DASAR SOSIOLOGI DAKWAH

A. Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa kontak masyarakat Indonesia dengan agama Islam telah terjadi sebab abad VII M. dan penyebaran agama Islam pun telah dimulai pada masa itu. 118 Untuk jangka waktu yang lama, Islam diperkenalkan dalam intensitas kecil oleh da'i-da'i pedagang dari Arab, Persia, kemudian India, Gujarat, dan daerah-daerah Islam lainnya. Beberapa catatan perjalanan dan prasasti menunjukkan ragam daerah asal Islam Indonesia, yang sekaligus melahirkan teori-teori yang berbeda pula mengenai kedatangan Islam di nusantara. 119 Terlepas dari perdebatan tersebut, berdirinya kerajaan Samudera Pasai dengan al-Malik as-Salih (W.1297M/692H) sebagai sultan pertama, menjadi bukti dimulainya pengaruh Islam secara kulturalpolitik khususnya di Sumatra. Sedangkan di Pulau Jawa, peralihan kekuasaan politik dari Hindu kepada Islam ditandai dengan runtuhnya kerajaan Majapahit pada tahun 1400 S/1487M dan dimulainya kekuasaan kesultanan Demak pada tahun berikutnya. Secara de facto, sejak saat itu Islam telah mulai "berkuasa" di Jawa.

Berdirinya kesultanan Demak merupakan momentum yang cukup penting dalam sejarah Islam di Jawa. Hal ini terkait dengan gambaran sekilas tentang masyarakat Jawa

¹¹⁸ Hamka, Sejarah Umat Islam (Jakarta: Bulan Bintang, cet III, 1981), IV: 49.

¹¹⁹ Ibid. hlm. 39-54

yang harus selalu ikut dan patuh pada sang raja, yang dalam masalah agama terlihat dalam ungkapan "tumraping wong tanah jawi, agama ageing aji" (bagi orang Jawa, agama yang dianut sesuai dengan agama rajanya).¹²⁰

Dari sini dapat diasumsikan bahwa islamisasi Jawa tidak terlepas dari jalur yang penting, tetapi agak kurang mendapatkan perhatian struktur kekuasaan politik, di samping jalur-jalur yang lain. Namun demikian, peran wali, baik sebagai pribadi maupun institusi yang kemudian populer dengan sebutan "walisongo" dalam menyebarkan Islam di Jawa dengan dakwah lewat kebudayaannya juga tidak kalah signifikan, bahkan sering dinyatakan bahwa dakwah model walisongo inilah yang lebih efektif dan telah berhasil mengislamkan Jawa.¹²¹

Keberadaan walisongo sebagai sebuah institusi memang kurang didukung oleh bukti-bukti sejarah yang meyakinkan istilah walisongo sering diartikan sebagai kumpulan wali yang berjumlah sembilan orang, dengan perincian yang berbeda-beda mengenai kesembilan nama

¹²⁰ Gambaran kepatuhan mutlak rakyat Jawa kepada rajanya ini dapat dilacak dalam berbagai serat kepustakaan Jawa. Misalnya dalam Wulangreh karya Pakubuwono IV (Surakarta: Cendrawasih, edisi latin, t.t), hlm. 9-11. 21 Uraian lebih jauh tentang hubungan rakyat raja secara umum dapat dibaca dalam Sartono Kartodirdjo, A. Sudewo dan Suhardjo Hatmosuprobo, Perkembangan Peradaban Priyayi, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1987), hlm. 131 dst; khusus dalam kaitannya dengan kekuasaan politik, baca Achmad Setiawan, Perilaku Birokrasi dalam pengaruh paham kekuasaan Jawa (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), khususnya hlm. 40 dst

¹²¹ Pandangan seperti ini antara lain disampaikan oleh A. Muin Umar dalam seminar tentang dakwah Islam yang kemudian dirangkum dalam Amrullah Achmad (ed) *Dakwah Islam* dan *Perubahan Sosial* (Yogyakarta: PLP2M, cet II, 1985), hlm.177

tersebut.¹²² Perbedaan mengenai siapa saja yang tergolong dalam walisongo, perbedaan masa hidup beberapa orang diantara mereka, perbedaan orientasi politik masing-masing wali, maupun kondisi geografis dan sosial masyarakat Jawa waktu itu, memperkuat keraguan tentang keberadaan walisongo sebagai satu lembaga yang menyatukan sembilan orang wali dari berbagai daerah dengan latar belakang sosial-politik yang berbeda.

Hanya saja, masing-masing wali sebagai pribadi sulit diingkari keberadaannya. Bukti-bukti kesejarahan menunjukkan bahwa mereka adalah tokoh-tokoh besar yang pernah ada dan dihormati oleh masyarakat hingga sekarang beserta peninggalan-peninggalan yang diyakini berasal dari mereka. Namun para wali tersebut tidak hanya terbatas pada jumlah sembilan. Dengan ini, istilah walisongo tidak dipahami sebagai satu institusi yang terdiri dari wali sembilan, tetapi merupakan transformasi dari kata walisana, yang berarti wali yang mulia, yang berkuasa dan mengepalai suatu wilayah tertentu, saling berhubungan ataupun tidak. Dari tinjauan sejarah sosial-politik, hal ini dapat dipahami berdasarkan bukti-bukti yang mendukung bahwa masing-masing wali sebagai pribadi adalah tokoh yang dihormati, bahkan berkuasa dengan kharisma keagamaannya. Para wali biasanya adalah tokoh yang menjadi cikal-bakal, yang membuka wilayah yang menjadi kekuasaannya. Sebagai penguasa, mereka mendapat perkenan dan restu dari raja setempat untuk menjadi kepala daerah tersebut, sehingga

