Dodot* itu agar dijahit agar tampak kembali utuh. Artinya jahitlah pakaian Anda untuk *seba*, dalam Sanskerta *seva* adalah menghadap untuk berkontemplasi dengan Sang Maha Raja, *Seba* di Hadirat Tuhan Yang Mahakuasa. Orang yang mau menghadap di Hadirat Ilahi atau berkomunikasi dengan Tuhan harus memperbaiki agamanya.

² Dalam bahasa Arab *syahadatain* adalah bentuk kalimat tasniyah dari kata kerja *syahada* yang artinya bersaksi. Kalimat *syahadatain* menunjukkan kalimat *tasniyah* yang memiliki makna dua penyaksian yakni terhadap Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW, yang merupakan terjemahan dari bahasa Arab “*Asyhadu An Lā ilāha illa Allāh Wa Asyhadu Anna Muhammad al-Rasūlullāh*”. Strategi dan taktik yang digunakan para da'i penyebar agama Islam di Jawa adalah mengombinasikan budaya tradisi sinkretis sebagai pandangan

dengan nafas Islami menjadi *Rabulngalamin*, *Salatun*, *Solawatan*, dan sebagainya. Gamelan *Sekaten* merupakan dakwah melalui kesenian. Istilah lainnya berasal dari istilah Jawa adalah *kalimasada* yang mempunyai arti syahadat (bersaksi atau bersumpah). Menurut Woodward (1999: 325), kalimat syahadat bisa digunakan sebagai istilah yang lebih umum dipakai untuk menyebut pengakuan iman dan lima rukun Islam merupakan persyaratan dan kriteria minimal untuk menentukan apakah seorang itu muslim atau bukan.

Memahami pesan-pesan dakwah di atas secara sosiologis, ada simbol agama dalam sekaten memakai lambang *ketan*, *kolak*, *apem*. Seremonial ini diadakan setiap bulan Ruwah (Sya'ban). Secara etimologis, “*ketan*” berasal dari kata *khata'an* yang berarti kelemahan atau kesalahan, “*kolak*” dari kata *qāla* (mengucapkan), dan “*apem*” dari kata *'afwun* (mohon ampun). Dengan demikian, makna simbol *ketan*, *kolak*, dan *apem* secara keseluruhan secara sosiokulturalnya adalah: bila dalam hidup keseharian merasa bersalah, maka cepat-cepatlah berkata memohon ampunan.³ Model dakwah seperti ini masih banyak dilakukan masyarakat sebagai simbol-simbol agama yang lain, jika dilakukan penelitian lebih lanjut.

filosofis, dan akulturatif sebagai hermeneutik. Konsep yang pertama kali dikenalkan para Walisongo pada masyarakat Jawa adalah rukun Islam, implikasi syariahnya terletak pada rukun Islam yang pertama yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat (*wa iqrār bi al-lisān wa yaqīnu bi al-qalb wa 'itaiza bi al-'amal*). Model dakwah ini oleh masyarakat Jawa disebut sekaten (*syahadatain*), sehingga muncul konsep *manjeng rekso ing pengeran*, dalam bahasa teks al-Qur'an berbunyi: *Alā bi dzikr Allāh taṭmain al-qulūb* dan dalam bahasa al-Hadis: *An-Ta'buda Allāh ka annaka tarāh fa in lam takun tarāh, fa innahū yarāka*. Konsep *syahadatain* dalam ajaran Islam memiliki tingkatan yang berbeda-beda; dalam bahasa tasawufnya *ittihād*, *ḥulūl*, dan *makrifat*. Tingkatan ini bila masuk pada akulturasi Islam dengan ajaran Jawa disebut *sangkan paraning dumadi*, ini juga masih terbagi menjadi beberapa hal yakni: *asaling dumadi* (asal mulanya satu wujud), *sangkaning dumadi* (dari mana datangnya dan bagaimana atau akan ke mana arah perkembangan wujud itu), dan *manunggaling kawula Gusti* (perwujudan sikap manambah) sebagai perwujudan sikap menghubungkan diri, mendekat, menyatu dan manunggal dengan Tuhan. Jadi, konsep *syahada-syahadatain* memiliki simbol sebagai pengantar masuknya budaya Islam dalam sinkretis dan akulturatif.

