

Islam dan Pergumulan Budaya: Warisan Dahlan kepada Penerus Muhammadiyah

Saidun Derani*

Abstract: This article explains the aculturation process between Islam and Indonesian traditional culture. The process covers three procedures: ignoring Islamic teaching and accommodating the traditional values, combining Islamic teaching and old tradition like in pesantren community, and liberating people from old tradition by reform movement.

Kata Kunci : Budaya Tradisional, Masyarakat Pesantren, dan Gerakan Pembaharuan

ALLPORT, Vernon, dan Lindzey¹ mengatakan, bahwa ada enam nilai yang sangat menentukan wawasan etika dan kepribadian manusia maupun masyarakat, yaitu nilai ekonomi, politik, teori/ilmiah, agama, seni, dan nilai solidaritas. Keenam nilai itu merupakan suatu sifat atau tujuan dari kehidupan seseorang atau golongan sehingga orang bersangkutan mempunyai hasrat agar sifat atau tujuan ini seharusnya berlaku. Semua itu merupakan kristalisasi berbagai macam nilai kehidupan manusia, sehingga keenamnya dipandang sebagai pilar yang menentukan konfigurasi kepribadian dan norma etik individu dan masyarakat.²

Bahwa dari keenam nilai tersebut ada yang paling dominan, yang merupakan norma tertinggi dari seluruh pola kehidupan pribadi masyarakat. Misalnya, jika nilai ekonomi yang dianggap sebagai nilai utama, jelas pola tingkah laku individu atau masyarakat cenderung ke arah paham materialis. Sebab tujuan utama adalah keuntungan, maka kuat kemungkinan dia menghalalkan segala cara untuk mendapatkan keuntungan dimaksud. Demikian juga kalau kekuasaan menjadi nilai

*Penulis adalah Dosen Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam pada Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

utama, maka kedudukan/jabatan yang diutamakan, sehingga jalan apapun untuk merebut dan mempertahankannya dipandang halal. Akan tetapi jika nilai ilmiah yang diutamakan akan lahir idealisme yang rela berkorban bagi dunia ilmiah, sungguh pun tidak dinafikan nilai ilmiah pun sangat mungkin terjerumus ke dalam paham materialis dan sekuler. Allport dkk menyebutkan bahwa kombinasi antara nilai teori dan ekonomi senantiasa maju dengan aspek progresif dari kebudayaan.

Sedang tiga nilai budaya yang lain, yaitu agama, seni, dan solidaritas berkaitan dengan rasa, bersendi pada perasaan, intuisi, dan imajinasi. Kombinasi dari ketiga nilai budaya ini disebut aspek ekspresif kebudayaan. Budaya ekspresif, menurut Simuh, umumnya berwatak konservatif.³ Agama misalnya, jika tidak didukung pemikiran rasional, mudah terbawa ke dalam penghayatan serba mistik dan gaib yang ekstrem dan irasional. Karena itu yang utama bagi kemajuan umat manusia adalah bagaimana cara mengembangkan budaya yang memiliki keserasian nilai progresif dan ekspresif. Hal ini hanya mungkin kata Simuh, jika nilai agama dijadikan sendi utama dan didukung oleh nilai teori dan ekonomi.

Puncak kebudayaan progresif adalah pengembangan cara berpikir ilmiah yang menghasilkan berbagai disiplin ilmu. Sebaliknya puncak kebudayaan ekspresif bermuara pada kepercayaan mitologis dan mistik. Pendukung kebudayaan progresif umumnya pecinta ilmu penge-

tahuan, karena mereka melihat bahwa kebudayaan sebagai proses yang selalu berkembang sehingga wawasan mereka pun dinamis. Mereka memandang hasil budaya suatu zaman adalah bernilai untuk sementara waktu dan pasti akan diganti oleh hasil budaya yang lebih unggul nilainya.

Para pendukung budaya ekspresif umumnya bersikap statis atau tradisional. Mereka menilai hasil kebudayaan sebagai sesuatu yang final. Misalnya, mereka menyayangkan ditinggalkannya, antara lain budaya tayuban & wayangan.⁴

Moral politik yang dibangun atas prinsip tujuan menghalalkan segala cara, terlihat jelas dalam sejarah perilaku golongan priyayi Jawa dalam kerajaan-kerajaan Jawa sampai zaman Mataram (Islam).⁵ Ini berarti bahwa jika kekuasaan politik yang mereka pandang sebagai sumber kejayaan itu diganggu, mereka akan membela mati-matian seperti ungkapan *pecahing dhadha wutaha ludiro*. Jadi berseberangan dengan Islam yang meletakkan prinsip hidup untuk mencapai kebahagiaan akhirat tanpa mengabaikan kesejahteraan duniawi.