¹²² Mengenai beberapa pengertian walisongo dan nama-nama yang termasuk di dalamnya lihat Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa* (Bandung: Mizan 1995), hlm. 18-24

mereka kemudian juga masuk dalam lingkungan elit politik sebagai *sentana* kerajaan.¹²³

Sebagai penguasa daerah dan tokoh yang bergelut langsung dengan kehidupan masyarakat, para wali berdakwah dengan pendekatan yang lebih bersifat kultural. Di sisi lain, para wali sebagai tokoh kerajaan berdakwah melalui pengaruh kepada masyarakat maupun dengan pengaruhnya terhadap para sentana kerajaan yang lain. Melalui dua jalur kekuasaan dan budaya itulah penyebaran Islam di Jawa mencapai keberhasilan yang besar, secara kuantitatif, Jawa telah terislamkan, namun secara kualitatif, masyarakat Islam Jawa sangat beragam. Tesis dari Geertz meski sudah banyak mendapatkan kritik tentang varian santri, priyayi, dan abangan dengan berbagai konflik yang mewarnai hubungan ketiganya.124 Dapat diajukan sebagai bukti adanya keragaman tersebut. Begitu pula teori tentang kekhasan Islam Jawa dari Woodward. 125 Menunjukkan adanya perbedaan kualitatif Islam di Jawa dengan Islam-Islam di tempat lainnya.

Ketika dakwah dipahami sebagai upaya transformasi masyarakat dalam proses kontinyu menuju citra umat yang "terbaik dan lebih baik" (khaira ummah), maka pertanyaan yang mungkin diajukan adalah (1) Sejauhmana perubahan yang telah dihasilkan oleh para walisongo dalam mengislamkan orang Jawa tersebut; dan (2) Bagaimana model dakwah yang telah diterapkan pada zaman walisongo serta implikasinya terhadap transformasi sosial yang berlangsung.

¹²³ Ibid, hlm. 77-78

¹²⁴ Clifford Geertz, *The Religions Of Java* (London: The Univesity of Chicago Press, Phoenix edition, 1976), hlm. 5-6, 355-386

¹²⁵ Mark R. Woodward, Islam Java: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan, alih bahasa Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 352

B. Dakwah Walisongo

1. Dakwah dan Budaya

Secara umum dinyatakan bahwa masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia, khususnya di Jawa, teriadi secara alami dan damai, tanpa proses revolutif atau pun peperangan, dengan mengesampingkan beberapa kejadian dan tafsiran sejarah atasnya yang dapat memperlihatkan indikasi yang berbeda.126 Hal ini tidak lepas dari peran para walisongo yang berdakwah dengan kebijaksanaannya, selain dengan kesaktian-kesaktian dan kekuatan magis yang masih cukup populer di kalangan masyarakat (primitive) Jawa pada masa itu. Dikatakan bahwa para wali itu wicaksana, sugih srana lan waskita marang agal lan alus. 127 Semua perangkat pendekatan psikologis yang efektif untuk mempengaruhi masyarakat dimanfaatkan sepenuhnya oleh para wali, yang berupa sensasi, concoliare, sugesti, hipnotis, hingga de cere. Dengan kesaktian sensasional para wali, publik ditarik perhatiannya, yang kemudian ditumbuhkan anggapan tentang pentingnya segala hal yang datang dari para wali. Dengan sugesti dan hipnotis, masyarakat digiring dan diperintah tanpa banyak tanya, sehingga sebagai obyek dakwah, mereka dapat dikendalikan dan diarahkan pada kondisi yang diinginkan. 128

Melihat strategi dakwah yang dicanangkan seperti di atas, maka semua kisah dan cerita mengenai walisongo selalu akrab dengan suasana psikologis masyarakat Jawa

^{126 &}quot;Indikasi lain" ini misalnya apa yang ditulis oleh H. Van Der Horst yang mengutip sumber dari Jawa Barat, Sadjarah Banten mengenai "pengislaman" daerah Mataram yang dilakukan dengan cara penyerangan dan penaklukkan (kekerasan); H.J. de Graaf, awal kebangkitan Mataram: masa pemerintahan Senopati, terjemahan (Jakarta: Grafiti, cet II, 1987), hlm. 46-47

¹²⁷ Wiji Saksono, Mengislamkan Tanah Jawa, hlm. 109

¹²⁸ Ibid, hlm. 110

waktu itu. Hanya saja, dengan strategi dakwah yang demikian itu, penggunaan simbol, idiom, dan tradisi yang hidup dan mengakar kuat dalam masyarakat menjadi sesuatu yang niscaya. Hal-hal itulah yang menjadi sumber kekuatan dan efektifitas transformasi sosial yang dijalankan. Dengan demikian, kompromi-kompromi vang bersifat kultural harus dilakukan dalam berdakwah. Ajaran Islam harus dapat menjadi bagian dari budaya setempat, dalam hal ini budaya Jawa. Begitu pula sebaliknya, budaya lokal vang secara de facto masih hidup dan menyatu dalam jiwa masvarakat harus diislamkan, tanpa mematikan kehidupannya sebagai tradisi yang masih dipegangi, Perpaduan Jawa (yang bernuansa Hindu) dengan Islam secara tekstual dapat dengan mudah dicari pada metode-metode dakwah yang dikembangkan oleh walisongo, "Islamisasi" wayang dan berpadunya sumber legitimasi kehidupan spiritual masyarakat dapat dipandang sebagai bukti adanya perpaduan tersebut.

