

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA JAWA

Donny Khoirul Aziz

STAIN Purwokerto

Email: dkhoirulazis@yahoo.co.id



ABSTRAK

Kemunculan dan perkembangan Islam di Dunia Indo-Melayu (termasuk di dalamnya adalah Jawa) menimbulkan transformasi kebudayaan-peradaban lokal. Transformasi suatu kebudayaan-peradaban melalui pergantian agama dimungkinkan, karena Islam bukan hanya menekankan keimanan yang benar; tetapi juga tingkah yang baik, yang pada gilirannya harus diejawantahkan setiap Muslim dalam berbagai aspek kehidupan, dan tentu saja termasuk aspek budaya di dalamnya. Masuknya Islam ke Jawa, dalam konteks kebudayaan membawa dampak pada akulturasi Islam dan budaya Jawa, yaitu budaya yang telah hidup dan berkembang selama masa kejayaan kerajaan-kerajaan Hindu Jawa. Akulturasi Islam dan budaya Jawa dapat dilihat pada batu nisan, arsitektur (seni bangunan), seni sastra, seni ukir, dan berbagai tradisi perayaan hari-hari besar Islam. akulturasi Islam dan budaya Jawa dapat dilihat dalam setiap era kesultanan (kerajaan Islam) yang ada di Jawa, baik era Demak, era Pajang, maupun era Mataram Islam. Pada era Demak, akulturasi antara Islam dan budaya Jawa terjadi dalam banyak hal, misalnya, arsitektur; seni ukir;

kesenian wayang, pola pemakaman, dan seni sastra (seperti babad, hikayat, dan lainnya). Berbagai hasil akulturası Islam dan budaya Jawa tersebut dijadikan sarana bagi penanaman nilai-nilai Islam ke dalam masyarakat Jawa.

Kata Kunci: *Akulturası, Budaya Jawa, Tradisi, Babad*

Masuknya Islam ke Indonesia

Sebelum tahun 1883 M, Crawford telah mengajukan dalil bahwa penduduk pribumi Indonesia dan Melayu telah menerima Islam langsung dari Arab. Tetapi setelah tahun 1883 M pendapat tersebut mulai disanggah oleh para sarjana dengan beragam pendapatnya.¹ Para sarjana memiliki beragam pendapat tentang masuknya Islam di Indonesia/Nusantara. Beragamnya pendapat ini berkaitan dengan dari wilayah manakah Islam di Indonesia berasal, siapa yang membawanya, dan kapan waktu masuknya Islam ke Indonesia.

Pendapat pertama berpendapat bahwa asal-muasal Islam di Indonesia berasal dari Anak Benua India, bukannya dari Persia atau Arab. Sarjana pertama yang mengungkapkan teori ini adalah Pijnappel. Dia mengaitkan asal-muasal Islam di Nusantara dengan wilayah Gujarat dan Malabar. Menurutnya, adalah orang-orang Arab bermadzhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di India tersebutlah yang kemudian membawa Islam ke Nusantara. Pendapat ini selanjutnya dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. Menurut Snouck, setelah Islam berakar kuat di kota-kota pelabuhan di Anak Benua India, Muslim Deccan tersebut datang ke wilayah Melayu-Indonesia sebagai para penyebar Islam yang pertama. Setelah itu, barulah

¹Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 17.

mereka disusul oleh orang-orang Arab, kebanyakan adalah keturunan Nabi SAW. karena bergelar *sayyid* atau *syarif*, yang menyelesaikan penyebaran Islam di Nusantara.²

Selanjutnya, menurut Snouck abad ke-12 adalah periode paling mungkin dari permulaan penyebaran Islam di Nusantara. Moquette, seorang sarjana Belanda, juga berkesimpulan bahwa Islam di Nusantara berasal dari Gujarat. Pendapatnya ini didasarkan pada pengamatannya terhadap bentuk batu-batu nisan di Passai (wilayah utara Sumatra), khususnya yang bertanggal 17 Dzulhijjah 831 H / 27 September 1419 M, yang ternyata memiliki bentuk yang sama dengan batu nisan yang ada di Cambay, Gujarat. Pendapat pertama ini kebanyakan dianut oleh para sarjana yang berasal dari Belanda.³

Pendapat bahwa Islam berasal dari Gujarat dengan didasarkan pada pengamatan bahwa batu nisan yang ditemukan memiliki persamaan dengan batu nisan di Gujarat ditentang oleh Fatimi. Menurutnya, pendapat tersebut merupakan pendapat yang keliru. Menurut hasil penelitiannya, bentuk batu nisan dan gayanya Malik al-Salih berbeda sepenuhnya dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat dan batu nisan yang lain yang ditemukan di wilayah Nusantara. Menurut Fatimi, bentuk dan gaya batu nisan tersebut justru mirip dengan batu nisan yang ada di Bengal (Banglades). Oleh sebab itu, menurutnya seluruh batu nisan tersebut pasti didatangkan dari Bengal. Hal inilah yang menjadi alasan utamanya untuk menyimpulkan, bahwa asal muasal Islam di Nusantara adalah dari wilayah Bengal.⁴

Pendapat kedua menyatakan bahwa Islam di Nusantara

²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 2-3.

³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 2-3.

⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 4.

bukan berasal dari Gujarat, tetapi dibawa oleh para penyebar Muslim yang berasal dari pantai Coromandel pada akhir abad ke-13. Pendapat ini diungkapkan oleh Marrison. Pendapat Marrison ini mematahkan teori yang menyatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari Gujarat dengan menunjukkan pada kenyataan bahwa pada masa Islamisasi Samudra Passai, yang raja pertamanya wafat pada 698 H / 1297 M, Gujarat masih merupakan kerajaan Hindu. Baru pada tahun 699 H / 1298 M.⁵

Pendapat Marrison ini, menurut Azra, kelihatan mendukung pendapat yang dipegang oleh Arnold. Arnold -yang telah menulis jauh sebelum Marrison- berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara antara lain juga dari Corromandel dan Malabar. Ia menyokong teorinya ini dengan menunjuk pada persamaan madzhab fikih di antara kedua wilayah tersebut. Mayoritas Muslim di Nusantara adalah bermadzhab Syafi'i, yang juga merupakan madzhab yang dominan di wilayah Coromandel dan Malabar, sebagaimana disaksikan oleh 'Ibnu Batutah ketika berkunjung ke wilayah ini. Lebih lanjut, Arnold mengungkapkan bahwa para pedagang dari Coromandel dan Malabar mempunyai peranan yang penting dalam perdagangan antara India dan Nusantara. Para pedagang ini mendatangi pelabuhan-pelabuhan di Melayu-Nusantara tidak hanya terlibat dalam kegiatan perdagangan, tetapi juga terlibat dalam penyebaran agama Islam. Perlu menjadi catatan penting bahwa menurut Arnold, Coromandel dan Malabar bukan satu-satunya tempat asal Islam dibawa, namun Islam juga dibawa ke Nusantara dari Arabia. Menurutnya, para pedagang Arab juga telah menyebarkan Islam saat mereka dominan di dalam perdagangan Barat-Timur semenjak permulaan abad Hijriyah atau abad ke-7 dan ke-8

⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 5.