³ Di era Walisongo sudah mengenal konsep masyarakat transisi tradisional ke kontemporer, *setting* sosial pada saat itu mampu membentuk kebudayaan dan bahkan memberikan arah perkembangan kebudayaan yang lebih maju. Konteks kebudayaan menurut Walisongo adalah merupakan proses pembentukan makna (*the process of meaning making*) yang banyak dipengaruhi oleh *setting* sosial yang melingkupinya. Menurut Spillman (2002), investigasi atas proses bagaimana makna tercipta telah memungkinkan kajian sosiologi melalui setidaknya tiga metode. *Pertama, meaning making process on the ground*, di mana makna tercipta melalui interaksi individual dalam keseharian. *Kedua, meaning making process within the field of network or institution of kultural produser*. Dalam proses ini, produk sosial diuji pada konteks sosial tertentu ketika karya tersebut diciptakan. Dalam

Ketiga, memahami pesan-pesan dakwah lewat pertunjukan seni. Salah satu pertunjukan seni yang dikenal dan disebarkan pada zaman para wali adalah wayang. Wayang terbuat dari kulit kerbau, diprakarsai Sunan Kalijaga pada zaman Raden Patah yang bertahta di Demak. Lukisan wayang yang menyerupai bentuk manusia terdapat pada relief Candi Penataran di Blitar. Oleh karena lukisan tersebut sangat mirip manusia dan dinilai bertentangan dengan syariat, maka Sunan Kalijaga menyiasatinya dengan mengubah lukisan yang menghadap ke depan menjadi lukisan menghadap miring.

Menurut Zarkasyi (1977: 28-29), dahulu sebelum memakai pahatan pada bagian mata, telinga, perhiasan, dan lain-lainnya, wayang hanya digambarkan saja. Dengan mengubah bentuk lukisan wayang berbeda dengan bentuk manusia, maka tidak ada alasan lagi untuk menuduh bahwa wujud wayang melanggar hukum fikih Islam. Selain itu, atas saran para wali, Sunan Kalijaga juga membuat tokoh Semar, Petruk, Gareng, dan Bagong sebagai tokoh *Punakawan* yang lucu.

Penulis membahasakan *punakawan* melalui *verbal repertoire* yang dimiliki oleh setiap individual sebagai komunikasi masyarakat penutur. Tokoh *punakawan* yang pertama adalah Semar. Semar sebagai pandu atau Kiai Lurah Nayataka. Semar dari kata Arab *Simār* atau *Ismarun* artinya paku. Paku memiliki fungsi sebagai alat untuk menancapkan suatu barang, agar tegak, kuat, tidak goyah. Istilah lainnya, *Samaru* sebagai petunjuk antara putih dan hitam. Makna *kinaya* Semar bertubuh pendek dan berpayudara padat, di dalamnya kaya saripati dan banyak kandungan air susu, walaupun diminum sedikit, tetap nikmat (Mandzur, 1983: 368-380). Artinya, manusia ketika hidup di dunia harus dapat membedakan antara hak dan batil, menjalankan perintah-Nya dan meninggalkan larangan-Nya. Semar memiliki ciri fisik lainnya berpenampilan *peranganing awak ing dhadha*. Semar memiliki kepribadian yang selalu menyampaikan ajaran dakwah dengan pendekatan lemah-lembut, agar saripati dalam berdakwah mengandung hikmah yang dapat dinikmati oleh umat pada umumnya. Seperti perasan air susu walaupun sedikit, tetap banyak kegunaannya. Arti ini sangat relevan dengan hadis: *ballighū ‘annī walau āyat*. Semar juga memiliki nama lain, di antaranya: *Ismaya*, yang berasal dari kata asmu-Ku atau simbol kemantapan dan keteguhan. Dengan demikian, ibadah harus didasari keyakinan kuat agar ajarannya tertancap sampai mengakar.

metode ini, pendekatan sosiologi historis diperlukan untuk penelusuran dampak dari konteks yang melatarbelakangi dan secara institusional melahirkan wujud kebudayaan. *Ketiga, meaning making on the text*, yang memfokuskan analisa tekstual yang menjelaskan struktur internal di mana makna tersebut diproduksi.