Dunia pewayangan sebagai kisah yang berasal dari India dengan aroma Hindunya sudah begitu akrab dengan masyarakat Jawa. Bahkan cerita-cerita tersebut sudah "dijawakan" sedemikian rupa sehingga tidak lagi-atau hanya sedikit sekali-terasa nuasan ke-India-annya. Tempattempat yang menjadi setting cerita dalam pewayangan dapat ditemukan hampir di seluruh wilayah Jawa, yang kesemuanya diyakini oleh masyarakat setempat sebagai petilasan nenek moyang mereka pada jaman wayang. Dalam sejarah walisongo, wayang ini kemudian "diislamkan". Pengembangan wayang ini dilakukan oleh trio wali janget tinelon; Sunan Kalijaga, Sunan Giri, Sunan Bonang dengan sumber cerita utamanya tetap epos besar Hindu-India,

Arjuna Wiwaha, Mahabarata dan Ramayana, yang sudah dijawakan tersebut.¹²⁹

Islamisasi wayang dapat dilihat pada kisah tentang Bimasena-tokoh kedua dari lima bersaudara Pandawa yang mencari air suci Perwitasari (air kehidupan; tirta amerta) dalam Lakon Dewaruci, kisah tentang jamus kalimasada, atau pun tentang tokoh-tokoh punakawan, yang jelas-jelas tidak dikenal sebelumnya.130 Bahkan yang lebih ekstrim lagi berkembang pandangan bahwa Puntadewa, tokoh tertua Pandawa, sudah memeluk agama Arab, namun hanya untuk dipakai sendiri tanpa boleh mengajarkannya pada orang lain. 131 Dengan cara demikianlah antara lain Jawa dipadukan dengan Arab, Berdasarkan konsep telah bersatunya Arab dengan Jawa ini juga memungkinkan bagi orang Jawa, khususnya para raja, untuk menyusun istilah P.M. Laksonosilsilah dan garis keturunan budayawi, buatan.132 Yang berpuncak pada Nabi Adam dan Sis, yang menurunkan para dewa (Hindu), Prabu Watugunung, para Pandawa, dan akhirnya raja-raja Jawa, yang oleh de Graff disebut sebagai silsilah pangiwa (kiri)yang disejajarkan dengan silsilah Panengen (kanan) yang bersambung hingga pada Muhammad, para Nabi dan berpuncak pada Adam. 133 Tampaknya, perpaduan Jawa-Arab seperti ini tidak hanya sebatas wacana

¹²⁹ Ki M.A. Machfoed, Sunan Kalijaga (Yogyakarta: Yayasan An-Nur, 1970), 1: 65-69

¹³⁰ Ibid, hlm. 68

¹³¹ Pandangan dan kepercayaan seperti ini juga berlaku pada kisah Ajisaka, seorang raja yang sering dikaitkan dengan alphabet hanacaraka, yang pernah berguru pada Nabi Muhammad SAW secara diam-diam tetapi kemudian ketahuan oleh Nabi dan lantas menyatakan keislamannya dengan cara bersembunyi dalam tiang(?) masjidil haram, sehingga dia diberi gelar Ajisaka (aji=raja, saka=tiang)

¹³² P.M. Laksono, *Tradisi dalam struktur masyarakat Jawa kerajaan dan pedesaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), hlm. 45

¹³³ Dikutip dari Ibid, hlm.45, catatan kaki no, 25

teoritis, tetapi sudah menjadi bagian dari kepercayaan masyarakat Jawa.

Fenomena seperti di atas juga terjadi pada sektor budaya yang lain, yakni pada persoalan legitimasi spiritual kehidupan. Gambaran nyata mengenai hal ini dapat dilihat pada sosok raja-raja Jawa, senapati, raja Mataram pertama, memiliki hubungan spiritual dengan Sunan Kalijogo (Islam) yang sering memberikan petunjuk-petunjuk atau pun teguran-teguran.¹³⁴

Selain itu juga disebutkan dalam *Babad Tanah Jawi*, sebagaimana yang dikutip oleh P.M. Laksono, bahwa Sultan Mataram memerintahkan para ulama' untuk berdoa guna menghentikan letusan gunung merapi, pada tahun 1672 M.¹³⁵ namun di sisi lain, para sultan Mataram juga sering bertemu dan menjalin hubungan khusus dengan Ratu Kidul, penguasa laut selatan, untuk melindungi dan menjaga keagaman negaranya, yang kemudian umum dipahami sebagai "perkawinan" antara Sultan Mataram dan Ratu Kidul, ¹³⁶ sebagai perkawinan kosmis, ¹³⁷ atau pertemuan antara yang transcendental dan eksistensial. ¹³⁸ Selain itu, sultan juga menjalin hubungan kontraktual dengan Sunan Merapi (raja ruh halus penguasa gunung merapi di perbatasan wilayah DI Yogyakarta-Jawa Tengah), Sunan

¹³⁴ Woodward, Islam Jawa, hlm. 222-223

¹³⁵ P.M. Laksono, Tradisi, hlm. 41

¹³⁶ Cerita ini dikutip dari serat Wedhatama karya Mangkunegara IV; S. De Jong, Salah satu sikap hidup orang Jawa (Yogyakarta: Kanisius, cet iv. 1984), hlm. 52. Dalam kerangka pikir yang lain, mitos ini dapat dipahami sebagai upaya untuk mengatasi kontradiksi struktur dalam suatu masyarakat; Jorge Larrain, Konsep Ideologi, terj. Ryadi Gunawan (Yogyakarta: LKPSM, cet ii, 1997), hlm. 164

¹³⁷ Damardjati Supadjar, "Pengantar" untuk Woodward, Islam Jawa, hlm. xx

¹³⁸ P.M. Laksono, Tradisi, hlm.44

Lawu (raja majapahit terakhir yang *moksa* dan menetap di puncak gunung lawu, perawatan Jawa Tengah-Jawa Timur, dan semar (tokoh *punakawan* dalam cerita wayang yang bersemayam di Gunung Tidar, Magelang, Jawa Tengah) sebagai pembimbing spiritual.¹³⁹

Perpaduan sumber legitimasi spiritual ini juga terlihat pada upacara-upacara tradisional keagamaan. Selain untuk memperingati hari-hari besar Islam, upacara tersebut biasanya juga merupakan kesempatan dan media untuk memberikan sesaji dan persembahan bagi para "penguasa" alam gaib yang diharapkan bantuan dan perlindungannya. Jenis dan macam sesaji yang disediakan sesuai dengan menu dan selera para "penguasa" tersebut, yang kemudian "diserahkan" di tempat-tempat tertentu yang menjadi tempat "mangkal" mereka. Pertemuan dua tradisi ritus yang berbeda sangat tampak dalam kegiatan ini.