Tulisan ini mencoba bagaimana cara mengembangkan budaya yang memiliki keserasian nilai budaya progresif dan ekspresif. Kemudian dilihat juga secara historis warisan KH. Ahmad Dahlan (1868-1923 M) pendiri Peryarikatan Muhammadiyah tahun 1912 Masehi di Yogyakarta dalam menjawab tantangan zamannya sebagai

contoh untuk kearifan para penerusnya:

Nilai Budaya Bangsa

Damardjati Supadjar menyimpulkan bahwa dari aspek historis, sosiologis, dan kultural paling tidak ada tiga elemen yang menjadi penyusun utama budaya dan peradaban masyarakat Indonesia; *pertama*, tradisi Hindhu-Budha di Indonesia, *kedua*, Tradisi Islam Timur Tengah, *ketiga*, Kristen Barat Modern. Ketiga elemen tradisi ini sangat signifikan dalam menentukan bentuk budaya maupun peradaban bangsa Indonesia.⁶

Dalam konteks pemikiran ini, Simuh melihat bahwa suku-suku bangsa Indonesia, khususnya Jawa, pra kehadiran penguasa Hinduisme telah hidup teratur dengan animisme-dinamisme sebagai akar religiusitasnya, dan hukum adat sebagai pranata sosialnya.⁷ Ini berarti nenek moyang suku bangsa Indonesia asli sudah hidup teratur di bawah pemerintahan atau kepala adat (suku), sungguhpun kuat dugaan masih dalam bentuk yang sangat sederhana.

Penting dipahami bahwa ciri khas religi animisme-dinamisme adalah menganut kepercayaan ruh dan daya gaib yang bersifat aktif. Prinsip ruh aktif menukut kepercayaan animisme adalah ruh orang mati tetap hidup dan bahkan menjadi sakti seperti dewa, bisa mencelakakan, atau mensejahterakan masyarakat manusia.⁸ Begitu juga dunia, dihuni berbagai ruh gaib yang bisa membantu atau mengganggu kehidupan manusia. Dalam konteks

ini, semua ritus (ibadah) atau meditasi religi animisme-dinamisme dimaksudkan untuk berhubungan dan memengaruhi ruh dan kekuatan gaib itu, bahkan melalui meditasi atau dukun prewangan dijalin hubungan langsung untuk minta bantuan dengan ruh dan kekuatan gaib.

Implikasi dari paham religi animisme-dinamisme tentu menumbuhkan kelompok pawang yang berfungsi sebagai pendeta (mediasi, perantara), dukun atau orang tua yang berhubungan langsung dengan semua ruh yang menguasai kekuatan gaib. Puncaknya melalui pengembangan ilmu perdukunan, ilmu klenik dengan rumusan lafal yang dipercaya berdaya magis. Warisan ilmu klenik, ilmu magis, atau perdukunan ini masih tampak jelas pada primbon-primbon, misalnya primbon Bentaljemur dan Mujarobat. Demikian juga ilmu santet dan ilmu tenung merupakan warisan nenek moyang yang berkaitan dengan kepercayaan animisme-dinamisme. Masalahnya, mengapa hal-hal di atas masih tumbuh di tengah masyarakat, khususnya dalam perilaku keseharian kaum Muslim. Persoalan lain yang menjadi masalah dalam dakwah Islam adalah manifestasi lahir dari religi animisme-dinamisme itu, yaitu dalam bentuk nilai adat; yang bukan hanya sekedar *custom* atau *etiquette* biasa. Dalam konteks ini Takdir mengatakan : Adat itu artinya bukan saja lebih luas dari *custom*, tetapi teristimewa lebih dalam; segala yang kita namakan hukum sekarang termasuk

di dalamnya, malahan lebih dari pada hukum ia mengatur keperluan dan perbuatan individu maupun masyarakat, seperti upacara perkawinan, lahir dan mati, waktu dan cara bertanam padi, bagaimana membuat rumah, bagaimana meminta hujan, dan banyak lagi. Ekonomi, politik, dan seni masuk dalam lingkungan peraturannya. Malahan dilihat dari suatu jurusan adat itu tiada lain dari pada sebagian dari penjelmaan agama dalam masyarakat, oleh karena itu sesungguhnya bukan manusia yang membuatnya dan dalam pelaksanaannya sekali pun masih senantiasa diawasi ruh-ruh dan tenaga-tenaga gaib nenek moyangnya yang menguasai masyarakat itu.

Dalam hubungan adat yang mengatur seluruh kehidupan yang dikuasai ruh-ruh dan tenaga-tenaga gaib itulah masyarakat yang bersahaja itu konservatif dan statis sifatnya. Pusatnya terletak di masa silam, pada waktu nenek-moyang Minangkabau mengatakan: tak lekang oleh panas, tak lapuk oleh hujan. Dalam hubungan inilah perkataan *tuah* mempunyai arti yang istimewa, yaitu *suci*, berkuasa, dan mengetahui.⁹

Jadi dalam masyarakat Indonesia asli, khususnya masyarakat Jawa, yang masih bersahaja, nilai agama menjadi nilai utama yang bersifat mengikat dan memengaruhi nilai-nilai yang lain. Nilai agama menggejala dalam kepercayaan serba mistik, yang kemudian memengaruhi adat dengan berbagai tatacara dan rangkaian upacaranya yang kompleks. Berkaitan dengan ma-

syarakat yang masih bersahaja, nilai solidaritas yang dalam ungkapan Jawa disebut semangat gotong royong dan rukun cukup tinggi. Kemudian, mantra atau kidung-kidung untuk memohon bantuan ruh nenek moyang dan menolak segala penyakit juga berkembang. Adapun nilai rasional, nilai ekonomi, dan nilai kekuasaan masih sangat rendah.