Punakawan kedua, Nala Gareng, adalah anak angkat Semar. Nala Gareng berasal dari kata Arab *nāla qārin* yang artinya memperoleh banyak kawan. Hal ini serupa dengan tujuan dakwah memperbanyak kawan di masyarakat, dan memperluas persahabatan untuk mengajak menyembah Allah SWT. Sifat lain yang dimiliki Gareng adalah *pancal pamor* tidak cinta dunia, dan menjauhi perilaku tercela dengan bentuk tubuhnya yang cacat seperti mata juling, tangan bengkok dengan menunjuk dan kakinya pincang. Semua itu menyimpan simbol dan pendidikan berharga. Simbol kebaikan Gareng dalam bahasa religi sering disebut *amar ma'rūf*. *Amar ma'rūf* sebagai perintah agama untuk menyebarkan kebaikan.

Tokoh *punakawan* ketiga, Petruk adalah juga anak angkat Semar. Petruk berasal dari kata Arab *fatruk* yang artinya tinggalkan yang jelek, atau *nahi mungkar*. Petruk dalam bahasa Jawa berasal dari kata *patrap* yang artinya mampu beradaptasi dalam segala kondisi, sebutan lainnya *kanthong bolong*. Petruk diadaptasi dalam wejangan tasawuf yang berbunyi *fatruk kulla mā siwallāhi*, artinya tinggalkanlah semua apapun yang selain Allah. Petruk memiliki tubuh yang unik dan mempunyai makna yang sarat dengan nasihat bagi manusia yang tengah meniti terjalnya kehidupan. Bentuk hidungnya yang panjang dan lurus mengisyaratkan bahwa manusia harus selalu berjalan pada jalan yang lurus. Bentuk tubuh Petruk tinggi dan agak membungkuk mengisyaratkan kepada seluruh manusia untuk tidak lupa diri ketika diberi anugerah berupa kedudukan, jabatan, dan kekayaan. Manusia harus tetap melihat ke bawah dan menghormati sesama manusia tanpa membedakan kedudukan dan materi yang dimiliki.

Tokoh *punakawan* keempat, Bagong juga anak angkat Semar. Bagong berasal dari kata *Bagha* artinya bagaimana melihat sesuatu itu; suatu kehinaan yang besar dan terlarang untuk keluar darinya (Mandzur, 1983: 368-380). Maksudnya pertimbangan makna dan rasa, antara rasa yang baik dan buruk, benar dan salah. Harus berani melawan siapa pun yang zalim.

Keempat, pembahasan terakhir tentang seremonial *Tedaksiten*. Upacara *Tedaksiten* umumnya dilakukan oleh orang Jawa. Di dalam kebudayaan Jawa, *Tedaksiten* dimaknai ruwatan anak balita yang pertama kali kedua kakinya diturunkan di atas pasir atau tanah. Ini sebagai simbol rasa syukur atas kelahiran seorang manusia di bumi. Istilah *tedaksiten* berasal dari kata gabungan -te- dan -da'-. "Da'" berasal dari bahasa Arab *da'ā - yad'ū - dā'an* artinya mengajak. Demikian kata "*sinten*" juga berasal dari Arab *syāṭi* yang artinya bumi. Dalam bahasa Jawa, "*siti*" artinya *lemah* (tanah).