2. Dakwah dan Politik

Dalam pandangan Jawa, keraton bisa dikatakan sebagai replika kosmis yang sekaligus sebagai pusat mistik dan pusat dunia. 140 Orang-orang yang dekat dengan keraton memiliki kesempatan yang lebih luas untuk mengembangkan spiritualitasnya, karena mereka mendapatkan cahaya mistikmagis, sebagai keunggulan spiritual yang berpuncak pada raja yang bersemedi di istananya, di pusat jagat raya. 141 Di sinilah ketergantungan masyarakat kepada keraton memperoleh signifikansinya, yakni ketika orang-orang dari pusat kehidupan rohani ini menjadi kontributor kultural dan filsafat yang akan menjadi pegangan wong cilik, yang

¹³⁹ Woodward, Islam Jawa, hlm. 294

¹⁴⁰ Ibid, hlm. 292

¹⁴¹ Achmad Setiawan, Perilaku Birokrasi, hlm. 42

bertugas sebagai pemasok kebutuhan fisik.¹⁴² Sehingga, tidak layak bagi seorang Jawa untuk tidak mengikuti irama di pusat keraton, demi menjaga harmoni tata kosmis secara keseluruhan.

Selain itu, dapat pula dipahami dalam kerangka yang lain bahwa ketergantungan seseorang dan kemauannya untuk mengikuti orang lain terkait pula dengan teori mengenai kekuatan magis dan kharisma. Pada masyarakat yang masih primitive, kedudukan dan keunggulan seseorang ditentukan oleh kekuatan magis yang dimilikinya, yang pada gilirannya akan menentukan pula besar kecilnya kharismanya untuk mempengaruhi orang lain. Dalam beragama, masyarakat pada tahapan ini cenderung untuk mengikuti pikiran dan pandangan orang lain berdasarkan "kekuatan" dan charisma orang tersebut. 143

Oleh karena itu, ketundukan seorang kawula pada raja adalah sebuah keniscayaan. Terlepas dari berbagai prasyarat yang harus dipenuhinya untuk menduduki tahta, seorang raja adalah pribadi *linuwih*. Tidak hanya sebagai khalifatullah, wakil Tuhan, raja adalah manifestasi Tuhan itu sendiri. Oleh karenanya, siapapun dan bagaimana pun keadaannya, seorang raja harus mendapatkan loyalitas secara mutlak.¹⁴⁴ Dengan demikian dapat dipahami bahwa

¹⁴² Ibid, hlm. 40

D. Hendropuspito, Sosiologi Agama (Yogyakarta: Kanisius, 1983), hlm. 60

seorang raja tidak pantas untuk diragukan kebenarannya sehingga harus diikuti: "....karsaning Hyang Manon wajib padha wedi lan batine, aja mamang parentahing aji, nadyan enom ugi, lamun dadi ratu, nora kena iya den waoni, paretahing katon, dhasar ratu abener prentahe..." wulangreh, hlm 21 menurut Amin Abdullah, ketundukan rakyat pada raja ini juag terkait dan mendapatkan dukungan legitimasi dari ajaran Islam yang masuk ke Jawa dan mendapatkan dukungan legitimasi dari ajaran Islam yang masuk ke Jawa dengan corak sufistiknya. Yakni mengenai

keraton, dengan segala dinamika kehidupannya, memiliki pengaruh yang sangat menentukan dalam kehidupan masyarakat secara umum.

Berangkat dari pemikiran ini, maka kehadiran keraton Demak dapat mungkin diabaikan begitu saja peranannya dalam sejarah penyebaran Islam pada masa itu. Pentingnya kekuasaan politik bagi kelangsungan dakwah ini tentunya disadari oleh para Walisongo, sehingga tidaklah mengherankan kalau mereka juga banyak terlibat dalam percaturan politik ini. Kebanyakan para wali adalah panglima perang, penasehat raja, atau juga penguasa itu sendiri. Pada saat Demak menyerang Majapahit misalnya, yang menjadi panglima perang adalah Sunan Ngudung yang kemudian digantikan oleh Sunan Kudus dan dibantu oleh para wali yang lain. 146

Dimanfaatkannya jalur kekuasaan dalam dakwah dapat dilihat juga pada proses pendirian masjid Demak. Masjid ini adalah masjid yang didirikan bersama oleh para wali sebagai pusat dakwah mereka. Namun tidak seperti pada umumnya, masjid ini tidak dikelola oleh seorang wali. Masjid Demak adalah masjid keraton yang pengelolanya langsung di bawah sultan yang bertahta. Dengan demikian,

imunitas syaikh dan kemudian pemimpin dari kritik publik: M. Amin Abdullah, Dinamika Islam Kultural: pemetaan atas wacana keislaman kontemporer (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 193-194

¹⁴⁵ Sejarah masing-masing wali dan keterlibatannya dalam tata politik di Jawa dapat dibaca misalnya dalam Amen Budiman, Walisongo; antara legenda dan fakta sejarah (Semarang: Tanjung Sari, 1982); bandingkan dengan H.J. de Graff, awal kebangkitan Mataram, khususnya pada bab-bab awal; juga Wiji Saksono Mengislamkan Tanah Jawa, hlm. 116-143