Maschi.⁶

Meskipun tidak terdapat catatan-catatan sejarah tentang kegiatan para pedagang Arabia dalam penyebaran Islam, cukup pantas jika mengasumsikan bahwa mereka ikut terlibat dalam penyebaran Islam kepada penduduk lokal di Nusantara. Asumsi tersebut menjadi semakin pantas jika mempertimbangkan sumber-sumber Cina yang mengabarkan bahwa menjelang akhir perempatan ketiga abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab Muslim di pesisir pantai Sumatra. Sebagian orang-orang Arab ini dilaporkan melakukan perkawinan dengan wanita lokal, sehingga membentuk *nucleus* sebuah komunitas Muslim yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dan penduduk lokal. Menurut Arnold, anggota-anggota komunitas Muslim ini juga melakukan aktivitas-aktivitas penyebaran agama Islam kepada penduduk lokal.⁷

Ada banyak sumber-sumber klasik Islam yang menerangkan berbagai hal tentang Nusantara. Misalnya, Ya'qubi (w. 377 H/987 M) menulis tentang hubungan dagang antara pelabuhan Kalah di pantai barat semenanjung Melayu dan Aden di Yaman. Hasan Abu Zaid as-Sirafi (w. 304 H/916 M) menyatakan bahwa Kalah merupakan pusat perdagangan rempah-rempah dan dupa yang disinggahi oleh kapal-kapal dari Oman, bahkan as-Sirafi telah menjelaskan dengan panjang lebar tentang kerajaan maharaja di Jawaga (Jawa) dan serangannya atas Kamboja (Qimar atau Khmer). Ibnu Faqih (w. 290 H/902 M?) menyebutkan tentang hasil-hasil kerajaan Sriwijaya (Zabij) dan sifat kosmopolitan daerah itu, di mana orang-orang berbicara dalam bahasa Arab, Persia, dan Cina. Ibnu Khurdadbih (w.

⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 6.

⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 6. Lihat juga Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 305.

300 H/911 M) juga menyebutkan tentang pulau Barus (Barus, Sumatra).⁸

Seorang pelayar Persia, Buzurg bin Syahriyar al-Ramhurmuzi pada tahun 344 H/955 M menerima berbagai laporan tentang keadaan di kerajaan Sriwijaya (Sarabiza) di bagian selatan Lamuri (Aceh, Sumatera), ia menyebut sejumlah nama tempat yang ada di sekitar Sumatera seperti Lamiri, Kalah (Kedah), Mayat, Niyam, Sinfın, Barawah, Saryre dan Sinf, meskipun beberapa di antara nama tersebut sudah tidak dikenal dalam ilmu bumi modern (Geografi) Sumatra. Al-Biruni (w. 440 H/1048 M) memasukan Lamuri dan Kalah dalam daftar induk untuk mencari letak sejumlah tempat yang berhubungan dengan garis Khatulistiwa. Al-Mas'udi (w. 956 M) bahkan menyebutkan tentang emas di Sumatera, gunung-gunung berapi, dan kapur barus dari Fansur (Panchur-Barus).⁹

Berbagai literatur Islam klasik tersebut di atas nyatanya tidak menyebutkan tentang masuknya penduduk asli Nusantara ke dalam Islam, meskipun demikian pengetahuan mereka yang luas tentang Nusantara dapat dijadikan bukti bahwa ada hubungan-hubungan dini antara kaum Muslimin dengan penduduk lokal. Satu karya penting Buzurg bin Syahriyar al-Ramhurmuzi yang menyebutkan suatu peraturan disertai denda berat, yang mewajibkan baik penduduk pribumi maupun orang-orang Islam asing untuk bersila sebagai tanda penyerahan di hadapan raja beragama Budha dari Zabaj (Sriwijaya). Al-Ramhurmuzi mengatakan bahwa peraturan tersebut diprotes dengan sopan oleh seorang pedagang Muslim dari Oman dengan menceritakan dongeng kepada sang raja, yang menghasilkan

⁸Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 14-15.

⁹Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 14-15.

dicabutnya peraturan bersila tersebut bagi kaum Muslimin asing. Kenyataan bahwa peraturan tersebut menyebut penduduk asli beragama Islam membuktikan bahwa pada waktu itu sejumlah penduduk pribumi sudah menganut agama Islam.¹⁰

Ketiga adalah teori bahwa Islam Nusantara dibawa langsung dari Arab. “Teori Arab” ini dikemukakan—sebagaimana dalam alinea pertama sub bab ini—oleh Crawford, meskipun ia menyarankan bahwa interaksi penduduk Nusantara dengan kaum Muslim yang berasal dari pantai timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Sedangkan Keijzer memandang bahwa Islam di Nusantara berasal dari Mesir, pendapat ini didasarkan atas persamaan Islam di Nusantara dengan Islam di Mesir yang sama-sama menganut madzhab Syafi’i. “Teori Arab” ini juga dipegang oleh Niemann dan de Holander dengan sedikit revisi, menurut mereka Mesir bukanlah sumber Islam di Nusantara, melainkan Hadramawt. Pendapat tentang sumber Islam Nusantara dari Arab juga dipegang dengan kukuh oleh sebagian ahli Indonesia. Dalam seminar yang diselenggarakan pada 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam ke Indonesia mereka menyimpulkan bahwa Islam datang langsung dari Arabia, tidak dari India, dan Islam datang bukan pada abad ke-12 atau ke-13 M melainkan pada abad pertama Hijiriyah atau abad ke-7 Masehi.¹¹

Salah satu pembela tergigih “teori Arab” ini sekaligus penentang keras “teori India” adalah Naguib al-Attas. Menurut dia—seperti halnya Marisson—penemuan epigrafis yang disodorkan oleh Moquette sebagai bukti langsung bahwa Islam dibawa dari Gujarat ke Pasai dan Gresik oleh Muslim India

¹⁰ Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 15.

¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 7.

tidak bisa diterima. Menurutnya, batu-batu nisan itu dibawa dari India semata-mata karena jaraknya yang lebih dekat dengan Arabia. Ia mengajukan apa yang ia sebut dengan “teori umum tentang Islamisasi Nusantara”, yang harus didasarkan terutama pada literatur Islam Melayu-Indonesia dan sejarah pandangan-dunia (*world view*) Melayu yang terlihat dalam perubahan konsep-konsep dan istilah-istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada abad ke-10 sampai ke-11 H/ 16-17 M. Dari pengamatannya dia menyimpulkan bahwa sebelum abad ke-17 M seluruh literatur keagamaan Islam yang relevan tidak mencatat satu pengarang Muslim India, atau karya yang berasal dari India. Para pengarang yang dipandang kebanyakan sarjana Barat sebagai berasal dari Arab atau Persia, bahkan apa yang disebut sebagai dari Persia pada akhirnya berasal dari Arab, baik secara etnis maupun kultural. Argumen yang dikemukakan oleh Al-Attas tersebut sangat menekankan bahwa Islam di Nusantara berasal langsung dari Arab.¹²

Sebagaimana dikemukakan di depan, para sarjana Barat kebanyakan memegang teori bahwa para penyebar Islam pertama di Nusantara adalah para pedagang Muslim yang menyebarkan Islam sembari melakukan perdagangan di wilayah ini, maka terciptalah *nucleus* komunitas Muslim yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Sebagian dari para pedagang Muslim juga melakukan perkawinan dengan bangsawan lokal, sehingga memungkinkan bagi mereka atau keturunan mereka untuk mencapai kekuasaan politik yang dapat dimanfaatkan untuk penyebaran Islam.¹³ Teori “para pedagang” tersebut nampak memiliki banyak kelemahan, yang antara lain adalah terlalu menitik beratkan pada motif-motif ekonomi dalam

¹²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 8-9.

