

## **Artikel Penelitian:**

### **AKSARA PEGON: STUDI TENTANG SIMBOL PERLAWANAN ISLAM JAWA ABAD KE – XVIII – XIX**

#### **Abstraksi**

The focus of this study is uncovering a *Pegon* script as a symbol of Islamic resistance in Java in the XVIII–XIX Century. The author thinks that the emergence of Pegon Script was based on primordial and political reasons. It is because most of the Javanese people were still using symbols and beliefs previous. Therefore syncretism is a theological fact of the conversion process is not yet complete culture in the Islamization of the Javanese people. Aculturation between Arabic letters and the Java language has become a barometer of local independence Islam in Java since centuries ago. Associated by this study, the authors look at the elements of resistance of scholars in the use of the Pegon script. This situation can be seen in the socio-historical context which showed that the colonialism era was ongoing on Java in the eighteenth to nineteenth century. While on the other hand, the wave of Islamic Puritanism also became a threat of local Islam. Thus the Pegon script was a symbol of resistance to colonialism and Islamic exclusivism by the scholars and Javanese people. By the socio-historical approach, this study seeks to explore the symbolic meanings of resistences of Islam in Java by Pegon Script.

**Keyword:** Pegon, Simbol, Perlawanan, Islam, Jawa

#### **A. Latar belakang**

Sejarah perkembangan Islam di Nusantara, khususnya di Jawa, hingga saat ini masih menyisakan beberapa keunikan. Keunikan-keunikan tersebut terdapat dalam khasanah kearifan lokal budaya dan sastranya. Salah satu budaya dan sastra yang masih terjaga secara langgeng hingga saat ini adalah aksara *Pegon*. Secara sederhana Pegon adalah huruf atau tulisan berbahasa Jawa yang ditulis dalam teks Arab (*hija'iyah*).<sup>1</sup> Aksara Pegon ini dalam penggunaannya merupakan sebuah

---

<sup>1</sup> Kromopawiro (1867: 1) mendefinisikan kata *pegon* berasal dari bahasa Jawa, *pego*, yang artinya “ora lumrah anggone ngucapake” (tidak lazim dalam mengucapkan). Hal ini disebabkan karena banyaknya kata Jawa yang ditulis dengan tulisan Arab dan menjadi aneh ketika diucapkan. Menurut Pigeaud yang disadur Pudjiastuti (1994: 3), menegaskan bahwa teks Jawa yang ditulis dengan aksara Arab disebut teks *pegon* artinya, sesuatu yang berkesan menyimpang. Penamaan ini disebabkan karena jumlah aksara yang diparalelkan dengan aksara Jawa lebih sedikit dari aksara Arab yang mejadi dasarnya. Perlu ditegaskan di sini mengapa menjadi aneh, *pego* dan menyimpang, tentu saja yang paling tepat, bahasa Jawa ditulis dengan aksaranya sendiri yakni aksara Jawa (Syamsul, 1995: 94). Fauzan (2007) juga menambahkan dalam tulisannya bahwa Sastra *suluk*, dan *pensyarahan* kitab kuning dengan cara *nadhoman*, terjemahan *nadhoman*, terjemahan *jenggotan* maupun jenis sastra berbentuk *syi'iran*, semuanya ditulis dengan tulisan *pegon*. Seperti halnya tulisan *Jawi*, *pegon* juga memakai jenis *naskhi*,

tradisi sastra lokal masyarakat Islam di Jawa dalam mentransmisikan ajaran-ajaran Islam melalui teks. Selain berupa prosa, syair, dan undang-undang, teks-teks *Pegon* tersebut merupakan karya saduran ajaran Islam yang terdapat pada kitab-kitab karya ulama Timur Tengah abad pertengahan. Pola yang digunakan berupa pengembangan teks-teks Arab ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh masyarakat setempat (Jawa).

Masyarakat Islam di Jawa, terutama kalangan Islam tradisional sebagian besar sangat mengenal huruf Pegon dengan baik. Huruf ini sangat populer pasca masuknya Islam ke Nusantara. Dugaan sementara penulis, bahwa munculnya Aksara Pegon disebabkan karena alasan-alasan primordial dan politis. Sebab, sebagian besar masyarakat Jawa saat itu masih menggunakan simbol-simbol kepercayaan sebelumnya. Oleh karena itulah sinkretisme adalah fakta teologis dari proses konversi budaya yang belum tuntas dalam Islamisasi masyarakat Jawa. Elaborasi antara huruf Arab dan bahasa Jawa ini telah menjadi barometer kemandirian Islam lokal di tanah Jawa sejak berabad silam. Dengan demikian, Aksara Pegon telah menjadi sebuah keniscayaan yang dipahami dan dipelajari secara turun temurun di kalangan Islam tradisional, terutama sekali para ulama sebagai pelaku dakwah dalam pendidikan tradisional (pesantren).

Membaca dan memahami Aksara Pegon, memang tidak terlalu sulit. Walaupun terdapat banyak bahasa dan aksara sebelum aksara pegon sendiri muncul di Nusantara, keberadaannya memiliki kekhasan yang setara dengan aksara Jawi (*Arab Melayu*) di kawasan tanah Melayu. Secara prinsip, Aksara pegon mengadopsi abjad Arab sebagaimana huruf hijaiyah. Hanya saja terdapat tambahan beberapa huruf akibat kebiasaan masyarakat Jawa dalam penggunaan bahasa sebelumnya (*honocoroko*). Beberapa tambahan kaidah bacaan dan penulisannya didasarkan pada modifikasi, seperti huruf (*Ca*) yang ditulis dengan menggunakan huruf Arab (*Jim*) dengan titik tiga. Kemudian (*Po*) menggunakan huruf (*Fa'*) dengan tiga titik diatas. Aksara (*Dha*) menggunakan huruf (*Dal*) dengan tiga titik diatas. Aksara Jawa (*Nya*) menggunakan huruf (*Ya'*) dengan tiga titik diatas, erta aksara Jawa (*Nga*) dengan menggunakan huruf Arab (*'Ain*) dengan tiga titik sebagaimana tabel berikut:

Tabel. 1.  
Modifikasi dalam Aksara Pegon

No	Huruf Arab		Huruf Pegon	
	Bentuk Huruf	Bunyi	Bentuk Huruf	Bunyi
1	ج	jim	چ	cha
2	ف	fa	ڤ	pa
3	ك	kaf	ڤ	gha

---

*tsuluts,i* dan tidak ada jenis tulisan Arab model Jawa. Selain itu, perlu diketahui juga bahwa *pegon* mengenal dua macam variasi, yakni *pegon* berharakat dan *pegon gundhul* (tidak berharakat).

4	ن	nun	نْ	nya
5	ع	'ain	عْ	nga
6	ط	tha	طْ	ta
7	ذ	dza	ذْ	da

*Keterangan:* Huruf-huruf pada tabel di atas merupakan huruf mati (*konsonan*) sebelum dibubuhi huruf vokal. Sedangkan untuk menjadi satu suku kata huruf dibutuhkan penanda vokal yang pada literatur Arab hanya ada tiga, yaitu: *alif*, *ya'* dan *wawu* ( ا ي و ). Serta harakat *fathah*, *dlomah*, *kasroh*, pepet dan *hamzah* (hanya untuk *alif*).

Menelusuri jejak awal mula aksara pegon memang agak sulit. Hingga saat ini belum ada pendapat yang akurat tentang kapan dan di mana Aksara Pegon tersebut muncul dan mulai digunakan. Beberapa pendapat hanya memprediksi bahwa huruf *pegon* muncul sekitar tahun 1200 / 1300 bersamaan dengan masuknya ajaran Islam di Indonesia. Dalam catatan lain, aksara Pegon muncul sekitar tahun 1400 yang digagas oleh Raden Rahmat atau lebih dikenal dengan sebutan Sunan Ampel di Pesantren Ampel Dentha Surabaya. Sedangkan menurut pendapat lain, penggagas huruf pegon adalah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati Cirebon dan Imam Nawawi Banten (Irmawati, 2014). Namun secara historis penggunaan aksara Pegon memang telah populer berkisar antara abad ke-XVIII hingga XIX. Hal ini didasarkan pada karya-karya ulama di Jawa pada abad tersebut yang ditulis dengan Aksara Pegon. Beberapa ulama Jawa yang telah mempopulerkan aksara pegon antara lain; KH. Ahmad Rifa'i Kalisasak (1786–1878); KH. Sholeh Darat Semarang (1820–1903); KH. Hasyim Asy'ari Jombang (1875–1947); Haji Hasan Mustafa, Garut (1852–1930), KH. Bisri Mustofa Rembang (1915–1977) dan lain sebagainya. Hampir seluruh kitab mereka menggunakan huruf pegon. Dengan berbagai kajian mulai dari bahasan *filosofat*, *teologi*, *hadits*, *fiqh*, *Tasawuf*, *Tafsir dan Nahwu-Shorof* (tata bahasa), karya-karya tersebut seolah menjadi bukti telah berdirinya konsensus Islam dalam bingkai budaya dan kearifan lokal.<sup>2</sup>