¹⁴⁶ Amen Budiman, Walisongo, hlm. 73-74

¹⁴⁷ Ridin Sofyan, Wasit dan Mundiri, Islamisasi di Jawa; Walisongo, penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 118

dapat dikatakan bahwa pusat dakwah walisongo tidak ditempat salah seorang wali ataupun masing-masing wali tetapi di pusat kekuasaan politik di keraton. Selain itu, pada jaman Demak ini pula dikenal adanya semacam lembaga dakwah yang beranggotakan para wali dan dipimpin langsung oleh sultan.¹⁴⁸

Peranan Kesultanan Demak dalam usaha dakwah juga dapat dilihat dalam kisah terlepas dari kebenaran sejarahnya-pemanggilan dan pengadilan atas Syekh Siti Jenar yang dipimpin langsung oleh Sultan Trenggana. 149 Ajaran yang disampaikan oleh Siti Jenar dapat menimbulkan "keresahan" secara politis dan "sesat" dalam pandangan agama yang berkuasa. Dalam hal ini, harus dicatat bahwa lembaga yang bisa memanggil seseorang anggota masyarakat yang membuat "gejolak" rakyat, yakni Siti Jenar, adalah pemegang otoritas peradilan atas Siti Jenar dilaksanakan di depan sidang Walisongo karena (1) Fungsi walisongo sebagai penasehat sultan dan (2) Perkara Siti Jenar adalah perkara keagamaan yang menjadi wewenang para wali.

Kejadian-kejadian di atas menunjukkan adanya hubungan timbal balik antara para wali sebagai juru dakwah dengan sultan sebagai penguasa politik. Masing-masing

¹⁴⁹ *Ibid*, hlm. 63-64 bandingkan dengan Ridin Sofyan, Wasit, dan Mundiri, Islamisasi, hlm. 201-226

124 Dasar-Dasar Ilmu Dakwah

¹⁴⁸ Lembaga ini terdiri dari delapan orang wali, sehingga berjumlah sembilan orang dengan sultan sebagai ketuanya. Dari sini kemudian muncul salah satu pandangan bahwa walisongo bukanlah sebutan untuk sembilan orang wali secara individual, tetapi walisongo lebih merupakan sebuah lembaga dengan anggota para wali tersebut, lembaga ini juga berfungsi sebagai dewan penasehat kesultanan, hanya saja lembaga ini kemudian dihapuskan pada masa pemerintahan Hadiwijaya dan fungsi kepenasehatan digantikan oleh dewan nayaka (dewan menteri), yang juga berjumlah delapan orang, yang diketuai oleh Sultan; Ki M.A Machfoeld, Sunan Kalijaga, hlm. 60.

saling terlibat dalam urusan "orang lain" yang menjadi urusan bersama. Sultan memerlukan dukungan para wali sebagai sumber legitimasi demi kepentingan politiknya dan sebagai imbalannya adalah penyediaan sarana-sarana dakwah yang dibutuhkan oleh para wali. Sedangkan para wali memanfaatkan kekuasaan politik sebagai media untuk berdakwah, sehingga mereka masuk dan ikut berperan dalam tata percaturan politik kenegaraan.

Peranan wali ini tampak sangat dominan pada masa Demak-Pajang hingga Mataram awal. Dalam banyak serat babad dikisahkan tentang Sunan Kudus yang (masih) sangat berpengaruh, sehingga dialah yang menetapkan pengganti Sultan Hadiwijaya sepeninggal raja Pajang ini. Sunan Kudus tidak menunjuk pangeran Benawa, putera sultan, tetapi justru menunjuk salah seorang menantu sultan, Arya Pangiri, Adipati Demak, untuk menduduki tahta pajang. 150 Keputusan ini pun tampaknya (harus) diterima oleh semua pihak, meskipun di kemudian hari ternyata membawa persoalan tersendiri.

Pengaruh para wali pada jaman Mataram dapat dilihat, misalnya pada kisah Sunan Kalijaga atau anaknya, Sultan Adi yang mengatur Senapati mengenai laku spiritual yang dijalaninya di laut selatan dan juga tentang tata kota Mataram yang baru dibangunnya. Menurut de Graff, para wali tersebut tidak semata-mata hanya berurusan dengan dunia spiritual dan kerohanian.

"...sekolah-sekolah agama ini pasti juga merupakan konsentrasi politik. Dan para guru yang berwibawa ini sesungguhnya tidak membatasi diri pada ajaran-ajaran spiritual saja; tetapi juga bertindak sebagai ahli-ahli politik

¹⁵⁰ H.J. de Graff, Awal Kebangkitan Mataram, hlm. 90

¹⁵¹ Woodward, Islam Jawa, hlm. 223

sejati, yang ikut campur tangan dalam urusan-urusan negara". 152

Hanya saja pada masa Mataram ini peran politik para wali tampaknya mulai berkurang.153 Peran mereka sebagai penasehat dan pejabat-pejabat penting kerajaan lebih banyak diambil alih oleh orang-orang Jawa dari kerabat dekat raja. Tokoh wali yang pertama kali dihubungi oleh Senapati setelah pengobatannya sebagai raja adalah Sunan Giri, yang jauh berada di ujung Jawa Timur, bukan mereka yang ada di Kadilangu, Demak, atau tempat-tempat sekitarnya. 154 Motivasi Senapati untuk menghubungi Sunan Giri sebagai "penguasa" daerah Timur Pulau Jawa. Sedangkan tokohtokoh wali yang lain meskipun masih dihormati dan dihubungi dalam beberapa kesempatan tidak lagi memiliki pengaruh politik dan kedudukan mereka menjadi tidak penting. Pada akhir masa Mataram, para wali dan tokoh agama bahkan semakin dan sangat kurang-untuk tidak mengatakan: sama sekali tidak-memiliki pengaruh terhadap kekuasaan negara. 155

pengamatannya mengenai "persaingan" antara lain didasarkan pada pengamatannya mengenai "persaingan" antara Sunan Kudus dan Sunan Kalijaga dalam perang saudara antara Pajang-Jipang pada akhir masa Demak, yang akhirnya dimenangkan oleh Pajang-Kalijaga; H.J. de Graff,. Awal kebangkitan Mataram, hlm. 27-30