Verbal *Tedaksiten* secara keseluruhan sudah menjadi milik “*masyarakat tutur*”. Pesan-pesan dakwah melalui *Tedaksiten*, ini sudah ada sejak kelahiran Sunan Kalijaga sebagai generasi Walisongo kedelapan yang nama kecilnya Raden Sahid. Ketika Raden Sahid masih kecil, tradisi ini dilakukan oleh orang tuanya bernama Tumenggung Wilwatikta yang menjabat sebagai Adipati Tuban. Tumenggung Wilwatikta berasal dari keturunan Ronggolawe yang sudah beragama Islam, dan ibunya bernama Dewi Nawangrum. *Tedaksiten* ini sebenarnya memiliki nilai pesan moral kepada manusia untuk dapat meningkatkan ketakwaan diri kita kepada Allah. “Bagaimana manusia memikirkan tentang penciptaan manusia” (lihat, Q.S.23:12-14). Dengan pesan-pesan dakwah Islam yang pernah disebar di Jawa, baik para Walisongo di akhir abad ke-7 Maschi, atau saat dominasi kerajaan Ratu Sima di Kalingga Jawa. Sebagaimana diceritakan oleh sumber-sumber Cina dari Dinasti Tang, proses metode dakwah Islam di tanah Jawa berhasil menyebarkan ajaran Islam melalui prinsip *maw'izat al-ḥasanah wa mujādalah billatī hiya aḥsan* dan penyampaian ajaran dakwah melalui bahasa yang mudah dimengerti oleh masyarakat paling awam.

Walisongo memang sangat peka dalam beradaptasi, metode dakwahnya dalam menanamkan syariat dan akidah sangat memperhatikan kondisi masyarakat lokal. Misalnya, kebiasaan dalam berkumpul atau kenduri pada hari-hari tertentu setelah kematian keluarga tidak diharamkan, tapi diisi pembacaan tahlil, doa, dan sedekah. Bahkan, Sunan Ampel yang dikenal sangat hati-hati pun menyebut shalat dengan istilah “sembahyang” (asalnya: *sembah* dan *hyang*) dan menamai tempat ibadah dengan “langgar”, mirip kata sanggar. Bangunan masjid dan langgar pun dibuat bercorak Jawa dengan genting bertingkat-tingkat, bahkan masjid Kudus dilengkapi menara dan gapura bercorak Hindu. Selain itu, untuk mendidik calon dai, Walisongo mendirikan pesantren-pesantren yang menurut sebagian sejarawan mirip padepokan-padepokan orang Hindu dan Buddha untuk mendidik *cantrik* dan calon pemimpin agama.

Memahami pesan-pesan dakwah yang dibawa Walisongo, aspek nilai sosiologisnya dalam masyarakat atau kelompok di zaman itu mempunyai *verbal repertoire* yang relatif sama, dan mempunyai penilaian yang sama terhadap pemakaian norma-norma atau pemakaian bahasa yang digunakan di dalam masyarakat. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa masyarakat tersebut merupakan masyarakat tutur (*speech community*). Fishman (1975: 28) memberikan batasan bahwa masyarakat tutur ialah suatu masyarakat yang anggotanya setidaknya-tidaknya mengenal suatu variasi tutur beserta norma-norma yang sesuai dengan pemakaiannya. Di zaman para wali itu, ajaran Islam

sudah dikemas Walisongo sebagai ajaran yang sederhana dan dikaitkan dengan pemahaman masyarakat yang sudah membumi sesuai adat, budaya dan kepercayaan penduduk setempat. Karena itu, istilah lain yang digunakan Walisongo sebagai peranti peribadatan dakwah Islam pun diambil dari bahasa setempat. Masyarakat tutur di era Walisongo bukan sekadar kelompok orang yang mempergunakan bentuk bahasa yang sama, tetapi kelompok lain juga mempunyai norma yang sama dalam memakai bentuk-bentuk bahasa.

Pesan-pesan dakwah yang dilakukan ulama di Jawa banyak didasarkan kepada peristiwa *setting* sosial-kultural-agama di mana dua variasi dari suatu bahasa itu hidup berdampingan dalam suatu masyarakat yang mempunyai kedwibahasaan atau diglosia tertentu. Kedwibahasaan atau diglosia di zaman Walisongo ini pun kemudian mengalami perkembangan dan serapannya cenderung meluas. Hal ini tampak dalam pernyataan Fishman (1975: 73) yang mengemukakan bahwa diglosia pada hakikatnya adalah suatu istilah yang dipergunakan untuk menyebut suatu masyarakat yang mengenal dua bahasa (atau lebih) untuk berkomunikasi di antara anggotanya-anggotanya (*a society that recognized to (or more) languages for into societal communication*).