Penggunaan aksara Pegon oleh ulama-ulama di atas memang sangat beralasan. Selain didasarkan pada alasan pragmatis untuk kepentingan masyarakat lokal, ulama-ulama di atas juga memiliki alasan idealis yang didasarkan pada kepentingan politis. Terkait dengan penelitian ini, penulis melihat adanya unsur-unsur perlawanan oleh ulama-ulama dalam penggunaan Aksara Pegon tersebut. Keadaan ini bisa dilihat pada konteks sosio-historis yang menunjukkan bahwa era kolonialisme sedang berlangsung di Jawa pada abad ke XVIII–XIX. Sementara di

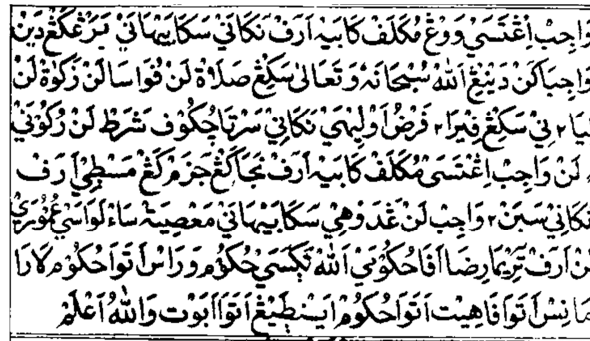
<sup>2</sup> Sayangnya akhir-akhir ini aksara *pegon* hanya digunakan di kalangan pesantren *salaf* (tradisional). Ketika Kemal Attaturk menggulingkan kesultanan terakhir Utsmaniyah, huruf *Pegon* mengalami pergeseran oleh huruf Latin dan juga huruf Romawi. Berdasarkan hasil kongres bahasa yang diadakan di Singapura pada tahun 1950-an telah menyepakati pembentukan Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia yang memelopori dan mengompromi penggunaan abjad Romawi. Saat itulah hampir semua penerbit koran, majalah, dan buku dengan terpaksa mengganti aksara Arab melayu (*pegon*) dengan huruf Romawi (Ulum, 2013).

sisi lain, gelombang puritanisme Islam juga menjadi ancaman bagi terberengusnya Islam lokal.<sup>3</sup> Dengan demikian Aksara Pegon merupakan simbol perlawanan yang dilakukan ulama dan masyarakat Jawa terhadap kolonialisme serta eksklusifisme. Melalui pendekatan historis yang dielaborasi dengan sosiologi kritis, penelitian ini berupaya mengeksplorasi makna-makna simbolis perlawanan Islam di Jawa melalui aksara Pegon.

### A. Makna Aksara Pegon

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (1989: 1011), *Pegon* artinya aksara Arab yang digunakan untuk menulis bahasa Jawa; atau tulisan Arab yang tidak dengan tanda-tanda bunyi (diakritik). Istilah *Pegon* sendiri telah melekat dan, selanjutnya, menjadi simbol akulturasi budaya antara Islam dan Jawa. Popularitas aksara ini digunakan secara pesat sejak berkembangnya Islam di Nusantara khususnya Jawa pada abad XVII hingga XIX.<sup>4</sup> Beberapa bukti kesejarahan berupa karya-karya intelektual Islam (kitab kuning) pesantren, surat perjanjian, korespodensi, prasasti, papan nama, hingga surat kabar pada masanya banyak yang menggunakan aksara *Pegon*. Terlepas bahwa keberadaan aksara pegon memberi dampak terputusnya otentisitas keislaman (Arab) pada masyarakat Jawa, namun pemberlakukannya telah memberikan khasanah keislaman yang disesuaikan pada berkembangnya budaya Islam pada masyarakat itu sendiri.

Gambar 1.  
Contoh Teks Aksara Pegon



<sup>3</sup> Doktrin puritanisme Islam mengacu pada ideologi fundamentalisme atau revivalis Islam. Pada saat itu, gerakan mereka mencoba untuk mendakwahkan kepada orang-orang (Muslim) di seluruh dunia untuk kembali pada ajaran yang terkandung dalam sumber-sumber ajaran Islam, baik Al-Qur'an dan Hadis (Kurzman, 1998: 3). Pemahaman pemurnian dalam sejarah dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab di abad ke-18 di dunia Islam (Arab). Di Indonesia yang sebenarnya telah mengakar pemahaman Islam tradisional dengan nuansa lokal, juga mendapat ancaman dari gerakan puritan Islam.

<sup>4</sup> Abad XVIII – XIX merupakan masa yang paling memiliki nilai-nilai kesejarahan bagi masyarakat Islam di Jawa. Perkembangan peradaban Islam saat itu sedang berada titik puncak hingga telah melahirkan karya-karya sastra yang sangat dinamis. Disamping itu, perang Jawa yang dipelopori oleh Pangeran Diponegoro juga terjadi pada abad tersebut, sehingga pemerintahan kolonial mengalami kerugian yang cukup besar.

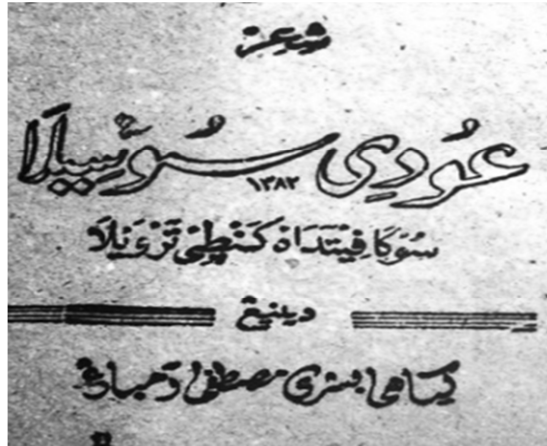
*Keterangan:* Diadopsi dari Kitab *Majmu' Syarat* karya KH Saleh Darat dengan aksara Pegon halaman. 18. tt. Toha Putra Semarang

Ketika mencermati teks di atas, seorang pembaca akan merasakan keanehan jika mereka tidak memahami bahwa tulisan itu adalah aksara *Pegon*. Belum tentu orang yang bisa berbahasa Arab memahami maksud aksara Pegon. Begitu pula orang bisa berbahasa Jawa tanpa memahami huruf Arab (*hijaiyah*) juga tidak akan bisa membaca tulisan Pegon. Sehingga dalam memahami aksara Pegon diperlukan pengetahuan tentang huruf Arab dan bahasa Jawa. Dengan demikian dapat dipahami bahwa aksara Pegon merupakan manifestasi atas akulturasi budaya, dengan terbentuknya budaya Islam baru di luar budaya Arab yang telah menyatu pada saat itu.

Secara bahasa, kata *pegon* berasal dari bahasa Jawa, *pego*, yang artinya “ora lumrah anggone ngucapake” atau tidak lazim dalam mengucapkan (Kromopawiro, 1867: 1). Pendefinisian ini disebabkan karena banyaknya kata Jawa yang ditulis dengan tulisan Arab dan menjadi aneh ketika diucapkan. Sedangkan menurut Pigeaud yang disadur Pudjiastuti (1994: 3), menegaskan bahwa teks Jawa yang ditulis dengan aksara Arab disebut teks *pegon* artinya, sesuatu yang berkesan menyimpang. Penamaan ini disebabkan karena jumlah aksara yang diparalelkan dengan aksara Jawa lebih sedikit dari aksara Arab yang mejadi dasarnya. Perlu ditegaskan di sini mengapa menjadi aneh, *pego* dan menyimpang, karena secara *pakem* bahasa Jawa seharusnya ditulis dengan aksaranya sendiri yakni aksara Jawa (Syamsul, 1995: 94).

Fauzan (2007) juga menambahkan dalam tulisannya bahwa selain pemahaman tentang arti pegon di atas, perlu diketahui juga bahwa *pegon* mengenal dua macam variasi, antara lain; pegon *berharakat* dan pegon *gundhul* (tidak berharakat). Keduanya memiliki fungsi dan peran masing-masing. Sastra *suluk*, dan *pensyarahan* kitab kuning dengan cara *nadhoman*, terjemahan *nadhoman*, terjemahan *jenggotan* maupun jenis sastra berbentuk *syi'iran* (syair), semuanya ditulis dengan aksara *pegon* baik berharakat maupun gundul. Seperti halnya penulisan huruf-huruf Arab, aksara *pegon* juga meenggunakan *khot* (font) populer seperti jenis *naskhi*, *tsulutsi*, *riq'i* dan lainnya.