¹³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 12.

masuknya penduduk lokal Nusantara ke dalam agama Islam.

Berbeda dengan kebanyakan sarjana Barat, A.H. Johns mengajukan sebuah teori bahwa para sufi pengembaralah yang terutama melakukan penyebaran agama Islam di kawasan Nusantara, dengan mempertimbangkan kemungkinan kecil bahwa para pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam di kawasan ini. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara sejak abad ke-13. Dalam “teori sufi” yang diajukan Johns ini, para sufi berhasil mengislamkan sebagian besar penduduk Nusantara karena kemampuan mereka menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Untuk memperkuat argumentasi “teori sufi” yang diajukannya, Johns menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori dalam literatur dan sejarah Melayu-Indonesia untuk memeriksa sejumlah sejarah lokal.¹⁴

Dalam hasil pemeriksaan sejarah lokal tersebut, Johns mengungkapkan bahwa banyak sumber-sumber lokal Melayu-Indonesia yang mengaitkan pengenalan Islam kekawasan ini dengan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Selanjutnya, berkat otoritas kharismatik dan kekuatan magis mereka, sebagian guru sufi dapat mengawini putri-putri bangsawan –dan karena itu- memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan dan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan. Kesimpulan yang diajukan Johns, dengan “teori sufinya”, Islam tidak dapat dan tidak menancapkan akarnya di kalangan penduduk negara-negara di kawasan Nusantara atau mengislamkan para penguasa mereka sampai para sufi menyiarkan Islam di kawasan ini, dan hal ini

¹⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 13.

tidak merupakan gambaran dominan perkembangan Islam di Nusantara sampai abad ke-13 M.¹⁵

“Teori sufi” yang diajukan Johns ini disokong oleh Fatimi yang memberikan argumen tambahan -antara lain- dengan menunjuk pada kesuksesan yang sama dari kaum sufi dalam mengislamkan dalam jumlah besar penduduk Anak Benua India pada periode yang sama. Berkaitan dengan sebab aktifnya gelombang para pengembara sufi baru sejak abad ke-13, Johns menjelaskan bahwa tarekat sufi tidak menjadi ciri cukup dominan dalam perkembangan Dunia Muslim sampai jatuhnya Baghdad ke tangan laskar Mongol pada 656 H/ 1258 M. Pada masa ini tarekat sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin, dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan yang turut membentuk masyarakat urban. “Teori sufi” yang disajikan oleh Johns, menurut Azra, lebih masuk akal dengan tingkat aplikabilitas lebih luas dibandingkan dengan teori yang disajikan oleh para sarjana lainnya.¹⁶

Dengan berpijak pada “teori sufi” yang dikemukakan oleh Johns ini, maka didapatkan “pijakan teoritis” yang kokoh untuk menjelaskan bagaimana fenomena akulturası Islam dan budaya lokal di wilayah Nusantara -termasuk di Jawa- berjalan dengan lancar.

Peran Budaya dalam Penyebaran Islam di Jawa

Jika merujuk pada makam Fatimah binti Maimum yang ditemukan di Leran, Gresik Jawa Timur dengan angka di batuanisan yang menunjuk tahun 475 H/ 1082 M, maka Islamisasi telah dimulai di wilayah Jawa pada abad ke-11 M.¹⁷ Namun

¹⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 14-16.

¹⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 14-15.

¹⁷Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Amzah,

demikian, sebagaimana daerah lain di Nusantara, konversi besar-besaran penduduk Jawa ke dalam Islam belumlah terjadi. Para guru sufi di Jawa, yang dikenal dengan sebutan walisongo, memainkan peranan yang sangat penting dalam mengislamkan sebagian besar penduduk lokal di wilayah Jawa.

Mayoritas sarjana bersepakat bahwa di antara para penyebar pertama Islam di Jawa adalah Mawlana Malik Ibrahim (w. 1419 M). Ia dikabarkan mengislamkan kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa, dan bahkan beberapa kali membujuk raja Majapahit, Vikramavardhana (berkuasa 788-833 H/ 1386-1429 M), agar masuk Islam. Baru setelah kedatangan Raden Rahmat (sunan Ampel), putra dai Arab di Campa, Islam memperoleh momentum di istana Majapahit. Raden Rahmat dikabarkan memiliki peran penting dalam mengislamkan pulau Jawa, oleh sebab itu ia dipandang sebagai pemimpin Walisongo. Dia mendirikan sebuah pusat keilmuan Islam di daerah Ampel.¹⁸

Dalam penyebaran Islam di wilayah Jawa, walisongo menggunakan pendekatan tasawuf (mistik Islam).¹⁹ Dengan cara perlahan dan bertahap, dengan tanpa menolak dengan keras terhadap budaya masyarakat Jawa, Islam memperkenalkan toleransi dan persamaan derajat. Dalam masyarakat Hindu-Jawa yang menekankan perbedaan derajat, ajaran Islam tentang persamaan derajat menarik bagi masyarakat Jawa. Ditambah lagi kalangan pedagang yang mempunyai orientasi kosmopolitan, panggilan Islam kemudian menjadi dorongan untuk mengambil alih kekuasaan politik dari tangan penguasa Hindu-Jawa (Majapahit).²⁰

2009), hlm. 314. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 4.

¹⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 11.

¹⁹Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, 316.

²⁰Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 22.

Perkawinan juga menjadi salah satu metode dakwah para walisongo. Misalnya, perkawinan putri Campa yang beragama Islam dengan putra mahkota raja Majapahit melahirkan putra yang dikemudian hari menjadi pendiri kerajaan Islam Demak, yaitu Raden Fatah (berkuasa 1478-1518 M). Maulana Ishak mengawini putri Blambangan dan melahirkan Sunan Giri (Gresik).²¹ Perkawinan menjadi salah satu modus dakwah para walisongo untuk memperkokoh legitimasi sosial dan politik Islam di lingkungan penguasa Majapahit, serta memberikan gensi darah para bangsawan Jawa dan aura keilahian kepada keturunan mereka.

“Pembentukan budaya” menjadi pola penguatan Islam agar mengakar di kalangan penduduk lokal Nusantara, termasuk juga di Jawa. Islam yang telah memapankan diri di pusat kerajaan Majapahit di Jawa, para pedagang Muslim telah mendapat tempat di pusat-pusat politik semenjak abad ke-11 M. Namun, komunitas Muslim baru mulai membesar pada abad ke-14 M. Ketika posisi raja melemah, para saudagar kaya di wilayah pesisir Jawa mulai mendapatkan peluang untuk menjauhkan diri dari kekuasaan Majapahit. Mereka tidak hanya masuk Islam tetapi juga mulai membangun pusat-pusat politik yang independen (keraton-keraton kecil). Setelah keraton pusat Majapahit goyah dan semakin melemah, keraton-keraton kecil ini mulai bersaing untuk menggantikan kedudukan Majapahit. Demak akhirnya berhasil menggantikan kedudukan Majapahit sebagai penguasa politik di Jawa. Dengan posisi baru ini, Demak tidak hanya menjadi pemegang hegemoni politik di Jawa, tetapi juga menjadi “jembatan penyebrangan Islam” yang paling penting di Jawa.²²

Walaupun mencapai keberhasilan politik dengan cepat,

²¹Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 23.