¹⁵³ Banyak asumsi yang dapat dibangun dari keadaan ini: berakhirnya masa kehidupan sunan, tersingkirnya tokoh-tokoh ortodoks dalam percaturan politik serta agama secara umum dan menguatnya kekuatan politik atas agama, dan kembali mengentalnya ide-ide "asli" Jawa. Hanya saja, mengenai fenomena ini perlu diadakan penelitian lebih lanjut

¹⁵⁴ H.J. de Graff, Awal Kebangkitan Mataram, hlm. 103

¹⁵⁵ Keadaan ini dapat dilihat antara lain pada fenomena daerah Giri sebagai pusat keagamaan pada masa sebelumnya, tetapi pada masa ini hanya diperhitungkan sebagai kekuatan politik; H.J. de Graaf, Runtuhnya Istana Mataram, terjemahan (Jakarta: Grafiti, 1987), hlm. 6-16

C. Islam Jawa

Islam yang kemudian berkembang di Jawa bisa dikatakan sangat khas dan unit, yakni ketika terjadi penerapan konsep agama dalam formulasi kultus keraton, yang kemudian menjadi model konsepsi Jawa tradisional mengenai seluruh aspek kehidupan. Islam yang masuk ke Jawa telah mengalami pengolahan sedemikian rupa hingga menyatu dengan Jawa, pada dataran ini, Islam dan Jawa tidak lagi dapat dipisahkan. Varian-varian yang kemudian muncul, yang seringkali saling bersitegang, lebih disebabkan perbedaan penekanan intensitas "keislaman" atau "kejawaan'nya, meskipun sering pula dikesankan dan dipahami bahwa fenomena keagamaan seperti ini merupakan sebuah penyimpangan Islam atau bahkan bukan Islam.

Adanya pandangan yang terakhir ini tidak lepas dari fenomena yang terjadi dalam masyarakat Jawa itu sendiri. Kebudayaan Jawa dipandang memiliki ciri khas tersendiri, yakni kemampuannya yang luar biasa untuk membiarkan diri dibanjiri oleh gelombang-gelombang kebudayaan dari luar dan dalam banjir itu mempertahankan dalam isolasi, melainkan dalam pencernaan masukan-masukan kultural dari luar. Dengan demikian, kesan yang kemudian muncul ketika melihat proses akulturasi dalam masyarakat Jawa adalah semakin mengkritalnya nilai-nilai Jawa dengan budaya-budaya dari luar hanya menjadi lapis luar belaka. Sedangkan anggapan telah menyimpangnya Islam Jawa lebih karena dominannya formalisasi syari'ah dalam kehidupan beragama. Dan varian-varian keagamaan

¹⁵⁶ Woodward, Islam Jawa, hlm. 352

¹⁵⁷ Franz Magnis Suseno, Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Orang Jawa (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 1

¹⁵⁸ Abdul Munir Mulkan, Islam Murni dalam Masyarakat Petani (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000), hlm. 44-45

dipandang sebagai pengelompokan yang bersifat ideologis. Ketika pengelompokan ini dipandang hanya bersifat sosial dan kebudayaan, bukan ideologis, maka persoalannya hanya pada tingkat lengkap atau tidaknya pengamalan Islam seseorang yang bersangkutan.¹⁵⁹ Tiga varian santri, priyayi dan abangan tetap dipandang sebagai muslim.¹⁶⁰

Terlepas dari berbagai penafsiran atasnya, muncuk dan berkembangnya Islam Jawa masih terkait dengan strategi dan metode dakwah yang diterapkan oleh walisongo dalam awal penyebaran Islam di Jawa, yang memanfaatkan jalur struktur kekuasaan politik maupun jalur kebudayaan, yang telah diuraikan di depan.

Sulit disangkal bahwa salah satu kunci keberhasilan walisongo mengislamkan Jawa dalam waktu singkat adalah dipakainya jalur politik dalam berdakwah. Hal ini terkait dengan sentralitas keraton dan raja dalam konsep kerajawian Jawa, yang akhirnya menentukan seluruh aspek kehidupan masyarakat. Pada dataran ini, transformasi dalam proses Islamisasi Jawa lebih banyak terkait dengan infra-struktur dan tidak banyak menyentuh persoalan supra-struktural. Islam yang dibawa para wali tersebut tidak diarahkan untuk merubah secara total pandangan Jawa mengenai tata kosmis yang menjadi pandangan dunia mereka, yang berimplikasi pada tata struktur masyarakat.

¹⁵⁹ Ibid, hlm. 44-45

varian yang disebutkannya tetap mengaku sebagai orang Islam, meskipun beberapa pengamat menangkap kesan bahwa hanya santrilah yang dapat disebut sebagai muslim; Geertz, The Religion of Java, hlm. 355-381; Woodward, Islam Jawa, hlm. 2; bandingkan dengan Paul Stange, Politik Perhatian; Rasa dalam kebudayaan Jawa, terjemahan (Yogyakarta: LKiS, 1998), hlm. 189-214

Islamisasi lebih ditekankan pada upaya penyisipan nilainilai Islam dalam tata struktur tersebut.