Gambar 2  
Salah satu *khot* dalam Sampul Kitab Ngudi Susilo



Gambar 3  
Pegon dalam bentuk makna *Gandul*

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
قَدْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ۙ لَا اَعْبُدُ مَا  
تَعْبُدُوْنَ ۙ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا  
اَعْبُدُوْنَ ۙ وَلَا اَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ ۙ

Diadopsi dari tafsir al-Ibris KH Bisri Musthofa

Teks di atas merupakan contoh aksara pegon yang sering digunakan di pesantren dengan istilah makna *gandul* (jenggotan). Tradisi penulisan aksara Pegon ini telah melekat dikalangan santri yang mengaji kitab klasik (kuning), sehingga aksara tersebut populer dengan istilah *ngabsahi* (memaknai). Sebagaimana huruf Arab pada umumnya, aksara Pegon juga ditulis dari kanan ke kiri. Fungsi dari penulisan makna tersebut adalah untuk lebih memberikan kelancaran santri dalam belajar menulis bahasa Arab atau huruf hijaiyah serta penguatan nilai-nilai keislaman. Aksara pegon dalam bentuk makna ini juga sering disebut dengan istilah pegon *gundhul* sehingga lebih memerlukan ketelitian karena dalam penulisannya tidak memakai tanda baca (*harakat/syakal*).

Terlepas pemahaman tentang aksara pegon yang menjadi ciri khas serta budaya masyarakat Islam Jawa, seiring masuknya Islam di pelosok Nusantara juga telah melahirkan akulturasi budaya Islam dengan masyarakat lokal. Mereka

memakai huruf Arab (hijaiyah) juga untuk menuliskan bahasa mereka masing-masing, seperti bahasa Bugis di Sulawesi, bahasa Sunda di Jawa Barat, bahasa juga bahasa Madura. Dengan demikian aksara *Pegon* merupakan huruf Arab yang telah dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa atau bahasa-bahasa lokal di Nusantara dengan standar-standar dalam menggunakan huruf hijaiyah. Selain aksara pegon, terdapat juga aksara *Melayu* atau aksara *Jawi* yang biasa digunakan oleh masyarakat Islam di kawasan Sumatra, Kalimantan, Malaysia, Brunai, dan Thailand Selatan (Patani). Pola dasar aksara ini memang memiliki kesamaan konsep sebagaimana aksara *pegon*. Hanya saja bahasa yang digunakan adalah bahasa Melayu yang hampir mirip dengan bahasa Indonesia saat ini.

## A. Aksara Pegon dalam Analisis Semiotik

Sebelum mengungkapkan lebih dalam aksara *Pegon* sebagai simbol perlawanan, akan lebih bijak jika penulis memaparkan terlebih teori semiotik<sup>5</sup> sebagai alat untuk menganalisis. Semiotik adalah ilmu yang mempelajari tentang struktur, jenis, tipologi, serta relasi-relasi tanda dalam penggunaannya di masyarakat. Tanda-tanda tersebut akan menyampaikan suatu informasi sehingga akan dapat memberikan makna. Pada dasarnya semua hal terkait makna dapat dianalisis secara semiotik karena semua yang hadir dalam kehidupan kita dilihat sebagai tanda, yakni sesuatu yang harus kita beri makna. Cabang ilmu ini semula berkembang dalam bidang bahasa, namun kemudian berkembang pula dalam bidang budaya.

Semiotika muncul sebagai sebuah studi yang khusus membahas tanda diusung oleh tokoh yang terkenal adalah Ferdinand De Saussure dan Charles Sanders Peirce. Namun perintis semiotika menurut Richard (2002: 4-5) adalah Plato dan juga Aristoteles yang memeriksa asal-muasal bahasa dalam *cratylus*. Sistem penandaan memiliki pengaruh sangat besar pada masa itu, sejak dahulu tanda menjadi sumber perdebatan. Salah satu di antaranya adalah penganut mazhab Stoik dan kaum Epikurean di Athena pada masa kurang lebih 300 SM. Perdebatan mereka mengenai tanda natural yang terjadi secara alami dan tanda konvensional yaitu tanda yang dibuat untuk komunikasi.

Ferdinand de Saussure merumuskan tanda sebagai kesatuan dari dua bidang yang tidak bisa dipisahkan - seperti halnya selembar kertas - yaitu bidang penanda (*signifier*) atau bentuk dan bidang petanda (*signified*): konsep atau makna. Berkaitan dengan piramida pertandaan ini (tanda-penanda-petanda), Saussure menekankan dalam teori semiotika perlunya konvensi sosial, di antaranya komunitas bahasa tentang makna satu tanda. Jadi kesimpulan Yasraf berdasar rumusan Saussure adalah satu kata mempunyai makna tertentu disebabkan adanya kesepakatan sosial di antara komunitas pengguna bahasa tentang makna tersebut.

Sementara itu, Charles Sanders Peirce, menandakan bahwa kita hanya dapat berpikir dengan medium tanda. Manusia hanya dapat berkomunikasi lewat sarana tanda. Tanda dalam kehidupan manusia bisa tanda gerak atau isyarat. Lambaian tangan yang bisa diartikan memanggil atau anggukan kepala dapat diterjemahkan setuju. Tanda bunyi, seperti tiupan peluit, terompet, genderang, suara manusia, dering telpon. Tanda tulisan, di antaranya huruf dan angka. Bisa juga tanda gambar berbentuk rambu lalu lintas, dan masih banyak ragamnya.

---

<sup>5</sup> Semiotika berasal dari bahasa Yunani: *semeion* yang berarti tanda. Semiotika adalah model penelitian yang memperhatikan tanda-tanda. Tanda tersebut mewakili sesuatu objek representatif. Istilah semiotik sering digunakan bersama dengan istilah semiologi. Istilah pertama merujuk pada sebuah disiplin sedangkan istilah kedua merujuk pada ilmu tentangnya. Istilah semiotik lebih mengarah pada tradisi Saussurean yang diikuti oleh Charles Sanders Peirce dan Umberto Eco, sedangkan istilah semiologi lebih banyak dipakai oleh Barthes. Baik semiotik ataupun semiologi merupakan cabang penelitian sastra atau sebuah pendekatan keilmuan yang mempelajari hubungan antara tanda-tanda.



Merujuk teori Pierce, maka tanda-tanda dalam gambar dapat dilihat dari jenis tanda yang digolongkan dalam semiotik. Di antaranya: ikon, indeks dan simbol. Ikon adalah tanda yang mirip dengan objek yang diwakilinya. Dapat pula dikatakan, tanda yang memiliki ciri-ciri sama dengan apa yang dimaksudkan. Misalnya, foto Sri Sultan Hamangkubuwono X sebagai Raja Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat adalah ikon dari Pak Sultan. Peta Yogyakarta adalah ikon dari wilayah Yogyakarta yang digambarkan dalam peta tersebut. Cap jempol Pak Sultan adalah ikon dari ibu jari Pak Sultan.

Indeks merupakan tanda yang memiliki hubungan sebab akibat dengan apa yang diwakilinya. Atau disebut juga tanda sebagai bukti. Contohnya: asap dan api, asap menunjukkan adanya api. Jejak telapak kaki di tanah merupakan tanda indeks orang yang melewati tempat itu. Tanda tangan (*signature*) adalah indeks dari keberadaan seseorang yang menorehkan tanda tangan itu. Simbol merupakan tanda berdasarkan konvensi, peraturan, atau perjanjian yang disepakati bersama. Simbol baru dapat dipahami jika seseorang sudah mengerti arti yang telah disepakati sebelumnya. Garuda Pancasila bagi bangsa Indonesia adalah burung yang memiliki perlambang yang kaya makna. Namun bagi orang yang memiliki latar budaya berbeda, seperti orang Eskimo, misalnya, Garuda Pancasila hanyalah burung elang biasa.

Pada penelitian ini, analisis semiotika merupakan sebuah upaya untuk menemukan sesuatu yang dirasakan “aneh,” sesuatu yang dipertanyakan lebih lanjut ketika kita mengamati simbol-simbol aksara pegon pada naskah atau narasi. Analisisnya bersifat paradigmatik dalam arti berupaya menemukan makna termasuk dari hal-hal yang tersembunyi di balik sebuah teks (Sobur, 2001: 117). Teks sendiri menurut Tommy Christomy (2004: 57-58) adalah suatu satuan kebahasaan (verbal) yang memiliki wujud dan isi, atau segi ekspresi dan segi isi. Untuk dapat disebut sebagai teks, ia harus memiliki kriteria tekstualitas, yakni memiliki *kohesi* (di antaranya terdapat unsur-unsur kaitan semantis yang ditandai secara formal), *koherensi* (dilihat dari segi isinya dapat diterima karena memenuhi logika tekstual), *intertekstualitas* (mempunyai kaitan secara semantis dengan teks lain), *informativitas* (mengandung informasi dan pesan tertentu).

Terkait dengan hal di atas, maka penelitian sebuah karya yang berupa teks harus diperhatikan adanya konvensi-konvensi tertentu oleh pembaca dalam memberi makna kepada karya sastra yang dibaca. Oleh karena itulah penulis mengkategorikan aksara pegon ini sebagai teks-teks yang harus dipahami sebagai karya sastra. Sehingga dengan mudah dianalisis dengan pendekatan semiotik ataupun semantik. Adapun kerangka semiotika secara umum karya sastra dalam perspektif Rahmat Djoko Pradopo terbagi menjadi empat bagian sebagai berikut:

#### 1) Konvensi Bahasa

Tanda kebahasaan dan bunyi yang digunakan sebagai simbol yaitu tanda yang berhubungan dengan artinya. Dalam setiap kata mempunyai arti yang dipahami oleh pengguna bahasa tersebut.