²²Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hlm. 227.

Demak tidak hanya dihadapkan pada persoalan legitimasi politik, tetapi panggilan kultural untuk kontinuitas. Di Jawa, Islam tampil sebagai penantang, untuk kemudian mengambil alih kekuasaan yang ada. Sehingga, yang muncul adalah dilema kultural dari orang baru di dalam bangunan politik yang lama.²³ Wajar saja jika Reid berpendapat bahwa revolusi agama di Jawa belum selesai. Salah satu faktornya adalah bahwa Jawa mempunyai kebudayaan istana keindia-indaan (Hindu) yang paling mapan dibanding dengan negara-negara lain Nusantara yang menerima Islam.²⁴ Di sinilah, para walisongo memainkan peran penting dalam melakukan dakwah dengan pendekatan budaya. Islam yang bercorak sufi yang dibawa oleh para walisongo, menjadi Islam yang mampu “tampil dengan wajah yang ramah”. Islam sufi mampu mentoleransi dengan baik dan menjaga kontinuitas budaya yang telah ada dan mengakar di masyarakat Jawa.

Pada tahun 1476 M, di Bintoro (Demak) dikeluarkan kebijakan penyebaran Islam dengan dibentuknya *Bayangkare Islah* (angkatan pelopor perbaikan), dengan rencana kerja yang antara lain adalah pendidikan dan ajaran Islam harus diberikan melalui jalan kebudayaan yang hidup dalam masyarakat Jawa, asal tidak menyalahi (secara substantif) ajaran-ajaran Islam.²⁵ Di tangan para walisongo inilah akulturasi antara Islam dan budaya Jawa berjalan dengan baik dan harmonis, dan nilai-nilai Islam mampu secara bertahap tertanam tertanam dengan baik di dalam masyarakat Jawa.

“Struktur walisongo” yang bertugas menyebarkan agama Islam kesuluruh wilayah Jawa adalah terdiri dari wali, kiai ageng,

²³Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 227.

²⁴Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 66.

²⁵Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hlm. 114.

dan pelaksanaan putusan. Wali merupakan pimpinan yang diberi tugas oleh Bintoro (Demak) untuk mengepalrı penyebaran Islam di suatu wilayah tertentu di Jawa dan Madura. Wali suatu daerah diberi gelar sunan ditambah dengan nama daerah yang menjadi wilayah dakwahnya. Misalnya, sunan Kudus, sunan Gunung Jati, sunan Giri. Sedangkan badal, yang bertugas membantu wali, diberi gelar kiai ageng. Misalnya, Kiai Ageng Tarub, Kiai Ageng Selo. Sedangkan pelaksanaan putusan ditugaskan pada Raden Said (Sunan Kalijaga), dan Raden Paku (Sunan Giri).²⁶

Dakwah para wali dengan memasukkan unsur-unsur pendidikan dan pengajaran Islam dalam segala cabang kebudayaan hasilnya sangat memuaskan, sehingga agama Islam tersebar keseluruh pelosok wilayah Jawa.²⁷ Pada era Mataram Islam, Sultan Agung juga mengeluarkan kebijakan dakwah Islam dengan basis kebudayaan, yaitu dengan mengakulturasikan berbagai kebudayaan lama Jawa (era Hindu-Budha) dengan ajaran-ajaran Islam.²⁸ Bentuk dakwah yang dilakukan oleh para wali (pada era Demak), dan era Mataram Islam dengan pendekatan budaya pada akhirnya mampu menanamkan nilai-nilai Islam ke dalam masyarakat Jawa tanpa mereka harus tercerabut dari basis kebudayaannya.

Akulturası Islam dan Budaya Jawa

Bentuk makam dari periode awal masuknya Islam menjadi model bagi model makam pada era berikutnya. Hal ini disebabkan karena pada tradisi Hindu tidak ada tradisi memakamkan jenazah. Dalam tradisi Hindu jenazah dibakar dan abunya dibuang kelaut, jika jenazah orang kaya maka akan disimpan diguci atau bila jenazah raja maka akan disimpan

²⁶ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 114-115.

²⁷ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 114-115.

²⁸ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 115.

dicandi. Akulturas budaya dapat dilihat pada bentuk nisan. Pengaruh budaya Jawa dapat dilihat dari bentuk nisan yang tidak lagi hanya berbentuk lunas (bentuk kapal terbalik) yang merupakan pengaruh Persia, tetapi sudah memiliki beragam bentuk teratai, bentuk keris, dan bentuk gunung pewayangan.²⁹ Bentuk-bentuk nisan tersebut merupakan pengaruh dari budaya Jawa.

Masjid Agung Demak –yang disebut sebagai masjid tertua di Jawa, dan masjid-masjid keraton di Kota Gede (Mataram) memiliki bentuk atap bersusun seperti kuil-kuil Hindu Asia Selatan. Pola arsitektur ini tidak dikenal di kawasan dunia Muslim lainnya.³⁰ Jika merujuk pada gaya arsitektur yang berkembang di dunia Islam, maka ada beberapa corak yang akan kita temukan, yaitu: corak *Ottoman style* (Byzantium), *India style*, dan *Syiro-Egypto style*. Arsitektur bangunan masjid banyak dipengaruhi oleh seni bangunan era kerajaan Hindu-Budha. Pengaruh tersebut dapat dilihat pada hal-hal sebagai berikut:³¹

- a. Bentuk atap masjid. Bentuk atap masjid tidak berbentuk kubah seperti *Ottoman style*, *India style* atau *Syiro-Egyptian style*, namun berbentuk atap bersusun yang semakin ke atas semakin kecil dan yang paling atas biasanya semacam mahkota. Bilangan atapnya selalu ganjil, kebanyakan berjumlah tiga atau lima.
- b. Tidak adanya menara. Tidak adanya menara pada arsitektur masjid di Jawa berkaitan dengan digunakannya pemukulan bedug sebagai tanda masuk waktu sholat. Dari masjid-masjid tua di Jawa, hanya masjid di Kudus dan Banten yang ada menaranya, dan menara kedua masjid tersebut memiliki

²⁹ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 94-95.

³⁰ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2012), hlm. 87.

³¹ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 95-96.

bentuk yang berbeda. Menara masjid Kudus berbentuk candi Jawa Timur (Majapahit) yang telah diubah, disesuaikan penggunaannya dan diberi atap tumpang. Menara masjid Banten adalah bangunan tambahan pada zaman kemudian, menara tersebut dibangun oleh Cordell, seorang pelarian Belanda yang masuk Islam. Bentuk menara masjid Banten adalah seperti mercusuar.

- c. Letak masjid. Masjid selalu terletak di dekat istana raja (atau adipati/bupati). Di belakang masjid sering terdapat makam-makam. Sedangkan di depan istana selalu ada lapangan besar (alun-alun) dengan pohon beringin kembar. Letak masjid selalu ada di tepi barat istana. Rangkaian makam dan masjid ini pada dasarnya adalah kelanjutan dari fungsi candi pada zaman kerajaan Hindu-Nusantara.