Kehadiran Hinduisme-Budhisme di Nusantara sejak awal tahun Masehi semakin menyuburkan paham animisme-dinamisme yang dianut suku-suku di Indonesia, khususnya di pulau Jawa. Koentjaraningrat, mengatakan bahwa yang aktif menyerap unsur-unsur budaya kekayaan intelektual Hinduisme adalah lingkungan istana (Jawa), dan bukan para pendeta Hindu. Sebab bagi kepentingan kerajaan, politik, atau kekuasaan adalah hal yang paling utama sehingga agama pun dimanfaatkan untuk memperkokoh kekuasaan raja.¹⁰ Dari sini lahir konsep agama *agaming aji*. Hinduisme sejalan dengan kepercayaan asli animisme-dinamisme, berisi paham tentang adanya alam kedewaan yang merupakan perpanjangan dari konsep tentang ruh aktif dari animisme-dinamisme. Konsep sakti adalah seirama dengan daya-daya magis.

Hinduisme juga memengaruhi munculnya dua lapis tradisi budaya Jawa, yaitu tradisi besar yang berkembang di lingkungan istana dan bersifat Hindu-Kejawen dan tradisi kecil atau tradisi petani yang tetap

buta huruf dan terpusat pada religi animisme-dinamisme. Hal ini juga dapat ditemukan pada kerajaan-kerajaan di Nusantara pada masa Islam.¹¹

Pola budaya Hindu-Kejawen yang paling dominan justru bukan nilai agama tetapi orientasi terhadap nilai kekuasaan/politik. Bagi priyayi Jawa sebagai penegak sistem dinasti, kekuasaan politiklah yang terpenting. Ini artinya yang unggul adalah golongan priyayi atau ksatria. Golongan pendeta berada di bawah kelas priyayi. Sikap dan wawasan budaya priyayi inilah yang mempermudah para priyayi beralih kepada Islam setelah berdirinya kesultanan Demak. Pada sisi lain, konsep budaya priyayi juga menghambat Islam untuk mencapai kekuasaan politik. Artinya, Islam sebagai nilai agama bisa diterima namun sebagai kekuasaan politik harus dicurigai. Puncaknya dalam konsep Nasakom Soekarno.¹²

Sikap keagamaan budaya priyayi Jawa nampak pada aspek mistik Hindu-Budha yang mereka pilih demi melangsungkan kedudukan raja dan konsep raja Bimathara atau raja titisan dewa. Konsep mistiknya untuk memperkuat orientasi kekuasaan; suatu kontemplasi untuk menemukan jati diri dan mencapai kesempurnaan kekuatan menjadi sakti karena telah menyatu dengan Tuhan. Semua ini dikaitkan dengan persiapan pelaksanaan tugas kenegaraan mereka sebagai priyayi atau pejabat pemerintah dalam *mamayu hayuning bawana*.¹³

Orientasi nilai teori rasional budaya Hindu-Kejawen cu-

kup tinggi. Sebab kekuasaan yang menjadi nilai utama bagi priyayi Jawa memang menuntut wawasan yang dinamis dan lentur. Kita bisa melihat mengapa golongan priyayi Jawa lebih cepat beradaptasi menerima budaya progresif yang dibawa Eropa Kristen di Nusantara, semisal di lingkungan Boedi Oetomo.¹⁴

Ketika Islam masuk ke Nusantara, khusus di Jawa, penyebaran Islam dihadapkan pada dua jenis lingkungan budaya Kejawen, yaitu budaya istana (Majapahit) yang telah menyerap unsur-unsur Hinduisme-Budhisme dan budaya pedesaan (*wong cilik*) yang masih dalam bayang-bayang animisme-dinamisme, dan hanya lapisan luar saja yang terpengaruh Hinduism. Karena lingkungan pertama menolak, akhirnya Islam berkembang di kalangan *wong cilik* atau di lingkungan budaya pedesaan. Dalam konteks ini, berkembangnya pendidikan model pesantren sebagai perpanjangan bentuk *halaqah* (seperti di Basrah dan Bagdad) di pedesaan-pedesaan yang nantinya menjadi sentrum tradisi besar baru, yakni kebudayaan intelektual pesantren yang menjadi kompetitor kebudayaan intelektual di lingkungan istana.¹⁵ Dari konsep ini muncul seorang guru yang sangat dihormati masyarakat dan murid-muridnya, bahkan guru tarekat-sistem *ribat* atau *zawiyah*-mereka pandang sebagai wali dengan berbagai kemampuan *laduni*.¹⁶ Selanjutnya, guru-guru tarekat dan pesantren ini menjadi raja-raja lokal, antara lain terwujud dalam bentuk

kesultanan Demak yang berfungsi meneruskan hegemoni Majapahit.

Peristiwa peralihan kekuasaan ini diartikan bahwa persaingan tidak berkaitan dalam bidang agama, karena bagi priyayi Jawa yang menjadi prioritas utama adalah kekuasaan politik sedang agama menduduki nilai kedua.¹⁷ Sebaliknya bagi kalangan pesantren-guru sufi-agamalah yang menjadi prioritas utama, sedangkan kekuasaan politik merupakan pilar penghalang. Jadi penolakan lingkunagn istana (priyayi) karena mereka masih kurang mengenal ajaran dan falsafah sufisme lantaran masih menggunakan istilah-istilah Arab. Hal ini berubah setelah berkembangnya Demak dan puncaknya pada zaman Sultan Agung atau Mas Rangsang (1613-1646).