Pada tahap-tahap awal, strategi dakwah dari jalur politik tampak cukup efektif dengan indikasi cepatnya masyarakat Jawa terislamkan, namun efektifitasnya cenderung menurun pada masa-masa berikutnya. Hal ini disebabkan (1) menurunnya peran politik kaum agama dalam percaturan kekuasaan negara, sebagai akibat (2) menguatnya kembali kekuatan politik dengan semakin kukuhnya identitas kejawaanya. Posisi sentral dalam struktur masyarakat Jawa, yang dalam hak ini ditempati oleh keraton dan raja, tampaknya tidak mungkin dan juga tidak diinginkan oleh para walisongo untuk dihilangkan, tetapi ada kemungkinan untuk ditambah, digeser, atau bahkan diganti sama sekali. Konsep ini dapat dipahami dari pendiran Masjid Demak dalam lingkungan keraton. Dengan adanya masjid, perhatian masyarakat tidak semata-mata tertuju pada keraton, tetapi juga pada masjid dan raja tidak lagi sebagai satu-satunya figur utama, karena ada para wali yang mendampinginya sebagai penasehat sekaligus pemegang otoritas agama.

Apabila hal ini dipahami sebagai langkah awal Islamisasi, maka tujuan akhir yang mungkin diasumsikan adalah pembelokan orientasi ideologis masyarakat dari keraton dan raja menuju masjid dan ulama' sebagai manifestasi yang Ilahi. Hanya saja, tujuan ini tidak (belum) terwujud, yang kemudian terjadi justru sebaliknya. Proses transformasi yang dirintis Walisongo dikembalikan orientasinya pada keadaan sebelumnya, dengan dihapusnya peran wali dalam lembaga penasehat kesultanan dan dibubarkannya lembaga dakwah yang berpusat di masjid keraton. Raja dan keraton kembali menempati posisinya

sebagai pusat dunia tanpa "Saingan". Lebih dari itu, peran politik kaum agama diambil alih oleh orang-orang yang secara ideologis "lebih Jawa" dan secara geneologis adalah keturunan raja-raja pra Islam. Kaum agama menjadi kelompok yang tersisihkan, bahkan ditolak pengaruhnya dan menjadi musuh negara. Kerja sama yang dibangun antara walisongo sebagai kekuatan agama dengan sultan sebagai kekuatan politik, lebih banyak memperkuat kedudukan pihak kedua sebagai pemegang kekuasaan, ketika orientasi ideologis masyarakat Jawa tidak berubah dalam struktur yang sudah mapan. Walisongo kurang berhasil untuk tidak mengatakan gagal membentuk ataupun merubah basis ideologis masyarakat Jawa.

Kegagalan walisongo ini juga tidak terlepas dari penerapan model dakwah akulturatif, yang keberadaannya akan saling mempengaruhi dengan dakwah yang dilakukan jalur politik di atas. Akulturasi antara Islam dan budaya Jawa di lingkungan keraton, yang hasilnya akan diikuti dan diambil sebagai "agama" masyarakat, menempatkan Islam normatif sebagai "wadah" yang tidak begitu penting bagi Islam sufistik yang lebih cocok dengan alam pikiran Jawa pada posisi yang lebih penting. Meskipun sebagai penguasa muslim, seorang sultan bertugas untuk menjaga agama dan hukum Islam namun secara pribadi tidak

¹⁶¹ Indikasi ini antara lain terjadinya tragedi pembantaian kaum agama pada masa Amangkurat I, penolakannya terhadap gelar sultan, kelonggaran pada kerabat raja untuk tidak ke masjid pada hari jum'at dan kebijakan-kebijakan lain yang mengarah ke sana; Franz Magnis Suseno, Etika Jawa, hlm. 33

¹⁶² Bandingkan dengan sejarah Islam klasik pasca khulafa'urrasyidun, yakni ketika sistem politik di dunia Islam lebih condong pada sistem monarkhis.

¹⁶³ Woodward, Islam Jawa, hlm. 219-232

tersentuh oleh hukum itu sendiri. 164 Sebagai "pusat" seorang raja hanya memerlukan yang inti, bukan wadah normatif yang merupakan tugas seorang santri. 165 Ritual yang dilakukan oleh seorang raja hanya sebatas tradisi yang telah berlaku bagi kalangan bangsawan, yakni ritual-ritual tertentu yang dilakukan untuk mencari kesaktian. 166 Dalam kerangka mempertahankan kedudukannya sebagai pusat dunia.

Fenomena di atas, dipandang dari sisi pemahaman keislaman yang lebih bersifat normatif, dapat dikatakan sebagai sebuah kegagalan dakwah, karena Islam yang didakwahkan tidak mampu menjadi norma satu-satunya bagi kehidupan masyarakat. Namun di sisi lain, warnawarna keislaman dalam tata kehidupan masyarakat maupun di pusat kehidupan mereka, keraton, tidak dapat diabaikan begitu saja. Terlepas dari penilaian kualitatif terhadap nilai keberagamaannya, Islam telah menjadi atribut resmi keraton dan masyarakat secara luas. Dalam hal ini bahwa dakwah yang telah dilakukan oleh para wali telah berhasil menyusupkan ruh keislaman ke dalam jantung spiritualitas masyarakat Jawa, berpadu dengan ideologi yang lebih dahulu mapan, dan kemudian membangun paradigma spiritual baru mengenai tata kosmis kehidupan; Islam Jawa.