Berbagai “variasi” arsitektur masjid dengan pengaruh budaya Jawa yang kental, merupakan wujud akulturası Islam dan budaya Jawa. Dalam bidang kesusasteraan, kesusasteraan Nusantara dapat dibagi dalam kesusasteraan zaman madya (Islam) dan kesusasteraan purba (Hindu-Budha). Kesusasteraan zaman madya berkembang di daerah selat Malaka, akan tetapi perkembangannya tidak sebesar kesusasteraan zaman purba (Hindu-Budha). Hal ini dikarenakan tidak ada tempat khusus untuk melestarikannya seperti kesusasteraan purba yang masih tersimpan rapi di Bali. Kesusasteraan zaman madya yang ada saat ini sebagian besar merupakan hasil gubahan baru. Hal ini menyebabkan kesusasteraan zaman madya sulit diturutkan kepada perjalanan sejarah sehingga hanya dapat dibagi-bagi menurut golongannya saja. Walaupun demikian pembagian tersebut tidak dapat dilakukan secara tegas karena suatu naskah

dapat masuk dalam 2 golongan.³²

Kesusasteraan zaman madya (era Islam) tidak terlepas dari pengaruh Hindu-Budha. Bahan-bahan dari kesusasteraan zaman purba merupakan kelanjutan sastra purba terutama di Jawa. Banyak gubahan-gubahan sastra purba berkembang di zaman madya. Gubahan-gubahan sastra ini biasanya ditulis dalam bentuk gancaran dan tembang. Cerita-cerita yang ditulis dalam bentuk gancaran disebut hikayat, sedangkan yang ditulis dalam tembang disebut syair. Di daerah Melayu karya sastra banyak yang ditulis dengan menggunakan huruf Arab, sedangkan di Jawa ditulis dalam huruf Jawa walaupun ada juga yang menggunakan huruf Arab terutama yang berkaitan dengan soal-soal keagamaan.³³

Kesusasteraan zaman madya berdasarkan sifatnya dapat dibagi menjadi empat kelompok, yaitu hikayat, babad, suluk, dan kitab primbon. *Pertama*, hikayat merupakan cerita atau dongeng yang biasanya penuh dengan keajaiban dan keanehan. Tidak jarang pula, hikayat berpangkal pada tokoh-tokoh sejarah dan peristiwa-peristiwa yang benar-benar terjadi.³⁴ Karya sastra dalam bentuk hikayat ini banyak mendapatkan pengaruh dari Persia. Hikayat tersebut antara lain adalah: *Kalilah Wa Dimnah*, *Bayan Budiman*, dan *Abu Nawas*. Cerita-cerita (hikayat) tersebut disadur ke dalam bahasa Indonesia (bahasa melayu), namun kebanyakan tidak diketahui penyalinnya. Karya sastra yang tertulis dalam bentuk tembang atau *gancaran* antara lain adalah: *Hikayat Pandawa Lima*, *Hikayat Perang Pandawa Jaya*, *Hikayat*

³²<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturas-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

³³<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturas-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

³⁴<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturas-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

*Seri Rama, Hikayat Maharaja Rahwana, Syair Ken Tambunan, Lelakon Mesa Kumetir, Syair Panji Sumirang, Carita Wayang Kinudang, Hikayat Panji Kuda Sumirang, Hikayat Cekel Waneng Pati, dan Hikayat Panji Wila Kusuma.*³⁵ Karya sastra dalam bentuk tembang atau *gancaran* tersebut merupakan gubahan baru dari cerita *Mahabarata*, dan *Ramayana* yang merupakan karya sastra peninggalan masa kerajaan Hindu-Nusantara.

Kedua, babad merupakan dongeng yang sengaja diubah sebagai cerita sejarah. Di dalam babad tokoh, tempat, dan peristiwa hampir semuanya ada dalam sejarah, tetapi penggambarannya dilakukan secara berlebihan (hiperbolis).³⁶ Karya sastra dalam bentuk *babad* ini sesungguhnya adalah cerita yang digubah sebagai cerita sejarah. Dalam tradisi sastra melayu, karya sastra dalam bentuk *babad* disebut dengan *salasilah* dan *tanbo* atau hikayat, misalnya *Hikayat Raja-Raja Pasai, Hikayat Salasilah Perak*, dll. Karya sastra yang berbentuk babad antar lain adalah *Babad Tanah Jawa, Babad Giyanti, Sejarah Hasanudin, dan Sejarah Banten Rante-Rante*,³⁷ *babad Cirebon*, dan *Babad Pakepung*.³⁸

Ketiga adalah suluk. Suluk merupakan kitab-kitab yang menguraikan soal tasawuf (mistik Islam). Suluk tergolong dalam karya sastra “nyentrik”. Beberapa pujangga yang menulis suluk di antaranya adalah Ronggowarsito, Hamzah Fansuri, Sunan Bonang, dan Syaekh Yusuf.³⁹ Karakteristik khas dari suluk adalah karena ia memuat ajaran tasawuf yang bersifat

³⁵ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 98-99.

³⁶<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

³⁷Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 99, dan 100.

³⁸<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

³⁹<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

panteisme (*manunggaling kawulo gusti*),⁴⁰ yang dianggap aliran tasawuf yang non-mainstream dan dianggap menyimpang. Di antara karya sastra dalam bentuk *suluk* adalah *Suluk Malang Sumirang*, *Suluk Sukarsa*, dan *Suluk Wijil*. Di antara karya sastra dalam bentuk *suluk* (disebut juga dengan kitab *suluk*), banyak yang tidak mempunyai judul dan juga tidak diketahui nama pengarangnya.⁴¹

Keempat adalah kitab primbon. Kitab primbon memiliki kedekatan dengan *suluk*. Primbon menerangkan tentang kegaiban. Berisi ramalan-ramalan, penentuan hari baik dan buruk, dan pemberian makna pada suatu kejadian. Contoh kitab primbon adalah kitab primbon Bataljemur Adam makna, dan kitab primbon Lukman Hakim.⁴² Ada juga kesusteraan yang disebut kitab, disebut kita karena isinya memuat tentang ajaran-ajaran moral dan tuntunan hidup sesuai dengan syariat dan adat. Karya sastra yang berbentuk kitab misalnya *kitab manik maya*, *kitab anbiya*, *kitab taj al-salatin* (mahkota segala raja), dan kitab *bustan al-salatin*.⁴³

Adanya doktrin Islam yang melarang untuk menggambarkan makhluk hidup dan memperlihatkan kemewahan, maka pada zaman awal Islam di Nusantara ada berbagai cabang kesenian yang kehilangan daya hidupnya,

⁴⁰*Wahdat al-wujud* adalah ajaran dari Sufi besar Ibnu ‘Arabi, yang menyatakan bahwa wujud itu sesungguhnya hanya satu saja. Hanya ada satu wujud sejati yaitu Allah (*al-Haqq*), hlm. sedangkan alam tidak dari sekedar manifestasi (*tajalliat*) dari wujud sejati tersebut. Sebagian kalangan menyebut aliran ini dengan panteisme. Lihat Mulyadi Kertanegara, *Grebang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 61, dan 68. Oleh banyak kalangan (terutama sebagian *Fuqaha*) ajaran ini dianggap menyimpang.

⁴¹Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 99 - 100.