2) Konvensi sastra

Selain harus mengetahui dan mempertimbangkan konvensi bahasa. Pembaca juga harus memperhatikan konvensi sastra. Jadi arti bahasa (*meaning*) dalam karya sastra tidak semata-mata sama dengan sistem bahasa, tetapi mendapat arti tambahan yang merupakan makna sastra.

3) Kerangka kesejarahan: Hubungan Intertekstual

Untuk mengetahui makna sebuah karya sastra seorang pembaca tidak boleh melupakan kerangka kesejarahan karya sastra yang di baca tersebut. Karena karya sastra tidak lahir dalam kekosongan sastra dan budaya.

4) Relevansi sosial budaya

Sebuah karya sastra mencerminkan masyarakat dan kekuatankekuatanpada zamannya.

Dengan demikian penelitian ini bersifat kualitatif karena ingin mengungkap dan memahami aksara pegon subjek penelitian secara mendalam dalam bentuk teks dan visual (simbol). Metode yang digunakan adalah metode analisis semiotika Charles Sanders Peirce. Pendekatan ini dipilih karena Peirce mengangkat pemahaman tentang adanya ikon, indeks, dan simbol dalam setiap komunikasi teks maupun visual. Suatu bentuk akan menimbulkan persepsi yang mampu mempengaruhi pemikiran komunikan dan menimbulkan pemahaman makna tertentu. Penggunaan ikon, indeks, dan simbol akan mampu mengangkat fragmen dan kode-kode tertentu dari keunikan bentuk aksara pegon tersebut.

Analisis simbol diawali dengan pemilihan subjek gambar yang mengandung ikon, indeks, dan simbol. Selanjutnya, dilakukan perujukan dan pemaparan tahapan-tahapan semiosis yang melewati proses ikonisasi, indeksikalitas, dan simbolisasi yang terdapat dalam aksara pegon tersebut dan objek lain yang mendukung terjadinya simbol tersebut. Terdapat tiga simbol yang dianalisis yaitu perlawanan untuk melepaskan diri dari hegemoni kepercayaan lama di Jawa, Hindu – Budha, teks-teks yang ditulis dengan aksara pegon dalam rangka menanamkan semangat anti kolonial, serta perlawanan untuk mempertahankan struktur budaya Islam lokal dari gempuran Islam Puritan yang diusung oleh gerakan Wahabi. Simbol-simbol ini merupakan interpretasi atas aksara pegon yang merepresentasikan perlawanan Islam di Jawa abad XVIII-XIX.

## **B. Perlawanan Islam di Jawa Abad XIX**

Secara teori munculnya perlawanan disebabkan karena adanya penolakan kekuasaan yang memaksakan kehendak pada pihak lain (Ritzer, 2000: 153). Perlawanan akan dilakukan oleh kelompok masyarakat atau individu yang merasa tertindas, frustrasi, dan hadirnya situasi ketidakadilan di tengah- tengah mereka (Zubir, 2002). Jika situasi ketidakadilan dan rasa frustrasi ini mencapai puncaknya, akan menimbulkan (apa yang disebut sebagai) gerakan sosial atau social

movement, yang akan mengakibatkan terjadinya perubahan kondisi sosial, politik, dan ekonomi menjadi kondisi yang berbeda dengan sebelumnya (Tarrow, 1994).

Kondisi sosial-politik yang terjadi di Jawa pada Abad XVIII-XIX sebagaimana diurai pada bab-bab sebelumnya mengisyaratkan adanya ketidakadilan ditengah-tengah masyarakatnya. Berdasarkan fakta sejarah *Cultuurstelsel* adalah kebijakan pemerintah kolonial yang diterapkan oleh Gubernur Jendral Johannes Van den Bosch. Kebijakan ini dimulai pada tahun 1830, dimana masyarakat diwajibkan menyisihkan 20% tanahnya untuk penanaman komoditas ekspor seperti tebu, nila, dan kopi. Komoditas ekspor ini selanjutnya diserahkan kepada pemerintah kolonial untuk dijual kepada masyarakat internasional, dan pemasukan dari komoditas ekspor ini akan masuk ke kas pemerintah kolonial Hindia Belanda. Sementara bagi penduduk desa yang tidak memiliki tanah di desa wajib bekerja pada kebun-kebun pemerintah kolonial selama 75 hari dalam setahun (20%). Johannes Van den Bosch yang mencetuskan kebijakan ini dianugerahi gelar *Graaf* oleh raja Belanda dan ditunjuk sebagai gubernur jenderal di Hindia Belanda untuk mengkonkritkan kebijakannya. Sementara sebagai perusahaan yang menjalankan kebijakan ini adalah *Nederlandsche Handel Maatschappij* (NHM), dimana NHM merupakan reinkarnasi dari VOC yang telah bangkrut sebelumnya.

Kebijakan ini muncul atas dasar anggapan bahwa rakyat Nusantara memiliki hutang kepada pemerintah kolonial, sehingga untuk melunasi hutang tersebut desa-desa harus mengikuti kebijakan tersebut. Bila pendapatan desa dari lahan 20% tersebut melebihi pajak tanah yang harus dibayar, maka oleh pemerintah kolonial akan dikembalikan. Tetapi jika kurang, maka desa harus membayar kekurangannya. Pada teorinya, kebijakan *cultuurstelsel* ini muncul sebagai jalan tengah pada masa krisis pemerintah kolonial Hindia Belanda, dimana harapan yang muncul adalah sebuah kebijakan yang mendatangkan pemasukan bagi pemerintah kolonial tetapi tidak menyengsarakan rakyat Indonesia.

Tetapi dalam lingkup praktek, ternyata yang terjadi adalah hal-hal yang bersifat eksploitatif tanpa peri-kemanusiaan. Hal ini adalah akibat dari budaya feodal yang ada di Nusantara pada saat itu. Perpaduan antara kebijakan kapitalisme *cultuurstelsel* dan kebudayaan feodal Nusantara menghasilkan penindasan kepada rakyat. Ketika hasil lebih dari pajak tanah itu diberikan kepada desa (lebih tepatnya tuan tanah/lurah), maka lurah tersebut berusaha seluas mungkin tanah yang ada dipakai untuk penanaman komoditas ekspor. Dari aturan yang semula menerapkan 20% tanah sebagai lahan untuk penanaman komoditas ekspor, berubah menjadi hampir 100% tanah digunakan untuk komoditas ekspor. Sementara untuk mereka yang tidak memiliki tanah, selama setahun penuh diwajibkan untuk bekerja pada perkebunan pemerintah. Selain itu pajak tanah yang seharusnya dibayarkan dari hasil 20% lahan tadi, menjadi sebuah pajak yang diluar dari lahan 20% lahan komoditas ekspor tersebut, dengan kata lain rakyat masih diharuskan membayar pajak tanah.

Dampak dari penerapan kebijakan *cultuurstelsel* ini adalah bertambahnya angka kemiskinan di Nusantara (khususnya di Jawa). Hal ini sebagai akibat wabah penyakit dan kelaparan yang melanda Jawa sebagai hasil dari tiadanya penanaman komoditas pangan. Peran seorang tuan tanah dalam memerintah rakyat yang ada dibawahnya begitu besar, sehingga rakyat tidak bisa berbuat apa-apa. Kondisi kelaparan ini muncul karena tiadanya persediaan beras, tetapi komoditas ekspor begitu melimpah. Seperti yang terjadi di Cirebon pada tahun 1843 dan Jawa Tengah pada 1850, dimana harga beras melambung tinggi akibat produksi yang berkurang.

Selain kebijakan ekonomi yang mengakibatkan kesengsaraan masyarakat Jawa, pemerintah kolonial juga menerapkan kebijaksanaan terhadap umat Islam mengenai ibadah haji dengan resolusi-resolusi tahun 1825 dan 1831. Resolusi tahun 1825 diarahkan pada pembatasan ibadah haji sebanyak mungkin dan karena itu ditetapkan pembayaran F.110,- untuk paspor ibadah haji yang wajib dimiliki. Kebijakan ini juga dibarengi dengan "surat-surat rahasia" yang ditujukan kepada para residen dan bupati agar secara serius membatasi masyarakat untuk menunaikan ibadah haji. Caranya bagi residen mempersulit paspor haji, sedangkan para bupati dengan pengaruhnya mempengaruhi rakyat agar tidak naik haji. Apa sanksi bagi mereka yang berhaji tetapi tidak membeli paspor. Melalui peraturan 1825 tersebut haji yang tidak memiliki paspor dikenakan denda 1000 gulden (Steenbrink, 1984: 236).