Manifestasi konsep Islam-Jawa dalam kehidupan nyata masyarakat tampak dari perpaduan warna Islam dan Jawa dalam upacara-upacara keagamaan yang dilaksanakan. Hanya saja, kemunculan konsep tersebut agaknya kurang

¹⁶⁴ Ibid, hlm. 228-229 bandingkan dengan apa yang termuat dalam serat Centhini, terutama dalam jilid IX yang mengesahkan perilaku seorang bangsawan dalam penjabarannya: Sumahatmaka, Ringkasan Serta Centhini (Suluk Tembanglaras) (Jakarta: Balai Pustaka, 1981), hlm. 230-251

¹⁶⁵ Woodward, Islam Jawa, hlm. 226

¹⁶⁶ Franz Magnis Suseno, Etika Jawa, hlm. 3

tepat dari segi waktu dan tempat. Islam-Jawa lahir dan berkembang dari lingkungan keraton dan raja sebagai titik pusat. Sentralitas kehidupan spiritual pada keraton dan raja menjadikan konsep yang dikembangkan juga mengarah ke sana, tidak bahkan mengabaikan pada masjid sebagai pusat lain yang pernah dicoba untuk dikembangkan oleh para wali sebelumnya. Terlebih lagi, konsep tersebut menemukan kemapanannya pada saat para wali mulai tersisih secara politik dan sosial, sehingga akses ke jantung keraton semakin terbatas. Peran-peran politik keraton yang dipegang oleh para wali menjadi sangat terbatas dan tidak signifikan. Fungsi dan peran spiritual yang sebelumnya mereka pegang telah diambil alih (kembali) oleh elit-elit lama yang ke kembali berkuasa dengan agama barunya, termasuk dalam pengembangan dan pembentukan konsep "agama" yang akan diberlakukan bagi keraton, yang kemudian diikuti oleh masyarakat luas. Dengan demikian, dakwah yang dilakukan oleh para wali dari sudut pandangan ini telah ber<mark>henti pad ta</mark>hap pengenalan ide ba**ru** (Islam) sebagai sebuah pandangan dunia, yang pengolahan dan penyelesaiannya dilakukan oleh "orang lain". Sebagai akibatnya, konsep Islam-Jawa lebih berwarna Jawa dari pada berwarna Islam. Dakwah yang dilakukan oleh para wali belum mampu menggeser titik-titik penting dalam konsep keberagamaan masyarakat Jawa.

Sebagai proses dakwah, seharusnya hal tersebut tidak terhenti hanya pada tahap seperti itu, tetapi harus dilihat sebagai proses yang harus berlanjut. Munculnya kisah Dewaruci dapat dipahami sebagai awal dari proses transformasi budaya ini. Adegan Bimasena mendapatkan gambaran tentang jagad raya dalam tubuh Dewaruci, yang secara fisik persis dengan Bimasena tetapi ujurannya jauh

lebih kecil, menunjukkan bahwa dunia keseluruhan (jagad raya) sebenarnya hanyalah cerminan dari mikrokosmos yang merupakan pribadi masing-masing orang. Konsep keseimbangan, kesatupaduan, dan kesalingpengaruhan seluruh bagian dunia makro harus dipahami tidak hanya pada dataran mikrokosmos itu sendiri, sehingga setiap pribadi harus mewujud sebagai replika tata dunia secara umum. Dengan demikian, transendensi Ilahi yang didapatkan oleh Bimasena setelah dia menjalankan ritual lahiriyah untuk masuk dalam tubuh Dewaruci, bukan hanya monopoli raja ataupun kaum bangsawan, sebagaimana ritual normatif pun tidak hanya kewajiban seorang santri.

D. Penutup

Dari tinjauan sepintas di atas, terlihat bahwa dakwah yang dilakukan oleh walisongo pada awal islamisasi di Jawa tidak ada yang melanjutkan. Pasca walisongo, transformasi yang digariskan telah mengalami kemandegan, karena basis ideologis yang digariskan tidak terlalu kuat untuk menggeser ataupun mewarnai infra-struktur yang sudah mapan. Hal inilah yang menjadi penyebab kegagalan proses dakwah dalam jangka panjang, sehingga Islam pada masamasa selanjutnya hanya menjadi bagian (artificial) budaya Jawa. Kegagalan Islam karena terhentinya transformasi sosial-budaya ini tampaknya merupakan fenomena umum dalam sejarah Islam. Kejayaan Islam yang tiba-tiba banyak mengalami kehancuran adalah karena transformasi yang dilaksanakan tidak terbuka dan terus-menerus.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Bandingkan dengan konsep dunia mikro dan dunia makro dalam pandangan Sufisme Islam

¹⁶⁸ Umar Kayam "Transformasi Sosial Budaya", dalam M. Masyhur Amin dan Mohammad Najib (ed), Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial, (Yogyakarta: LKPSM NU, 1993), hlm. 183

Keberhasilan dakwah lebih ditentukan oleh kontinuitasnya sebagai sebuah proses yang berkelanjutan. Selain itu, pemotretan struktur sosial budaya masyarakat merupakan satu keharusan dalam pengembangan model dan strategi dakwah. Hanya saja, dakwah kebudayaan harus tidak berorientasi pada "Pelestarian Budaya" yang akhirnya akan menghilangkan unsur transformatifnya. Titik tekan dakwah kebudayaan adalah perlunya persentuhan langsung dengan realitas dan persoalan serta kebutuhan masyarakat dalam arti yang seluas-luasnya, corak berpikir keagamaanya bersifat hostoris-praksis dan tidak mengenal finalitas. 169 Yang harus dikembangkan adalah sisi pemahaman keagamaan yang bersifat fungsional dalam sistem esoteris, estetis, atau etis, sesuai dengan kondisi masyarakat.170 Dengan demikian, pendekatan dan pengembangan dakwah akan sangat tergantung pada apa yang menjadi kebutuhan masyarakat untuk berproses menjadi "yang lebih baik" dengan memfungsionalkan unsur-unsur agama dan mensosialisasikannya sesuai dengan model keberagamaan mereka. Sedangkan yang menjadi pilar dasar dari pengembangan ini adalah nilai-nilai fundamental-universal Islam yang terangkum dalam teks-teks normatif sepanjang rentang kesejarahannya.

¹⁶⁹ M. Amin Abdullah, Dinamika Islam, hlm. 135-136

¹⁷⁰ Kuntowijoyo, "Dakwah Islam dalam Perspektif Historis" dalam Amrullah Achmad (ed), Dakwah Islam, hlm. 170-171