⁴²<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

⁴³ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 99 - 100.

dibatasi, atau disamarkan. Misalnya, seni arca, seni tuang logam mulia, dan seni lukis, sehingga jenis seni tersebut kurang berkembang. Namun demikian, ada juga seni yang berasal dari zaman Hindu-Budha yang terus berlangsung walaupun mengalami penyesuaian dengan nilai-nilai Islam, misalnya seni wayang. Seni wayang dilakukan dengan dibuatkan cerita-cerita yang mengambil tema-tema Islam seperti *Pandawa Lima*, dan *Kalimasada*, dengan gambar manusianya disamarkan, tidak seperti manusia utuh supaya tidak menyalahi peraturan Islam. Cerita *Amir Hamzah* –bahkan- dipertunjukkan melalui wayang golek dengan tokoh-tokohnya diambilkan dari pahlawan-pahlawan Islam. Wayang menjadi sarana yang efektif untuk menyebarkan nilai-nilai Islam pada saat itu. Di samping itu, muncul juga wayang yang dimainkan oleh orang-orang, sehingga drama dan seni tari masih tetap berkembang dengan disesuaikan dengan nilai-nilai Islam.⁴⁴

Sunan Kalijaga merupakan tokoh walisongo yang mahir memainkan kesenian wayang, kemahirannya dalam kesenian wayang dimanfaatkan betul untuk melakukan kegiatan dakwah Islam. Dalam setiap pementasannya, Sunan Kalijaga tidak meminta upah, namun dia meminta para penonton untuk mengikutinya mengucapkan dua kalimat syahadat. Tema-tema wayang yang telah dimasuki dengan nilai-nilai Islam dipentaskan sebagai sarana mengajarkan nilai-nilai Islam kepada para penonton, yang notabene telah masuk Islam karena telah mengucapkan dua kalimat syahadat.⁴⁵ Dengan menggunakan basisi kesenian, dakwah yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga ini merupakan metode dakwah yang sangat arif-kreatif khas para guru sufi. Mendidik dengan hati, dan mendidik tanpa

⁴⁴Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 100-101.

⁴⁵Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 203.

“menggurui”.

Pada era Mataram Islam, Sultan Agung mengeluarkan kebijakan agar kebudayaan lama Jawa (era Hindu-Budha) diakulturasikan dengan ajaran-ajaran Islam. Kebijakan Sultan Agung ini menghasilkan akulturasi budaya, sebagai berikut:⁴⁶

- a. *Grebeg* disesuaikan dengan hari besar Islam, yaitu hari raya idul fitri dan Maulid Nabi, yang disebut *Grebeg Poso* dan *Grebeg Mulud*.
- b. *Gamelan Sekaten* dibunyikan pada Grebeg Mulud, dipukul di halaman masjid Agung.

Tahun Caka (baca: Saka) -peninggalan era Hindu-Budha- yang berdasarkan perjalanan matahari, tahun Caka pada tahun 1633 M telah menunjukkan tahun 15550 Saka tidak lagi ditambah dengan hitungan matahari, tetapi dengan hitungan yang didasarkan pada perjalanan bulan, sesuai dengan model tahun Hijriyah. Tahun yang baru disusun itu disebut tahun Jawa dan sampai sekarang tetap dipakai.

Akulturas Nilai-nilai Pendidikan Islam dan Budaya Jawa

Pendidikan di dalam agama Islam menempati posisi yang sangat penting, pentingnya posisi pendidikan di dalam Islam dapat dilihat di dalam sumber utama Islam, yaitu al-Qur'an dan Hadis. Menurut H. M Arifin, pendidikan adalah usaha orang dewasa secara sadar untuk membimbing dan mengembangkan kepribadian serta kemampuan dasar anak didik baik dalam bentuk pendidikan formal maupun non formal.⁴⁷ Adapun menurut Ahmad D. Marimba adalah bimbingan atau pimpinan secara sadar oleh si pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani si terdidik

⁴⁶ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 115.

⁴⁷ HM. Arifin, *Hubungan Timbal Balik Pendidikan Agama* (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), hlm. 12.

menuju terbentuknya kepribadian yang utama.⁴⁸

Adapun pengertian pendidikan menurut Soegarda Poerbakawatja ialah semua perbuatan atau usaha dari generasi tua untuk mengalihkan pengetahuannya, pengalamannya, kecakapannya, dan ketrampilannya kepada generasi muda. Sebagai usaha menyiapkan agar dapat memenuhi fungsi hidupnya baik jasmani maupun rohani.⁴⁹

Merujuk pada pendapat Ahmad D. Marimba, pendidikan Islam adalah bimbingan jasmani maupun rohani berdasarkan hukum-hukum agama. Islam menuju terbentuknya kepribadian utama menurut ukuran-ukuran Islam.⁵⁰ Sedangkan menurut Chabib Thoħa, pendidikan Islam adalah pendidikan yang falsafah dasar dan tujuan serta teori-teori yang dibangun untuk melaksanakan praktek pendidikan berdasarkan nilai-nilai dasar Islam yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadits.⁵¹ Achmadi mendefinisikan pendidikan Islam adalah segala usaha untuk memelihara dan mengembangkan *fitrah* manusia serta sumber daya insan yang berada pada subjek didik menuju terbentuknya manusia seutuhnya (*insan kamil*) sesuai dengan norma Islam atau dengan istilah lain yaitu terbentuknya kepribadian muslim.⁵²

Dari beberapa definisi pendidikan Islam di atas, dapat ditarik benang merah bahwa pengertian pendidikan Islam adalah usaha bimbingan jasmani dan rohani pada tingkat kehidupan individu dan sosial untuk mengembangkan *fitrah*

⁴⁸Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan* (Bandung : Al Ma'arif, 1989), hlm. 19.

⁴⁹Soegarda Poerbakawatja, *et. al. Ensiklopedi Pendidikan* (Jakarta : Gunung Agung, 1981), hlm. 257.

⁵⁰Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan*, 21.

⁵¹HM. Chabib Thoħa, *Kapita Selektā Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 99.

⁵²Achmadi, *Islam Sebagai Paradigma Ilmu Pendidikan* (Yogyakarta: Aditya media, 1992), hlm. 14.

manusia berdasarkan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Hadits menuju terbentuknya manusia ideal (*insan kamil*) yang berkepribadian Islami dan berakhlak terpuji serta taat pada aturan-aturan yang telah digariskan oleh Allah SWT dalam kerangka menghambakan diri kepada-Nya, sehingga dapat mencapai kebahagiaan di dunia dan di akherat.

Semangat Islam di dalam menempatkan pendidikan dalam posisi yang sangat penting dapat dilihat di dalam al-Qur'an, antara lain yang terdapat dalam surat al-'Alaq, yang memerintahkan untuk membaca (*iqra'*). "*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang paling pemurah. Yang mengajar manusia dengan perantara kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya*" (QS. al-'Alaq: 1-5).

Membaca yang dimaksud adalah membaca dalam arti luas, yaitu membaca ayat *qauliyah* maupun ayat-ayat *kauniyah*. Membaca merupakan salah satu unsur penting dalam proses pendidikan, karena membaca merupakan "jalan" bagi manusia untuk mendapatkan ilmu. Perintah membaca tersebut tentu saja mengandung maksud bahwa Islam menginginkan agar umatnya senantiasa memperkaya diri dengan ilmu, karena dengan ilmulah maka manusia akan dapat beribadah kepada Allah dengan sebenar-benarnya. Pentingnya pendidikan di dalam al-Qur'an juga dapat dilihat dari penekanan al-Qur'an terhadap umat Islam agar mendalami keilmuan yang terdapat di dalam QS. al-Taubah: 122, serta tingginya derajat orang-orang yang diberi ilmu di sisi Allah SWT yang terdapat di dalam QS. al-Mujadalah: 11. "*Tidak sepatutnya orang-orang mukmin semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam*

pengetahuan (agama) mereka, dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga diri” (QS. al-Taubah: 122), dan “Niscaya Allah akan meninggikan (derajat) orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat” (QS. al-Mujadalah: 11).