Strategi kebudayaan raja-raja Mataram tercermin dalam sejarah melalui upaya Sultan Agung mempertemukan kalender Hijriah dengan Kejawaen yang dulunya dipinjam dari kalender Saka. Perpaduan ini menghasilkan tahun Hijriah Kejawaen. Dalam sejarah, Sultan Agung berhasil menaklukkan kesultanan Surabaya (1620-1625) sebagai benteng terakhir masyarakat pesisir yang didukung kalangan pesantren dan ini menimbulkan masalah baru baginya.¹⁸ Kalangan pesantren sudah lama menggunakan kalender Hijriah di Nusantara. Sebaliknya, kalender Saka sudah sejak lama menjadi pegangan dalam berbagai upacara tradisional. Maka untuk menetapkan tahun 1 Jawa tetap digunakan tahun Saka, yaitu 78 M. Kemu-

dian kedua belas bulan Hijriah diterapkan pada tahun Jawa Sultan Agung. Demikian pula, nama-nama hari dalam satu minggu diambil dari kalender Hijriah. Namun demikian hari-hari pasar Kejawaen (siklus 5 harian) dipadukan dengan hari-hari Hijriah, maka terjadi perpaduan yang serasi menjadi : Senen Wage, Selasa Kliwon, dan seterusnya. Karena itu sejak diumumkannya tahun Saka menjadi tahun Jawa pada 633 M terjadi keseragaman kalender antara masyarakat pesantren dengan masyarakat Kejawaen. Keserasian ini baru terganggu ketika muncul gerakan pembaru agama yang menggunakan sistem *hisab* (perhitungan) dalam menentukan Hari Raya Idul Fitri.¹⁹ Pelestarian terhadap tradisi lama melalui penyesuaian kalender Islam dan hari-hari pasar kejawaen ternyata tidak menghambat keberlangsungan upacara tradisional maupun astrologi ilmu klenik (*ngelmu petung*) yang menjadi puncak setiap ajaran mistik, ataupun mistik pesantren sufisme.

Menurut Koentjaraningrat, mengutip ahli literatur Jawa, Pigeaud, bahwa munculnya sastra Jawa tentang Wali Sanga pada abad 17 bertepatan dengan zaman Mataram. Jadi cerita Wali Sanga belum muncul pada zaman Majapahit dan kesultanan Demak. Karena itu, cerita tentang para wali yang membangun masjid Demak-seperti disebutkan dalam sastra Babad Demak atau Babad Tanah Jawa-adalah rekaan semata.²⁰ Dengan demikian nampak

bagi priyayi Jawa peralihan agama bukan masalah yang mendasar. Tetapi yang terpenting adalah melestarikan tradisi budaya kejawen ini. Sebab budaya intelektual kejawen yang bersifat Hinduistik merupakan sendi kebesaran kerajaan Mataram. Bahkan dalam cerita wayang, sifat kehinduan dikompromikan dengan Islam. Misalnya, dalam Babad Demak, diceritakan ketika Sunan Kalijaga mengembara di hutan untuk mencari pohon dijadikan tiang masjid Demak, konon ada raja Amarta yang belum mau mati sebelum mengerti makna pusaka *layang kalimasada* (kalimah syahadat). Cerita ini tentu menggambarkan bahwa dalam ajaran mistik panteistik semua agama dianggap sama benarnya. Dalam tasawuf, paham ini dikenal dengan *wahdat al-adyan*.²¹

Sedangkan pergulatan Islam dengan tradisi kehidupan masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa sampai kini masih sangat kuat. Masyarakat pedesaan yang diislamkan guru agama atau kyai sebenarnya sudah sangat terbiasa dengan kepercayaan terhadap ruh bersifat aktif dalam religi animisme-dinamisme. Jadi ini bertentangan dengan konsep tauhid Islam yang menganut paham ruh pasif.²² Kepercayaan kepada ruh orang yang telah meninggal dunia dipandang tetap hidup sebagai *wadaq halus*.

Dalam kaitan ini Koentjaraningrat menjelaskan keyakinan agama suku-suku di Nusantara khususnya masyarakat Jawa terhadap kematian dan alam baka : Orang Jawa umumnya berkeyakinan bahwa tidak lama setelah