Wolff (1974: 1) mengatakan bahwa diglosia dipergunakan untuk melukiskan keadaan masyarakat yang terdiri dari satu bangsa tetapi menggunakan dua bahasa atau dua logat yang berlainan. Dari pernyataan-pernyataan itu, tampak bahwa kedwibahasaan atau diglosia tidak lagi terbatas pada pemakaian dua variasi bahasa, dialek, logat atau lebih di dalam masyarakat atau pemakaian dalam bahasa yang hampir sama. Dengan pendekatan teori ini, pembaca dapat menangkap pesan-pesan dakwah untuk memperoleh suatu orientasi dalam bertindak secara tepat; sehingga praksis kehidupan dapat merealisasikan kebaikan, kebahagiaan, dan kebebasan. Dengan kata lain, tradisi pemikiran ulama di Jawa dipindahkan melalui akulturasi lewat bahasa dan simbol tradisi yang berlaku di masyarakat.

Pemahaman isi pesan-pesan moral dalam dakwah Walisongo ini juga tertuang dalam Teori Postcolonial yang merupakan hasil perpaduan antarjenis dan berakhir menjadi alat hegemoni kekuasaan. Meminjam istilah *Hibriditas*-nya Bhaba dalam Sardar dan Van Loon (2001: 120), hibriditas tidaklah hanya menggantikan sejarah yang membentuknya tetapi membangun struktur otoritas dan melahirkan inisiatif politik baru. Hal itu merupakan suatu situs perlawanan, pembalikan strategi dari yang terdiskriminasi menjadi mata kekuasaan.

Gambaran relasi isi pesan-pesan dakwah ulama Jawa di atas juga menjelaskan bahwa pada level epistemologis, bukan hanya mengaitkan beberapa bidang studi, bahkan juga melahirkan suatu pendekatan baru dalam melihat

kompleksitas realitas sosial. Bourdieu (1993: 72) yang melacak relasi struktur, makna dan tindakan sosial mengatakan setidaknya ada tiga pandangan yang ditawarkan di antaranya: 1) Ide mengenai *cultural capital* dan *habitus* yang menjelaskan bentuk dan struktur kebudayaan; 2) Penekanan pada peran otonomi kebudayaan (*the autonomus role of culture*) dan perjuangan kebudayaan (*cultural struggle*) yang menentukan hasil tindakan, baik secara individual maupun institusional; dan 3) Mensinergikan hubungan antara kebudayaan dan agensi.

Yang paling penting dan mendasar bagi teori Bourdieu adalah aksentuasinya dalam menjelaskan pengertian *habitus* sebagai berikut: *System of durable, transposable disposition, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is as principle of the generation and structuring of practices.* (*Habitus* merupakan suatu sistem yang memiliki kesinambungan yang mampu melintas dan tidak tergantikan serta terstruktur dan merestrukturkan pengaruh sebagai fungsi merestrukturkan struktur, yang kesemuanya itu merupakan prinsip suatu generasi dan prinsip dalam merestrukturkan praktik sosial). Kalau memahami isi pesan-pesan moral dakwah ulama di Jawa pada zaman Walisongo atau generasi penerusnya, ada persoalan ketidakmerataan sosial (*inequalities*) di dalam sistem sosial, yakni suatu masyarakat terpola oleh dominasi kekuasaan dan elit kelas sosial era Majapahit.⁴ Dapat dikatakan bahwa perkembangan wacana mengenai pesan-pesan dakwah ulama di Jawa merupakan pembahasan mengenai *setting* perubahan sosial mampu membentuk kebudayaan dan bahkan memberikan arah bagi perkembangan kebudayaan.