Di samping di dalam al-Qur’an, pentingnya posisi pendidikan dapat dilihat dari banyaknya Hadis-hadis Nabi SAW yang menekankan pentingnya mencari ilmu, makna penting mencari ilmu, dan keutamaan orang yang berilmu (ahli ilmu) dibandingkan dengan ahli ibadah, bahkan ajaran Islam menempatkan posisi “mencari ilmu” sebagai sesuatu yang diwajibkan bagi semua orang Islam. Hal-hal tersebut di atas antara lain dapat dilihat di dalam hadis-hadis berikut ini: *“Barangsiapa yang Allah menghandaki kebaikan baginya maka dia akan memahamkannya tentang agama”* (Bukhari dan Muslim). Selanjutnya disabdakan pula dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim *“Barangsiapa yang menempuh jalan yang memohon ilmu di dalamnya, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju sorga”*. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Turmudzi dijelaskan *“Keutamaan ahli ilmu dengan ahli ibadah adalah seperti keutamaanku (Nabi SAW) atas orang yang paling rendah derajatnya di antaramu, kemudian Rasulullah SAW berkata: sesungguhnya Allah dan para malaikat, penduduk langit dan bumi, hingga semut yang ada di sarangnya dan ikan di lautan niscaya akan mendoakan kepada orang yang mengajarkan kebaikan kepada manusia”*.

Dari berbagai ayat-ayat al-Qur’an dan Hadis tersebut di atas menunjukkan bahwa Islam benar-benar merupakan agama yang menempatkan pendidikan sebagai bagian yang sangat penting dalam ajaran keagamaannya. Sebagaimana diungkapkan

di dalam QS. al-Dzariyat: 57, bahwa Allah tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada-Nya, maka menghambakan diri (beribadah) kepada Allah SWT untuk mencari keridloan-Nya merupakan tujuan umum dari misi diutusnya Rasulullah kepada umat manusia dengan membawa agama Islam. Oleh sebab itu, sebagai bagian yang sangat penting dalam ajaran Islam maka tujuan umum pendidikan Islam pun adalah dalam rangka menghambakan diri kepada Allah SWT.

Tujuan umum dari pendidikan Islam tersebut di atas, dapat dijabarkan dalam tiga aspek sebagai berikut, yaitu⁵³:

1. Menyempurnakan hubungan manusia dengan Allah SWT. Pendidikan Islam bertujuan untuk mendekatkan dan memelihara hubungan manusia dengan Allah SWT. Semakin dekat dan semakin terpelihara hubungan tersebut, maka keimanan seseorang akan semakin tumbuh dan berkembang pula keimanannya. Semakin tumbuh dan berkembang keimanan seseorang, maka akan semakin terbuka juga kesadaran akan penerimaan / ketaatan dan ketundukannya kepada segala perintah dan larangan-Nya. Rangkaian dari hal tersebut akan membawa dampak berupa tercapainya kebahagiaan manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat kelak.
2. Menyempurnakan hubungan manusia dengan sesamanya. Memelihara, memperbaiki, dan meningkatkan hubungan antara manusia dan lingkungan sosialnya merupakan upaya yang harus terus dilakukan. Di sinilah fungsi penting pendidikan Islam yang bertujuan agar hubungan manusia senantiasa berjalan dengan baik. Terjaganya hubungan antar manusia yang menjadi tujuan pendidikan tersebut tidak

⁵³Hamdani Ihsan dan A. Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. hlm.84.

hanya terbatas pada sesama Muslim, namun juga dengan non-Muslim.

3. Mewujudkan keseimbangan antara kedua hubungan. Mewujudkan keseimbangan antara hubungan manusia dengan Allah SWT, serta hubungan manusia dengan manusia merupakan hal yang mutlak diperlukan dalam Islam. Hal ini dikarenakan agama Islam adalah agama yang menekankan pentingnya kedua hubungan tersebut dijaga dengan baik agar terwujud keseimbangan, di sinilah letak penting pendidikan Islam yang mengemban tujuan agama Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, pembawa rahmat untuk seluruh alam. Upaya mengenal, memperbaiki diri, serta mengaktualisasikan kedua aspek – hubungan manusia dengan Allah SWT, dan hubungan manusia dengan manusia- secara seimbang dalam bentuk tindakan sehari-hari memberi petunjuk atas sejauh manakah tingkatan yang telah dicapai oleh manusia di dalam menghambakan dirinya kepada Allah SWT.

Di dalam pendidikan Islam, nilai adalah sesuatu yang sangat penting dalam rangka mencapai tujuan umum pendidikan Islam, yaitu penghambaan diri kepada Allah SWT. Menurut Zakiah Darajat, nilai adalah suatu perangkat keyakinan atau perasaan yang diyakini sebagai suatu identitas yang memberikan corak yang khusus kepada pola pemikiran dan perasaan, keterikatan maupun perilaku.⁵⁴ Adapun nilai-nilai Islam apabila ditinjau dari sumbernya, maka dapat digolongkan menjadi dua macam, yaitu:⁵⁵

- a. Nilai Ilahi.

⁵⁴ Zakiah Darajat, *Dasar-dasar Agama Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1984), hlm. hlm.260.

⁵⁵Muhaimin Abd. Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam* (Bandung : Bumi Aksara, 1991), hlm. hlm.111.

Nilai Ilahi adalah nilai yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadits. Nilai ilahi dalam aspek teologi (kaidah keimanan) tidak akan pernah mengalami perubahan, dan tidak berkecenderungan untuk berubah atau mengikuti selera hawa nafsumanusia. Sedangkan aspek alamiahnya dapat mengalami perubahan sesuai dengan zaman dan lingkungannya.

b. Nilai Insani

Nilai insani adalah nilai yang tumbuh dan berkembang atas kesepakatan manusia. Nilai insani ini akan terus berkembang ke arah yang lebih maju dan lebih tinggi. Nilai ini bersumber dari *ra'yu*, adat istiadat (*'urf*), dan kenyataan alam.

'Urf adalah sesuatu yang tertanam dalam jiwa yang diperoleh melalui kesaksian dan akan diterima oleh tabiat. *'Urf* adalah suatu perbuatan dan perkataan yang menjadikan jiwa merasa tenang mengerjakan suatu perbuatan, karena sejalan dengan akal sehat yang diterima oleh tabiat yang sejahtera, namun tidak semua tradisi yang dapat dijadikan dasar ideal pendidikan Islam, melainkan setelah melalui seleksi terlebih dahulu. Selanjutnya, *'urf* yang dapat dijadikan dasar pendidikan Islam tentulah harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu: *Pertama*, tidak bertentangan dengan ketentuan nash baik itu Al-Qur'an maupun Hadits. *Kedua*, tradisi yang berlaku tidak bertentangan dengan akal sehat dan tabiah sejahtera, serta tidak mengakibatkan kedurhakaan, kerusakan, dan kemudharatan.⁵⁶

Adapun dimensi kehidupan yang mengandung nilai-nilai ideal Islam dapat dikategorikan kedalam tiga kategori, yaitu:⁵⁷

a. Dimensi yang mengandung nilai yang meningkatkan

⁵⁶ Kamal al-Din Imam, *Ushul al-Fiqh Al-Islami* (Bairut: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 183.