orang meninggal, jiwanya akan berubah menjadi makhluk halus (ruh) yang disebut *lelembut*, yang berkeliaran di sekitar tempat tinggalnya. Makhluk halus itu lama-kelamaan pergi dari tempat itu, dan pada saat-saat tertentu keluarganya mengadakan *selamatan* untuk menandai jarak yang telah ditempuh ruh itu menuju alam ruh, tempatnya yang abadi kelak. Namun ruh dapat dihubungi oleh kaum kerabat serta keturunannya setiap saat bila diperlukan. Ruh yang tidak mendapat tempat di alam ruh karena tingkah-lakunya yang tidak baik semasa hidupnya, akan tetap berkeliaran di sekitar tempat tinggal manusia, sebagai ruh jahat yang mengganggu manusia, pembawa penyakit, dan kesengsaraan. Banyak orang Jawa di desa juga yakin bahwa ruh orang yang meninggal secara tidak wajar (misalnya gantung diri), tidak akan mencapai alam ruh dan akan tetap berkeliaran untuk selama-lamanya. Keyakinan ini rupa-rupanya tidak hanya terdapat di daerah pedesaan di Jawa saja, tetapi juga di tempat-tempat lain di Indonesia, bahkan mengenai keyakinan tentang bermacam-macam ruh jahat, yang dihubungkan dengan (mati) kecelakaan dan kematian yang tidak wajar, yang ada di sejumlah besar kebudayaan suku bangsa di Indonesia, telah dikumpulkan oleh seorang etnolog bangsa Jerman, H. J. Sell.²³

Di antara *selamatan* yang diadakan, karena adanya salah seorang anggota keluarga

yang meninggal dunia adalah upacara *surtamah* (hari kematian atau penguburan jenazah), tiga hari setelah kematian, *mitung dinani* (*selamatan* hari ketujuh), upacara *selamatan* 40 hari, seratus hari, setahun, dan seterusnya hingga seribu hari. Sinkretisme dalam upacara-upacara tradisional lainnya cukup banyak.²⁴ Misalnya, *selamatan* kelahiran seorang bayi, perkawinan, dan upacara tradisional sehubungan dengan hari-hari besar Islam, seperti *muludan*, *ruwahan*, malam *selikuran* (menyongsong *lailatul qadar*), Idul Fitri, Idul Adha, dan sebagainya. Bahkan, tradisi kejawen yang berkaitan dengan religi animisme-dinamisme ternyata bersinkretis dengan unsur-unsur Islam dengan doa dari para modin atau bahkan dengan tradisi zikir masyarakat pesantren.

Sinkretisme antara tradisi lama dengan ajaran Islam dalam masyarakat pesantren semacam ini tidak hanya khas di Jawa. Di luar Jawa seperti di Sumatra Barat dengan budaya Melayu pada umumnya, terjadi pula pelestarian adat pra Islam. Jadi adat-adat lama tetap terjalin dengan ajaran Islam. Dalam ungkapan bahasa Minang misalnya dikatakan *Adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah*.²⁵ Ungkapan ini menunjukkan ketahanan warisan adat-adat pra Islam yang sinkretis dengan ajaran Islam. Mengapa hal itu bisa terjadi? Ternyata, adat istiadat pra Islam tidak dihilangkan ketika seseorang memeluk Islam, bahkan kemudian adat lama itu diislamkan atau diselarasakan dengan tradisi Islam.

Bentuk-bentuk sinkretis ini juga terjadi dalam peringatan hari-hari besar Islam, seperti *garebeg mulud*, *garebeg pasa* (hari raya fitrah), *garebeg besar*, dan *tanggap warsa* (menyambut tahun baru Jawa, Sura).²⁶ Jadi dalam upacara resmi kerajaan itu pun muncul bentuk sinkretisme keagamaan. Yakni, perpaduan aspek Islam dengan alam pikiran dan tradisi lama, seperti sakralisasi upacara *selamatan* (*wilujengan*).²⁷ Sebab itu Koentjaringrat mengatakan bahwa upacara-upacara *selamatan*, seperti *muludan*, kelahiran, perkawinan, dan kematian memiliki aspek sosial religius yang efektif dan sulit dihindari masyarakat kejawen. Bagi masyarakat pedesaan tradisional, adat istiadat keagamaan memiliki daya pengikat yang kuat. Meninggalkan tradisi berarti mengancam kelanggengan eksistensi masyarakatnya. Islam yang harus dihidupkan dalam masyarakat tertentu bergulat dengan adat-istiadat tradisional yang umumnya bersendi kepercayaan mitologis. Dalam pergulatan ini, sangat mungkin unsur-unsur Islam dihilangkan untuk ramuan tradisi budaya. Mungkin pula, Islam ditumpangangi unsur tradisi lama, seperti dalam masyarakat pesantren. Kemungkinan ketiga, Islam membimbing masyarakat ke arah tauhid, yang berarti membebaskan masyarakat dari kepercayaan khurafat dan tradisi bid'ah. Fungsi ketiga ini di Jawa tampak sesudah munculnya gerakan pembaruan Islam sejak awal abad ke-20. Muhammadiyah, Persis, dan Al-Ir-

syad berupaya memurnikan pemahaman syariat dan membebaskan bentuk-bentuk khurafat dan bid'ah.²⁸ Dengan uraian ini dapat dipahami bahwa mengapa lingkungan budaya istana kejawaan tetap mempertahankan falsafah *raja titisan dewa (God-king)* dengan mitologi kuno warisan zaman Syiwa-Budha. Memang dalam pandangan rakyat, mitologi *Nyai Rara Kidul*, pusaka yang dikeramatkan, dan upacara tradisional masa lalu merupakan alat politik yang amat efektif untuk melanggengkan wibawa kerajaan Jawa tradisionanal. Sedangkan pengaruh Barat terhadap budaya Indonesia dari kubu budaya Islam kejawaan muncul dua kelompok: nasionalis-sekuler (netral agama) dan aliran komunis yang berpaham sekularis-radikal atau bahkan ateis. Sedangkan kubu Islam pesantren terpecah menjadi dua kelompok, yaitu Islam modernis dan Islam tradisionalis.²⁹