Penulis menawarkan pendekatan kajian *cultural studies* sebagai pisau analisa dalam melihat perubahan dan perkembangan budaya memasuki abad

⁴ Penulis membahasakan Bourdieu; bisa jadi ketika era kekuasaan Majapahit, *habitus* muncul dari ketika merataan sosial. Oleh karena itu, mereka memproduksi praktik tindakan dan selalu akan bertendensi untuk memproduksi struktur objektif dari apa yang diproduksinya. Ketika era Walisongo melanjutkan akulturasi dan sinkretisasi dalam berdakwah, mereka berada pada posisi subordinatif tidak akan terpenuhi (dilengkapi) oleh *habitus*; sehingga memudahkan Walisongo untuk mengembangkan pola-pola tindakan dalam kehidupan masyarakat (ada tembang, seni, perkawinan, perdagangan, dan simbol-simbol budaya) yang dibentuknya. Sebagai gantinya, *habitus*-lah yang akan memenuhi dengan hasrat, motivasi, pengetahuan, keahlian, rutinitas, serta strategi untuk memproduksi status inferior mereka. Adapun *cultur capital* merupakan perluasan dari konsep *habitus*, yakni cita rasa (*taste*) bukanlah bersifat universal dan berbasis pada kriteria objektif mengenai cita rasa baik dan buruk. Melainkan, cita rasa ditentukan secara sosial, karena lebih banyak dibentuk oleh *social setting*. Cita rasa juga menentukan apa yang layak dilegitimasi sebagai baik dan buruk di dalam suatu relasi sosial.

ke-21, bagaimana relevansi nilai wacana budaya Walisongo ditransformasikan melalui media dan teknologi modern mengakibatkan menipisnya batas-batas geopolitik, ekonomi, dan juga budaya berbagai masyarakat Nusantara di Jawa. Implikasi secara teoritis dari pendekatan *cultural studies* ini, berupaya mengkonstruksi dan mengembalikan nilai-nilai pengetahuan yang bernuansa kearifan lokal. *Cultur studies* atau sering diistilahkan sebagai kajian budaya kontemporer, muncul sebagai suatu respons intelektual dalam menganalisis perubahan politik, ekonomi dari budaya global, transformasi kebudayaan di berbagai tempat di dunia yang memengaruhi identitas suatu masyarakat, klaim atas politik entitas dan tuntutan bagi pluralisme, multikulturalisme kebudayaan, yang semuanya mengarah pada wujud-wujud toleransi baru.

Setidaknya, ada dua paradigma utama yang mewarnai perkembangan *cultural studies* dakwah Walisongo sebagai pendekatan kontemporer dalam studi sosial-humaniora. *Pertama*, pengaruh melalui paradigma postsrukturalis. dengan fokus dekonstruksi wacana terhadap modernitas, yang dianggap telah melahirkan distorsi-distorsi baru di dalam hubungan sosial dan kemanusiaan lewat penciptaan pengetahuan dan kekuasaan. *Kedua*, pengaruh teori post-kolonial yang memfokuskan analisisnya pada representasi dan kekuasaan sebagai suatu konstruksi sosial. Studi mengenai representasi inilah yang kemudian menjadi inti dari analisis kajian budaya kontemporer yang banyak memengaruhi berbagai *fields of study* disiplin ilmu sosial dan humaniora. Menurut Hall (1997: 4-5) representasi merupakan media menyampaikan pesan, berekspresi, dan mengomunikasikan ide, konsep atau perasaan, yang kesemuanya merupakan transmisi penyampaian makna.

Yang dapat diambil dari sumbangan teori poststrukturalis dan teori post-kolonialis terhadap budaya yang diciptakan Walisongo dalam kajian budaya kontemporer telah memungkinkan penelusuran lebih jauh mengenai bagaimana wacana dominan atau wacana kelompok subalren telah membentuk konfigurasi *setting* sosial saat ini. Melalui kajian budaya yang diciptakan Walisongo, bisa dilihat berbagai wujud ekspresi kebudayaan sebagai respons atas perubahan sosial yang semakin deras, serta munculnya bentuk-bentuk ekspresi kebudayaan baru (dalam pengertian *hybridity*) dan ruang-ruang artikulatif yang seringkali tidak hanya berhenti pada proses refleksi semata, melainkan juga bentuk-bentuk kebudayaan mampu memotivasi perubahan sosial.