Dari aturan 1825 ini sangat tampak bagaimana pemerintah kolonial berusaha sangat keras agar rakyat tidak menunaikan ibadah haji. Bandingkan antara jumlah denda yang dikenakan dengan ongkos paspor yang tidak seimbang. Pada tahun 1831 peraturan denda yang 1000 gulden tersebut diubah dengan peraturan baru. Denda hanya dikenakan dengan dua kali harga paspor yaitu 220 gulden, karena seribu gulden dianggap tidak ada yang mampu membayar. Peraturan tersebut diterapkan secara umum, tetapi tidak diumumkan secara resmi dalam Staatblad. Peraturan tersebut juga hanya diberlakukan untuk Jawa dan Madura, karena dalam prakteknya daerah luar belum berada dibawah kekuasaan Belanda.

Setelah berjalan lama, pada tahun 1852 melalui keputusan No. 9 peraturan tersebut diubah. Perubahan itu isinya, pas jalan tetap diwajibkan tetapi diberikan secara gratis, sedangkan denda dihapuskan sama sekali. Tindakan ini diambil didasarkan vonis Pengadilan Negeri Surabaya terhadap Haji Abdul Salam, yang tidak bersedia membayar denda sebanyak 220 gulden itu. Pengadilan mengambil keputusan, bahwa peraturan 1825 dan 1831 tidak diumumkan, dan oleh karena itu tidak berlaku. Dari pihak pemerintah, salah satu pertimbangan untuk melepaskan peraturan ini adalah karena ternyata peraturan tersebut tidak berhasil membendung jumlah calon haji yang terus bertambah (Steenbrink, 1984: 237).

Pada tahun 1859 pemerintah kolonial kembali memberlakukan aturan baru, yang kemudian dikenal sebagai Ordonansi tahun 1859 yang isinya adalah:

- a. Calon Jamaah haji harus mempunyai surat keterangan dari seorang Bupati bahwa ia mempunyai dana memadai untuk perjalanan pulang pergi dan disamping itu bahwa nafkah bagi keluarga yang ditinggalkan cukup terjamin.
- b. Sekembalinya dari Mekah, haji tersebut harus menjalankan ujian, atau ujian haji, yang harus bisa membuktikan bahwa yang bersangkutan benar-benar telah mengunjungi Mekah.
- c. Hanya bila telah lulus ujian itu, dia dibenarkan untuk menyandang gelar haji dan memakai busana haji khusus.

Kebijakan-kebijakan yang menindas di atas pada akhirnya memicu perlawanan dan pemberontakan dengan berbagai cara. Secara teori Soekanto (Kusuma (ed.), 2003) berpendapat bahwa selama dasawarsa yang mendahului pemberontakan, kondisi-kondisi sosial dan ekonomi telah menimbulkan tekanan-tekanan dan tuntutan-tuntutan berbeda dari sebelumnya. Tuntutan tersebut disebabkan oleh masalah-masalah yang sifatnya kumulatif dan tidak terungkap yang merupakan sumber frustrasi bagi pemicu timbulnya perlawanan. Perlawanan yang dilakukan oleh kelompok pinggiran (seperti buruh, pedagang, petani, dan lain-lain) bersifat sporadis. Dalam memperjuangkan keinginannya, gerakan ini tidak memiliki strategi perjuangan yang jelas sehingga lebih mudah untuk dipadamkan oleh pihak-pihak yang berkuasa. Apabila gerakan ini telah dimasuki oleh unsur ideologis, maka gerakan ini akan menjadi suatu gerakan yang radikal. Dalam percaturan politik, massa dari kelompok ini menjadi lahan perebutan yang subur dari berbagai kelompok yang bertikai. Dengan demikian perlawanan memiliki tujuan yang jelas dan dalam gelombang yang besar, gerakan ini memiliki kecenderungan melawan arus zaman, arus dari status quo yang berkuasa (Zubir, 2002).

### **C. Pembebasan dari Budaya Kejawen**

Proses penyebaran Islam di Jawa hingga berdirinya Mataram telah melahirkan Islam Kejawen yang hingga kini masih dianut sebagian masyarakat. Sejak kerajaan Mataram berkuasa, tanah Jawa telah mengenal Islam berkat Islamisasi yang gencar dilakukan Kesultanan Demak dengan Walisongo sebagai ujung tombaknya. Pascakesultanan Demak, estafet dakwah sempat diambil alih Kerajaan Pajang kemudian dipegang Kerajaan Mataram. Saat itulah, dakwah Islam di tanah Jawa mengalami era baru. Meski Demak mampu mengislamkan tanah Jawa, aktivitas keislaman lebih banyak terjadi di kawasan pesisir. Mataramlah yang kemudian melengkapi dakwah Islam di bagian pedalaman. Namun, Demak tentu berbeda dengan Mataram. Meski Demak menggunakan akulturasi dalam dakwah, para wali tetap mempertahankan syariat Islam murni terutama ketauhidan

Saat Mataram berkuasa, dakwah Islam mulai berubah. Mereka sangat erat memadukan budaya Islam dan budaya sebelumnya. “Dalam segi keagamaan masanya (Sultan Agung) cenderung mengadakan pertimbangan antara Islam dan

Hindu,” ujar Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto dalam *Sejarah Nasional Indonesia III: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Islam di Indonesia*.

Sutiyono dan Ahmad Dzulfikar dalam buku *Benturan Budaya Islam: Puritan & Sinkretis Mengatakan*, bahwa Kerajaan Mataram yang berpusat di pedalaman Jawa atau kurang lebih berada di pusat tanah Jawa menjadi tempat tarik ulur antara Islam gaya pesisiran yang ortodoks dengan paham Jawa-Hindu. Islamisasi Jawa semakin kuat, dan sebaliknya, Jawanisasi Islam juga sangat kuat. Terlebih setelah Mataram menaklukkan pusat-pusat pengajaran Islam di pesisir utara Jawa, seperti Pasuruan (1617), Tuban (1619), Surabaya (1625), Pati (1627), dan Giri (1636).

“Kota-kota itu dihancurkan karena kharisma Islam pesisir yang puritan masih bergema memengaruhi wilayah pedalaman. Penghancuran wilayah pesisir jelas mempunyai maksud politik, yakni pimpinan negara Mataram akan menerapkan Islam sinkretis, mengingat rakyat pedalaman masih kental dengan paham pra-Islam (Kejawaan). Dengan demikian, berdirinya kerajaan Mataram berimplikasi pada perubahan dari Islam ortodoks menjadi Islam kejawen (percampuran antara Islam dan paham kejawen),” ujarnya.

Dalam buku tersebut juga disebutkan, Islam pada awalnya disebarkan ke Jawa masih dalam bentuknya yang asli. Tetapi, setelah dibawa ke wilayah pedalaman harus menyesuaikan dengan budaya Jawa atau tradisi lokal. Ketika kerajaan Demak masih kokoh, Islam disebarkan secara puritan. Namun demikian, para penguasa Jawa yang kental dengan tradisi lokal, seperti Hadiwijaya dan Senopati, memantapkan Kerajaan Islam bergeser dari wilayah pesisir ke wilayah pedalaman yang masih bergelut secara mengakar dengan budaya Jawa agraris-tradisional zaman Majapahit. Oleh karena itu, sinkretisme Islam di wilayah pedalaman lebih menguat. Terlebih setelah penguasa Mataram (Sultan Agung) menghancurkan pusat-pusat kota peradaban Islam puritan di wilayah pesisir. Sultan Agung memang tercatat lebih cenderung pada sinkretisme. Selain memindahkan pusat peradaban Islam ke daerah pedalaman, sultan juga tak lagi dekat dengan keturunan Walisongo. Kesultanan Mataram juga membiarkan para ulama yang menganut paham mistis. Selain itu, Sang sultan pernah melakukan ziarah ke Tembayat. Ia juga memilih menggunakan kalender Saka ketimbang Islam.

Dalam kondisi ini, Kondisi masyarakat Muslim Mataram selanjutnya dapat dibedakan dalam teori Clifford Geertz yang memilah masyarakat Jawa ke dalam tiga golongan utama, yakni santri yang merupakan kalangan Muslim ortodoks, yang menerapkan syariat Islam murni; priyayi, kalangan bangsawan yang dipengaruhi terutama oleh tradisi-tradisi Hindu-Jawa; dan abangan, masyarakat desa pemeluk animisme.

Dalam konteks ini, maka aksara pegon menjadi yang sangat berguna sebagai subyek yang dikaji. Sebagai alat komunikasi, makna-makna dalam simbol aksara pegon pada konteks ini menjadi simbol pembebas dari hegemoni Mataram dan Kejawen. Ini sangat relevan untuk dianalisis dengan menggunakan pendekatan

semiotika. Sebab Piliang menyebut semiotika sebagai metode kajian ke dalam berbagai cabang keilmuan karena ada kecenderungan untuk memandang berbagai wacana sosial sebagai fenomena bahasa. Dengan kata lain, bahasa dijadikan model dalam berbagai wacana sosial. Berdasarkan pandangan semiotika, bila seluruh praktik sosial dapat dianggap sebagai fenomena bahasa, maka semuanya dapat juga dipandang sebagai tanda. Hal ini dimungkinkan karena luasnya pengertian tanda itu sendiri (Tinarbuko, 2012:11).