Warisan Dahlan dalam Menangkap Jiwa Zaman

Kuntowijoyo menyimpulkan, bahwa kenyataan sejarah yang sering dilupakan para pengikut Muhammadiyah dan "musuh-musuhnya" ialah bahwa KH Ahmad Dahlan sangat toleran dengan praktik keagamaan zamannya, sehingga dia dapat diterima semua golongan.³⁰ Sebagai santri dia menjadi pengurus BO, mengajar agama untuk murid-murid Kweekschool, dan dengan mudah bergaul dengan orang-prang BO yang pasti dari golongan priyayi yang cenderung abangan. Terbukti ketika pada

1914 dia bermaksud mendirikan sekolah Muhammadiyah di Karangrajan, Yogyakarta, teman-temannya di BO meminjamkan uang dan menyediakan diri menjadi penjamin supaya dia dapat meminjam uang dari bank.³¹ Tetapi, orang hanya mengingatnya sebagai tokoh pemurnian Islam yang konsekuen dengan gagasannya. Namun, rupanya Islam murni hanya berlaku untuk dirinya sendiri dan orang-orang yang sepaham, tetapi tidak untuk orang lain.

Pada waktu itu Muhammadiyah menghadapi tiga fron, yaitu Modernisme, tradisionalisme dan Jawaisme.³² Modernisme sudah dijawab dengan pendirian sekolah (termasuk HIS *met de Qur'an* dan Schakel school di Wuluhan), kependuan, dan *voluntary association* lainnya. Jawaban terhadap tradisionalisme dan jawaisme, KH Ahmad Dahlan melakukan hal-hal berikut: a. Terhadap tradisional KH Ahmad Dahlan menggunakan metode tablig dengan cara mengunjungi murid-muridnya, daripada menunggu mereka datang. Padahal waktu itu guru mencari murid adalah aib sosial-budaya. KH Ahmad Dahlan yang menjadi Ketua Hoofd-Bestuur Muhammadiyah, beberapa tahun bermukim di Mekah, relatif cukup umur (lahir 1868), Khatib Masjid Besar Kesultanan, anggota Pengadilan Agama Kesultanan,³³ penasihat agama CIS, dan sebenarnya sudah berhak menjadi guru yang didatangi murid. Tetapi tidak, dia memilih mengunjungi muridnya. Penampilannya tidak lebih

dari guru mengaji masa kini. Surat kabar yang terbit di Solo, *Bromartani*, pada 2 Zulkaidah (?) 1915 memberitakan bahwa dia mengajar anak-anak perempuan di Solo, kemudian pada 8 September 1915 dia dikabarkan mengantar murid-murid berekreasi ke Sri Wedari. Tablig yang sekarang tampak sebagai perbuatan biasa, pada waktu itu adalah perbuatan luar biasa. Setidaknya tablig mempunyai dua implikasi, yaitu perlawanan tak langsung terhadap idolatri (pemujaan tokoh) ulama dan perlawanan tak langsung terhadap mistifikasi agama. Seperti diketahui pada waktu itu kedudukan ulama dalam masyarakat sangat tinggi. Mereka adalah mediator antara manusia dengan Tuhan, elite agama dalam masyarakat, dan guru yang menyampaikan agama. Kalau kedudukan sebagai elite dan guru adalah konsekuensi sosial dari keulamaan mereka, maka kedudukan sebagai mediator itulah yang terancam kegiatan tablig. Tablig menjadikan penyampai agama sebagai orang sehari-hari yang tidak keramat. Kegiatan menyiarkan agama telah dibuat *kamanungsan*, kekeramatan ulama *badhar* (batal) karena tablig. Monopoli ulama atas agama, yang dimungkinkan budaya lisan, dihilangkan oleh tablig. Selanjutnya tablig juga merupakan perlawanan tak langsung terhadap mistifikasi agama.³⁴ Dengan tablig agama menjadi sederhana, terbuka, dan *accessible* bagi setiap orang. Agama yang semula bersifat esoteris-mistis milik kaum virtuosi (spesialis) menjadi agama etis-

rasional milik orang awam. Tradisi tablig KH Ahmad Dahlan dilembagakan dalam pendidikan guru agama, mula-mula dalam Kweekshool Muhammadiyah (1918) kemudian menjadi Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah dan Madrasah Mu'allimat Muhammadiyah (1930). Lulusan sekolah-sekolah itu dikirim ke daerah-daerah untuk bertablig. Para mubalig tentu saja termasuk ahli syaria, sekalipun tidak pernah disebut sebagai *virtuosi*, tetapi *qua* ilmu mereka sebenarnya pantas disebut demikian. b. dalam menghadapi Jawaisme KH Ahmad Dahlan menggunakan metode *positive action* (dengan mengedepankan *amar ma'ruf*) dan tidak secara frontal menyerangnya (*nahi munkar*). Dalam *Suvara Muhammadiyah* Tahun I, Nomor 2, 1915 dalam artikel tentang macam-macam shalat sunnat, dia menyebutkan bahwa keberuntungan (*begja, rahayu*) itu semata-mata karena kehendak Tuhan, dan shalat sunnat adalah salah satu jalan meraihnya. Itu berarti bahwa keberuntungan tidak disebabkan *pesugihan* (ji-mat kaya), minta-minta di kuburan keramat, dan memelihara tuyul. Itu berarti pula sebuah demitologisasi, karena mitos-mitos ditolak. Rupanya dia sadar betul bahwa cita-cita kemajuan yang waktu itu sedang populer akan mendapat tempat, sehingga diberantas atau tidak, takhayul dengan sendirinya hilang.