D. SIMPULAN

Simbol-simbol dakwah Islam Jawa yang dibawa Walisongo dan generasi setelahnya memiliki atribut-atribut sosial untuk merekonstruksi wacana kon-

servatif yang kerap diistilahkan feodalisme ketradisian menuju tradisi kritik ke modernitas. Hal ini berbeda dengan yang terjadi seperti pada masa pencerahan pemikiran di Barat yang secara tegas melakukan pemutusan dan pemisahan terhadap tradisi sebelumnya. Pesan dakwah ulama di Jawa melalui serangkaian simbol budaya pada dasarnya adalah membahasakan bahasa perubahan sosial. Dengan metode analisis semacam ini, esensi makna-makna yang dapat ditampilkan menjadi lebih kaya dan utuh. Analisis sosiologis atas budaya dari berbagai peristiwa tren Islam di Jawa tidak hanya diarahkan pada upaya pengungkapan makna-makna simbolnya saja, tetapi juga mengungkap tata bahasa di balik munculnya fenomena itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Saidu, al-Syarīf ‘Alī bi Muhammad bin ‘Alī al-Sadu al-Zaini Abi al-Ḥasanī al-Jurjanī al-Ḥanafī. 1938. *Al-Ta‘rifāt*. Mesir: Syarkat al-Maktaba.
- Abdul Wahab Khalaf. 1983. *‘Ilmu Ushul Al-Fiqih*. Beirut: Darul Qalam.
- al-Qusyayri, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm Ibn Hawazin, al-Naysaburī, t.th. *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Ditahqiq oleh Ma’rūf Zurayq dan Alī ‘Abd al-Ḥamid Balṭahji. Beirut: Dar al-Khāit.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field of Kultural Production*. Cambridge: Polity Press.
- Djajadiningrat, Husein. 1913. “Cristische Beschouwing van de Sadjarah Banten” dalam *Disertasi*. Leiden: Leiden University.
- Fishman, J. A. 1975. *Sociolinguistics, A Brief Introduction*. Rowley, Massachusetts: Newbury House.
- Hall, Stuart. 197. *The Spectacle of The Other*. London: Sage and Thousand Oaks.
- de Jonge, J.K.J. 1873. Dalam Ahmad Adaby Darban. 2004. “Ulama Jawa dalam Perspektif Jawa”, *Humaniora* V 16, No. 1 Pebruari 2004 : 27-28. Yogyakarta: FIB UGM Yogyakarta.
- Kartodirjo, Sartono. 1974. *Kepemimpinan Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: PBA-UGM.
- Kleden, Ignas. 1985. *Pembaruan Tradisi Mengatasi Transisi*. Jakarta: Prisma.
- Mandzūr, Ibnu. 1983. *Lisān al-‘Arāb*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Muḥannan, Abuda ‘Alī. 1993. *Lisān al-Lisān Tahdīb al-Lisān al-‘Arāb*. Bairūt: Dar al-Kitāb ‘Ilmiyyah.

- Soekmono, R. 1974. "Candi, Fungsi dan Pengertiannya". *Disertasi* (tidak dipublikasikan). Jakarta: Fakultas Sastra UI.
- Spillman, Lynn. 2002. *Cultural Sociology*. Massachusetts: Blackwell Readers in Sociology.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2005. *Bukan Dunia Berbeda Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Eureka.
- Woodward, Mark R. 1999. *Islam Jawa Kesalahan Normatif*. Yogyakarta: LKiS.
- Woff, J. 1974. "Bilingualisme dan Diglosia" dalam *Ceramah dan Diskusi* di FKKS-IKIP Surakarta.
- Zarkasi, Effendi. 1987. *Unsur Islam dalam Pewayangan, Analisis tentang Da'wah dan Uraian tentang Sejarah Pewayangan, Macam-macamnya, Gubahan Ceritanya yang berhubungan dengan Islam*. Bandung: PT. Alma'rif.