#### D. Perlawanan dalam Bentuk Teks Pegon

Pada abad ke XVIII-XIX, simbol-simbol perlawanan masyarakat Islam di Jawa diwujudkan dalam bentuk teks-teks yang ditulis dengan aksara Pegon. Perlawanan tersebut merupakan doktrinasi para ulama-ulama atas kolonialisme kepada santri dan masyarakat. Ajaran-ajaran K.H. Ahmad Rifa'i<sup>6</sup> yang bersifat doktrin protes terhadap pemerintah kolonial beserta aparat feodal dan tradisionalnya paling banyak dimuat dalam kitab-kitabnya yang berjudul *Tarikh, Nadzam Wikayah, Syarihul Iman, Bayan, Tafrikah, Abyanul Hawaii, Tasyrihatul Muhtaj* dan *Riyatul Himmah*. Bahkan sekarang ini sedang diusahakan penulisan untuk mengumpulkan ajaran-ajaran protesnya tersebut dalam bentuk satu volume buku<sup>7</sup>.

Dalam doktrin protesnya terhadap pemerintah kolonial, K.H. Ahmad Rifa'i<sup>6</sup> mendasarkan ajarannya pada argumentasi bahwa pemerintah kolonial Belanda adalah *kafir*. Di samping itu dianjurkan kepada segenap pengikut K.H. Ahmad Rifa'i<sup>6</sup> agar berjuang untuk menyelamatkan Jawa khususnya dan Indonesia umumnya. Perjuangan menentang orang-orang kafir dan melawan dengan *perang sabil* akan sangat besar pahalanya. Pernyataan ini dapat dilihat dalam kitab *Nazam Wikayah* :

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
Slamete dunia akherat wajib kinira	Keselamatan dunia-akherat wajib

<sup>6</sup> KH. Ahmad Rifa'i bin Muhammad Marhum dilahirkan pada tanggal 9 Muharam 1200H/1786M. di desa tempuran, Kabupaten Kendal Jawa Tengah. Ayahnya bernama Muhammad Marhum bin Sujak Wijaya dan Ibunya bernama Siti Rahmah. Muhammad Marhum adalah salah seorang pegawai keagamaan atau penghulu. Ia meninggal ketika Ahmad Rifa'i berusia 7 tahun. Ahmad Rifa'i kemudian diasuh oleh kakak iparnya, KH. Asy'ari, pengasuh pondok pesantren Kaliwungu<sup>4</sup>. Pada tahun 1816, ketika usianya 30 tahun, Ahmad Rifa'i pergi ke Mekkah. Seperti yang terjadi saat itu, para haji tidak langsung pulang setelah hajinya selesai. Ia bermukim di Mekkah beberapa waktu lamanya untuk mendalami berbagai ilmu agama. Ahmad Rifa'i bermukim selama 20 tahun. Di sini ia belajar kepada Syaikh Usman dan Syaikh Faqih Muhammad ibn Abd al-Aziz. Setelah itu Rifa'i pun pergi ke Mesir. Ia menghabiskan 12 tahun waktunya dan banyak mendalami kitab-kitab fiqh mazhab Syafi'i. Di antara gurunya adalah Syaikh al-Bajuri, pengarang kitab al-Bajuri<sup>5</sup>. Segera setelah kembali ke Jawa KH. Ahmad Rifa'i melakukan aktifitas dakwahnya. Sesuai dengan keberadaan dirinya sekarang dan situasi zaman yang menyertainya, yaitu kolonialisme Belanda, telah menuntut perhatian darinya. Di samping mengajarkan ajaran-ajaran Islam yang telah didalaminya, ia pun mengobarkan semangat penentangan terhadap kolonialisme Belanda. Ia banyak melakukan protes terhadap Belanda dan pejabat-pejabat yang diangkatnya. Karena dipandang mengganggu kerja pemerintah akhirnya dia diasingkan ke Ambon pada tahun 1859. Dan ia meninggal di pengasingan pada tahun 18706.

nglawan raja kafir sekuasane kafikira tur perang sabil lewih kadene ukara kacukupan tan kanti akeh bala kuncara	diperhitungkan melawan raja kafir sekemampuannya perlu dipikirkan" demikian juga perang sabil lebih dari pada ucapan cukup tidak menggunakan pasukan yang besar
---	---

Syair ini diajarkan kepada para santri KH Rifai dan masyarakatnya, sehingga makin lama tertanam rasa kebencian yang mendalam kepada pemerintah kolonial. Pada saat yang sama ia juga senantiasa mengobarkan semangat penentangannya terhadap kolonial Belanda. Dengan demikian terciptalah suasana masyarakat yang anti terhadap kolonial Belanda. Selain doktrin kepada pemerintah kolonial Belanda, K.H. Ahmad Rifa'i juga mengajarkan doktrin protesnya kepada para birokrat feodal dan tradisional yang menjadi kaki tangan Belanda. Doktrin ini terlihat dalam kitab *Tarqhib*;

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
Tanbihun, tinemu negara Jawi rajane kufur Iku amar naha ora gugur Saben mukalaf ghalib ana kuasa milahur Uga bisa ghalib derajate luwih luhur Tinemu alim fasiq ngilmune ketanggungan Ningali ing negara Jawi dhalim rajane kinaweruhan Iku aweh pitutur tinemu linakonon Wajib amar naha sabab akeh kamaksiatan	Ingatlah! Sekarang didapati penjajah sudah menguasai negara Jawa Berjuang mencegah selalu diharapkan Tiap-tiap rakyat dewasa kalau mampu melaksanakan Kalau memang benar- benar mampu mencegahnya akan memperoleh kemulyaan Kamudian, kalau didapati ada alim penghianat yang ilmunya diragukan Otomatis mereka melihat Jawa jelas dikuasi penjajah dan menindas rakyat Sikapnya mestinya harus memberi penjelasan ke arah yang baik untuk dilaksanakan Sebab wajib bagi mereka mencegah kalau sudah terjadi wabah kemaksiatan

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
Ghalib alim lan haji fasik pada tulung marang raja kafir asih pada njunjung ikulah wong alim munafik imane suwung dumeh diangkat drajat dadi Tumenggung Lamun wong alim weruhe ing alane wong takabur mongko ora tinemu dadi qadli miluhur	Ghalib alim dan haji fasik menolong raja kafir dan senang mendukungnya itulah orang alim munafik kosong imannya karena merasa diangkat kedudukannya jadi tumenggung Jika orang alim menunjukkan jeleknya orang takabur nanti tidaklah mungkin dapat qadli terkenal



Memperhatikan ajaran protes tersebut di atas, ternyata K.H. Ahmad Rifa'i mempunyai sikap yang keras terhadap pemerintah kolonial beserta aparat-aparatnya. Namun demikian sepanjang catatan yang ada, tidak ada gerakan fisik yang berupa pemberontakan yang dilakukan oleh K.H. Ahmad Rifa'i dan pengikut-pengikutnya. Peristiwa yang ada adalah gangguan-gangguan terhadap pelaksanaan salat jum'at yang diselenggarakan oleh para penghulu<sup>13</sup>. Lebih dari itu gerakan K.H. Ahmad Rifa'i hanya sampai pada tingkat "hasutan" kepada para santri dan masyarakatnya agar tidak tunduk kepada pemerintah kolonial. Ia juga mengecam pejabat feodal dan tradisional sejak dari kebayan sampai hupati, juga para pegawai keagamaan, yang dianggapnya telah menghamba kepada pemerintah kafir. Mereka itu semua kalau dihubungkan dengan kaidah agama dipersamakan dengan anjing dan babi<sup>14</sup>.

Namun demikian pengaruh ajaran K.H. Ahmad Rifa'i secara keseluruhan, seperti masalah pernikahan, salat jum'at dan ajaran protesnya, tetap membuat gelisah aparat pemerintah kolonial. Dari masalah pernikahan misalnya. Dengan adanya pendapat K.H. Ahmad Rifa'i tentang tidak sahnya pernikahan oleh penghulu, setidaknya hal itu akan mempengaruhi kewibawaan mereka di mata rakyat. Dan yang lebih penting, pendapatan mereka dari hasil pernikahan akan hilang begitu saja. Begitu pula dengan tidak sahnya salat jum'at yang imam dan khatibnya para penghulu. Maka akan banyak masjid yang kosong, karena masyarakat ragu dengan salat jum'atnya dan akhirnya menghindari masjid-masjid yang imam dan khatibnya dipadang tidak adil (penghulu). Pengaruh yang demikian ini diperkuat lagi dengan ajaran-ajaran yang bernada protes, yang mengajak rakyat untuk tidak tunduk dan bahkan menentang perintah-perintah mereka. Kendatipun bukan gerakan fisik para aparat telah dibuatnya kalang kabut.