Kasus yang mungkin mendapat petunjuk tentang sikap *mengerti berarti memaaf-*

kan, terhadap Jawaisme ialah Kasus *Djawi Hisworo* – koran yang terbit di Solo – tahun 1918.³⁵ Kasus ini berkisar pada tulisan Djodjodikoro dalam *Djawi Hisworo* pada 9 dan 11 Januari 1918 No. 5. Tulisan itu menyatakan bahwa Kanjeng Nabi ada dalam keadaan mabuk waktu menerima wahyu dan seorang “pengisap candu”. Redaktur *Djawi Hisworo*, Martodarsono, memberi catatan bahwa tulisan itu bisa jadi akan menimbulkan salah paham bagi kebanyakan orang. Namun, tidak urung Sarekat Islam bereaksi keras. Di mana-mana dibentuk Comitte Tentara Kanjeng Nabi Muhammad, dan rapat-rapat diselenggarakan untuk memprotes *Djawi Hisworo*, menuntut supaya redaktur dan penulisnya diadili. Rapat-rapat selalu dihadiri banyak orang, suatu hal yang belum pernah terjadi. Misalnya, ada 5000 orang di Sumenep, 1000 orang di Bangkalan, dan 800 di Sampang.

Martodarsono dikabarkan dapat menunjukkan surat dukungan dari KH Ahmad Dahlan. Asli atau tidak surat itu, yang penting setidaknya hal itu mengindikasikan bahwa Dahlan pastilah terkenal sebagai pribadi yang toleran pada Jawaisme.³⁶ Akhirnya, redaktur dan penulisnya tidak jadi diadili, sebab tulisan itu bukan penghinaan kepada agama lain karena keduanya beragama Islam. Lagi pula mereka ada di bawah yurisdiksi Sunan Solo, dan bukan di bawah pemerintah Hindia-Belanda.

PENUTUP

Uraian-uraian di muka telah menjelaskan bagaimana proses akulturasi budaya bangsa Indonesia dan bahwa Islam adalah salah satu penyumbanganya. Dalam proses akulturasi inilah terlihat lapisan-lapisan budaya masyarakat Islam, antara lingkungan yang satu dengan lainnya. Dalam konteks ini, kemungkinan yang muncul unsur-unsur Islam dihilangkan untuk ramuan tradisi budaya, atau sebaliknya Islam ditumpangi unsur tradisi lama seperti di masyarakat pesantren, dan bisa juga pembebasan masyarakat dari tradisi lama seperti lahirnya gerakan pembaharuan.

Dalam kaitan inilah kita melihat Dahlan telah mewariskan cara pandang yang “jenial” dalam menangkap jiwa zaman untuk pencerahan masyarakat yang disebabkan perubahan budaya yang didorong kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Warisan inilah yang harus mampu dimaknai bagi siapa saja yang mendefinisikan diri atau kelompoknya sebagai penerus Rasulullah saw.

Catatan Akhir

1. Allport, Vernon, dan Lindzey, 1951: 339.
2. Noer, 1983: 22-27.
3. Simuh, 2003: 3.
4. *Ibid*, h. 4.
5. Moedjianto, 2000.
6. Supadjar, 2002: V.
7. Simuh, *op. cit.*, h. 39-40.
8. Koentjaraningrat, 1994: 335-336.
9. Alisyahbana, 1977: 14.
10. Koentjaraningrat, *op. cit.*, h. 38
11. Simuh, 2002: 124.