⁵⁷ M. Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta : Bumi Aksara, 1993), hlm. 120.

- kesejahteraan hidup manusia didunia.
- b. Dimensi yang mengandung nilai yang mendorong manusia untuk meraih kehidupan di akhirat yang membahagiakan.
 - c. Dimensi yang mengandung nilai yang dapat memadukan antara kepentingan hidup duniawi dan ukhrawi.

Sebagai bagian penting dari agama Islam, akulturasi yang terjadi antara Islam dan budaya Jawa pada akhirnya juga berakibat pada akulturasi antara nilai-nilai pendidikan Islam dengan budaya Jawa. akulturasi ini dapat kita lihat dalam setiap fase kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, baik era Demak, Pajang, maupun Mataram Islam.

Pendidikan memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di Jawa. Pesantren atau pondok menjadi lembaga pendidikan yang memainkan peran penting, pesantren diselenggarakan oleh para ulama. Di pesantren para calon guru agama, kiai, atau ulama mendapatkan pendidikan agama Islam. Setelah lulus dari pesantren, mereka kembali ke kampung halaman masing-masing atau ke daerah lain untuk menyebarkan agama Islam. Pesantren-pesantren pada awal penyebaran Islam di Jawa misalnya adalah pesantren yang didirikan oleh Raden Rahmat (Sunan Ampel) di Ampel Denta-Surabaya, dan Pesantren yang didirikan oleh Sunan Giri di Giri.⁵⁸

Di era Demak, akulturasi nilai-nilai pendidikan Islam menjadi ruh dikeluarkannya kebijakan tentang “*Bayangkare Islah*”, sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Dalam konteks pendidikan, kebijakan *Bayangkare Islah* ini memuat beberapa hal sebagai berikut:⁵⁹

- a. Tanah Jawa dan Madura dibagi atas beberapa bagian untuk

⁵⁸Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 203.

⁵⁹Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 114.

lapangan pendidikan Islam. Pimpinan pekerjaan di tiap-tiap bagian dikepalai oleh seorang wali dan seorang pembantu (*badal*). Wali diberi gelar sunan ditambah dengan nama daerah yang dikepalai olehnya, misalnya Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Giri, dan lain sebagainya.

- b. Pendidikan Islam agar mudah dipahami dan diterima oleh masyarakat Jawa, maka pendidikan harus diberikan melalui jalan kebudayaan yang hidup di masyarakat asal tidak bertentangan dengan syari'ah.
- c. Para wali/*badal* selain harus pandai ilmu agama juga harus memelihara budi pekerti supaya menjadi suri tauladan bagi masyarakat.
- d. Di Bintoro (di Demak) didirikan masjid Agung untuk menjadi sumber ilmu, dan pusat kegiatan pendidikan Islam.

Sedangkan pada era Mataram Islam, pelaksanaan pendidikan di bagi dalam beberapa tingkat disesuaikan dengan birokrasi pemerintahan, sebagai berikut: pelaksanaan pendidikan di tingkat kabupaten dibagi menjadi beberapa bagian. Pelaksanaan pendidikan di masing-masing bagian dipertanggungjawabkan kepada beberapa *ketib*, dibantu oleh beberapa *modin*. *Naib* bertugas sebagai kepala, sedangkan pegawainya, serta *modin desa* adalah penyelenggara pendidikan di tingkat desa. Pada beberapa daerah kabupaten diadakan pesantren besar lengkap dengan pondok-pondoknya untuk melanjutkan pendidikan di tingkat desa. Guru yang mengelola pesantren disebut *kia sepuh* atau *kiai kanjeng*, yang merupakan bagian dari “ulama keraton”.⁶⁰ Model pesantren yang dipraktikkan pada era Demak dan Mataram tersebut, merupakan hasil akulturasi dari sistem pendidikan

⁶⁰ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, 117.

Islam dengan sisem pendidikan era kerajaan-kerajaan Hindhu di Jawa (Majapahit).

Di samping akulturası sistem pendidikan Islam dengan sistem pendidikan era kerajaan Hindu Jawa (Majapahit) yang menghasilkan sistem pendidikan model pesantren, akulturası juga terjadi dalam macapat dan nilai-nilai pendidikan Islam. Macapat adalah tembang atau puisi tradisional Jawa. Setiap bait macapat mempunyai baris kalimat yang disebut *gatra*, dan setiap *gatra* mempunyai sejumlah suku kata (*guru wilangan*) tertentu, dan berakhir pada bunyi sanjak akhir yang disebut *guru lagu*. Macapat digunakan sebagai sarana pendidikan untuk menanamkan nilai-nilai luhur pada era kerajaan Hindu Jawa.⁶¹

Macapat diperkirakan muncul pada akhir Majapahit dan dimulainya pengaruh Walisanga, namun hal ini hanya bisa dikatakan untuk situasi di Jawa Tengah. Sebab di Jawa Timur dan Bali macapat telah dikenal sebelum datangnya Islam. Karya-karya kesusastraan klasik Jawa dari masa Mataram Baru, pada umumnya ditulis menggunakan metrum macapat. Sebuah tulisan dalam bentuk prosa atau *gancaran* pada umumnya tidak dianggap sebagai hasil karya sastra, namun hanya semacam “daftar isi” saja. Beberapa contoh karya sastra Jawa yang ditulis dalam tembang macapat misalnya adalah *Serat Wedhatama*, *Serat Wulangreh*, dan *Serat Kalatidha*.⁶²

Puisi tradisional Jawa atau tembang biasanya dibagi menjadi tiga kategori: *tembang cilik*, *tembang tengahan* dan *tembang gedhe*. Macapat digolongkan kepada kategori *tembang cilik* dan juga *tembang tengahan*, sementara *tembang gedhé* berdasarkan kakawin atau puisi tradisional Jawa Kuno, namun dalam penggunaannya pada masa Mataram Baru, tidak

⁶¹ <http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.

⁶² <http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.

diterapkan perbedaan antara suku kata panjang ataupun pendek. Di sisi lain *tembang tengahan* juga bisa merujuk kepada *kidung*, puisi tradisional dalam bahasa Jawa Pertengahan.⁶³

63 <http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.

DAFTAR PUSTAKA

- Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Amzah, 2009.
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2012.
- <http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.
- <http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.
- <http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.
- <http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

Mulyadi Kertanegara, *Grebang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

<http://wisnu.dosen.isi-ska.ac.id/2012/11/06/akulturası-budaya-masa-islam-di-indonesia/>. Diakses pada 3 Maret 2013.

Arifin, *Hubungan Timbal Balik Pendidikan Agama*. Jakarta : Bulan Bintang, 1976.

Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan*. Bandung : Al Ma'arif, 1989.

Soegarda Poerbakawatja, *et. al. Ensiklopedi Pendidikan*. Jakarta : Gunung Agung, 1981.

HM. Chabib Thoha, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Achmadi, *Islam Sebagai Paradigma Ilmu Pendidikan*. Yogyakarta: Aditya media, 1992.

Hamdani Ihsan dan A. Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2007. Zakiah Darajat, *Dasar-dasar Agama Islam*. Jakarta : Bulan Bintang, 1984.

Muhaimin Abd. Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam*. Bandung : Bumi Aksara, 1991.

Kamal al-Din Imam, *Ushul al-Fiqh Al-Islami*. Bairut: Dar al-Fikr, 1969.

M. Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta : Bumi Aksara, 1993.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>. Diakses pada 08 Feb. 2013.