Selain KH Ahmad Rifai, di Jawa Tengah terdapat ulama abad XIX yang memiliki pengalaman yang sama. Kiai Saleh Darat<sup>7</sup> pada masa kolonial telah menjadi simbol perlawanan dalam bentuk teks yang dibangunnya bersama dengan masyarakat Jawa Tengah. Situasi ini merupakan pangkal dari seluruh proses analisis dan digunakan untuk melihat karya-karyanya kemudian. Sebagai tokoh, ia harus tampil melaksanakan *nahyi 'an al-munkar*, dan membebaskan manusia dari kebodohan, kemiskinan dan penindasan. Penderitaan yang melanda masyarakat pada saat itu telah meresahkannya. Keresahan Kiai Saleh Darat itu tertuang dalam

---

<sup>7</sup> Nama lengkapnya Muhammad Shalih bin Umara al-Shamarani, atau lebih dikenal dengan sebutan Kiai Shalih Darat. Ayahnya Kiai Umar merupakan salah seorang pejuang dan orang kepercayaan Pangeran Diponegoro di Jawa Bagian Utara, Semarang, di samping Kiai Syada' dan Kiai Mutadha Semarang. Kiai Shalih Darat dilahirkan di desa Kedung Cumpleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah, sekitar 1820 M. Sedangkan informasi lainnya menyatakan bahwa, Kiai Shalih Darat dilahirkan di Bangsri, Jepara. Ia wafat di Semarang pada 28 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M. Ia disebut Kiai Shalih Darat, karena ia tinggal di kawasan yang bernama Darat, yaitu suatu daerah di pantai utara Semarang, tempat mendarat orang-orang dari luar Jawa. Kini daerah Darat termasuk wilayah Semarang Barat. Adanya penambahan Darat sudah menjadi kebiasaan atau ciri dari orang-orang yang terkenal di masyarakat.

perhatiannya terhadap orang awam sehingga ia merumuskan Kitab *Majmû`at asy-Syarî`at al-Kâfiyah li al-`Awâm*, sebagai stimulan kepada orang awam agar menuntut ilmu dan memahami keimanan agamanya secara benar dalam rangka membebaskan kebodohan akibat cengkeraman kaum kolonial.

Kiai Saleh Darat sangat sadar bahwa obyek-obyek yang ditulis dalam kitab-kitabnya akan menimbulkan reaksi dari pihak lain, terutama kolonial. Untuk itulah pemikiran Kiai Saleh yang dituangkan dalam bahasa Jawa *prgon*. Penggunaan Aksara Pegon oleh Kiai Saleh Darat memang sangat beralasan. Selain didasarkan pada alasan pragmatis, untuk kepentingan masyarakat lokal sebagai instrumen kebahasaan dalam mengungkapkan ide dan keagamaan yang dalam masyarakat santri Jawa, juga memiliki alasan idealis yang didasarkan pada kepentingan politis. Terkait dengan penelitian ini, penulis melihat adanya unsur-unsur perlawanan oleh ulama-ulama dalam penggunaan Aksara Pegon. Keadaan ini bisa dilihat pada konteks sosio-historis yang memperlihatkan bahwa di Jawa Tengah pada abad ke-XIX.

Selain konstruksi teologi tentang nasionalisme di atas, Kyai Saleh juga berpendapat bahwa orang Islam haram mengenakan pakaian yang menyerupai pakaian non muslim seperti menggunakan jas, topi atau dasi meskipun hatinya tidak suka. Demikian juga seorang muslim tidak boleh makan seperti makannya orang non muslim. Beliau mengemukakan dalil "*Laisa minnâ man tasyabbaha bighairinâ*". Meskipun di sini Kyai Saleh tidak secara langsung menyatakan anti kolonial, namun tersirat suatu pandangan ketidaksenangannya terhadap penjajah. Fatwa semacam ini tersebar luas sebelum Indonesia merdeka.

<b>Transkripsi Teks hlm.</b>	<b>Tranlit</b>
<p><i>...Tegese ora nana pituduh ingsun lan ora ono saking agomo ningsun wong kang tiru-tiru kelawan liyane wongkang ahli agomo ningsun. tegese aja nyrupani siro kabeh marang liyane ahli Islam, ing dalem penganggone lan tingkah polahe lan mangan ngombene lan cecaturane lan salamane, maka haram ingatase wong Islam aweh isarah mareng wong islam kelawan tangane utawa kelawan drijine utawa anganteran tangane naliko salaman kerana arah tiru-tiru ahli kitab kaya mengkono wus angendikaaken syech....</i></p>	<p>Bahwasanya, aku dan agamaku tidak membenarkan, seseorang meniru selain terhadap orang yang ahli agamaku. janganlah kamu semua menyerupai selain orang islam, dalam berpakaian dan bertingkah laku, serta makan dan minum, .... dan jabat tangannya. Haram bagi orang islam memberi isarat pada orang islam dengan tangan atau jari dengan mengayun-ayunkan tangan ketika berjabat tangan.</p>

## **E. Simbol Legitimasi Identitas Islam Jawa**

Sebagai simbol perlawanan Masyarakat Islam, aksara pegon merupakan legitimasi yang dibangun oleh Islam Jawa dalam memperkuat identitas mereka sebagai masyarakat Islam. Kata identitas berasal dari bahasa Inggris, *identity* yang memiliki pengertian harfiah; ciri, tanda atau jati diri yang melekat pada seseorang, kelompok atau sesuatu sehingga membedakan dengan yang lain. Identitas juga merupakan keseluruhan atau totalitas yang menunjukkan ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang atau jati diri dari faktor-faktor biologis, psikologis, dan sosiologis yang mendasari tingkah laku individu.

Meminjam istilah Fong dalam Samovar (2010:184), bahwa aksara pegon menempati posisi identitas budaya sebagai identifikasi komunikasi dari sistem perilaku simbolis verbal dan nonverbal yang memiliki arti dan yang dibagikan di antara anggota kelompok yang memiliki rasa saling memiliki dan saling membagi tradisi, warisan, bahasa, dan norma-norma yang sama. Oleh karena itu, Identitas budaya merupakan produk dari keanggotaan seseorang dalam kelompok melalui interaksi mereka dalam kelompok budaya mereka. (Samovar, 2010:184)

Identitas umumnya dimengerti sebagai suatu kesadaran akan kesatuan dan kesinambungan pribadi dengan kelompok. Identitas diri seseorang merupakan kekhasan yang membedakan orang tersebut dari orang lain dan sekaligus merupakan integrasi tahap perkembangan yang telah dilalui sebelumnya. Identitas berasal dari interaksi individu dengan masyarakat. Identitas sosial biasanya lebih menghasilkan perasaan yang positif karena kita menggambarkan kelompok sendiri memiliki norma yang baik. Norma dalam sebuah kelompok disepakati secara bersama oleh anggota kelompok untuk memperkuat integrasi kelompok tersebut.

Pengertian identitas harus berdasarkan pada pemahaman tindakan manusia dalam konteks sosialnya. Identitas sosial adalah persamaan dan perbedaan, soal personal dan sosial, soal apa yang kamu miliki secara bersama-sama dengan beberapa orang dan apa yang membedakanmu dengan orang lain (Barker, 2008: 221). Perspektif identitas sosial adalah kesadaran diri yang fokus utamanya secara khusus lebih diberikan pada hubungan antar kelompok, atau hubungan antar individu anggota kelompok kecil. Identitas dibangun berdasarkan asumsi yang ada pada kelompok.

Biasanya kelompok sosial membangun identitasnya secara positif. Muncullah ide dari sebuah kelompok untuk membandingkan aspek positif dengan kelompok lain. Identitas sosial merupakan kesadaran diri secara khusus diberikan kepada hubungan antar kelompok dan hubungan antarindividu dalam kelompok. Individu sebagai anggota sebuah kelompok dalam proses pembentukan identitas sosial kelompok tersebut mengalami depersonalisasi. Depersonalisasi adalah proses dimana individu menginternalisasikan bahwa orang lain adalah bagian dari dirinya atau memandang dirinya sendiri sebagai contoh dari kategori sosial yang dapat digantikan dan bukannya individu yang unik (Baron dan Byrne, 2003: 163).

Identitas sebuah kelompok dibentuk oleh proses-proses sosial. Proses-proses sosial yang membentuk dan mempertahankan identitas ditentukan oleh struktur sosial. Sebuah kelompok tidak bisa dipahami secara langsung oleh masyarakat bahwa kelompok tersebut memiliki identitas. Perlu adanya konstruksi identitas sebuah kelompok kepada masyarakat agar kelompok tersebut dipahami sebagai sebuah kelompok yang memiliki identitas. Konstruksi identitas tersebut dapat dilakukan dengan cara pelembagaan dan internalisasi. Proses pelembagaan ditandai dengan semua tindakan manusia akan mengalami proses pembiasaan. Tindakan tersebut akan dilakukan secara berulang-ulang dalam kehidupannya, pada akhirnya pelakunya akan memahami sebagai pola yang dimaksudkan. Tindakan-tindakan manusia manusia dalam proses pelembagaan ini kemudian akan dilegitimasi. Fungsi legitimasi tersebut adalah untuk membuat obyektivitas tindakantindakan manusia yang telah dilembagakan menjadi tersedia secara obyektif dan masuk akal secara subyektif (Berger dan Luckmann, 2012: 62-175).