12. Soekarno, 1964: 1-25; Syamsuddin, (ed.), 1988. Islam Yes, Partai Islam No! Lihat Deliar Noer, 2003: 141-143.
 13. Moertono, 1981; Aly, 1986.
 14. Neil, 1984; Scherer, 1985; Nagazumi, 1989.
 15. Dhofier, 1983; Tumudi, 2003; Mas'ud, 2004.
 16. Zulkifli, 2003; Shihab, 2001; Bruinessen, 1995.
 17. Penelitian mendalam tentang hal ini, lihat Maliki, 2004.
 18. Lihat, H. J. de Graaf, 1985, 1990.
 19. Simuh, 2003: 82.
 20. Koentjaraningrat, *op. cit.*, h. 56; Pigeaud dan Graaf, 1985.
 21. Zoetmulder, 1990; bandingkan dengan Kautsar Azhari Noer, tentang hal ini, Noer, 2003.
 22. Lihat, Nasution, 1995.
 23. Koentjaraningrat, *op. cit.*, h. 335-336.
 24. Geertz menyebutnya agama selamatan, lihat penelitian lapangannya pada 1960-an, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia tahun 1981.
 25. Daya, 1995: 27-44.
 26. Hariwijaya, 2004; Woodward, 2004.
 27. Lihat Partokusumo, 1995.
 28. Baca, baca Januari, 2002; Damami, 2002; Noer, 1980.
 29. Lihat Anshari, 1997; Mulder, 2001; Muchtarom, 2002: 73-122.
 30. Kuntowijoyo, 2000: XII-XVII; Mul-khan, 2003.
 31. *Darmo Konda*, 12 Desember 1914.
 32. Lihat Darban, 2000; Salam, 1963; Ali, 1985.
 33. Tentang jabatan agama pada masa kolonial, lihat Ismail, 1997.
 34. Lihat Zaehner, 2004; Baldiek, 2002), yaitu pengaburan agama, agama dianggap misterius, tinggi, dan *adi-luhung* yang hanya patut dia-jarkan oleh orang-orang terpilih (tuanku, guru, kiai, tuan guru).
 35. Noer, 1980: 143-144.
 36. Kuntowijoyo, 2000: XVI.
- Datar Pustaka**
- Allport, Gordon W., Philip E, Vernon dan Gardner Lindzey, *Studies of Values*, Boston: Houghton-Mifflin, 1951.
- Alisyahbana, Sutan Takdir, *Perkembangan Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat Dari Jurusan Nilai*, Jakarta: Tanpa Penerbit, 1977.
- Ali, Fachry, 1986, *Refleksi Paham "Kekuasaan Jawa" Dalam Indonesia Moderen*, Jakarta: Gramedia, 1986.
- Anshari, Endang Saifudin, 1997, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara RI 1945-1949*, Jakarta: GIP, 1997.
- Ali, A. Mukti, 1985, *Interpretasi Amanat Muhammadiyah*, Jakarta: Harapan Melati, 1985.
- Baldick, Julian, *Islam Mistik*, Jakarta: Serambi, 2002.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES, 1983.
- Daya, Burhanudin, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995, Cet. Ke-2.
- Darban, Ahmad Adaby, *Sejarah Kauman: Mengungkap Identitas Kampung Muhammadiyah*, Yogyakarta: Tarawang, 2000.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Graaf, H. J. De, *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senopati*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- , *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*, Jakarta: Grafiti Pers, 1990.
- Heri wijaya, M., *Islam Kejawaen: Sejarah, Anyaman Mistik dan Symbolisme Jawa*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Ismail, Ibnu Qoyim, *Kiyai, Penghulu Jawa: Peranannya Pada Masa Kolonial*, Jakarta: GIP, 1997.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1994, Cet. Ke-2.
- , *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1974.

- Kuntowijoyo, Pengantar : Jalan Baru Muhammadiyah dalam Abdul Kadir Mul Khan, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000, hal. XI-XX.
- , *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- , *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001.
- Moedjanto, M., *Sukses Dalam Sejarah Jawa*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2002.
- Mul Khan, Abdul Kadir, *Nyupi Cara Baru: Kiyai Ahmad Dahlan dan Petani Modernis*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Moertono, Soemarsaid, *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Maliki, Zainudin, *Agama Priyayi: Makna Agama di Tangan Elite Penguasa*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Mulder, Neil, *Mistisisme Jawa: Ideologi Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Muchtarom, Zaini, *Islam di Jawa Dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.
- Nagazumi, Akira, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908-1918*, Jakarta: Grafiti Pers, 1989.
- Neil, Robert van, *Munculnya Elite Modern Indonesia*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Noer, Deliar, *Islam dan Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 2003.
- , *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980.
- , 1983, *Pengantar Ke Pemikiran Politik: Edisi Baru*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Pigeaud, Th. G.Th., dan H. J. de Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Partokusuno, Karkono Kamajaya, *Kebudayaan Jawa Perpaduannya dengan Islam*, Yogyakarta: IKAPI DIY, 1995.
- Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Jakarta: Teraju, 2003.
- , *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002, Cet. Ke-5.
- , *Mistik Islam Kejawen: Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, Jakarta: UI Pres, 1988.
- Supadjar, Damardjati, *Nawang Sari: Butir-butir Renungan Agama, Spiritualitas, Budaya*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002, Cet. Ke-3.
- Scherer, Savitri Prastiti, *Keselarasan dan Kejanggalan: Pemikiran-Pemikiran Priyayi Nasionalis Jawa Awal Abad XX*, Jakarta: Sinar Harapan, 1985.
- Syamsudin, Nazarudin, (ed.), *Soekarno: Pemikiran Politik dan Kenyataan Politik*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta: Panitia, 1964.
- , *Demokrasi Terpimpin Milik Rakyat Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2001.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan, 2001.
- Salam, Solichin, *KH. Ahmad Dahlan: Reformers Islam Indonesia*, Jakarta: Jaya Murni, 1963.
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiyai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Zaehner, R.C., *Mistisisme Hindu Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Zoetmulder, P. J., *Manunggaling Kawulo Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa Suatu Studi Filafat*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Zulkifli, *Sufi Jawa: Relasi Tasawuf-Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.