

LAPORAN PENELITIAN

AKSARA PEGON

**Studi Tentang Simbol Perlawanan Islam Di Jawa
Pada Abad XVIII – XIX**



Oleh :
Ibnu Fikri, MSI

**DIBIYAI DIPA IAIN WALISONGO SEMARANG
TAHUN 2014**



KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT

Jl. Walisongo No. 3-5 Telp./Fax.7615923 Semarang 50185

SURAT KETERANGAN

No. In.06.0/P.1/TL.01/646/2014

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Walisongo Semarang, dengan ini menerangkan bahwa penelitian Individual yang berjudul:

**AKSARA PEGON:
Studi tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa
Pada Abad XVIII–XIX**

adalah benar-benar merupakan hasil penelitian yang dilaksanakan oleh:

Nama : Ibnu Fikri, M.S.I
NIP : 19780621 200801 1005
Pangkat/Jabatan : Penata (III/c)
Fakultas : Dakwah dan Komunikasi

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 14 Agustus 2014
Ketua,

Dr. H. Sholihan, M. Ag.
NIP. 19600604 199403 1004

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.

KATA PENGANTAR

Dengan mengucap syukur Alhamdulillah, atas rahmat, ridho dan hidayah-Nya penyusunan laporan penelitian dengan judul: *AKSARA PEGON Studi Tentang Simbol Perlawanan Islam Jawa Abad XIX* ini telah berhasil kami selesaikan. Segala kemampuan dan pikiran sudah kami curahkan, sehingga rasa syukur kepada Allah swt yang tiada henti terucap.

Selanjutnya penulis menghaturkan rasa terima kasih yang mendalam kepada semua pihak yang dengan tulus hati memberi bantuan dalam bentuk apapun, sehingga penelitian ini dapat selesai sesuai dengan yang diharapkan. Walaupun masih jauh dari kesempurnaan, penulis hanya dapat memohon kepada Allah swt., mudah-mudahan amal baik mereka mendapatkan balasan dengan sebaik-baik balasan.

Akhirnya, kami berharap semoga karya sederhana ini menjadi bagian dari amal shalih yang dapat bermanfaat untuk penulis pada khususnya dan bagi semua pihak pada umumnya. Dengan penuh kesadaran, penulis mengakui bahwa hasil penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan serta masih terdapat kekurangan. Oleh karena itu penulis mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif dari semua pihak demi untuk perbaikan dan kesempurnaan .

Semarang, Oktober 2014

DAFTAR ISI

HALAMAN MUKA ~ i

SURAT KETERANGAN ~ iii

ABSTRAK ~ iv

KATA PENGANTAR ~ v

DAFTAR ISI ~ vi

BAB I PENDAHULUAN ~ 1

- A. Latar Belakang ~ 1
- B. Tujuan Penelitian ~ 6
- C. Rumusan Masalah ~ 6
- D. Tinjauan Pustaka ~ 5
- E. Ruang Lingkup ~ 9
- F. Kontribusi ~ 12
- G. Metode Penelitian ~ 12
- H. Data dan Sumber Data ~ 15

BAB II AKAR HISTORIS AKSARA PEGON ~ 17

- A. Makna Aksara Pegon ~ 17
- B. Struktur dan Kaidah Aksara Pegon ~ 22
- C. Sejarah Perkembangan Aksara Pegon ~ 28
- D. Penggunaan Aksara Pegon di Pesantren ~ 32

BAB III BAB III PERGUMULAN ISLAM DI JAWA ABAD XVIII-XIX ~ 45

- A. Sejarah Perkembangan Islam di Jawa ~ 45
- B. Akulturasi Ajaran Islam dan Jawa ~ 52
- C. Pergulatan Masyarakat Islam dan Kolonial ~ 56
- D. Munculnya Islam Puritan di Jawa ~ 61

BAB IV AKSARA PEGON SEBAGAI SIMBOL PERLAWANAN

- A. Aksara Pegon dalam Analisis Semiotik ~ 69**
- B. Perlawanan Islam di Jawa Abad XIX ~ 73**
- C. Pembebasan dari Budaya Kejawen ~ 79**
- D. Perlawanan dalam Bentuk Teks Pegon ~ 82**
- E. Simbol Legitimasi Identitas Islam Jawa ~ 89**

BAB V PENUTUP ~ 95

- A. Kesimpulan ~ 95**
- B. Saran dan Rekomendasi ~ 97**

DAFTAR PUSTAKA ~ 99

BAB I

PENDAHULUAN

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*).¹ Aksara Pegon ini dalam penggunaannya merupakan sebuah 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

¹ 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*, *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).

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 (*Da*) 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	ف	pa
3	ك	kaf	ك	gha
4	ن	nun	ن	nya
5	ع	'ain	ع	nga
6	ط	tha	ط	ta
7	ذ	dza	ذ	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 *filasafat, 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.²

² 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,

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 sisi lain, gelombang puritanisme Islam juga menjadi ancaman bagi terberengusnya Islam lokal.³ 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.

majalah, dan buku dengan terpaksa mengganti aksara Arab melayu (pegon) dengan huruf Romawi (Ulum, 2013).

³ 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.

B. TUJUAN PENELITIAN.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka tujuan yang akan dicapai dalam penelitian ini mencakup hal-hal sebagai berikut:

1. Untuk memahami latar belakang sejarah pengembangan aksara Pegon di Jawa pada abad XVIII-XIX.
2. Untuk mengetahui kontribusi aksara Pegon dalam pengembangan ajaran Islam di Jawa pada abad XVIII-XIX?
3. Untuk mengamati struktur hubungan antara budaya sastra Pegon dan simbol perlawanan Islam di Jawa pada abad XVIII-XIX?

C. RUMUSAN MASALAH

Agar lebih memberikan fokus dalam penelitian ini penulis merumuskan masalah menjadi pertanyaan-pertanyaan yang akan dijawab. Adapun rumusan masalah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Apa yang melatar belakangi perkembangan *Aksara Pegon* di Jawa pada Abad ke-XVIII-XIX?
2. Sejauhmana kontribusi *Aksara Pegon* terhadap perkembangan Islam di Jawa pada Abad ke-XVIII-XIX?
3. Bagaimana korelasi struktur budaya sastra *Aksara Pegon* dengan simbol perlawanan Islam Jawa pada Abad XVIII-XIX?

D. TINJAUAN PUSTAKA

Sejauh ini penulis belum menemukan karya serius yang membahas aksara *pegon* dalam perspektif sejarah. Studi tentang aksara *pegon* hanya sebatas artikel sederhana di beberapa media seperti internet dan majalah. Namun sebagai gambaran literatur untuk memperoleh data tentang keaksaraan *pegon* yang sesuai, penulis menemukan beberapa karya yang representatif terkait dengan studi perlawanan di masyarakat Jawa pada abad ke XVIII - XIX berdasarkan symbol-simpol yang terdapat dalam aksara *pegon*. Beberapa karya terkait meliputi:

1. Karya Kromoprawiro dengan judul "*Kawruh Sastra Pegon*," yang diterbitkan di Madiun pada tahun 1867. Terus terang, penulis tidak pernah menemukan buku (naskah) ini. Pemahaman penulis tentang buku ini berasal dari tulisan Titik Pujiastuti, pakar filologi UI, berjudul "*Pegon Scripts: Tangible Identity of Islamic-Javanese*" yang telah menguraikan secara detail *Pegon* dalam perspektif sastra. Secara teoritis, tulisan Titik yang mengambil referensi dari Kromoprawiro ini mengatakan bahwa *pegon* digambarkan sebagai aksara *ora lumrah anggone ngucapake* dengan berbagai karakteristiknya. Meskipun teks ini sangat sederhana, penulis menilai karya Kromoprawiro itu menjadi karya-karya asli dalam awal aksara *Pegon*.
2. Tulisan M. Irfan Shofwani dalam bukunya "*Memahami Tulisan Arab Melayu*" diterbitkan pada tahun 2005 ini menyatakan, bahwa penulisan Arab *pegon* menggunakan semua huruf konsonan Arab dilengkapi dengan vokal *Hijaiyah* *tu* ditulis dalam aksara Arab yang telah

dimodifikasi. Modifikasi ini dikenal sebagai identitas aksara Melayu Arab dalam bentuk serapan tulisan Arab yang tidak biasa. Misalnya, untuk konsonan *nga*, Arab pegon menggunakan huruf *'ain* atau *ghain* dengan tiga titik di atasnya. Sementara itu, untuk konsonan *p* diambil dari huruf *fa* dengan tiga titik di atasnya dan sebagainya. Selain itu, huruf Arab *Pegon* meniadakan syakal (tanda baca) huruf Arab seperti botak.

3. Buku Martin van Bruinessen dengan judul *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, terbit tahun 1999, Mizan, Bandung ini juga menjelaskan bahwa *Kitab Kuning* dikenal sebagai salah satu fitur utama dari dunia Islam. Menurutnya harta intelektual klasik yang ditulis dalam *Kitab Kuning* sudah ada sejak abad pertengahan dan dipelajari sampai sekarang. Sejumlah *Kitab Kuning* mulai sastra, *fiqh*, *tauhid*, *tasawuf* banyak menggunakan huruf pegon. Melalui buku ini, Martin van Bruinessen mengungkapkan konstruksi kurikulum yang diajarkan di pesantren-pesantren di kepulauan Indonesia dengan huruf *pegon*.
4. Buku yang didasarkan pada hasil disertasi Abdul Djamil (2001) dengan judul *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i, Kalisalak* terbitan LKiS ini memiliki beberapa kesamaan dengan tema penelitian ini. Dalam bukunya Djamil menjelaskan struktur masyarakat Jawa yang hidup di abad kedelapan belas. Kondisi pada saat itu menggambarkan bagaimana hegemoni pemerintah Hindia Belanda pada penduduk asli (pribumi). KH. Ahmad Rifai sebagai tokoh masyarakat setempat menganggap bahwa kolonialisme adalah bertentangan dengan nilai-nilai

ajaran Islam. Dengan dasar pengetahuan agama yang kuat, KH Rifai, dalam buku Djamil, melakukan perlawanan yang dituangkan dalam karya dengan simbol dalam naskah Pegon.

E. RUANG LINGKUP

Meminjam istilah Amiq Ahyadi (2013) bahwa konversi budaya memang tidak semudah konversi agama. Oleh sebab itu, mengarabkan masyarakat Jawa jauh lebih susah dari pada mengislamkan mereka. Sinkretisme adalah fakta teologis dari proses konversi budaya yang belum tuntas dalam Islamisasi masyarakat Jawa. Huruf Pegon atau Pego juga bisa diibaratkan seperti itu. Sebagian masyarakat masih sulit mengucapkan *fā'* karena sudah terbiasa mengucapkan p. Mereka juga sangat sulit mengucapkan *'ain*, karena terbiasa mengucapkan *ngo*, oleh sebab itulah mereka menyebutnya *ngain*. Kesulitan sebagian masyarakat Jawa untuk mengucapkan aksara asing tentu saja tidak bisa dianggap sebagai minimnya kadar keislaman seseorang tetapi hanya salah satu bukti konversi peradaban dalam hal ini adalah berbahasa. Jenis aksara Arab lain yang diadaptasi masyarakat Islam Indonesia adalah aksara Pegon.

Ketika masyarakat Jawa dikenalkan bahwa kitab sucinya ditulis dengan aksara Arab, maka mau tidak mau mereka harus mengerti bagaimana cara membaca (plus menulis) dengan benar. Tetapi orang Jawa tetaplah orang Jawa, maka mereka mengadaptasi aksara asing tersebut untuk menuliskan kebiasaan. Aksara Arab yang telah diadaptas untuk menuliskan bahasa Jawa di sebut *Pego* atau *Pegon*. Di dalam

sejarah perkembangan aksara Jawa, inilah yang dikenal dengan aksara Jawa Islam. Di manuskrip Islam Pesantren di Jawa, aksara Pegon seringkali dipergunakan untuk menulis jenggotan yang memberi terjemahan bahasa Jawa atas naskah berbahasa Arab yang dianggap sulit. Aksara Pegon juga dipergunakan untuk menulis naskah-naskah tasawuf, tafsir, fiqh dan teologi yang ditulis oleh ulama-ulama Jawa saat itu.

Untuk menguraikan aksara pegon sebagai suatu kajian yang penulis memerlukan seperangkat metodologi ilmu sejarah. Studi sejarah merupakan upaya untuk mengeksplorasi nilai-nilai luhur yang terkandung dalam teks atau naskah. Studi simbol perlawanan Islam di Jawa pada abad ke XVIII – XIX adalah penelitian yang didasarkan dengan pendekatan sejarah. Dengan metode historis dan kualitatif diskriptif, maka akan diketahui latar belakang budaya dari masyarakat yang menghasilkan karya sastra tersebut. Sebagai contoh: agama, kepercayaan, adat istiadat, cara hidup suatu bangsa, dan sebagainya. Studi dari karya sastra selalu membutuhkan seperangkat teori. Teori itu sendiri adalah prinsip-prinsip dan hukum-hukum yang menjadi dasar seni dan ilmu pengetahuan (Porewodarminto, 1987: 23).

Secara teoritis, aksara atau huruf adalah simbol dari suara manusia dan suara suara bahwa manusia dapat memahami bentuk gambar, garis atau goresan, atau surat-surat yang merupakan bentuk lain dari suara manusia atau suara dan ditempatkan dalam media tertulis (Sadily, tt: 155). Simbol kata itu sendiri berarti sesuatu yang menggambarkan sesuatu , terutama untuk menggambarkan sesuatu yang ada di dalam materi, abstrak, ide, kualitas, tanda-tanda dari sebuah objek,

proses dan lain-lain (Titib , 2003: 63). Oleh karena itu, aksara *Pegon* yang didefinisikan dalam penelitian ini adalah simbol bahasa manusia hasil analisis akan menghasilkan proses akulturasi diwujudkan ke dalam bentuk sastra. Budaya Arab yang diwakili Islam dan budaya Jawa bertemu dan daripada saling melengkapi, sehingga ada budaya baru yang didasarkan pada dua budaya tersebut.

Menurut Koentjaraningrat (1996: 155) akulturasi adalah proses sosial yang muncul ketika sekelompok orang dengan budaya tertentu mendapatkan unsur-unsur dari budaya asing sehingga unsur-unsur ini secara bertahap diterima dan diolah menjadi budaya sendiri. Pembangunan simbol yang terkandung dalam naskah-naskah oleh aksara *pegon* terkait erat dengan fenomena masyarakat Jawa terstruktur di masa lalu. Sebagai pertimbangan dalam pendekatan historis, studi ini juga harus dibantu oleh pendekatan hermeneutik . Dalam teori hermeneutika modern, menjelaskan bahwa keberadaan teks adalah hasil dari akumulasi penafsiran konteks. Jadi ada sebuah konstruksi simbol yang membungkus keberadaan masyarakat yang terjadi pada waktu itu.

Dalam pengamatan penulis, untuk memahami yang terjadi di Jawa pada waktu itu, kita harus menempatkan pikiran kita ke masa lalu. Tindakan yang dilakukan kolonial telah menginspirasi perlawanan masyarakat Jawa. Karya ulama di abad delapan belas – kesembilan belas ditulis dalam aksara *pegon* harus diperlakukan sebagai penjelasan atas perlawanan . Analisis yang kuat untuk menjelaskannya, oleh penulis didasarkan pada teori hermeneutika yang dikembangkan oleh Gadamer. Hermeneutika Gadamer adalah untuk memahami

teks dan penulis. Pemahaman ini adalah partisipasi seorang penerjemah dalam menekankan fakta bahwa partisipasi penafsir tidak bisa keluar dari dunianya dan explain dalam teks ini.

F. KONTRIBUSI

Kontribusi yang terdapat dalam penelitian ini di antaranya bersifat akademis maupun praktis. Signifikansi yang bersifat akademis adalah memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan referensi tentang kerangka teori dari oposisi masyarakat Jawa berdasarkan naskah-naskah yang beraksara Pegon pada abad ke- XVIII – XIX. Sementara signifikansi yang bersifat praktis adalah:

1. Memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang karakter pegon sebagai simbol perlawanan di masyarakat Jawa abad ke XVIII-XIX
2. Memperluas cakrawala konstruksi berpikir masyarakat tentang nilai-nilai sastra dan budaya terkait dengan sejarah aksara Pegon dalam kebudayaan Islam Jawa.
3. Menumbuhkan kembali rasa nasionalisme bangsa Indonesia yang sudah banyak terkikis, sebagaimana dalam karya-karya ulama yang ditulis dalam naskah Pegon di abad ke XVIII-XIX.

G. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian sejarah yang berusaha menelaah kembali peristiwa yang terjadi pada masa

silam. Akurasi data yang digunakan adalah fakta historis berupa naskah-naskah ulama Jawa Tengah pada abad XVIII-XIX. Oleh karena itu, Penelitian ini menggunakan metode sejarah yang bersifat historikal diskriptif dalam melukiskan, menjelaskan, serta menerangkan fakta sejarah pada saat itu. Sedangkan jenis yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan sebagai berikut:

1. *Heuristik (Pengumpulan Data)*

Menurut Notosusanto (1971:18) *heuristic* berasal dari bahasa Yunani *Heuriskein* artinya sama dengan *to find* yang berarti tidak hanya menemukan, tetapi mencari dahulu. Pada tahap ini, kegiatan diarahkan pada penjajakan, pencarian, dan pengumpulan sumber-sumber yang akan diteliti, baik yang terdapat dilokasi penelitian, temuan benda maupun sumber lisan. Langkah awal dalam penelitian ini berburu dan mengumpulkan berbagai sumber data yang terkait dengan masalah yang sedang diteliti, misalnya dengan melacak sumber sejarah perlawanan Islam di Indonesia terutama di Jawa dengan meneliti berbagai dokumen, mengunjungi situs sejarah, mewawancarai para saksi sejarah. dan lain sebagainya.

2. *Kritik (Verifikasi)*

Setelah bukti itu atau data itu ditemukan, maka dilakukan penyaringan atau penyeleksian dengan prosedur yang ada. Tahapan kritik ini tentu saja memiliki tujuan tertentu dalam pelaksanaannya. Salah satu tujuan yang dapat diperoleh dalam tahapan kritik ini adalah otentitas (*authenticity*). Menurut Lucey (1984: 47) dalam Sjamsuddin (2007: 134), bahwa sebuah sumber sejarah (catatan harian,

surat, buku) adalah otentik atau asli jika itu benar-benar produk dari orang yang dianggap sebagai pemiliknya (atau dari periode yang dipercayai sebagai masanya jika tidak mungkin menandai pengarangnya). Pada tahap ini Notosusanto (1971: 20) menegaskan bahwa setiap sumber mempunyai aspek intern dan aspek ekstern. Oleh karena itu, pada tahapan ini penulis memerlukan kritik internal dan eksternal. Kritik ekstern dilakukan pada sumber yang menjadi bahan rujukan penulis. Disamping itu penulisan ini juga didasarkan pada latar belakang pengarang dan waktu penulisan. Kritik internal dilakukan untuk menyelidiki sumber yang berkaitan dengan sumber masalah penelitian. Tahapan ini menjadi ukuran sejauh mana objektivitas penulis dalam mengelaborasi segenap data atau sumber yang telah diperolehnya, dan tentunya mengedepankan prioritas. Setelah menetapkan sebuah teks autentik, serta referensi pengarang, maka penulis akan menetapkan apakah keaslian itu kredibel dan sejauh mana hal tersebut mempengaruhi objek kajian. Pada tahap ini pula kita dapat keabsahan suatu sumber yang kemudian akan dikomparasikan sumber satu dengan sumber yang lainnya, tentunya dengan masalah yang sama.

3. *Interpretasi (Penafsiran)*

Setelah melalui tahapan kritik sumber, kemudian dilakukan interpretasi atau penafsiran terhadap fakta sejarah yang diperoleh dari arsip, buku-buku yang relevan dengan pembahasan, maupun hasil penelitian langsung dilapangan. Tahapan ini menuntut kehati-hatian dan integritas penulis untuk menghindari interpretasi yang

subjektif terhadap fakta yang satu dengan fakta yang lainnya, agar ditemukan kesimpulan atau gambaran sejarah yang ilmiah.

4. *Historiografi (Penulisan Sejarah)*

Historiografi atau penulisan sejarah merupakan tahapan akhir dari seluruh rangkaian dari metode historis. Tahapan heuristik, kritik sumber, serta interpretasi, kemudian dielaborasi sehingga menghasilkan sebuah historiografi.

H. DATA DAN SUMBER DATA

Data-data yang akan dikumpulkan penulis terbagi dalam sumber [data] primer dan skunder. Sumber primer (*primary source*) yang terkait dengan penelitian ini berupa, manuskrip, kitab-kitab beraksara *pegon*, dokumen-dokumen atau surat-surat berharga yang dikeluarkan oleh pemerintah kolonial, dan hasil wawancara langsung dengan figur yang terkait langsung dengan obyek kajian. Selebihnya adalah data tambahan atau sumber skunder (*secondary source*). Sumber ini dapat berupa karya ilmiah, berita-berita di media masa [majalah, koran dan internet] dan wawancara dengan pengamat (Moleong, 1995: 112). Hingga saat ini Penulis telah mendapatkan beberapa data sebagai pra riset di yang berupa manuskrip beraksara *pegon*.

Secara historis penggunaan aksara Pegon memang telah populer berkisar antara abad ke-XVIII hingga XIX. Sebagai data primer dalam penelitian ini, penulis mengumpulkan dan menganalisa 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 *filsafat, 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.

BAB II

AKAR HISTORIS AKSARA PEGON

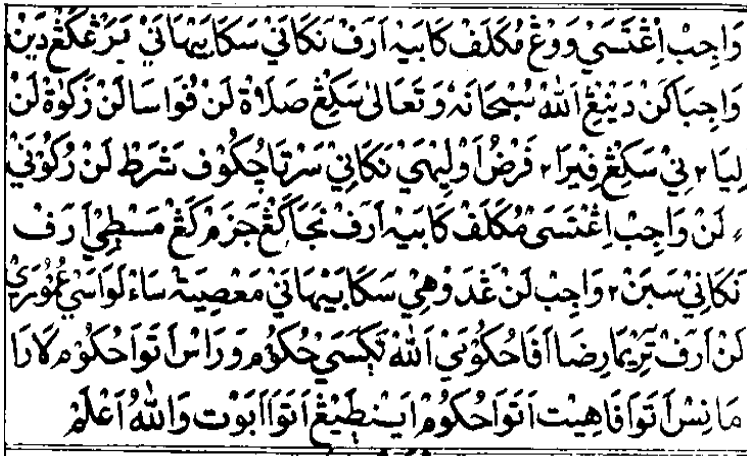
A. MAKNA AKSARA *PEGON*

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.⁴ Beberapa bukti kesejarahan berupa karya-karya intelektual Islam (kitab kuning) pesantren, surat perjanjian, korespondensi, 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.

⁴ 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.

Gambar 1.

Contoh Teks Aksara Pegon



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

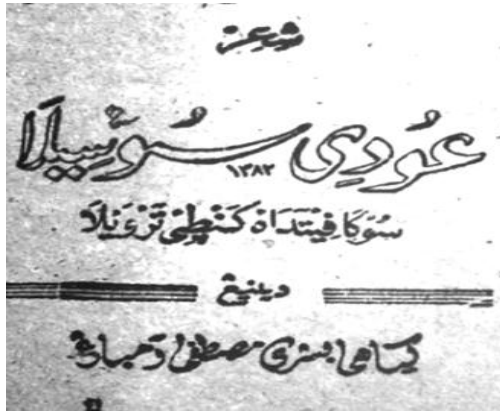
Ketika mencermati teks di atas, seorang pembaca akan merasakan keanehan jika mereka tidak memahami bahwa tulisan itu adalah aksara *Pegon*. Belum tentu orang yang bisa berbahasa Arab memahami maksud aksara Pegon. Begitu pula orang bisa berbahasa Jawa tanpa memahami huruf Arab (*hijaiyah*) juga tidak 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 menggunakan *khot* (font) populer seperti jenis *naskhi*, *tsulutsi*, *riq'i* dan lainnya.

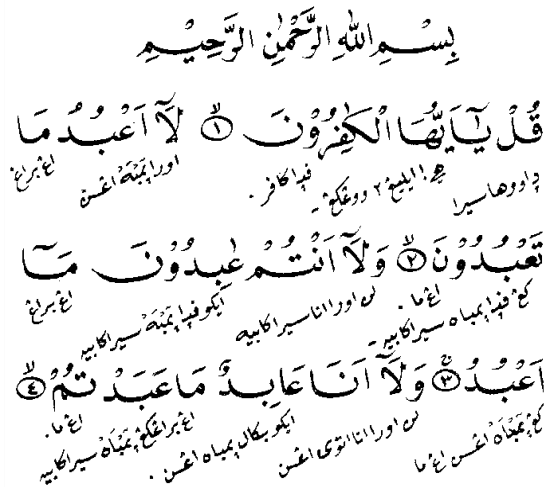
Gambar 2

Salah satu *khot* dalam Sampul Kitab Ngudi Susilo



Gambar 3

Pegon dalam bentuk makna *Gandul*



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/syakaḥ*).

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.

B. STRUKTUR DAN KAIDAH AKSARA PEGON

Sebelum aksara pegon muncul dan berkembang, di Jawa telah mengalami kemajuan peradaban yang ditandai dengan berdirinya kerajaan-kerajaan besar. Singasari, Kediri, Majapahit, Mataram, dan Pajajaran. Kerajaan-kerajaan tersebut merupakan bukti bahwa di Jawa pernah menjadi poros peradaban di Nusantara. Keberadaan kerajaan tersebut memang masih terkait dengan Kerajaan-kerajaan Hindu – Budha di India. Adapun bahasa yang digunakan dalam masyarakat Jawa pada saat itu adalah bahasa Kawi yang diadopsi dari bahasa sangsekerta. Aksara yang menjadi penanda bahasa tersebut adalah aksara caraka (*Honocoroko*).

Gambar 1.

Aksara Jawa Honocoroko

ha	na	ca	ra	ka
𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲
da	ta	sa	wa	la
𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲
pa	dha	ja	ya	nya
𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲
ma	ga	ba	tha	nga
𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲	𑀓𑀲

Di bidang sastra, aksara Jawa telah melahirkan karya-karya sastra yang populer. Kitab *negara kertagama*,

Arjunawiwaha dan sebagainya merupakan hasil karya sastra yang menggunakan bahasa Kawi (Purwadi, 2006: 17). Setelah Islam masuk dan berkembang di Jawa pada abad ke XIV, aksara di atas berangsur-angsur mulai surut dan hanya digunakan oleh kalangan-kalangan tertentu, seperti Pujangga dan masyarakat kraton. Sedangkan masyarakat di luar kraton, pesisir telah menggunakan bahasa Jawa yang telah dielaborasi dengan beberapa huruf *Hijaiyah* sebagai representasi Islam الخ ا ب ت ث ج ح خ. Adapun beberapa huruf Arab yang diambil untuk aksara Pegon adalah sebagai berikut;

Tabel 2.

Transkripsi Huruf Pegon

No	Jawa	Latin	Pegon
1.	Ha	H/A	أه
2.	Na	N	ن
3.	Ca	C	چ
4.	Ra	R	ر
5.	Ka	K	ك
6.	Da	D	د
7.	Ta	T	ت
8.	Sa	S	س
9.	Wa	W	و
10.	La	L	ل
11.	Pa	P	فا

No	Jawa	Latin	Pegon
12.	Dha	Dh	ذ
13.	Ja	J	ج
14.	Ya	Y	ي
15.	Nya	Ny	ي
16.	Ma	M	م
17.	Ga	G	ك
18.	Bha	B	ب
19.	Tha	Th	ط
20.	Nga	Ng	غ

Keterangan: Huruf-huruf di atas merupakan kolaborasi antara huruf Jawa yang telah diakulturasikan dengan tulisan Arab.

Sebagaimana konsep bahasa Arab, aksara Pegon ini merupakan huruf konsonan sebelum digandeng dengan huruf vokal dan sandangan huruf lain. Untuk menjadikan huruf vokal maka harus ditambahkan huruf vokal yaitu : Alif (ا) : untuk bunyi A, Ya (ي) : untuk bunyi I, Wawu (و) : untuk bunyi U, atau bisa dengan ditambah sandangan (bantu) yaitu fathah (َ), pêpêt (◌̣) dan Hamzah (ء). Selanjutnya, kaidah dalam aksara pegon berikut ini:

1. Huruf JIM (ج) ditambah 2 titik menjadi/dibaca CA/C
2. Huruf FA (ف) ditambah 2 titik menjadi/dibaca PA/P

3. Huruf DAL (د) diberi 3 titik di atas menjadi/dibaca DHA/DH. Adapun titik huruf ini diletakkan di atas untuk keseragaman dengan ذ
4. Huruf YA (ي) ditambah 2 titik menjadi/dibaca NYA/NY
5. Huruf KAF (ك) ditambah 3 titik dibawah menjadi/dibaca GA/G
6. Huruf AIN (ع) ditambah 3 titik diatas menjadi/dibaca NGA/NG. Adapun titik ini diletakkan di atas agar seragam dengan ع
7. Huruf HA aksara Pegonya ada dua yaitu HA (ه) dan alif (ا), karena HA dapat dibaca A contoh *hayu* dibaca *ayu*, *hana* dibaca *ana*.
8. Huruf Pegon ditambah alif (ا) berbunyi A, contoh ه/أ maka dibaca ha/a
9. Huruf Pegon diberi alif (ا) berbunyi Ó (dalam bahasa Jawa) seperti bunyi O pada kata Gógó (tanaman padi pada lahan kering) dan berbunyi A dalam bahasa Indonesia, namun di beberapa daerah Jawa sering juga dibaca A : ه + ا dibaca HO dalam bahasa Jawa, HA dalam bahasa Indonesia Contoh : سورابايا Suroboyo
10. Huruf Pegon ditambah YA (ي) berbunyi I contoh
ن + ي : ني dibaca NI
ج + ي : جي dibaca JI
ك + ي : كي dibaca KI
Contoh : NIKI ditulis نيكي

11. Huruf Pegon diberi tambahan Wawu (و) berbunyi U

أ + و : أو dibaca U

ه + و : هو dibaca HU

ن + و : نو dibaca NU

Contoh : KUKU ditulis كوكو

12. Huruf Pegon di Fathah dan digandeng dengan (ي) dibaca Ê, seperti E pada kata énak, pédé, saté.

أ + ي : أي dibaca E

ه + ي : هي dibaca HE

ن + ي : ني dibaca NE

Contoh : Enak : ايناك

Juga dibaca Ê seperti pada kata peyek, remeh, teh, namun dalam bahasa Indonesia tetap dibaca Ê.

Contoh : PeyeK : قبييك

13. Huruf Pegon di Fathah dan digandeng Wawu (و) untuk bunyi O, seperti pada kata ijo, bojo, loro, soto.

أ + و : او dibaca O

ن + و : نو dibaca NO

ه + و : هو dibaca HO

Contoh : Bojo loro: بوجو لورو ; Soto Babat : سوتو بابات

14. Huruf Pegon diberi sandangan Pêpêt (~) atau tidak diberi sandangan apapun dibaca Ê seperti bunyi e pada kata sejuk, seger, semar, semangka.

آ atau ا dibaca E

ه atau ه dibaca HE

ن atau ن dibaca NE

Contoh : Negara : نڀارا atau نڀارا

Semangka : سماڭكا atau سماڭكا

Disamping pola-pola di atas Penulisan Sastra Pegon dengan konsonan rangkap. Pada pola ini pengucapannya seolah – olah ada bunyi E (Pêpêt), maka jika diucapkan perlahan – lahan akan terasa bunyi E (Pêpêtnya). Sebagaimana tulisan Program, jika dibaca perlahan akan terasa perogram. Struktur, jika dibaca perlahan akan terasa seteruktur. Cara penulisan konsonan rangkap dengan Huruf Pegon ini adalah dengan mengembalikan bunyi E (Pêpêt) yang seolah – olah ada pada konsonan rangkap tersebut.

Contoh :

Kata program maka jika ditulis Pegon menjadi فروڀرام

Praduga menjadi فرائوڀا.

Struktur menjadi ستروكتور .

Kaidah Hamzah (alif) diawal kalimah juga sering digunakan dalam aksara pegon. Alif diberi Hamzah diatas dibaca A/O contoh : ono ditulis انا. Alif diberi Hamzah dibawah dibaca I contoh : ini ditulis انا. Alif diberi Hamzah diatas dan Wawu (اُو) dibaca U contoh: udara ditulis اودارا. Alif diberi Hamzah dibawah dan Ya' (ي) dibaca E, contoh : Enak ditulis اناك. Alif tanpa Hamzah dan Wawu dibaca O contoh : Orang ditulis اناك.

: اوراغ Alif tanpa Hamzah, tanpa Wawu dan tanpa Ya' dibaca E, contoh elang ditulis الاغ Alif diberi Hamzah diatas dan Ya' dibaca E. contoh : Epsan ditulis ايفسان

Kaidah menyambung huruf-huruf Pegon sama dengan kaidah menyambung huruf-huruf Hijaiyyah pada umumnya. Bahasa Indonesia atau Jawa yang diserap dari bahasa Arab tetap ditulis aslinya. Contoh : kata "Islam" harus ditulis اسلام bukan ايسلام , kata "Batin" ditulis باطن bukan باطين.

C. SEJARAH PERKEMBANGAN AKSARA PEGON

Tidak bisa dipungkiri bahwa keberadaan Aksara *pegon* tidak bisa lepas dari aksara *Melayu*. Jauh sebelum pegon muncul sebagai simbol budaya lokal yang diadaptasi dengan tulisan Arab, di Nusantara telah ada aksara Melayu atau huruf *Jawi* yang polanya sama seperti pegon. Istilah melayu dan Jawi merupakan bentuk tulisan Arab yang digunakan oleh masyarakat Islam melayu yang meliputi: Sumatra, Malaysia, Brunai, dan Pattani (Thailand). Istilah Jawi sendiri bukanlah Jawi sebagaimana Pulau Jawa, atau bahasa dan aksara Jawa. Secara historis, istilah Jawi didasarkan pada sebuah kesimpulan yang diilustrasikan oleh Omar Awang (1985: 190), bahwa ketika Ibnu Batutah yang menyebut masyarakat Islam Melayu dengan istilah Jawi. Kesimpulan ini juga diperkuat ketika Marco Polo menyebut pulau Sumatra dengan istilah Jawi pada saat itu (Musa, 1999: 9)

Munculnya aksara Pegon setelah aksara Melayu juga bisa dilacak melalui sejarah masuk dan berkembangnya Islam di wilayah Jawa. Dalam buku *Kebudayaan Jawa*, Koentjaraningrat

(1996: 47-49) menyebut, bahwa Islam masuk ke Jawa melalui suatu negara yang baru muncul di pantai barat Jazirah Melayu, yaitu Malaka. Pada abad ke-14, ketika kekuasaan Majapahit sebagai suatu kerajaan yang berdasarkan perdagangan mulai berkurang, maka bagian barat dari rute perdagangan yang melalui kepulauan Nusantara berhasil dikuasai oleh negara itu. Pelabuhannya sering dikunjungi oleh pedagang-pedagang muslim dari Gujarat dan Persia. Namun, dalam abad ke-13 mereka membawa Islam, mula-mula ke pantai Timur Aceh. kemudian ke Malaka, dan selanjutnya sepanjang rute dagang ke pulau-pulau rempah di Indonesia Timur, juga ke kota-kota pelabuhan di pantai utara pulau Jawa. Dengan demikian agama Islam tiba dari Malaka sekitar abad ke-14, bahkan mungkin sudah lebih awal.

Pedagang-pedagang Jawa dari pelabuhan dagang Gresik, Demak dan Tuban pergi berdagang ke Malaka, dan sebaliknya pedagang-pedagang beragama Islam dari Malaka juga mengunjungi pulau Jawa. Kecuali itu banyak orang asing lain datang ke kota-kota pelabuhan di Jawa utara, seperti orang Persia, India Selatan, Cina dan Vietnam. Oleh karena itu, para ahli sejarah belum tahu pasti mengenai identitas para pedagang yang paling dahulu tiba di pantai utara pulau Jawa, tetapi mereka menduga bahwa pedagang-pedagang itu berpindah-pindah dari satu kota pelabuhan ke yang lain. Mulai dari Gujarat di sebelah barat, melalui jazirah Melayu, kemudian tiba di kota-kota pelabuhan di pantai utara pulau Jawa di sebelah timur.

Masuknya Islam di pulau Jawa sejak awal hingga sekarang secara terus menerus masih merupakan suatu proses

akulturasi. Tradisi Islam yang datang ke pulau Jawa sangat *akomodatif* terhadap tradisi Jawa, begitu juga sebaliknya, tradisi Jawa sangat *apresiatif* menerjemahkan tradisi Islam-Arab ke dalam sistem budaya Jawa. Agama sebagai salah satu unsur dari kebudayaan memiliki peran dalam perubahan kebudayaan itu sendiri (Hidayah: 2003: 137). Proses interaksi antara Islam dan budaya lokal itu berlangsung terus-menerus tanpa henti, mengalami pertumbuhan ke arah yang lebih kompleks. Proses pertumbuhan yang berjalan rapi dikarenakan penyampaian pesan-pesan Islam yang ditempuh melalui pendekatan kultural. Dengan masuknya agama Islam di pulau Jawa, kemudian munculah pondok-pondok pesantren sebagai pusat pendidikan agama Islam (Marsono: 2003: 163). Dari pondok-pondok pesantren inilah kemudian lahir teks-teks keagamaan. Selain lahir di pondok pesantren, aksara pegon juga muncul dari lingkungan keraton.

Berdasarkan tulisan Wahyuni (2013) aksara Pegon muncul sekitar tahun 1400 M yang digagas oleh RM. Rahmat atau yang lebih dikenal dengan sebutan Sunan Ampel di Pesantren Ampel Dentha Surabaya. Sedangkan menurut pendapat lain, penggagas huruf Arab Pegon adalah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati Cirebon. Ada juga yang mengatakan bahwa huruf Arab Pegon ini ditemukan oleh Imam Nawawi Al-Bantani. Kepastian siapa penemunya memang membutuhkan penelitian lebih lanjut, namun pada prinsipnya aksara ini lahir dari kalangan pemuka agama Islam dan diajarkan secara massif di pesantren-pesantren selama masa penjajahan Kolonial Belanda. Pada masa itu, muncul fatwa yang menyatakan penolakan untuk menggunakan produk-produk penjajah, termasuk tulisan mereka. Dengan demikian kalangan ini

menggunakan *Pegon* sebagai simbol perlawanan, sekaligus juga sebagai bahasa sandi untuk mengelabui penjajah pada saat berkomunikasi dengan di antara komunitas pejuang pesantren.

Keberhasilan pendakwah serta para wali di Jawa yang telah menyebarkan Islam dan mendirikan pondok pesantren, merupakan salah satu bukti bahwa mereka telah berhasil menyerap, kemudian menterjemahkan ke dalam bahasa kebudayaan masyarakat. Sehingga masyarakat melihat hasil kebudayaan itu sebagai miliknya, sebagai sesuatu yang memancar dari cipta rasa mereka.

Pada abad akhir XX-an, penggunaan aksara *Pegon* mengalami penyusutan di kalangan masyarakat luas. Padahal sebelumnya, *Pegon* telah digunakan secara luas oleh para penyiar agama Islam, ulama, penyair, sastrawan, pedagang, hingga politikus. Pergeseran penggunaan aksara *Pegon* menjadi huruf Latin, menurut M Irfan Shofwani, dimulai saat Kemal Attaturk yang dikenal dengan sebutan bapak Turki Modern menggulingkan kekuasaan Khilafah Usmaniyah terakhir, Sultan Hamid II, pada 1924. Ditambah lagi kongres bahasa yang diadakan di Singapura pada 1950-an memperkuat kedudukan huruf Latin. Salah satu keputusan dalam kongres tersebut menghasilkan pembentukan Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia yang memelopori dan mengompromi penggunaan abjad Latin. Saat itulah hampir semua penerbit koran, majalah, dan buku dengan terpaksa mengganti aksara *Pegon* ini dengan huruf Latin. Namun, penggunaan tulisan Arab *Pegon* hingga kini masih digunakan pada beberapa tempat sepabagiannya di pesantren serta produk-produk

makanan di kawasan dunia Melayu (Malaysia, Thailand Selatan, Brunei Darussalam, dan beberapa wilayah di Indonesia). Dapat dipastikan, terdapat tulisan Arab Pegon dalam kemasannya.

D. PENGGUNAAN AKSARA PEGON DI PESANTREN

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Jawa sangat memiliki peranan dalam mempertahankan dan menyebarkan penggunaan *Pegon*. Sistem penterjemahan tradisional dengan Arab *pegon* ini merupakan terjemahan pesan bahasa Arab sebagai bahasa sumber ke dalam bahasa Jawa, dengan memperhatikan unsur-unsur pembentuk teks, baik berupa unsur linguistik yaitu kosa kata, sintaksis, morfologi, retorik dan sejenis, dan unsur ekstralinguistik, berupa isi kandungan dari teks *kitab kuning* yang akan diterjemahkan. Dalam terjemahan ini pesan dan unsur-unsur teks bahasa sumber mendapat perhatian seimbang untuk diterjemahkan. Kedua hal tersebut harus ditampakkan dalam bahasa sasaran dengan jelas. Jadi yang diterjemahkan dalam terjemahan tradisional ini adalah (1) isi atau pesan, (2) unsur linguistik teks, dan (3) unsur ekstralinguistik teks (Basalamah, 1984: 61-62).

Para kyai juga menggunakan berbagai simbol gramatika dalam memaknai kitabnya, misalnya simbol 'mim' untuk *mubtada'*, yang dalam bahasa Jawa dibaca 'utawi/adapun', kemudian simbol 'kho' sebagai *khobar*, yang berarti yang berarti 'iku/itu', simbol 'fa' untuk *fa'il* yang dalam gramatika bahasa Indonesia disebut subjek, kemudian simbol 'mim dan fa' untuk *maf'ul* atau objek dan masih banyak lagi. Jadi selain

kita belajar memahami kitab dengan berusaha menguasai vocabulary Arab, kita juga belajar memahami gramatika bahasa Arab dengan sangat detail. Barangkali ini merupakan kelebihan yang dimiliki oleh pondok pesantren yang tak dimiliki oleh sekolah-sekolah modern seperti madarasah.

Mempelajari *kitab kuning* dengan pendekatan tradisional menggunakan Arab *pegon* sebagai bahasa sasaran yang ditulis secara menggantung ini, diletakkan pada teks-teks (bahasa Arab). Proses penerjemahannya berlangsung setiap kata, frase dan berbagai unsur gramatikal yang ada. Contoh proses penerjemahan *kitab kuning* dengan Arab *pegon* yang dilakukan oleh santri;

الحمد لله رب العالمين

“*Al-Hamdu utawi sekabehane jenise puji iku lilahi tetep kagugane Allah*”(segala puji bagi Allah).

Kata utawi dalam terjemahan tersebut digunakan untuk menunjukkan *status mubtada* (subjek isim, kata benda), dan dilambangkan dengan huruf م (mim) serta ditulis diatas kata *al-hamdu*. Kata sekabehane jenise, untuk menunjukkan ال (al) *listigraraqil jins*, yaitu (al) yang digunakan untuk makna cakupan, segala (*istigraqiyah*), sedang kata puji untuk menunjuk leksikal *hamdu*.

Kata iku yang dilambangkan dengan huruf خ menunjukkan *status khabar*, (*lillahi*, “bagi Allah), tetep untuk menunjukkan *ta'alluq jar wa majrur* (keterkaitan fungsi *jar* dan *majrur* yang wajib dibuang, yaitu kata *mustaqorrun*, yang berarti *tetep* (tetap) atau kata *istaqarra* (tetap dengan dibatasi

waktu lampau), kaduwe menunjukkan arti leksikal kata li (*al-jar*) yang men-jarkan kata “Allah’, sedangkan “Allah” adalah terjemahan dari Allah.

Yang diterjemahkan dalam kalimat tersebut mencakup unsur pembentuk teks linguistik, ekstralinguistik dan isi atau pesan teks. Unsur linguistik yang diterjemahkan adalah *mubtada*, “*utawi*”, *khobar*, “*iku*”, *istigraqul jins*, “*sekabehe*”, “*jenise*”, *ta’alug*, “*tetep*” (semuanya sebagai unsur tata bahasa); *alhamdu*, “*puji*”, dan *llahi*, kagungane Allah (sebagai unsur leksikal), dan *jinsul hamdi al-arba’i*, “*jenis puji yang empat*” (sebagai yang dimaksudkan kata jenis puji) sebagai terjemahan unsur ekstralinguistik yang berupa pengetahuan yang berhubungan dengan tauhid. Adapun pesan yang dihasilkan dari terjemahan adalah segala puji milik Allah. Salah satu kelebihan dari penggunaan terjamahan ini adalah ditampakkannya semua unsur teks dalam bahasa sasaran, sehingga kalimat yang diterjemah dapat membuat santri paham pada struktur tata bahasanya secara lebih detail.

Dalam kalimat tersebut di atas, bahasa sasaran yaitu bahasa Jawa yang dipakaipun susunan dan urutannya mengikuti urutan kata atau frase dalam kalimat bahasa Arab. Dalam tata bahasa Arab, kalimat diatas disebut jumlah ismiyah (kalimat nominal).

Contoh kedua;

نويت الوضوء

“*Nawitu wus niat sapa ingsun al-wudhu’a ing wudu*”

(saya berniat wudhu).

Kata *wus* dalam kalimat tersebut menunjukkan *kala* (*zaman, waktu*), *fi'il* (*kata kerja*) *madi* (*bentuk lampau*), *niat* menunjukkan *arti leksikal kata nawa*, *sapa* menunjukkan *fail* (*subjek verbal*), *ingsun* menunjukkan *arti leksikal kata tu*, *ing* menunjukkan *maf'ul-bih* (*objek langsung*) yang dilambangkan dengan *مف* yang ditulis di atas kata *al-wudu'a*, sedangkan kata *wudhu* menunjukkan *arti leksikal kata alwudu'a*.

Unsur linguistik yang diterjemahkan dalam kalimat tersebut adalah *zaman (waktu) "wus"*, *fail "sapa"*, *maf'ul-bih "ing"* (*sebagai unsur tata bahasa*), *nawa "niat"*, *tu "ingsun"*, dan *al-wudhu'a "wudu"* (*sebagai unsur leksikal*). Unsur ekstralinguistiknya adalah *al-whudu'a* dalam arti fiqh, sedangkan pesan atau isi yang diterjemahkan adalah *saya berniat wudhu*.

Contoh ketiga:

وان تصوم خير لكم ان كنتم تعملون

(Wa antasuumu khairul lakum inkuntum ta'lamuuna)

1 2 3 4 5 6

1= *lan* "dan" (leksikal)

2= *utawi* "atau" (sintaksis)

arep "akan" (morfologis)

yenta "bahkan", jika (morfologis)

pasa "puasa" (leksikal)

sapa "siapa" (sintaksis)

sira kabeh "kamu semua" (Leksikal)

3= *iku* "itu" (leksikal)

kang "yang" (morfologis)

luwih "lebih" (morfologis)

becik "baik" (leksikal)

4= *luwih becik* "lebih baik" (sintaksis)

keduwe sira kabeh "bagi kamu semua" (leksikal)

5= *lamun* "jika" (leksikal)

wus "telah" (morfologi)

ana "ada" (sintaksis)

sapa "siapa" (sintaksis)

sira kabeh "kamu semua" (leksikal)

6= *Iku* "itu" (leksikal)

weruh "tahu" (leksikal)

sapa "siapa" (leksikal)

sira kabeh "kamu semua" (leksikal)

ing "di" dalam" (retorik)

haqiqota-shaumi "hakikate puasa" (retorik,
sintaksis)

Adapun isi atau pesan dari kalimat tersebut adalah *pasa sira kabeh iku luwih becik yen sira kabeh weruh (hakikate pasa)*, yaitu puasa kamu akan lebih baik apabila kamu semua mengerti (hakikat puasa). Keseluruhan teks tersebut berbunyi: *wa antasumu lan utawi arep yento pasa sapa sira kabeh iku*

khairun kang luwih becik lakum keduwe sira kabeh inkuntum lamun ana sapa sira kabeh iku ta'lamuna weruh sapa sira kabeh haqiqotash shaum hakikate pasa.

Untuk dapat mengontrol kebenaran pesan dan penyampaian terjemahan ini dalam mengungkapkan bahasa sasaran, yaitu menggunakan beberapa cara; (1) tetap mencantumkan teks aslinya (2) memperlihatkan semua piranti yang dipakai untuk menggali pesan yang dimaksud, yaitu berupa ilmu tentang bahasa teks atau linguistik dan ilmu-ilmu terkait lainnya. Dengan demikian ketepatan penerjemahan pesan dalam kalimat-kalimat contoh di atas, pada dasarnya merupakan tujuan yang penting dalam penerjemahan tradisional dengan Arab *pegon* ini. Akan tetapi ketepatan penerjemahan pesan atau isi tersebut harus dikontrol dengan menerjemahkan unsur-unsur teks yang lain, yaitu linguistik dan ekstra-linguistik. Sehingga timbul kesan bahwa terjemahan semacam ini lebih mementingkan bentuk atau persamaan bentuk linguistiknya, terutama apabila dilihat dari penampilannya namun sebenarnya terjemahan semacam ini juga sangat memperhatikan isi atau pesan yang terkandung didalamnya.

Dalam setiap terjemahan tradisional yang menggunakan Arab *pegon* selalu mencantumkan teks sumber. Mencantumkan teks bahasa sumber dalam terjemahan ini adalah sebuah upaya strategis untuk menanggulangi kelemahan hasil karya terjemahan pada umumnya, sebab sebagaimana yang dikemukakan oleh para ahli, tidak ada karya terjemahan yang dapat mewakili bahasa sumber secara lengkap. Dengan demikian seorang pembaca hasil karya terjemahan dapat diberi kesempatan untuk dapat melakukan koreksi terhadap karya

terjemahan yang sedang dibacanya tanpa harus dengan susah payah melacak teks sumbernya. Oleh karena itu, terjemahan ini memberikan kesempatan untuk dapat menangkap isi atau pesan yang diperkirakan dapat berbeda dengan penerjemah yang lain, namun tetap bersumber pada teks yang sama.

Pencantuman teks sumber dan penampakan unsur-unsur teks sumber dalam bahasa sasaran, dapat dijadikan tolak ukur penilaian kemampuan penerjemahan yang dilakukan oleh santri. Dengan tetap mencantumkan teks asli dan menampakan semua piranti yang dipakai dalam menerjemahkan, maka terjemahan tradisional ini dapat memberikan kesempatan terhadap kemungkinan munculnya arti dan makna yang berbeda. Sehingga terjemahan semacam ini tidak saja sebagai *referensi* pesan yang diterima oleh santri yang membacanya, akan tetapi juga sebagai bahan perbandingan bagi pesan yang ditemukannya sendiri melalui teks asli yang ikut terbaca bersamaan dengan membaca karya yang diterjemahkan. Beberapa hal yang terdapat dalam terjemahan tradisional dengan aksara pegon ini menurut Basalamah (1984: 69) antara lain: (1) simbol-simbol linguistik, (2) bahasa-bahasa simbolik (3) penampakan gramatika bahasa sumber dalam bahasa sasaran, yang sekaligus membedakannya dari pendekatan penerjemahan yang lain. Adapun simbol-simbol yang digunakan dalam menterjemahkan *kitab kuning* dengan Arab *pegon*:

Tabel 4
Simbol Penterjemahan Kitab Kuning

No	Simbol	Tempat	Bahasa	Struktur
1.	ب <i>Bayane</i>	Atas	Tanda <i>'atf bayan/bayan</i> (leksikal)	ر ایت زیدا و غیره من عمر و بکر
2.	بد <i>Rupane</i>	Atas	Tanda <i>badal</i> (leksikal)	اکلت الر غیف نصفه
3.	تم <i>Apane</i>	Atas	Tanda <i>tamyiz</i> (leksikal)	کثیر زید علما
4.	ج <i>Pira-pira</i>	Bawah	Tanda <i>jamak</i> (morfologis)	تعلمت العلوم
5.	ج <i>Mangka</i>	Atas	Tanda jawab (leksikal)	ان تجتهد تنجح
6.	ج <i>Mangka</i>	Atas	Tanda <i>'atf dengan fa dan tsumma</i> (leksikal)	حضر التلمید ثم المدرس
7.	ما <i>Hale</i>	Atas	Tanda <i>hal</i> (leksikal)	قراء الطال ب جا لسا

No	Simbol	Tempat	Bahasa	Struktur
8.	خ <i>Iku</i>	Atas	Tanda <i>khavar</i> (leksikal)	الحياة صفة قديمة بدأ ته
9.	ص <i>Kang</i>	Atas	Tanda <i>sifat</i> (leksikal)	الحمد لله المتره عن صفة الحدوث
10.	ظ <i>Ing dhalem</i>	Atas	Tanda <i>zarf</i> (leksikal)	يصوم عمر والخميس
11.	ع <i>Krana</i>	Atas	Tanda <i>maf'ul liajlil</i> (leksikal)	ذهبت الى المعهد تعلمنا
12.	عط <i>ma'tuf dan ma'tuf alaih</i>	Atas	Tanda <i>ma'tuf dan ma'tuf alaih</i> (leksikal)	يقول الفقير المتصف با لدل والتقصير
13.	غة <i>Senajan</i>	Atas	Tanda <i>ghayah</i> (leksikal)	ان الموت ملا فيكم ولو كنتم في بروج مشيده
14.	ف <i>Apa</i>	Atas	Tanda <i>fa'il</i> bukan orang (leksikal)	تسير السيارة

No	Simbol	Tempat	Bahasa	Struktur
15.	سن <i>Sapa</i>	Atas	Tanda <i>fail</i> orang ('aqil)	تعلم الطالب مجتهدا
16.	م <i>Utawi</i>	Atas	Tanda <i>mubtada'</i> (leksikal)	زيد قائم
17.	مف <i>Ing</i>	Atas	Tanda <i>maf'ul bih</i> (leksikal)	ضرب زيد عمرا
18.	نف <i>Ora</i>	Atas	Tanda <i>nafi</i> (leksikal)	وما الله بغافل عما تعملون
19.	مط <i>Kelawan</i>	Atas	Tanda <i>maf'ul mutlaq</i> (leksikal)	نصر خا لد بكرنا نصرنا
20.	تعق	Atas	Tanda <i>ta'aluq</i>	قرات القران في المسجد
21.	.. <i>Kelakohan</i>	Bawah	Tanda <i>dhomir sya'n</i> leksikal (leksikal)	فاعلم انه لا اله الا الله

Adapun bahasa simbolik yang digunakan dalam terjemahan ini adalah kosa kata bahasa Jawa khas yang dapat menunjuk pada variasi gramatikal bahasa sumber, yaitu bahasa Arab. Maksud dari bahasa Jawa khas adalah bahasa Jawa tersebut tidak seperti bahasa Jawa yang digunakan sehari-hari, artinya tidak fungsional dalam aturan bahasa Jawa yang baku. Berikut adalah bahasa-bahasa simbolik yang sering digunakan dalam terjemahan *kitab kuning* dengan Arab *pegon* ini;

1. *apane* = *tamyiz* = sintaksis = apanya
2. *anging pesthine* = *qasr* = retorika = hanya
3. *bayane* = *bayar* = sintaksis = jelasnya
4. *hale* = *hal* = sintaksis = keadaannya
5. *ing dhalem* = *zarf* = sintaksis = di dalam
6. *iku* = *khabar* = sintaksis = itu
7. *kang* = *sifat naat* = sintaksis = yang
8. *ing* = *maf'ul bih* = sintaksis = obyek penderita
9. *kelawan* = *maf'ul mutlaq* = sintaksis = dengan
10. *kelakoohan* = *dhamir sya'n* = sintaksis = bahwasanya
11. *apa/sapa* = *fa'il* = sintaksis = apa/siapa
12. *rupane* = *badal* = sintaksis = atau/bermula
13. *utawi* = *mubtada'* = sintaksis = atau/bermula
14. *yento* = *masdar mu'awal* = morfologis = itulah
15. pengulangan = *ta'aluq* = sintaksis

Dalam menghadapi teks *kitab kuning* seperti ini, seseorang yang ingin menerjemahkannya dengan Arab *pegon* terlebih dahulu harus menguasai seluk beluk bahasa Arab dan cara mengungkapkan pesan atau isinya. Penguasaan bahasa Arab tidak saja karena bahasa Arab sebagai bahasa teks *kitab kuning*, namun karena beberapa ciri bahasa Arab harus dapat mewarnai bahasa sasaran.

BAB III
PERGUMULAN ISLAM DI JAWA
ABAD XVIII-XIX

A. SEJARAH PERKEMBANGAN ISLAM DI JAWA

Sejarah awal Islam di Jawa tidak dapat dipisahkan dari teori-teori tentang masuk dan berkembangnya Islam di Asia Tenggara (Nusantara). Setidaknya ada enam teori yang telah rumuskan dan diakui keberadaannya. *Pertama*, Islam yang masuk dan berkembang di Nusantara berasal dari Jazirah Arab atau bahkan dari Makkah pada abad ke-7 M (Abad pertama Hijriah). Pendapat ini dikemukakan oleh Hamka, (Haji Abdul Malik bin Abdil Karim) yang mendasarkan pada fakta bahwa mazhab yang berkembang di Indonesia adalah mazhab Syafi'i. Menurutnya, mazhab Syafi'i berkembang sekaligus dianut oleh penduduk di sekitar Makkah. Fakta menarik lainnya bahwa orang-orang Arab sudah berlayar mencapai Cina pada abad ke-7 M dalam rangka berdagang. Dengan demikian Hamka berkesimpulan, dalam perjalanan inilah, mereka singgah di kepulauan Nusantara saat itu.

Kedua, Islam dibawa dan disebarakan oleh orang-orang Cina yang bermazhab Hanafi. Pendapat ini disimpulkan Poortman. Ia memulai penelitiannya terhadap naskah Babad Tanah Jawi dan Serat Kanda pada 1928. Tidak berhenti di situ saja, ia melanjutkan penelitiannya terhadap naskah-naskah kuno Cina yang tersimpan di klenteng-klenteng Cina di Cirebon dan Semarang. Ia pun sempat mencari naskah-naskah kuno di sebuah klenteng di Jakarta pada saat itu. Hasil

penelitiannya itu disimpan dengan keterangan *Uitsluiten voor Dienstgebruik ten Kantore*, (Sangat Rahasia Hanya Boleh Digunakan di Kantor). Sekarang disimpan di Gedung Arsip Negara Belanda di Den Haag, Belanda. Pada 1962, Onggang Parlindungan dalam bukunya juga melampirkan naskah-naskah kuno Cina yang pernah diteliti oleh Poortman.

Ketiga, Islam yang masuk ke Nusantara berasal dari Gujarat pada abad ke-12 M. Islam dibawa dan disebarakan oleh pedagang-pedagang Gujarat yang singgah di kepulauan Nusantara. Mereka menempuh jalur perdagangan yang sudah terbentuk antara India dan Nusantara. Pendapat ketiga ini adalah pendapat Snouck Hurgronje. Ia mengambil pendapat ini dari Pijnapel, seorang pakar dari Universitas Leiden, Belanda, yang sering meneliti artefak-artefak peninggalan Islam di Nusantara. Pendapat Pijnapel ini juga dibenarkan oleh J.P. Moquette yang pernah meneliti bentuk nisan kuburan-kuburan raja-raja Pasai, kuburan Sultan Malik Ash-Shalih. Nisan kuburan Maulana Malik Ibrahim di Gresik, Jawa Timur, juga ditelitinya ternyata sangat mirip dengan bentuk nisan-nisan kuburan yang ada di Cambay, Gujarat.

Keempat, Islam di Nusantara datang dari Bangladesh sebagai kritik atas pendapat Moquette yang memperkuat pendapat Pijnapel dan Hurgronje. Pendapat ini disimpulkan oleh S.Q. Fatimi yang menyimpulkan bahwa nisan-nisan kuburan yang ada di Aceh dan Gresik justru lebih mirip dengan bentuk nisan-nisan kuburan yang ada di Benggala atau Bangladesh. Fatimi percaya, pengaruh-pengaruh Islam di Benggala itu banyak ditemui dalam Islam yang berkembang di

Nusantara dulu. Oleh karena itu, Islam yang ada di Indonesia ini sebenarnya berasal dari Bangladesh.

Kelima. Pendapat Moquette juga disanggah oleh G.E. Marrison. Marrison malah yakin, bahwa Islam yang datang ke Indonesia berasal dari Pantai Coromandel, India Selatan. Alasannya, pada abad ke-13 M, Gujarat masih menjadi sebuah kerajaan Hindu, sedang di Pantai Coromandel Islam telah berkembang. Marrison juga berpendapat, para pembawa dan penyebar Islam yang pertama ke Nusantara adalah para Sufi India. Mereka menyebarkan Islam dengan pendekatan tasawwuf pada akhir abad ke-13 M. Pada saat itu, peristiwa penyerbuan Baghdad oleh orang-orang Mongol memiliki jeda waktu yang dekat. Penyerbuan tersebut memaksa banyak Sufi keluar dari zawiyah-zawiyah mereka dan melakukan pengembaraan ke luar wilayah Bani Abbasiyah, seperti ke ujung Persia atau bahkan ke India. Sebelum Marrison mengemukakan pendapatnya, T.W. Arnold telah meyakini bahwa Islam di Indonesia juga dibawa atau berasal dari Pantai Coromandel dan Malabar, India. Karena itu, banyak yang beranggapan bahwa Marrison memperkuat pendapat Arnold itu.

Keenam, Hoesein Djajaningrat mengemukakan bahwa masuknya Islam di Indonesia berasal dari Persia. Djajaningrat beralasan, peringatan 10 Muharram atau hari Asyura sebagai hari kematian Husein bin Ali bin Abi Thalib yang ada di Indonesia berasal dari perayaan kaum Syiah di Persia. Peringatan 10 Muharram itu lebih dikenal sebagai perayaan Hari Karbala. Djajaningrat juga yakin dengan pendapat ini, karena keberadaan pengaruh bahasa Persia di beberapa tempat

di Indonesia. Selain itu, keberadaan Syeikh Siti Jenar dan Hamzah Fansuri dalam sejarah Indonesia menandakan adanya pengaruh ajaran *wihdatul wujud al-Hallaj*, seorang Sufi ekstrim yang berasal dari Persia.

Terlepas otentisitas enam teori di atas, bahwa di Jawa memang memiliki kaitan dari obyek penyebaran dan pengembangan ajaran Islam. Islam masuk di Jawa dilatar belakangi jatuhnya kerajaan Malaka ke tangan penguasa Islam melalui perjuangan politik. Dari jatuhnya Malaka ini Islam semakin berkembang sampai di Jawa, hal ini dimulai dengan jalan perdagangan yang menghubungkan antara selat Malaka dan Selat Jawa. Hubungan bilateral inilah menjadi kesempatan tersendiri bagi para saudagar muslim untuk menyebarkan agama Islam di pulau Jawa yang dimulai sebelum tahun 1511 M. Selain itu, terdapat pula orang-orang Jawa yang merantau di Malaka baik sebagai prajurit maupun sebagai pedagang. Masyarakat Jawa di Malaka memiliki kawasan tersendiri yang sering disebut dengan istilah *kampung Jawa*. Di wilayah ini para dai masuk dan mengajarkan ajaran Islam. Ketika penduduk Jawa disana kembali ke daerah asalnya secara otomatis dia akan menyebarkan Islam di daerahnya masing-masing, seperti di Gresik dan Tuban (Abu Suudi, 2003: 122).

Pada abad ke-15, di pesisir Jawa merupakan daerah pelabuhan yang ramai untuk perdagangan. Daerah inilah yang menjadi penghubung antara Jawa dengan Malaka dan Manca Negara. Hal inilah yang memberikan pengaruh besar terhadap sosial budaya penduduk Jawa pada saat itu sebagaimana di Surabaya, Gresik, Tuban, Jepara, Pekalongan, Cirebon dan Banten. Daerah ini lebih dikenal memiliki ciri-ciri sosial yang

unik, urban, keras, terbuka, dan plural. Berbeda dengan daerah-daerah Jawa bagian Selatan yang cenderung tertutup, ramah, feodal, dan homogen. Sebagaimana pendapat Snouck Hurgronje, yang dikutip Werthein, bahwa agama Islam pada saat itu bagi orang-orang Jawa membawa pengaruh positif, karena Islam mampu memberikan rasa aman dan mampu mengangkat harkat dan martabat *Kawulo Cilik* (Masroer, 2004: 26). Di sini Islam sebagai agama telah menempatkan fungsi sosialnya yang berorientasi kelapisan bawah. Agama yang secara tidak sengaja terlihat intensif dengan kehidupan masyarakat kecil Jawa lewat mekanisme tradisional ekonomi pasar, ia hadir menawarkan pilihan kehidupan sosial yang memberi rasa persamaan (egalitarianisme) bagi setiap orang.

Dari sisi budaya, sebelum Masyarakat Jawa memeluk Islam memang telah memiliki faham keagamaan atau kepercayaan yang dianut masyarakatnya. Kepercayaan tersebut dipengaruhi oleh kekuatan dari dalam dan dari luar. Menurut Simuh (1996: 110), masyarakat Jawa memiliki budaya yang khas terkait dengan kehidupan beragamanya. Ada tiga karakteristik kebudayaan Jawa yang terkait dengan hal ini, yaitu:

1. Kebudayaan Jawa pra Hindhu-Buddha

Kebudayaan masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, sebelum datangnya pengaruh agama Hindhu-Buddha sangat sedikit yang dapat dikenal secara pasti. Sebagai masyarakat yang masih sederhana, wajar bila nampak bahwa sistem animisme dan dinamisme merupakan inti kebudayaan yang mewarnai seluruh aktivitas kehidupan masyarakatnya. Agama asli yang sering disebut orang Barat sebagai *religion magis* ini merupakan nilai budaya yang

paling mengakar dalam masyarakat Indonesia, khususnya Jawa.

2. Kebudayaan Jawa masa Hindhu-Buddha

Kebudayaan Jawa yang menerima pengaruh dan menyerap unsur-unsur Hindhu-Buddha, prosesnya bukan hanya sekedar akulturasi saja, akan tetapi yang terjadi adalah kebangkitan kebudayaan Jawa dengan memanfaatkan unsur-unsur agama dan kebudayaan India. Ciri yang paling menonjol dalam kebudayaan Jawa adalah sangat bersifat teokratis. Masuknya pengaruh Hindhu-Buddha lebih mempersubur kepercayaan animisme dan dinamisme (serba magis) yang sudah lama mengakar dengan cerita mengenai orang-orang sakti setengah dewa dan jasa mantra-mantra yang dipandang magis.

3. Kebudayaan Jawa masa kerajaan Islam

Kebudayaan ini dimulai dengan berakhirnya kerajaan Jawa-Hindhu menjadi Jawa-Islam di Demak. Kebudayaan ini tidak lepas dari pengaruh dan peran para ulama sufi yang mendapat gelar para wali tanah Jawa. Perkembangan Islam di Jawa tidak semudah yang ada di luar Jawa yang hanya berhadapan dengan budaya lokal yang masih bersahaja (animisme-dinamisme) dan tidak begitu banyak diresapi oleh unsur-unsur ajaran Hindhu-Buddha seperti di Jawa. Kebudayaan inilah yang kemudian melahirkan dua varian masyarakat Islam Jawa, yaitu santri dan abangan, yang dibedakan dengan taraf kesadaran keislaman mereka.

Proses Islamisasi sebagai gambaran di atas, itupun berlaku juga di Jawa. Karena pada prinsipnya Islam mengangkat harkat dan martabat manusia, dengan tidak meninggalkan budaya setempat. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Walisongo, yang memiliki peran besar dalam proses penyebaran Islam khususnya di Jawa, yaitu Jawa barat yang berpusat di Cirebon dengan tokohnya sunan Syarif Hidayatullah, di Jawa Tengah dengan pusatnya di Demak, tokohnya dengan panggilan Sunan Kalijaga, kemudian di Kudus, tokohnya dikenal dengan sebutan Sunan Kudus, dan di Muria, tokohnya dikenal dengan sebutan sunan Muria. Sedangkan di Jawa Timur berpusat di Gresik dengan tokohnya yang populer dengan panggilan sunan Maulana Malik Ibrahim. Tugas para sunan (wali) tidak hanya terfokus pada daerah-daerah tersebut, melainkan di daerah-daerah yang melingkupi kawasan tersebut. Seperti kalau di Jawa Tengah yang diwakili tiga kawasan itu memiliki peran menyebarkan di daerah Jepara. Di Jawa Tengah mengapa ada tiga wali yang bertugas menyebarkan Islam, oleh sebagian cerita, konon di Jawa Tengah dan sekitarnya adalah daerah rawan konflik dan pengaruh agama Hindu-Buda yang sangat kental sekali. Melihat kondisi semacam inilah para wali mendirikan kerajaan sendiri yang berpusat di Demak dengan dipimpin oleh seorang raja yang bernama Raden Patah, yang dikenal sampai saat ini, bahwa kerajaan Islam pertama kali di Jawa yaitu di Demak. Dengan mendirikan pemerintahan Islam, akan dirasa lebih mudah untuk menyebarkan Islam di Jawa, De Graf menyebutnya, pengislaman dengan cara atau melalui jalur politik, cenderung pada kekerasan itu hanya terjadi di Demak dan Jepara

B. AKULTURASI AJARAN ISLAM DAN JAWA

Jawanisasai Islam atau Islamisasi Jawa, kedua istilah ini saling mempengaruhi, "*Islam*" sebagai agama yang datang belakangan, jelas telah mempengaruhi kehidupan orang Jawa. Dan "Jawa" juga mempengaruhi *kIslam* orang Jawa. Adanya pengaruh memengaruhi ini menyebabkan lahirnya genre *Islam* yang khas (*Islam* lokal, *Islam* Jawa dan sebagainya). Sebagai contoh, Kedatangan *Islam* di Tanah Jawa membawa bermacam-macam produk budaya dari pusat penyebaran *Islam*, di antaranya adalah sistem penanggalan yang dikenal dengan kalender Hijriyah. Pada tahun 1633, Sultan Agung Hanyakrakusuma Senapati ing Alaga Sayidin Panatagama Khalifatullah ing Tanah Jawa (1613-1645) dari Mataram *Islam* secara resmi menggunakan kalender dengan sebutan Tahun Jawa. Tahun Jawa mendasarkan perhitungannya mengikuti kalender Hijriyah (lunar) namun tahunnya meneruskan Tahun Caka. Hal ini mulai berlaku sejak hari Jumat Legi tanggal 1 Muharram 1043 H atau 1 Sura 1555 Tahun Çaka (Jawa) di seluruh wilayah Jawa dan Madura (kecuali Banten). Inilah keunikan tahun Jawa, hasil akulturasi kalender Hijriyah dan Caka.

Penelitian Clifford Geertz (dalam Robertson, 1986: 182) membuktikan bahwa desa di Jawa sama tuanya dengan orang Jawa. Evolusi desa di Jawa hingga mencapaibentuk seperti sekarang ini pada masing-masing tahapnya telah ditata dan diekspresikan dengan suatu sistem religius yang kurang lebih menyatu. Sebelum kedatangan agama Hindhu sekitar tahun 400 SM, tradisi keagamaan dari berbagai suku Melayu masih mengandung unsur-unsur animisme. Setelah berabad-abad

kemudian tradisi animisme di Jawa ini terbukti mampu menyerap ke dalam unsur-unsur yang berasal dari Hindhu dan Islam yang datang belakangan pada abad XV M. Jadi, menurut Geertz pada masa sekarang ini sistem keagamaan di pedesaan Jawa pada umumnya terdiri dari suatu perpaduan yang seimbang dari unsur-unsur animisme, Hindhu, dan Islam, suatu sinkretisme dasar yang merupakan tradisi rakyat yang sesungguhnya, suatu substratum dasar dari peradabannya. Penelitian Geertz ini kemudian memunculkan tiga golongan masyarakat Jawa, yaitu *priyayi*, *santri*, dan *abangan* yang masing-masing mempunyai ciri-ciri keberagamaan yang berbeda.

Hasil temuan Geertz di atas menunjukkan ada ciri khusus tentang keberagamaan masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Muslimnya, meskipun dalam perkembangan selanjutnya, ketika masyarakat sadar akan agamanya dan pengetahuannya tentang agama semakin mendalam, mereka sedikit demi sedikit melepaskan ikatan sinkretisme yang merupakan warisan dari kepercayaan atau agama masa lalunya yang dalam dinamikanya dianggap sebagai budaya yang masih terus terpelihara dengan baik, bahkan harus dijunjung tinggi. Dengan kata lain, budaya yang berkembang di Jawa ikut mempengaruhi sikap keberagamaan masyarakatnya. Sikap keberagamaan seperti ini tidak hanya dimiliki masyarakat desa, tetapi juga terjadi di kalangan masyarakat kota, terutama kota-kota di Jawa Tengah bagian selatan seperti Yogyakarta, Solo (Surakarta), dan kota-kota lainnya. Dalam perkembangannya Yogyakarta kemudian menjadi satu provinsi tersendiri di negara kita.

Masyarakat seperti itulah yang kemudian melahirkan suatu agama yang kemudian dikenal dengan *Agama Jawi* atau *Islam Kejawen*, yaitu suatu keyakinan dan konsep-konsep Hindhu-Buddha yang cenderung ke arah mistik yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai agama Islam (Koentjaraningrat, 1994: 312). Pada umumnya pemeluk agama ini adalah masyarakat Muslim, namun tidak menjalankan ajaran Islam secara keseluruhan, karena adanya aliran lain yang juga dijalankan sebagai pedoman, yaitu aliran kejawen. Kejawen sebenarnya bisa dikategorikan sebagai suatu budaya yang bertentangan dengan ajaran Islam, karena budaya ini masih menampilkan perilakuperilaku yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti percaya terhadap adanya kekuatan lain selain kekuatan Allah Swt. Kepercayaan terhadap kekuatan dimaksud di antaranya adalah percaya terhadap roh, benda-benda pusaka, dan makam para tokoh, yang dianggap dapat memberi berkah dalam kehidupan seseorang. Sebagian besar masyarakat Jawa telah memiliki suatu agama secara formal, namun dalam kehidupannya masih nampak adanya suatu sistem kepercayaan yang masih kuat dalam kehidupan religinya, seperti kepercayaan terhadap adanya dewa, makhluk halus, atau leluhur. Semenjak manusia sadar akan keberadaannya di dunia, sejak saat itu pula ia mulai memikirkan akan tujuan hidupnya, kebenaran, kebaikan, dan Tuhannya (Koentjaraningrat, 1994: 105). Salah satu contoh dari pendapat tersebut adalah adanya kebiasaan pada masyarakat Jawa terutama yang menganut Islam Kejawen untuk ziarah (datang) ke makam-makam yang dianggap suci pada malam Selasa Kliwon dan Jum'ah Kliwon untuk mencari berkah.

Masyarakat Jawa yang menganut Islam Kejawen dalam melakukan berbagai aktivitas sehari-hari juga dipengaruhi oleh keyakinan, konsep-konsep, pandangan-pandangan, nilai-nilai budaya, dan norma-norma yang kebanyakan berada di alam pikirannya. Menyadari kenyataan seperti itu, maka orang Jawa terutama dari kelompok kejawen tidak suka memperdebatkan pendiriannya atau keyakinannya tentang Tuhan. Mereka tidak pernah menganggap bahwa kepercayaan dan keyakinan sendiri adalah yang paling benar dan yang lain salah. Sikap batin yang seperti inilah yang merupakan lahan subur untuk tumbuhnya toleransi yang amat besar baik di bidang kehidupan beragama maupun di bidang-bidang yang lain (Koentjaraningrat, 1994: 312).

Dengan demikian, proses tarik menarik antara islam dan jawa menjadi bagian dari konsep akulturasi budaya. Akulturasi merupakan suatu proses sosial yang timbul apabila sekelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan pada unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing sehingga unsur-unsur tersebut lambat-laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaannya sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu (Koentjaraningrat, 1996: 155). Akulturasi terjadi apabila kelompok-kelompok individu yang memiliki kebudayaan yang berbeda saling berhubungan secara langsung dengan intensif, kemudian menimbulkan perubahan-perubahan besar pada pola kebudayaan dari salah satu atau kedua kebudayaan yang bersangkutan. Di antara variabel-variabel yang banyak itu termasuk tingkat perbedaan kebudayaan; keadaan, intensitas, frekuensi dan semangat persaudaraan dalam hubungannya. Siapa yang dominan dan

siapa yang tunduk, dan apakah datangnya pengaruh itu timbal balik atau tidak (William, 1993: 263).

Adapun terjadinya akulturasi menurut Taufiq dan Idris dalam bukunya *Mengenal Kebudayaan Islam* (1983: 20) dapat disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya; (1) Apabila ditemukan unsur-unsur baru, (2) Apabila unsur baru dipinjam dari kebudayaan lain, (3) Apabila unsur-unsur kebudayaan yang ada tidak lagi cocok dengan lingkungan, lalu ditinggalkan atau diganti dengan yang lebih baik, (4) Apabila ada unsur-unsur yang hilang karena gagal dalam perwujudan dari suatu angkatan ke angkatan berikutnya. Dalam hal ini peristiwa akulturasi yang terjadi di Jawa telah melahirkan produk-produk kebudayaan sehingga memunculkan terjadinya proses Islamisasi melalui simbol-simbol sebagaimana Arab *pegon*.

C. PERGULATAN MASYARAKAT ISLAM DAN KOLONIAL

Kondisi sosial politik di Nusantara pada abad ke XVII sampai XIX diwarnai dengan masa-masa kolonisasi bangsa-bangsa Eropa yang saling bergantian menduduki wilayah Nusantara. Dimulai dengan kedatangan bangsa Portugis dan Spanyol yang datang hampir bersamaan dari wilayah barat dan timur Nusantara, kemudian kolonisasi Belanda yang begitu lama terasa menyelimuti bangsa ini diselingi Inggris yang lebih singkat.

Pada awalnya kedatangan bangsa-bangsa Eropa ini ke Nusantara bertujuan untuk berdagang dan mencari rempah-rempah, yang mana Indonesia menjadi jalur perdagangan dunia serta menjadi surganya rempah-rempah, yang

merupakan komoditas paling dicari bangsa Eropa saat itu. Semenjak jalur darat yang sebelumnya dijadikan jalur utama perdagangan dirasa tidak lagi aman, maka mereka bangsa Eropa berbondong-bondong menggunakan jalur laut untuk misi perdagangan, yang sebelumnya telah didahului oleh para pedagang dari jazirah Arab dan India. Sebenarnya bukan hanya misi berdagang yang menjadi tujuan mereka, namun misi untuk berdakwah ajaran agama mereka serta memperluas kekuasaan melalui penjajahan suatu wilayah di luar wilayah pemerintahannya, juga ikut mereka bawa dalam misinya.

Hal ini menyebabkan wilayah yang sekarang ini disebut Indonesia yang saat itu masih didominasi oleh kerajaan-kerajaan yang menyebar di seluruh wilayahnya menjadi tertekan dengan kedatangan bangsa kolonial ini. Terlebih lagi dengan tidak adanya suatu kerajaan yang mendominasi kekuasaan pasca runtuhnya Sriwijaya dan Majapahit. Kerajaan-kerajaan Islam yang saat itu mulai berdiri dan berkuasa belum cukup lama, mendapatkan serangan dari kolonial untuk menduduki wilayah dengan paksa dan memonopoli perdagangan untuk kepentingan bangsa asing bukan untuk masyarakat pribumi. Bahkan para pedagang Muslim yang pada awalnya berdagang dan berdakwah dengan damai sehingga secara pelan-pelan turut serta dalam pendirian kerajaan Islam, diusir pula dari wilayah-wilayah perdagangan, ataupun jika tidak, harus mematuhi peraturan yang dibuat oleh bangsa kolonial.

Masa kolonisasi yang dirasa paling mencekam dan membuat bangsa ini sengsara adalah saat bangsa Belanda menduduki Nusantara. Terlebih lagi pada tahun 1602, Belanda

mendirikan Perusahaan Dagang bernama *Verenigde Oostindische Compagnie* atau VOC yang bertujuan untuk memonopoli perdagangan di kawasan Asia atau Hindia Timur. Dengan disertai hak-hak istimewa yang dimiliki VOC, maka terasa lengkap sudah penderitaan rakyat pribumi. Hak-hak istimewa VOC yang tercantum dalam *Oktrooi* (Piagam/Charta) tanggal 20 Maret 1602 meliputi; hak monopoli untuk berdagang dan berlayar di wilayah sebelah timur Tanjung Harapan dan sebelah barat Selat Magelhaens serta menguasai perdagangan untuk kepentingan sendiri; dan hak kedaulatan (*soevereiniteit*) sehingga dapat bertindak layaknya suatu negara untuk:

1. memelihara angkatan perang,
2. memaklumkan perang dan mengadakan perdamaian,
3. merebut dan menduduki daerah-daerah asing di luar Negeri Belanda,
4. memerintah daerah-daerah tersebut,
5. menetapkan/mengeluarkan mata-uang sendiri, dan
6. memungut pajak.

Pada pertengahan abad ke-18 VOC mengalami kemunduran karena beberapa sebab sehingga dibubarkan pada tanggal 31 Desember 1799 dengan hutang 136,7 juta gulden dan kekayaan yang ditinggalkan berupa kantor dagang, gudang, benteng, kapal serta daerah kekuasaan di Indonesia. Setelah VOC jatuh bangkrut pada akhir abad ke-18 dan setelah kekuasaan Britania yang pendek di bawah Thomas Stamford Raffles, pemerintah Belanda mengambil alih kepemilikan VOC pada tahun 1816.

Perkembangan menarik abad 18 yang cukup menjadi momentum khususnya bagi perkembangan Islam adalah

perang Jawa yang oleh banyak sejarawan dijelaskan sebagai bentuk perlawanan antara kaum santri dengan kolonialisme Belanda. Momentum tersebut dalam gerakan dakwah Islam sangat berarti, perang Jawa semakin memperjelas kekuatan Islam, batas-batas semangat keislaman tampak dalam masyarakat. Banyak sejarawan tidak melihat akibat-akibat perang terhadap masalah agama. Walaupun diantara penelitian-penelitian tersebut juga menjelaskan tentang berbagai kebijakan pasca Perang Jawa. Umumnya mereka tidak menelaah hubungan kausalitas antara Perang Jawa dengan kebijakan-kebijakan pasca perang, seperti Sistem Tanam Paksa, kebijakan haji, surutnya peran penguasa tradisional yang berimbas munculnya karya-sastra pasca perang yang kalau ditelaah lebih mendalam memperlihatkan penolakan terhadap ajaran Islam, dan sebagainya

Karl A. Steenbrink (1984: 17-18) menjelaskan, selain berbagai kekecewaan dan kejengkelan, memang terdapat cukup banyak faktor lain yang mendorong pecahnya perang Jawa (1825 – 1830). Perang ini sebagian bersifat *Perang Saudara* (Surakarta membantu Yogyakarta dalam menentang Diponegoro), tetapi sebagian besar juga bersifat *perang anti kolonial*, karena pihak Belanda menyokong dan memimpin tentara Yogyakarta dan Surakarta. Beberapa sebab perang Jawa ini antara lain :

1. Pihak Belanda cukup banyak mengambil alih daerah Kesultanan Yogyakarta. Oleh sebab itu tanahnya makin lama makin menyempit, sehingga Sultan tidak bisa lagi memberikan tanah kepada keluarganya sebagai *apanage* (daerah sumber pajak).

2. Orang Tionghoa diberikan kesempatan untuk memungut pajak, khusus pajak jalan pada pintu tol. Pembayaran pajak kepada bangsa Tionghoa seperti ini dirasakan sangat tidak menyenangkan.
3. Adanya kekurang-adilan dalam masyarakat Jawa, khususnya di dalam pemerintahan pada pemulaan abad ke-19.
4. Adanya bermacam-macam intrik di istana dan kraton Yogyakarta.
5. Praktek sewa perkebunan secara besar-besaran kepada orang Belanda yang menyebabkan pengaruh Belanda makin lama makin membesar.
6. Kerja paksa bukan hanya untuk kepentingan orang Yogyakarta saja, tetapi juga untuk kepentingan Belanda.

Perang Jawa menurut Peter Carey seperti dikutip Steenbrink (1984: 19) menyatakan cukup banyak kyai dan santri yang menolong Diponegoro. Dalam naskah Jawa dan Belanda, Carey menemukan 108 kyai, 31 orang haji, 15 syeikh, 12 pegawai penghulu Yogyakarta dan 4 kyai guru yang turut berperang bersama Diponegoro. Perang Jawa secara umum dapat dikatakan dimenangkan oleh pihak Belanda, pada bulan Nopember 1828 Kyai Maja beserta separuh pengikutnya menyerah kepada Belanda di Klaten. Di bawah pengawasan Mayor De Stuers pada tahun 1830 Diponegoro ditangkap secara licik dibawa dari Magelang ke Semarang dan kemudian ke Batavia. Walaupun kalah, tetapi perang Jawa bagi orang Islam memberikan semangat militansi yang tinggi.

D. MUNCULNYA ISLAM PURITAN DI JAWA

Pada abad ke XVIII dalam sejarah Islam juga memiliki peristiwa yang sangat penting, yaitu munculnya gelombang puritanisme Islam atau gerakan yang ingin membawa Islam ke jaman kejayaannya. Salah satu gerakan tersebut dikenal dengan Wahabi. Wahhabisme atau ajaran Wahabi muncul pada pertengahan abad 18 di Dir'iyah sebuah dusun terpencil di Jazirah Arab, di daerah Najd. Kata Wahabi sendiri diambil dari nama pendirinya, Muhammad Ibn Abdul-Wahhab (1703-1787). Laki-laki ini lahir di Najd, di sebuah dusun kecil Uyayna. Ibn Abdul-Wahhab adalah seorang mubaligh yang fanatik, dan telah menikahi lebih dari 20 wanita (tidak lebih dari 4 pada waktu bersamaan) dan mempunyai 18 orang anak.

Kaum Wahabi mengklaim sebagai muslim yang berkiblat pada ajaran Islam yang *pure*, murni. Mereka sering juga menamakan diri sebagai muwahiddun, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan keesaan Allah (tauhid). Tetapi, mereka juga menyatakan bahwa mereka bukanlah sebuah mazhab atau kelompok aliran Islam baru, tetapi hanya mengikuti seruan (dakwah) untuk mengimplementasikan ajaran Islam yang (paling) benar (Arizal, 2012).

Menurut Hamid (2010: 101), munculnya gerakan wahabi tidak bisa dipisahkan dari gerakan politik, perilaku keagamaan, pemikiran dan sosial ekonomi umat Islam. Mulanya Muhammad bin Abdul Wahab hidup di lingkungan sunni pengikut madzhab Hanbali, bahkan ayahnya Syaikh Abdul Wahab bin Sulaiman adalah seorang sunni yang baik, begitu pula guru-gurunya. Muhammad bin Abdul wahab memang dikenal orang yang haus ilmu. Ia berguru pada Syaikh

Abdullah bin Ibrahim an-Najdy, Syeikh Efendi ad Daghastany, Ismail al-Ajlawy, syeikh Abdul lathief al-'Afalaqy dan Syeikh Muhammad al-'afalaqy. Di antara mereka yang paling lama menjadi guru adalah Muhammad hayat Sindhi dan Syeikh Abdullah al-Najdy. Tidak puas dengan itu ia pergi ke syiria untuk belajar sambil berdagang.

Di sana ia menemukan buku-buku karya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim yang sangat ia idolakan. Akhirnya ia semakin jauh terpengaruh terhadap dua aliran reformis itu. Tak lama kemudian ia pergi ke Basrah dan berguru pada Syeikh Muhammad al-majmuu'iyah. Di kota ini ia menghabiskan mencari ilmu selama empat tahun, sebelum akhirnya ia ditolak masyarakat karena pandangannya dirasa meresahkan dan bertentangan dengan pandangan umum yang berlaku di masyarakat setempat, kemudian Muhammad bin Abdul Wahab diusir dari tempat tersebut dan menuju ke sebuah tempat yang bernama Najd. Di situlah Abdul Wahab bertemu dengan Abdul Aziz Al Sa'ud yang sedang memerintah *Dir'iyah*. Beliau pun mendapat angin segar, karena Abdul Aziz Al Sa'ud menaungi kehidupannya, bahkan menjadi pelindung dan pentirnya (Nasir, 2010: 289).

Wahabisme dan keluarga Kerajaan Saudi telah menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan sejak kelahiran keduanya. Wahabisme-lah yang telah menciptakan kerajaan Saudi, dan sebaliknya keluarga Saud membalas jasa itu dengan menyebarkan paham Wahabi ke seluruh penjuru dunia. *One could not have existed without the other* – Sesuatu tidak dapat terwujud tanpa bantuan sesuatu yang lainnya (Akbar: 2010).

Sebelum paham serta ajaran Muhammad Bin Abdul Wahab muncul, keadaan kaum muslimin di jazirah arab sangat memprihatinkan baik dalam segi akidah maupun dari segi peribadatan, sudah tidak lagi sesuai dengan ajaran islam yang sebenarnya, bahkan kembali kepada karakter jahiliyah. Hamid (2010: 106). Setelah Abdul Wahab hadir di kalangan tersebut, beliau mengamati keadaan dan berkeinginan untuk merubah keadaan tersebut kembali ke Islam murni. Menurut Nasir (2010: 292), akidah-akidah yang pokok dari aliran Wahabi pada hakikatnya tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah. Perbedaan yang berada hanya dalam cara melaksanakan dan menafsirkan beberapa persoalan tertentu. Akidah-akidahnya dapat disimpulkan dalam dua bidang, yaitu bidang tauhid (pengesaan) dan bidang bid'ah.

Gerakan wahabi dimotori oleh para juru dakwah yang radikal dan ekstrim, mereka menebarkan kebencian permusuhan dan didukung oleh keuangan yang cukup besar. Mereka gemar menuduh golongan Islam yang tak sejalan dengan mereka dengan tuduhan kafir, syirik dan ahli *bid'ah*. Itulah ucapan yang selalu didengungkan di setiap kesempatan, mereka tidak pernah mengakui jasa para ulama Islam manapun kecuali kelompok mereka sendiri. Di negeri kita ini mereka menaruh dendam dan kebencian mendalam kepada para Walisongo yang menyebarkan dan meng-Islam-kan penduduk negeri ini.

Secara umum tujuan gerakan wahabi adalah mengikis habis segala bentuk takhayul, bid'ah, khurafat dan bentuk-bentuk penyimpangan pemikiran dan praktik keagamaan umat islam yang dinilainya telah keluar dari ajaran islam yang

sebenarnya. Ada beberapa yang didoktrinkan atau diajarkan dalam praktik gerakan ini, yaitu sebagai berikut :

- a. Semua objek peribadatan selain allah adalah palsu dan siapa saja yang melakukannya harus menerima hukuman mati atau dibunuh.
- b. Orang yang berusaha memperoleh kasih tuhanNya dengan cara mengunjungi kuburan orang-orang suci bukanlah orang-orang yang bertauhid, tetapi termasuk orang musyrik.
- c. Bertawassul kepada nabi dan orang saleh dalam berdoa kepada allah termasuk perbuatan syirik.

Gerakan wahabi masuk ke Indonesia, menurut beberapa sejarawan, dimulai pada masa munculnya Gerakan Padri Sumatera Barat pada awal abad XIX. Beberapa tokoh minangkabau yang tengah melaksanakan ibadah haji melihat kaum wahabi menaklukkan Mekah dan madinah yang pertama pada tahun 1803-1804 (Abna: 2012). Mereka sangat terkesan dengan ajaran tauhid dan syariat wahabiyah dan bertekad menerapkannya apabila mereka kembali ke Sumatera. Tiga di antara mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang.

Jejak gerakan Wahabi (Salafi) di Indonesia sebenarnya sudah ada pada abad ke 18 dengan corak ragam yang berbeda-beda dalam cara dan bentuknya sesuai dengan perbedaan kemampuan tokoh-tokohnya serta lingkungan di mana mereka berada. Namun demikian gerakan-gerakan tersebut menuju satu sasaran yang sama dan berjuang dibawah satu semboyan yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah serta kembali

ke jalan kaum Salaf. Karena itu, sebagian orang menamakan gerakan-gerakan tersebut dengan nama gerakan Salafiah. Gerakan Wahabi (Salafi) di Indonesia dimulai dengan kelahirannya di Sumatera, salah satu lima pulau terbesar di Indonesia, pada tahun 1802 atas inisiatif beberapa orang Haji dari umat Islam di pulau Sumatera tersebut yang kembali dari Mekkah yang setelah mereka disana mengadakan hubungan dengan tokoh-tokoh Wahabi (ini nama yang diberikan oleh para penentangannya), merekapun merasa puas akan kebenaran Dakwah Wahabi (Salafi) dan mengikutinya.

Pada tahun 1905, penyebaran ajaran Wahabi diperkuat oleh datangnya Ahmad Surkati ,ulama Wahabi keturunan Arab-Sudan. Melihat perlawanan yang cukup keras dari mayoritas penganut Ahlussunnah Wal Jamaah, terlebih setelah berdirinya Nahdlatul Ulama pada 1926 yang diprakarsai Hasyim Asy'ari, penyebaran ajaran Wahabiyah lebih condong dilakukan melalui jalur pendidikan, dengan mendirikan sekolah-sekolah semi modern.

Menurut Ensiklopedi Islam, meski sempat melemah di Arab Saudi, ajaran Wahabi justru telah tersebar luas ke berbagai negara seperti India, Sudan, Libya serta ke Indonesia. Penyebaran aliran Wahabi ke wilayah Nusantara dibawa oleh para Haji yang baru pulang menunaikan rukun Islam kelima di Tanah Suci. Salah satunya melalui kaum Padri di Minangkabau yang dikembangkan tiga tokoh. ketiga tokoh yang tertarik dengan ajaran Wahabi itu adalah Haji Miskin dari Lu(h)ak Agam, Haji Abdur Rahman dari Piobang, bagian dari Lu(h)ak Limah Puluh Kota, dan Haji Muhammad Arief dari Sumanik, Batusangkar. Arief (2012)

Awalnya, oleh banyak kalangan, gerakan ini dianggap sebagai pelopor kebangkitan pemikiran di dunia Islam, antara lain gerakan Mahdiah, Sanusiyah, Pan Islamisme-nya Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh di Mesir dan gerakan lainnya di benua India. Namun para penerusnya kelihatan lebih menghususkan diri kepada bentuk penghancuran bid'ah-bid'ah yang ada di tengah umat Islam. Bahkan hal-hal yang masih dianggap khilaf, termasuk yang dianggap seolah sudah bid'ah yang harus diperangi. Mungkin memang sebagian umat Islam ada yang merasakan arogansi dari kalangan pendukung dakwah Wahabiyah ini (Majannai, 2011).

Gerakan Wahabi di Indonesia dicurigai membawa misi untuk menghancurkan dan menguasai, baik teritori maupun ekonomi. Di Indonesia tak hanya tanahnya yang subur, berbagai ideologi juga tumbuh subur, termasuk ideologi Wahabi. Apalagi gerakan Wahabi masuk dengan pola yang terorganisir rapi. Dana mereka juga cukup banyak. Simpati dari para pemilik dana itu mengalir sangat pesat dari Timur Tengah (Saudi).

Selain itu, menurut arsyadal (2012) Misi dari gerakan wahabi sebenarnya yaitu memecah umat Islam. Dalam sepak terjangnya, wahabi berkilah dengan segala cara. Hadits dimanipulasi, kitab-kitab ahlu sunnah banyak yang dirubah, semua itu sebenarnya tak lain lagi hanya untuk menyokong gerakan mereka. Namun kami selalu yakin bahwa akan selalu ada generasi ahlu sunnah wal jama'ah yang akan mampu mengoyak dan membongkar kedok mereka, menerobos

tembok-tembok muslihat mereka dengan hujjah yang tak terbantahkan.

Orang yang taqlid kepada madzhab di hukumi kafir. Orang ziarah kubur dibilang kafir. Tawassul syirik. Istighotsah juga syirik. Ini kafir dan itu kafir. Intinya, yang tidak sefaham dengan wahabi, dibilang kafir dan halal darahnya. Bahkan, dalam rangka me-naik daun-kan gerakannya, mereka tak segan-segan mengatakan bahwa sayyidah hawa, ibu seluruh manusia adalah musyrik. Mereka juga mengatakan bahwa sahabat nabi, ibnu abbas R.A adalah sesat. Semua doktrin atau ajaran wahabi akhirnya menimbulkan banyak pertumpahan darah, karena gerakan ini berpendapat bahwa segala sesuatu yang bersifat musyrik dan bid'ah harus diberantas atau dibunuh.

BAB IV
AKSARA PEGON SEBAGAI SIMBOL
PERLAWANAN

A. AKSARA PEGON DALAM ANALISIS SEMIOTIK

Sebelum mengungkapkan lebih dalam aksara *Pegon* sebagai simbol perlawanan, akan lebih bijak jika penulis memaparkan terlebih teori semiotik⁵ 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

⁵ 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.

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.

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 kekuatannya pada 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 perikemanusiaan. 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:

1. 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.
2. Sekembalinya dari Mekah, haji tersebut harus menjalankan ujian, atau ujian haji, yang harus bisa membuktikan bahwa yang bersangkutan benar-benar telah mengunjungi Mekah.
3. 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 Kejawaen 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. Pascakesultaan 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 melengkapinya 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 Kerjaan 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'i⁶ yang bersifat doktrin protes terhadap pemerintah

⁶ 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

kolonial beserta aparat feodal dan tradisionalnya paling banyak dimuat dalam kitab-kitabnya yang berjudul *Tarikh, Nadzam Wikayah, Syarihul Iman, Bayan, Tafrikah, Abyanul Hawaij, Tasyrihatul Muhtaj* dan *Riyatul Himmah*. Bahkan sekarang ini sedang diusahakan penulisan untuk mengumpulkan ajaran-ajaran protesnya tersebut dalam bentuk satu volume buku⁷.

Dalam doktrin protesnya terhadap pemerintah kolonial, K.H. Ahmad Rifa'i mendasarkan ajarannya pada argumentasi bahwa pemerintah kolonial Belanda adalah *kafir*. Di samping itu dianjurkan kepada segenap pengikut K.H. Ahmad Rifa'i 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*:

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 Kaliwungu⁴. 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-Bajuri⁵. 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.

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
Slamete dunya akherat wajib kinira nglawan raja kafir sekuasane kafikira tur perang sabil lewih kadene ukara kacukupan tan kanti akeh bala kuncara	Keselamatan dunia-akherat wajib 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 Sabèn mukalaf ghalib ana	Ingatlah! Sekarang didapati penjajah sudah menguasai negara Jawa Berjuang mencegah selalu diharapkan Tiap-tiap rakyat dewasa kalau

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
<p>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</p>	<p>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</p>

<i>Transkrip Teks</i>	<i>Translit</i>
<p>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</p>	<p>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 menunjukkkan jeleknya orang takabur nanti tidaklah mungkin dapat qadli terkenal</p>

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 penghulu¹³. 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 babi¹⁴.

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 Darat⁷ 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 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.

⁷ 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 Syada⁶ dan Kiai Mutadha Semarang. Kiai Shaih Darat dilahirkan di desa Kedung Cempleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah, sekitar 1820 M. Sedangkan informasi lainnya menyatakan bahwa, Kiai Shaih Darat dilahirkan di Bangsri, Jepara. Ia wafat di Semarang pada 28 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M. Ia disebut Kiai Shaih 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.

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.

<i>Transkripsi Teks hlm.</i>	<i>Tranlit</i>
<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 antar individu 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 pelebagaan dan internalisasi. Proses pelebagaan 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 lingkupnya tidak berbeda dengan keluarga, yaitu lingkupnya di dalam kelompok sosial itu sendiri. Proses sosialisasi sekunder pada manusia merupakan proses sosialisasi lanjutan dari proses sosialisasi primer yang lingkupnya tidak hanya lingkup keluarga. Proses sosialisasi sekunder dalam sebuah kelompok sosial lingkupnya 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 senbagai 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.

BAB V

PENUTUP

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 menyebar 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 idiologis 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 ketidaklaziman 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.

B. SARAN DAN REKOMENDASI

Dari hasil kesimpulan di atas, penulis menyarankan dan merekomendasikan kepada pihak-pihak manapun untuk lebih memperhatikan aksara pegon sebagai aset budaya Islam yang perlu dilestarikan. Sebab pengkajian aksara Pegon sebagai studi budaya Islam ini belum banyak diketahui oleh kalangan akademisi maupun masyarakat luas. Secara historis, referensi-referensi aksara pegon juga memiliki peranan yang sangat krusial terhadap negara dalam mempertahankan kedaulatannya melalui teks-teks yang mengobarkan semangat anti kolonial pada jaman pra-kemerdekaan. Walau keberadaannya saat ini sudah mulai punah, namun kitab-kitab yang menggunakan aksara pegon masih bisa dijadikan sebagai data-data untuk merekonstruksi sejarah yang tidak sesuai.

Akhirnya, dengan penuh kesadaran penelitian ini memang masih jauh dari kesempurnaan dan banyak kekurangan. Penulis berharap kepada berbagai pihak agar dapat memberi saran, masukan serta tanggapan konstruktif demi kesempurnaan penelitian ini. Semoga karya ini dapat memberi manfaat walaupun sangat jauh dari yang diharapkan. Penelitian lanjutan tentang Aksaa Pegon dengan perspektif yang berbeda tentunya masih perlu dilakukan untuk kelangsungan akademis.

-oOo-

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