Proses konstruksi identitas yang kedua adalah internalisasi yaitu melalui sosialisasi. Terdapat dua proses dalam sosialisasi, yaitu proses sosialisasi primer dan proses sosialisasi sekunder. Proses sosialisasi primer dalam manusia merupakan proses sosialisasi yang pertama dimulai dari lingkup keluarga ketika masa kanak-kanak untuk menjadi anggota masyarakat. Proses sosialisasi primer dalam sebuah kelompok sosial lingkungannya tidak berbeda dengan keluarga, yaitu lingkungannya di dalam kelompok sosial itu sendiri. Proses sosialisasi sekunder pada manusia merupakan proses sosialisasi lanjutan dari proses sosialisasi primer yang lingkungannya tidak hanya lingkup keluarga. Proses sosialisasi sekunder dalam sebuah kelompok sosial lingkungannya bukan hanya dalam sebuah kelompok sosial itu sendiri, melainkan cakupannya luas di luar kelompok sosial tersebut (Berger dan Luckmann, 2012: 176-200).

Berdasarkan definisi diatas dapat ditarik benang merah bahwa identitas masyarakat islam Jawa yang mempopulerkan aksara pegon sebagai simbol mereka merupakan ciri khas dari sebuah kelompok yang dapat membedakan kelompok tersebut dengan kelompok lain yaitu masyarakat Jawa sendiri. Pada saat yang bersamaan konstruksi sosial atas realitas (Social Construction of Reality) yang diperkenalkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckman menggambarkan proses sosial melalui tindakan dan interaksinya, dimana individu menciptakan secara terus-menerus suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama secara subyektif.

## **A. Kesimpulan**

Berdasarkan uraian tentang Aksara Pegon sebagai simbol perlawanan masyarakat Islam Jawa di atas, maka dapat penulis simpulkan sebagai berikut:

1. Latar belakang sejarah pengembangan aksara Pegon di Jawa pada abad XVIII-XIX didasarkan pada sebuah konsekwensi terhadap muncul dan berkembangnya Islam sebagai sebuah kepercayaan baru di tengah-tengah

masyarakat Jawa. Aksara Pegon telah menunjukkan sebuah kekuatan spiritualitas masyarakat yang mampu mempertemukan antara kebudayaan Islam (Arab) dan kebudayaan Jawa. Kebudayaan Islam diwakili oleh struktur abjad *hijaiyah*, sementara kebudayaan Jawa diwakili oleh struktur bahasa kawi melalui abjad *Honocoroko*. Sejarah mencatat bahwa aksara Pegon populer sebagai alat komunikasi, doktrinasi ajaran Islam dan perjuangan melawan kolonial. Aksara ini telah ada sejak abad ke 14, seiring dengan munculnya aksara melayu (Jawi) di wilayah Sumatra yang digagas oleh ulama-ulama abad XVIII. Gagasan pemberlakuan aksara pegon terjadi setelah ulama-ulama Jawa menyebarkan dan menuntut ilmu di Makkah, mereka telah membuat jaringan Islam Nusantara dengan berbagai latar belakang.

2. Kontribusi aksara Pegon dalam pengembangan ajaran Islam di Jawa pada abad XVIII-XIX didasarkan atas kepentingan ideologis dan pragmatis. Secara umum, ulama-ulama Jawa yang mencetuskan konsep pegon sebagai alat komunikasi dan gerakan Islam ini telah banyak memberikan kontribusi terhadap perkembangan Islam. Pola ini sangat efektif untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat Islam Jawa yang masih kesulitan dalam mempelajari Bahasa Arab. Salah satu yang menjadi contoh adalah dunia Pesantren. Lembaga pendidikan tertua di Jawa ini lazim menggunakan aksara pegon sebagai alat untuk memahami kitab-kitab klasik, dari bahasa Arab dialihkan menjadi bahasa lokal (Jawa). Metode pembelajaran yang digunakan di lembaga ini adalah *sorogan* dan *bandongan* dengan teknik memaknai satu persatu kalimat dalam bahasa Jawa yang ditulis dengan huruf Arab.
3. Aksara Pegon yang berkembang di Jawa pada abad ke XVIII-XIX telah menjadi simbol perlawanan umat Islam. Simbol perlawanan tersebut diwujudkan dalam bentuk pembeda *antithesis* dari kelaziman aksara yang sudah ada di Jawa, yaitu *honocoroko*. Secara semiotik ketidak-laziman ini merupakan simbol budaya untuk melepaskan diri dari hegemoni kepercayaan lama di Jawa, Hindu – Budha. Selain itu, simbol perlawanan berupa teks-teks yang ditulis dengan aksara pegon dalam rangka menanamkan semangat anti kolonial. Fakta ini dapat dilihat adanya karya-karya agung ulama-ulama abad ke XVIII-XIX sebagaimana yang ditulis oleh KH Ahmad Rifai kalisasak Batang, KH Soleh Darat Semarang. Sedangkan pemberlakuan aksara pegon yang terus dilestarikan dikalangan Islam tradisional atau di dunia pesantren menjadi simbol perlawanan untuk mempertahankan struktur budaya Islam lokal dari gempuran Islam Puritan yang diusung oleh gerakan Wahabi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Bruinessen, Martin van, 1995, *Kitab Kuning, Pesantren and Tarekat*, Mizan, Bandung
- Djamil, Abdul, 2001, *Perlawanan kiai desa: pemikiran dan gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i, Kalisalak*, LKiS Yogyakarta
- Gadamer, Hans Georg. 2011. *Truth and Method*. New York, Continuum
- Hasan Sadily (ed), *Ensiklopedia indonesia*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru-Van Hoeve), Edisi Khusus, Vol. I, h.133
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, PT Rineka Cipta, Jakarta, 1996
- Kurzman, Charles, 1998, *Liberal Islam, A Sourcebook*, Oxford University.
- Kromoprawiro. 1867. Kawruh Sastro Pegon. (Manuscript) Madiun
- Mukhamad Shokheh, *Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat Salim*,
- Mas'ud, Ali, *Dinamika Sufisme Jawa (Studi tentang Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Semarang dalam Kitab Minhaj al- Atqiya')*, Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya
- Notosusanto, Nugroho.1971. *Norma-norma Dasar penelitian dan Penulisan Sejarah*. Jakarta : Pusat Sejarah ABRI Dephankam
- Pudjiastuti, Titik. 1993. *Aksara Pegon: Sarana Dakwah dan Sastra dalam Budaya Jawa*”, makalah untuk Temu Wicara Antar Jurusan Daerah, Universitas dan IKIP se Indonesia di UGM Yogyakarta.
- \_\_\_\_\_, *Pegon Scripts: Tangible Identity of Islamic-Javanese*
- Poerwadarminta,1987. Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka
- Salim, Abdullah. 1995. *Majmu`at al-Syari`at al-kafiyat li al-`Awam Karya Kyai Saleh Darat (Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqh Berbahasa Jawa Akhir Abad 19)*, Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, disertasi tidak dipublikasikan.
- Shofwani, M Irfan, 2005, *Memahami Tulisan Arab Melayu*, Yogyakarta
- Syamsul Hadi, 1995, *Bahasa Arab dan Khasanah Sastra Keagamaan di Indonesia*, Humaniora, II hlm. 87-95.
- Helius Sjamsuddin. (2007). *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Ombak.
- <http://misykat.lirboyo.net/mengenal-warisan-walisongo-huruf-pegon/diadopsi tanggal 6 Juli 2013>
- <http://staff.undip.ac.id/sastra/fauzan/2009/07/22/ikhtisar-tata-bahasa-arab/diadopsi tanggal 16 Februari 2014>
- <http://mipesindonesia.blogspot.com/2013/05/pegon-aksara-masyarakat-indonesia-yang html, diadopsi tanggal 16 Februari 2014>
- <http://gibukmakalah.blogspot.com/2014/02/sejarah-perkembangan-dan-kaidah-aksara.html. Diadopsi pada tanggal 16 Februari 2014>

- Musa, Hashim, 1999, Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi, Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur
- Simuh. (1996). *Sufisme Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Abu Su'ud, *Islamologi : Sejarah, Ajaran dan Perannya dalam Peradaban Umat Manusia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), hlm. 122.
- Masroer, CH. JB, *The History of Java*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), hlm. 26.
- Richard Appignanesi (ed), 2002, *Mengenal Semiotika For Beginners*, terj. Ciptadi Sukono Bandung : Mizan
- Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya)
- Tommy Christomy (Peny.) *Semiotika Budaya*, Depok: Pusat Penelitian kemasyarakatan dan Budaya Direktorat Riset Dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia, 2004,
- 11Rahmat Djoko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gama Media, 2008
- Koentjaraningrat, 1996*Pengantar Antropologi*, PT Rineka Cipta, Jakarta
- William. A. Haviland (terj), *Antropologi Jilid 2*, Erlangga, Jakarta, 1993, edisi ke-4, H. 263
- Taufiq dan Idris BA, *Mengenal Kebudayaan Islam*, PT. Bina Ilmu, Surabaya, 1983
- H. J. De Graf dan TH Pegiaut, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah*