

AJARAN MISTIK PARA WALI TANAH JAWA



*Prof. Dr. Abdul Djamil, MA.
Prof. Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.
Annisa Setyaningrum*

AJARAN MISTIK
PARA WALI
TANAH JAWA

*Prof. Dr. Abdul Djamil, MA.
Prof. Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.
Annisa Setyaningrum*

AJARAN MISTIK
PARA WALI
TANAH JAWA

Ajaran Mistik Para Wali Tanah Jawa

Prof. Dr. Abdul Djamil, MA.

Prof. Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.

Annisa Setyaningrum

© Authors, SeAP (Southeast Asian Publishing), 2024

ISBN 978-623-5794-83-9

Cetakan Pertama, Desember 2024

xii + 136 hlm.; 20 cm

Diterbitkan oleh SeAP (Southeast Asian Publishing)

Jl. Purwoyoso Selatan B-21, Semarang, Indonesia

Anggota IKAPI No. 212/JTE/2021

contact@seapublication.com

www.seapublication.com

© 2024

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau keseluruhan buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Pemikiran mistik dalam praktik keagamaan memiliki watak universal yang dapat ditemukan dalam berbagai agama. Beberapa penulis menjelaskan fenomena mistik dalam berbagai agama seperti Geoffrey Parinder, Sydney Spencer dan lain-lain, bahwa ada kecenderungan umat beragama menginginkan relasi dengan Tuhan dalam hubungan yang begitu ekstrem dekat hingga merasa menyatu dengannya dan lebur dalam diri Tuhan yang dalam Islam seringkali diistilahkan dengan mistik. Dalam khazanah pemikiran Islam juga dikenal penyebutan ini oleh para peneliti sebagaimana tulisan Nicholson *The Mystic of Islam, Mystical Philosophy of Hamzah, Muslim Saint and Mystic* Islam dan lain-lain.

Pemikiran keagamaan di Indonesia selalu mengalami dinamika dilihat dari segi gagasan dan situasi para penggagasnya. Sebagaimana diketahui bahwa proses Islamisasi Nusantara berlangsung cukup lama. Islamisasi Nusantara merupakan proses yang kompleks dan berlangsung secara bertahap melalui berbagai cara antara lain melalui sarana perdagangan di mana Islam masuk ke Nusantara melalui jaringan perdagangan internasional. Pedagang Muslim dari Arab, Persia, Gujarat, dan Tiongkok memainkan peran penting dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat pesisir Nusantara. Wilayah-wilayah seperti Sumatera, Jawa, dan Kalimantan menjadi pusat penyebaran awal karena letaknya yang strategis. Pandangan ini didukung oleh kenyataan bahwa di beberapa wilayah pesisir terdapat situs-situs aktifitas lama yang mencerminkan interaksi dengan luar

dalam corak keagamaan seperti Gresik, Demak, Palembang, Cirebon dan lain-lain.

Selain melalui perdagangan proses islamisasi Nusantara juga terjadi melalui perkawinan di mana para pedagang muslim tersebut banyak yang menikahi perempuan setempat, yang memungkinkan Islamisasi terjadi melalui keluarga. Anak-anak dari hasil perkawinan ini cenderung dibesarkan dalam tradisi Islam, sehingga perlahan membawa transformasi budaya. Demikian pula para ulama juga memiliki peran dalam proses penyebaran Islam di mana mereka memainkan peran penting dalam penyebaran Islam. Mereka tidak hanya mengajarkan ajaran agama, tetapi juga berkontribusi pada pembangunan sosial, budaya, dan politik. Dakwah dilakukan melalui pendekatan budaya dan akulturasi dengan tradisi lokal.

Proses Islamisasi ini berlangsung dalam waktu yang sangat panjang dan melibatkan dinamika sosial, politik, dan budaya yang kompleks. Dengan kata lain Islamisasi Jawa bukan sebagai proses linier, tetapi sebagai interaksi berkelanjutan antara Islam dan tradisi lokal. Proses ini berlangsung selama lebih dari enam abad, dimulai dari tingkat elite hingga perlahan menyebar ke masyarakat umum. Perjalanan Islamisasi ini mengalami banyak dinamika khususnya kontestasi antara Islam dengan corak mistik dan Islam ortodoks yang dianggap sesuai dengan ajaran Islam yang asli. Namun harus diakui bahwa interaksi Islam yang datang ke Jawa tidak serta merta menggantikan kepercayaan lama secara hitam putih tetapi mengalami proses akulturasi sehingga Islam Jawa dapat digambarkan mengandung unsur campuran antara ajaran Islam dengan tradisi lokal. Islam di Jawa berkembang dengan

cara berinteraksi dan berakulturasi dengan budaya lokal. Tradisi Hindu-Budha dan kepercayaan animisme yang telah ada sebelumnya sering disesuaikan dengan ajaran Islam. Misalnya, tradisi wayang dan *slametan* menjadi sarana untuk menyampaikan nilai-nilai Islam.

Kontestasi Islam mistik dengan Islam ortodoks mencerminkan adanya dialog terus menerus dan bahkan konflik masih terus terjadi hingga masa modern khususnya ketika semakin banyak alumni yang datang dari kawasan Timur Tengah. Dengan kata lain kontestasi antara Islam ortodoks dan Islam mistik di Jawa telah berlangsung sejak abad ke-16. Dinamika ini menggambarkan interaksi yang rumit antara dua pendekatan keagamaan yang berbeda dalam memahami dan mempraktikkan Islam.

Hukuman mati atas Syekh Siti Jenar atas alasan penyebaran ajaran sesat mencerminkan kemenangan kaum ortodoks dalam menjaga kemurnian Islam khususnya kalangan para wali yang dipandang sebagai penjaga syariat. Dalam kisah-kisah tradisional, para wali seperti Sunan Giri dan Sunan Kalijaga memainkan peran penting dalam pengadilan ini. Sunan Giri menekankan pentingnya menjaga hukum Islam dan menolak ajaran yang dianggap menyimpang sementara Sunan Kalijaga yang cenderung mengambil pendekatan damai, tetapi akhirnya mendukung keputusan kolektif. Pengadilan tersebut menggambarkan otoritas kolektif Walisongo di dalam memberikan petunjuk dan ajaran untuk masyarakat Jawa pada fase-fase awal.

Setelah masa Walisongo penetrasi Islam ortodoks masih berlanjut dengan semangat yang sama. Ide-ide penolakan

terhadap Islam Mistik memiliki bentuk dan jalan cerita yang sama. Jika al-Hallaj dihukum mati oleh pemerintah Abbasiyah pada abad 7 M dan Syekh Siti Jenar dihukum mati pada masa kehidupan para wali di tanah Jawa maka pada masa Sunan Sunan Mangkurat IV (1719-26 M) ada kisah Kiai Mutamakkin yang juga dituduh sebagai pembawa ajaran mistik sesat sehingga sejumlah ulama mengajukan kepada penguasa untuk dihukum mati sebagaimana terjadi dengan para pendahulunya. Penulis Serat Cabolek, Yasadipura (pujangga keraton) agaknya juga berpihak untuk memberi kesan publik bahwa raja itu sangat peduli kepada syariat sehingga memposisikan kiai Mutamakkin sebagai ulama pembawa ajaran sesat. Kalaupun pada akhirnya kiai Mutamakkin selamat adalah karena terjadi pergantian rezim pemerintahan ke Pakubuwana II yang disinyalir lebih lunak terhadap ajaran mistik.

Kiai Mutamakkin dapat dipandang sebagai tokoh kontroversial karena kesukaannya membaca kisah Dewaruci yang bercorak mistik itu. Boleh dibilang seperti Syekh Siti Jenar, Sunan Panggung, dan Syekh Among Raga. Mereka adalah tokoh penyebar Islam di Jawa pada masa awal yang sering dipandang berhadapan barisan Walisongo. Mereka adalah wakil-wakil Islam esoteris pengembang tasawuf falsafi dan mereka berhadapan dengan ulama syariat yang mewakili Islam eksoteris pengembang tasawuf sunni yang memvonis mereka sebagai orang sesat.

Jika saat ini resonansi pemikiran Islam mistik seolah tenggelam dengan dominasi pemikiran ortodoks maka itu adalah hasil panjang dari ideologi pemberantasan paham

mistik yang melibatkan aliansi antara ulama dengan penguasa di masa lalu.

Buku ini mengungkap mistikus Wali Jawa abad 16 dan 17 M—di mana di dalamnya ada Sunan Bonang dan Sunan Kudus yang memiliki ajaran dengan corak mistik—untuk membangun keseimbangan sejarah dan memberikan apresiasi terhadap pemikiran masa lalu secara jujur. Hal ini penting dikemukakan agar dinamika pemikiran keagamaan di Jawa khususnya tampak sangat hidup dan mencerminkan sikap dialogis dengan budaya setempat. Proses penyebaran Islam juga berlangsung secara perlahan dan damai, tidak bersifat “hitam putih” dan membuang tradisi dan adat masa lalu, sehingga tampak adanya kontinuitas dan perubahan yang harmonis.

Tidaklah buku hasil riset internasional ini dapat selesai dan dipublikasikan oleh SeAP (*Southeast Asian Publishing*) tanpa adanya bantuan dari berbagai pihak. Karenanya, ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kami sampaikan kepada:

- Prof. Dr. H. Nizar, M. Ag, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang yang telah memberikan *funding* untuk terselenggarakannya kegiatan riset dalam penulisan buku ini. Penggalan data buku ini memerlukan biaya yang cukup besar karena sebagian harus dilakukan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda yang memang banyak menyimpan sumber-sumber rujukan tertulis masa lalu yang tidak bisa ditemukan di tempat lain.
- Dr. Welmout Boender dari Vrije Universiteit Amsterdam, Belanda yang telah bersedia menjadi research collaborator dan memberikan *Letter of Acceptance (LoA)* serta *Letter for*

Calling Visa sehingga kami bisa melaksanakan pencarian data dengan tanpa ada hambatan di Belanda.

- Nur Ahmad, MA, dosen muda UIN Walisongo Semarang yang sedang melanjutkan studinya di Universitas Leiden dan keluarganya yang banyak membantu kami dalam proses pencarian data, mulai dari membantu mencarikan naskah-naskah kuno yang banyak tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda hingga menampung kami selama tinggal di Belanda.
- Prof. Nico Kaptein dari Universitas Leiden Belanda yang telah meluangkan waktunya untuk menjadi *partner* diskusi kami selama tinggal di Belanda.
- Seluruh staf di Perpustakaan Universitas Leiden yang telah memberikan layanan yang terbaik pada kami selama mencari data dengan membuka naskah-naskah kuno yang berlimpah di perpustakaan tersebut.
- Mas Helmy Suyanto yang telah meluangkan waktu untuk mengedit buku ini sehingga menjadi enak untuk dibaca
- Istri dan anak-anak kami yang telah memberikan kesempatan pada kami untuk mengumpulkan data-data dengan membuka dan membaca naskah-naskah lama yang ada dan memberikan kesempatan pada kami untuk menyelesaikan buku ini.
- Semua pihak yang baik secara langsung atau tidak langsung ikut membantu kami dalam menyelesaikan seluruh tahapan riset dan penulisan buku ini.

Semarang, November 2024

Tim Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	xi

BAB I

MENYOAL KEMBALI MISTIK ISLAM JAWA	1
A. Mistik Islam Jawa: Konteks Masalah	1
B. Signifikansi Kajian	8
C. Menelusuri Kajian-Kajian Terdahulu	9
D. Teori Pembacaan Yang Terkait	12

BAB II

MISTISISME DALAM ISLAM	15
A. Asal Usul dan Perkembangan	15
1. Mistik dalam Agama Hindu	17
2. Mistik dalam Agama Buddha	18
3. Mistik dalam Agama Kristen	18
4. Mistik dalam Agama Yahudi	19
5. Fenomena Mistik dalam Islam	20
B. Hubungan Mistik dengan Filsafat	25
C. Mistik dan Ortodoksi	30

BAB III

PERKEMBANGAN ISLAM DI JAWA PADA ABAD 16–17 M	37
A. Jawa: Sketsa Geografis	37
B. Politik Penyebaran Islam Pada Abad ke-16-17 M	44
C. Mistik Islam Jawa Pada Abad ke-16-17 M	54

BAB IV

MISTIK ISLAM DALAM NASKAH KEISLAMAN

JAWA ABAD 16 & 17 M 61

A. Naskah Sunan Bonang 61

B. Kitab Tuhfah 69

C. Pitutur Sunan Kudus 76

D. Primbon Jawa Abad 16 82

BAB V

MISTIK ISLAM JAWA: PRODUKSI RUANG

PENGETAHUAN DAN AGEN TRANSFORMASI

KEBUDAYAAN 89

A. Geografi dan Produksi Mistik Islam Jawa 89

B. Sufi Sebagai Agen Transformasi Mistik Sintetis
Islam Jawa 99

BAB VI

URGENSI KAJIAN MISTIK ISLAM JAWA DALAM

BERBAGAI MANUSKRIP KUNO 111

REFERENSI 117

BIOGRAFI PENULIS 131

BAB I

MENYOAL KEMBALI MISTIK ISLAM JAWA

A. Mistik Islam Jawa: Konteks Masalah

Kajian tentang genealogi pemikiran keislaman di Jawa sangat penting dalam konteks adanya kaitan antara perkembangan pemikiran keislaman di masa lalu, masa sekarang dan yang akan datang. Pemikiran keislaman sesungguhnya lahir bukan dari ruang kosong tetapi bagian dari proses sebab akibat yang terkait dengan trend pemikiran di masa yang lalu. Ketika muncul pemikiran-pemikiran ortodoks yang menjadikan kelompok keagamaan tertentu, seperti kasus Syiah, Ahmadiyah, aliran kebatinan dan lain-lain dianggap sesat sesungguhnya merupakan anak kandung sejarah yang bisa ditelusuri asal usul, dinamika dan aktor-aktor yang terlibat di dalamnya baik dalam bentuk pemberitaan atau karya-karya yang terkait dengan isu pokoknya. Kelompok-kelompok keagamaan dan pengikut kebatinan di Jawa pernah mengalami masalah serupa ketika pemikiran-pemikiran mistik dan tindakan keagamaan yang mereka lakukan dianggap berbau klenik dan mengandung unsur kesesatan.

KH Ahmad Mutamakkin yang tinggal di wilayah Tuban merupakan contoh serupa ketika kecenderungannya kepada pemikiran mistik dianggap oleh kalangan pembela syariat sebagai

kesesatan sehingga mengakibatkan usulan kepada penguasa untuk menghukum mati kiai asal pesisir utara pulau Jawa tersebut. Hukuman mati terhadapnya urung dilaksanakan karena perubahan rezim penguasa dari Sunan Amangkurat IV ke Sunan Pakubuwana II berimplikasi pada perubahan pandangan raja terhadap pemikiran mistik keagamaan. Sunan Pakubuwana II mempersilahkan kiai Mutamakkin untuk menekuni ajaran mistik tetapi untuk pentingan diri sendiri, bukan untuk konsumsi publik.¹

Pergulatan pemikiran mistik dengan kalangan pembela syariat sebenarnya merupakan repetisi dari apa yang pernah terjadi di panggung sejarah masa lalu. Apa yang terjadi pada Kiai Mutamakkin sebenarnya hanya mengulang saja apa yang pernah dialami Syekh Siti Jenar, Ki Ageng Pengging, Pangeran Panggung, Syekh Amongraga dan lain-lain. Bahkan dalam spektrum yang lebih luas, hal yang sama juga terjadi pada al-Hallaj yang dihukum mati oleh pemerintah pada masanya.²

Bagaimanapun juga, kajian pemikiran keislaman yang berkembang di Jawa saat ini dan yang akan datang tidak bisa lepas dari bagaimana Islam pertama kali masuk dan berkembang di Nusantara pada umumnya dan Jawa khususnya. Banyak teori yang menjelaskan awal mula masuknya Islam di Jawa. Ada teori

¹ Zainul Milal Bizawi, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi Yogyakarta*: Samha, 2002, 116. Lihat juga Islah Gusmian, "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy Al-Muwahhidin'", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 11, No. 1, 203: 57–90, diakses dari: <https://jlka.kemenag.go.id/index.php/lektur/article/view/52/168>

² Ainul Yaqin dan Misbahul Hadi, "Eksistensi Abu Mansur al-Hallaj: Sang Sufi Martir", dalam *Journal of Islamic Thought and Philosophy*, Volume 1 Nomor 2, Desember 2022, diakses dari: <https://jurnalpps.uinsa.ac.id/index.php/JITP/article/view/224/173>

yang menjelaskan bahwa Islam telah masuk di Jawa pada abad ke-7 M yang ditandai dengan kunjungan muhibbah orang-orang Islam Arab ke Kerajaan Kalingga di Jepara, pantai utara pulau Jawa. Diceritakan bahwa Khalifah Utsman bin Affan mengirimkan delegasi yang dipimpin oleh Muawiyah bin Abi Sufyan untuk mengislamkan ratu kerajaan Hindu di pantai utara Jawa tersebut.³ Untuk menegaskan teori bahwa Islam dibawa masuk ke kawasan Nusantara oleh orang Arab ini, Hamka menjelaskan bahwa berdasarkan literatur-literatur China pada tahun 625 di kawasan-kawasan Nusantara telah banyak ditemukan perkampungan-perkampungan Arab, khususnya di Barus Sumatra.⁴ Bila penjelasan Hamka tersebut benar, maka informasi adanya kunjungan dakwah dan muhibbah orang-orang Arab ke Jawa pada abad ke-7 M tentu bisa diterima.

Pada sisi lain ada teori yang menjelaskan bahwa Islam masuk di Jawa pada abad ke-11 M yang ditandai dengan ditemukannya batu nisan bertuliskan nama Fatimah binti Maimun bin Hibatullah yang meninggal pada tahun 475 H/1082 M.⁵ Sementara Snouck Hurgronje menyatakan bahwa proses Islamisasi Nusantara, termasuk Jawa, dimulai kira-kira 50 tahun

³ Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam V: Sejarah Islam dan Umatnya Sampai Sekarang*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979

⁴ Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Dari Perbendaharaan Lama: Menyungkap Sejarah Islam di Indonesia* Jakarta: Gema Insani Press, 2017, hlm. 3-4.

⁵ Orang pertama yang menemukan dan membaca inskripsi makam ini adalah peneliti asal Belanda bernama JP Moquette pada 1911, kemudian Paul Ravaisse yang berkebangsaan Perancis melakukan beberapa perbaikan. Sementara itu Mohammad Yamin yang pertama kali membaca angka tahun 475 H atau 1082 M. Lihat Luqman Arifin Siswanto, *Arsitektur Makam Siti Fatimah bin Maimun Gresik*, Prosiding Seminar Heritage IPLBI, 2017. Diakses dari https://www.researchgate.net/profile/Luqman-Siswanto-2/publication/328255595_Arsitektur_Makam_Siti_Fatihah_binti_Maimun_Gresik/links/5ccacc93a6fdcce35cd2db68/Arsitektur-Makam-Siti-Fatihah-binti-Maimun-Gresik.pdf

sebelum jatuhnya Baghdad pada 1258 M. Tidak ada campur tangan negara atau penguasa muslim manapun dalam proses islamisasi tersebut. Proses islamisasi berlangsung secara alami oleh para saudagar dan pelaut muslim asal India. Mereka adalah para pedagang dan pelaut tradisional yang telah sejak lama sebelum datangnya Islam telah menjalin hubungan perdagangan dengan Jawa dan lain-lainnya. Dengan demikian Islam yang datang ke Jawa adalah Islam yang telah mengalami persentuhan dengan Hindu dan Budha sehingga proses infiltrasi Islam ke Jawa menjadi lebih mudah.⁶

Meski tidak menolak teori penyebaran Islam di Jawa oleh muslim India, Anthony Johns menolak teori yang menyatakan bahwa penyebaran Islam di Indonesia dilakukan oleh para pedagang dan pelaut yang melintasi jalur Samudra Hindia. Baginya tidak lazim pedagang dan pelaut menjadi agen penyebaran agama. Namun apabila ada pedagang yang juga anggota tarekat, sambil didampingi oleh para gurunya, melakukan penyebaran Islam maka tampaknya hal itu lebih bisa diterima.⁷ Johns melihat bahwa gerakan dakwah yang dilakukan oleh para sufi berlangsung secara efektif. Efektifitas dakwah yang dilakukan oleh para sufi tersebut menjadikan mereka berhasil meraih kendali atas unit administratif kota-kota pelabuhan di Jawa.⁸ Sepakat dengan Johns, Azyumardi Azra menjelaskan

⁶ Chistian Snouck Hurgronje, "De Islam in Nederlandsc Indie" dalam *Groote Godsdienden*, Seri II, (Baarn: Holandia Drukkerij, 1913), hlm. 359-392.

⁷ A. H. Johns, "Muslims, Mystics and Historical Writing" in D. G. E. Hall (Ed.), *Historians of Southeast Asia*, Oxford: Oxford University Press, 1963, hlm. 40-42.

⁸ A.H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam in Malaya and Indonesia" dalam *Journal of the Pakistan Society*, 9, 1961, hlm. 146-147.

bahwa sufisme berperan penting dalam penyebaran Islam di Nusantara, termasuk juga di Jawa.⁹

Meski telah cukup lama Islam masuk di Jawa namun dalam waktu yang cukup lama agama ini belum bisa diterima sepenuhnya oleh masyarakat Jawa. Masyarakat Jawa masih didominasi oleh Hindu dan Budha hingga abad ke-15 M. Baru pada akhir abad ke-15 M Islam mulai berkembang luas di Jawa. Konversi besar-besaran penduduk Jawa ke dalam Islam baru terjadi pada masa-masa itu. Islamisasi Jawa secara massif baru terjadi pada abad ke-15-16 M dengan momentum jatuhnya Kerajaan Majapahit pada tahun 1478 M yang disusul dengan berdirinya Kerajaan Demak. Dengan demikian, Islamisasi besar-besaran di Jawa terjadi justru pada saat dunia Islam pada umumnya mengalami kemunduran dalam banyak hal.¹⁰

Dalam hal ini, patut dicatat bahwa meski Jawa bukan tempat penyebaran Islam pertama di Nusantara, namun bisa dikatakan bahwa proses Islamisasi di Jawa berlangsung lebih cepat dibanding dengan Islamisasi di pulau lainnya di Nusantara.¹¹ Catatan Tome Pires menginformasikan bahwa pada awal abad ke-16 M banyak ditemukan pusat-pusat perdagangan yang dikuasai oleh Muslim di pantai utara Jawa.¹² Bahkan sejak abad

⁹ Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 200.

¹⁰ Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, hlm. 17.

¹¹ Rosita Baiti dan Abdur Razzaq, Teori dan Proses Islamisasi di Indonesia, Wardah: No.XXVIII/Th. XV/Desember 2014. Diakses dari: <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/193/161>

¹² M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk, CT East Bridge Signature Books, 2006, hlm. 17-20.

ke-15 M penguasa-penguasa muslim telah banyak mengambil alih pelabuhan-pelabuhan di pantai utara Jawa.¹³

Islam yang masuk pertama kali ke Jawa pada ratusan tahun sebelumnya dan baru berkembang luas semenjak abad ke-15 M tersebut memunculkan banyak pertanyaan. Dalam konteks itu, Carool Kersten mempertanyakan mengapa Islam baru berkembang luas di Jawa pada abad tersebut, mengapa ada jeda yang sedemikian panjang antara masuknya Islam pertama kali di Jawa pada abad ke-7 M dengan berkembangnya Islam secara luas di kawasan tersebut.¹⁴ Meski dengan data yang sangat terbatas,¹⁵ Kersten melihat peran penting para wali sufi yang sebagiannya disebut sebagai Walisongo¹⁶ di balik kesuksesan penyebaran Islam di Jawa pada abad ke-15 dan 16 M.

Para wali menyebarkan Islam di Jawa dengan menggunakan pendekatan sufistik atau mistik Islam. Dengan cara perlahan dan bertahap, para wali mengajarkan nilai-nilai dan ajaran Islam tanpa melakukan penolakan secara frontal terhadap tradisi dan kebudayaan Jawa. Nilai-nilai dan ajaran tasawuf yang tidak membenturkan diri pada tradisi Jawa yang masih lekat dengan ajaran Hindu Budha menjadikan dakwah Islam yang dilakukan para wali mendapatkan sambutan positif di kalangan penduduk Jawa.

¹³ H. J. De Graaf and Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta: Grafiti Pres, 1985, hlm. 27

¹⁴ Carool Kersten, *Mengislamkan Indonesia: Sejarah Peradaban Islam di Nusantara*, Tangerang Selatan: PT Bentara Aksara Cahaya, 2023, hlm. 31-32.

¹⁵ Keterbatasan data tersebut disebabkan oleh minimnya sumber data pribumi yang sezaman yang bisa diandalkan, sementara fokus data Portugis dan Belanda lebih banyak berkaitan dengan politik dan ekonomi. Lihat Carool Kersten, *Ibid*, hlm. 61.

¹⁶ Carool Kersten menjelaskan bahwa Walisongo bukanlah entitas yang telah mapan mengingat bahwa masing-masing sumber memberikan daftar nama keanggotaan yang berbeda. Lihat Carool Kersten, *Ibid*, hlm. 62.

Pendekatan sufistik para wali yang mengakomodir dan tidak membenturkan diri pada tradisi dan kebudayaan Jawa ini terekam dalam karya-karya keislaman Jawa yang ditulis pada abad ke-16 dan 17 M. Corak keagamaan pada awal perkembangan Islam di Jawa yang kental dengan nuansa mistik tersebut bisa dilihat dalam dokumen-dokumen sejarah dan naskah keislaman karya para pemikir di masa lalu. Karya-karya keislaman tersebut hingga sekarang sebagiannya banyak tersimpan di berbagai perpustakaan dan museum di Indonesia, sebagiannya lagi masih tersimpan pada koleksi perorangan maupun lembaga di Belanda, misalnya koleksi Voorhoeve, koleksi Snouck Hurgronje, koleksi Hazeau, dan lain-lain. Demikian pula lembaga seperti KITLV maupun OLG yang ada di perpustakaan Universitas Leiden masih menyimpan banyak naskah-naskah klasik pada abad ke-16 dan 17 M dan terbuka untuk diteliti.

Banyak sekali pemikiran-pemikiran mistik Islam Jawa ditemukan dalam naskah-naskah dan karya-karya keislaman Jawa yang ditulis pada abad ke-16-17 M. Dalam naskah tinggalan Snouck Hurgronje berkatalog Lor 7406 R-14.640 misalnya di dalamnya disebutkan ajaran mistik, teologi dan martabat 7 yang diajarkan oleh para Walisongo, khususnya Sunan Mejagung, Lemah Abang, Maulana Maghribi, Sunan Giri, Kalijaga, Geseng, Tembayat dan Atas Angin. Sementara itu, naskah tinggalan Snouck Hurgronje dengan katalog Lor 7475-R-14.640 juga mendiskusikan soal mistisisme Seh Mansur, Bayazid dan para wali tanah Jawa, juga naskah dengan katalog Lor 7479-R-14.610 berisi ajaran mistik, pelajaran dan wejangan serta doktrin para wali dan ulama pada masa pemerintahan Demak, Pajang dan Mataram yang menyebutkan beberapa kelompok dari sembilan

nama para wali dan ulama tersebut. Sementara naskah berkatalog Lor 7535-R-14.640 berisi wejangan dan pelajaran dari para wali tentang kosmogoni dan *manunggaling kawula gusti*. Dalam naskah lain koleksi Mr. Hoole yang berkatalog Lor 7700-R-14.640 berisi wejangan dan pelajaran dari Sunan Kalijaga kepada Sunan Kudus.

Ajaran-ajaran mistik Islam Jawa yang terekam dalam karya-karya keislaman Jawa pada abad ke-16 dan 17 M seperti *Hetboek van Bonang*, *Tuhfah*, *Primbon Jawa Abad 16*, *Suluk Malang Sumirang*, *Pitutur Sunan Kudus* dan lain-lain ini sangat menarik untuk dikaji dan diteliti. Bagaimana gambaran pemikiran mistik Islam Jawa terekam dalam karya-karya keislaman Jawa abad ke-16 dan 17 M dan faktor-faktor apa yang mempengaruhi munculnya corak pemikiran keislaman Jawa tersebut merupakan pertanyaan-pertanyaan penting yang hendak dikaji dalam studi ini.

B. Signifikansi Kajian

Kajian ini dimaksudkan untuk mengungkap bagaimana corak keagamaan dan kecenderungan mistik yang ada dalam karya-karya keislaman Jawa abad ke-16/17 M dan faktor-faktor yang mempengaruhi corak keagamaan tersebut. Kajian ini memiliki signifikansi yang sangat mendasar dalam konteks berkembangnya isu syariah versus mistik Islam yang selalu menjadi perdebatan dalam wacana keislaman dari awal perkembangan Islam di Jawa hingga saat ini. Sebagaimana dimaklumi, semenjak awal perkembangan Islam di Jawa, isu perdebatan syariah dan mistik Islam termanifestasikan dalam kisah Syekh Siti Jenar yang dihukum mati oleh Walisongo, Ki Ageng Pengging yang dibunuh oleh Sunan Kudus, Kiai

Mutamakin yang diadili di Landrad Kartasura atas tuduhan mengajarkan ajaran mistik yang sesat yang dituduhkan oleh para kiai di bawah pimpinan Ketib Anom Kudus, Kiai Ahmad Rifa'i yang diadili oleh pengadilan kolonial Belanda atas kasus mengajarkan ajaran sesat yang dituduhkan para kiai di Batang dan Pekalongan, hingga saat ini yang berupa tuduhan sesat terhadap kelompok-kelompok keagamaan tertentu.

Sejauh ini para wali yang menyebarkan Islam di Jawa digambarkan sebagai pembela syariat yang berhadapan dengan kelompok mistik Islam. Signifikansi kajian ini tampak dalam menguji apakah para wali di masa lalu sepenuhnya menjadi pembela syariat dengan mengabaikan sufisme atau mistik Islam. Penelitian ini juga memiliki arti penting dalam memperkaya khazanah keilmuan dalam upaya mengembangkan Walisongo Center di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang hendak mewujudkan visinya untuk menjadi pusat kajian Walisongo dan Islam Jawa di level dunia pada tahun 2038.

C. Menelusuri Kajian-Kajian Terdahulu

Kajian ini tentu bukan yang pertama kali membahas corak keagamaan yang dipaparkan di dalam naskah-naskah keislaman di masa lalu. Telah banyak kajian mengenai corak dan warna pemikiran keagamaan yang tertulis dalam naskah, manuskrip dan karya-karya keislaman di masa lalu. Muhammad Ilham Aziz dan Dudung Abdul Rahman, misalnya, mengkaji bagaimana corak sufistik yang begitu kental dalam *Serat Sastra Gending* karya Sultan Agung, raja Mataram terbesar yang berkuasa pada 1613-1645 M. Kajian ini menemukan fakta bahwa kondisi sosial keagamaan pada masa Sultan Agung sangat kental dengan panteisme. Selain itu, ajaran mistik Sultan Agung dalam *Serat*

Sastra Gending memperlihatkan dua hal yang saling berkaitan dan membutuhkan, yang tergambar dalam hubungan manusia sebagai makhluk dengan Tuhan sebagai khaliq. Konsep tasawwuf Sultan Agung yang memadukan unsur Jawa, Hindu, dan Islam termasuk dalam ajaran tasawwuf yang sinkretis. Ajaran tersebut berpengaruh terhadap perkembangan corak keagamaan dan kesusastraan Jawa hingga masa-masa setelah kejayaan Mataram.¹⁷

Sementara Kabul Astuti dalam tesisnya mencoba mengkaji aspek tasawuf dalam dua karya beraksara Arab Pegon, yaitu *Serat Munjiyat* yang ditulis Kiai Sholih Darat dan *Singir Parase Nabi* yang tidak ditemukan siapa nama pengarangnya. Dalam dua karya tersebut Astuti menemukan dimensi-dimensi sufistik yang banyak diikuti oleh masyarakat Jawa pada akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-20 M.¹⁸ Sedangkan Hafid Nur Muhammad, Dudung Abdul Karim dan Dais Hajjar Fauziah mencoba menelisik dimensi sufistik dalam *Tafsir Fayd Ar-Rahman*. Dalam penelitiannya para peneliti menemukan bahwa dalam menuliskan karya tafsirnya, Kiai Sholih Darat banyak menggunakan penafsiran al-Qur'an dengan corak penafsiran *isyary*, sebuah corak penafsiran yang banyak digunakan oleh para sufi amaly.¹⁹

¹⁷Muhammad Ilham Aziz dan Dudung Abdul Rahman, "Sufisme Jawa Dalam Serat Sastera Gending Sultan Agung Mataram" dalam *Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022.

¹⁸Kabul Astuti, Aspek Tasawuf Dalam Manuskrip Beraksara Pegon : Kajian atas Serat Munjiyat Karya Kyai Saleh Darat dan Singir Parase Nabi Karya Anonim, Tesis Program Studi Magister Pemikiran Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014, diakses dari: <https://eprints.ums.ac.id/38306/>

¹⁹Hafid Nur Muhammad, Dudung Abdul Karim dan Dais Hajjar Fauziah, "Corak Sufistik dalam Tafsir *Fayd Ar-Rahman*", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Volume 2, Nomor 2, September 2022.

Meski dengan pengamatan dan kajian yang hanya sekilas, Ismawati mencoba melihat kecenderungan keilmuan di Jawa Tengah pada abad ke-15-17 M. Menurutnya, para penyebar keilmuan Islam di pesisir utara Jawa Tengah pada abad ke 15-17 M telah berhasil memperlihatkan karakter legalistik dan menghindarkan masyarakat dari keilmuan mistisisme yang bergeser dari syariah. Namun kelambanan penyiaran keilmuan Islam di daerah pedalaman Jawa Tengah dan kuatnya pengaruh agama Hindu mengakibatkan ketidaksetaraan tingkat pemahaman masyarakat Jawa. Maka keilmuan Islam di sini berkarakter sinkretis, berfokus kepada mistisisme heterodoks yang kemudian dikenal sebagai Ilmu Islam Kejawen.²⁰

Dalam lingkup yang lebih sempit, Hanif Fitri Yantari dan Danur Putut Permadi mencoba melihat aspek mistik dalam *Sasahidan* yang ada dalam *Serat Wirid Widayat Jati*. Menurut mereka, *Sasahidan* adalah ajaran dewan wali kedelapan Syekh Siti Jenar tentang pengalaman mistik. *Sasahidan* bukan hanya sekedar bersaksi, tapi juga menyadari hakikat dirinya, Tuhan, kehidupan saat ini, dan alam semesta. Dengan begitu, manusia bisa mengetahui hakikat diri mereka sendiri, dan mengenal Tuhannya dalam arti mengetahui asal usulnya kejadian (*sangkan paraning dumadi*). *Sasahidan* kadang disalahartikan, dimana kata *ingsun* diartikan sebagai saya (manusia). Nyatanya, yang dimaksud *ingsun* adalah Tuhan, tubuh manusia hanyalah bangkai. Karena spiritual saya bagian dari ruh Allah, dan spiritual saya bagiannya hakikatnya Allah, dalam keadaan itu ego manusia

²⁰ Ismawati, "Karakter Keilmuan Islam di Pesisir Utara dan Pedalaman Jawa Tengah, Nusantara Abad ke-15 -17", dalam *Teologia*, Volume 23, Nomor 1 Januari 2012, diakses dari: <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/1803/1405>

lenyap, dan hamba menjadi menyatu dengan Tuhan (*manunggaling kawula Gusti*).²¹

Berbeda dengan kajian yang telah ada sebelumnya, kajian ini dimaksudkan untuk melihat corak keagamaan dan kecenderungan mistik dalam naskah keislaman Jawa abad 16-17 M. Data-data kajian ini bertumpu pada naskah, manuskrip dan karya keislaman Jawa yang tersimpan di berbagai perpustakaan dan museum di Indonesia, *Koninklijk Instituut voor Taal Land en Volkenkunde* (KITLV) Belanda dan Perpustakaan Leiden Universiteit, Belanda. pencarian data dilakukan dengan kajian bibliografis manuskrip Jawa seperti *Literature of Java : Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands* karya Theodore G Th Pigeaud.

D. Teori Pembacaan Yang Terkait

Pembacaan atas corak keagamaan dalam karya-karya keislaman Jawa abad ke-16 dan 17 M tentu bisa dilakukan dengan menggunakan analisis wacana kritis. Dalam pemahaman analisis wacana kritis, teks bukanlah sesuatu yang bebas nilai dan menggambarkan realitas sebagaimana adanya. Kecenderungan pribadi dari sang produsen teks dan struktur sosial yang melingkupi sang produsen teks ikut mewarnai isi teks.²²

²¹ Hanif Fitri Yantari dan Danur Putut Permadi, "Mystical Java: The Concept of Sasahidan in Serat Wirid Hidayat Jati" dalam *Al Qalam: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 40, No. 1, Juni 2023, diakses dari: https://www.researchgate.net/profile/Danur-Permadi/publication/371684224_Mystical_Java_The_Concept_of_Sasahidan_in_Serat_Wirid_Hidayat_Jati/links/648fb0c98de7ed28ba34af10/Mystical-Java-The-Concept-of-Sasahidan-in-Serat-Wirid-Hidayat-Jati.pdf

²² Umar Fauzan, "Analisis Wacana Kritis Dari Model Faiclough Hingga Mills" dalam *Jurnal Pendidik*, 2014 Vol. 6 No. 1. Diakses dari:

Sementara wacana mempengaruhi dan dipengaruhi oleh konteks sosial. Wacana dipengaruhi oleh kondisi sosial, akan tetapi kondisi sosial juga dipengaruhi oleh wacana. Wacana bisa jadi menampilkan ideologi, di mana dapat memproduksi hubungan kekuasaan yang tidak berimbang antara dua atau lebih entitas yang berseberangan.²³ Ideologi di sini dipahami sebagai suatu pandangan dunia (*worldview*) yang menyatakan nilai kelompok sosial tertentu untuk membela dan memajukan kepentingan-kepentingan mereka.²⁴

Dalam hal ini, wacana disosialisasikan sebagai bentuk interaksi. Wacana tidak didudukkan seperti dalam ruang tertutup. Ketika seseorang berbicara, maka dia menggunakan bahasa untuk tujuan berinteraksi dengan orang lain melalui komunikasi bahasa verbal. Dia berbicara bisa jadi untuk meminta atau memberi informasi, melarang seseorang untuk tidak melakukan sesuatu, mempengaruhi orang lain agar mengikuti jalan pikirannya, membujuk seseorang untuk menyetujui dan melaksanakan apa yang menjadi keinginannya, dan sebagainya. Ketika seseorang menulis, dia juga sedang berusaha berinteraksi dengan orang lain melalui bahasa tulisan. Seseorang ketika membuat tulisan deskriptif, dia menggambarkan sesuatu secara rinci dan lengkap dengan tujuan agar pembaca dapat memiliki gambaran terhadap objek yang sedang dideskripsikan.

Wacana dibentuk berdasarkan konteks tertentu. Wacana dapat ditafsirkan dalam kondisi dan situasi yang khusus. Dalam

https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/47096548/Analisis_Wacana_Kritis_dari_Model_Faircl-libre.pdf?1467

²³ Van Dijk (Ed), *Discourse and Structure Process* (*Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*), London: Sage Ltd, 1997, hlm. 258.

²⁴ Aris Badara, *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya Pada Wacana Media*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

kondisi inilah, maka analisis wacana kritis menempatkan teks pada situasi tertentu; wacana berada dalam situasi sosial tertentu. Meskipun demikian, tidak semua konteks dimasukkan dalam analisis, hanya yang relevan dan berpengaruh atas produksi dan penafsiran teks yang dimasukkan ke dalam analisis.²⁵

²⁵ Eriyanto, Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 8.

BAB II

MISTISISME DALAM ISLAM

A. Asal Usul dan Perkembangan

Keberagamaan manusia memiliki intensitas dan corak bermacam macam sebagai manifestasi dari pengalaman manusia berhadapan dengan Realitas Mutlak yang dalam bahasa umat beragama disebut dengan Tuhan atau Dewa atau sebutan lainnya.¹ Ungkapan pengalaman beragama tersebut melahirkan kalangan yang disebut awam yang dianggap tidak tahu banyak tentang ajaran agama dan apa yang dilakukannya hanya sekedar mengikuti tradisi yang disebut dengan istilah taklid kepada mereka yang memiliki kedalaman ilmu agama dan bahkan mampu ijtihad. Jika meminjam istilah Geertz dalam karyanya *The Religion of Java* maka yang disebut dengan awam itu dekat dengan Islam abangan sebagai kebalikan dari Islam santri. Orang-orang yang disebut awam tersebut cenderung mengikuti perilaku orang lain yang dianggap sebagai ustaz, kiai atau ulama.

Uraian di atas ini menjadi basis untuk melihat variasi cara beragama yang merentang dari sekedar menjalankan agama secara formal hingga pengalaman batin yang begitu intens di mana manusia merasa berada dalam kedekatan dengan Tuhan

¹ Joachim Wach, dalam buku *Comparative Study of Religion*, memberikan elaborasi mengenai teori Pengalaman Keagamaan yang mengekspresikan diri dalam bentuk perbuatan baik secara individu maupun perilaku bersama (*fellowship*).

hingga mencapai klimaks yang disebut dengan mistis yakni penyatuan manusia dengan Tuhan. Melihat kenyataan seperti ini dalam Sejarah umat beragama fenomena mistis sesungguhnya dapat dijumpai dalam berbagai agama. Beberapa literatur memberikan Gambaran mengenai mistis dalam berbagai agama antara lain Geoffrey Parinder dalam karyanya *Mysticism in the World's Religion* terbit pertama tahun 1976. Fenomena mistis diamati antara lain dalam konsep filsafat monisme India, Budha dan Nirwana, Tao dan Shinto, Bibel dan Kabalah serta Muhammad dan para Sufi. Pengamatan ini sudah barang tentu bersifat gejala umum yang memperlihatkan adanya intensitas hubungan manusia dengan Tuhan yang melebihi rata-rata yang dilakukan oleh pemeluk agama masing-masing. Misalnya dalam menguraikan Muhammad dengan para Sufi dinyatakan bahwa Sufisme sebagai distorsi radikal terhadap ortodoksi hingga dianggap sebagai paham di luar agama (Islam).² Kondisi ini berlangsung hingga kini dalam bentuk pembentukan opini bahwa kalangan yang mengamalkan ajaran berbau mistis “penyatuan hamba dengan Tuhan” dianggap sebagai penyimpangan.

Deskripsi tentang mistis dalam agama-agama penting untuk dijelaskan sebagai proposisi bahwa fenomena ini bersifat universal yang terjadi pada umat beragama. Ia dapat dikatakan sebagai salah satu aspek agama yang berpangkal pada pengalaman langsung dengan realitas transendental, ilahi, atau spiritual. Dengan kata lain asal usul dan perkembangannya dalam agama-agama besar merefleksikan pencarian manusia dalam

² Geoffrey Parinder, *Mysticism in the World's Religion*, Sheldon Press, London, 1976, hlm. 121.

rangka memahami dan merasakan kehadiran Realitas Mutlak di luar dunia material. Hal ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Mistik dalam Agama Hindu

Dalam tradisi Hindu, mistis terkait erat dengan konsep spiritualitas dan meditasi. Meditasi itu sendiri dapat diberi pengertian sebagai tindakan kontemplasi melalui kesadaran yang dilakukan oleh berbagai macam keyakinan. Salah satu sumber mistis Hindu adalah *Upanishad*, teks-teks filosofis yang mengandung ajaran tentang *Brahman* (kenyataan tertinggi) dan *Atman* (jiwa individu). *Upanishad* menekankan pencarian kesadaran akan kesatuan antara Brahman dan Atman melalui meditasi dan pengetahuan langsung (*Jnana*)³. Pengertian di atas ini memberi tekanan pada aspek penyatuan yang di sana sini menjadi ciri utama dari fenomena mistis yang akan ditemukan dalam agama-agama lain. Praktik *Yoga*, merupakan aspek penting dari mistis Hindu yang memberi penekanan pada pengendalian pikiran dan tubuh untuk mencapai kesadaran tertinggi dan pengalaman mistis yang melampaui dualitas duniawi.⁴ Fenomena lain mistis Hindu terdapat dalam ajaran tentang *Bhakti* yang diambil dari kata *Bhaj* artinya memuja, dengan demikian ia berarti memuja Tuhan, cinta dan pengabdian kepada-Nya dalam bentuk penyerahan total kepada-Nya. Semua Tindakan harus diabdikan untuk-Nya dan pengabdian tersebut berujung pada penyatuan jiwa dengan-Nya.⁵

³ Olivelle, Patrick. *The Early Upanisads: Annotated Text and Translation*. Oxford University Press, 1998, hlm. 50-55.

⁴ Feuerstein, Georg. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Hohm Press, 1998, hlm. 107-112.

⁵ Sidney Spencer, *Mysticism in the World Religion*, George Allen and Unwin Ltd. London, 1966, hlm. 49.

2. Mistik dalam Agama Buddha

Mistik pada agama Buddha, dikenal dengan sebutan meditasi atau "*dhyana*," yang berisi pencapaian pencerahan melalui pengungkapan langsung sifat sejati realitas. Ajaran Buddha Gautama sesungguhnya berisi pemahaman tentang *Anatta* (non-diri) dan *Anicca* (ketidakekalan) melalui meditasi dan perhatian penuh (*mindfulness*).⁶ Tradisi Mahayana, melalui teks-teks seperti *Sutra Sukhavati* dan *Sutra Vimalakirti*, menyodorkan gagasan tentang tanah suci dan pencerahan yang dapat dicapai melalui pengabdian dan meditasi pada Buddha Amitabha atau Bodhisattva.⁷ Lebih lanjut dapat dijelaskan misalnya *Zen*, cabang dari Mahayana lebih menekankan pengalaman mistis melalui praktik *zazen* (meditasi duduk).⁸ Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa dalam berbagai cerita yang ada pada kitab suci pengalaman Buddha Gautama digambarkan sebagai bersifat mistis.⁹

3. Mistik dalam Agama Kristen

Mistik pada agama Kristen memiliki akar kuat dalam tradisi dan teks-teks pada Injil dan tulisan para Pater (pastur). Para ahli ahli mistisisme seperti Santo Yohannes dan Meister Eckhart memberikan penekanan pengalaman langsung hubungan dengan Tuhan yang melampaui batas-batas pemahaman

⁶ Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press, 1998, hlm. 163-168.

⁷ Gomez, Luis O. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. University of Hawaii Press, 1996, hlm. 45-50.

⁸ Suzuki, D. T. *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*. Doubleday, 1956, hlm. 21-25.

⁹ Parinder, Op Cit, hlm. 55.

intelektual dan ritual.¹⁰ Santo Yohannes, dalam karyanya *The Dark Night of the Soul*, menggambarkan perjalanan jiwa melalui tahapan pemurnian dan penyatuan dengan Tuhan, dan sebagaimana biasa dalam situasi seperti ini acapkali disertai dengan pengalaman penderitaan sebagai manifestasi keinginan menuju pencerahan Rohani.¹¹ Pada sisi lain, Meister Eckhart memberikan penekanan konsep pengalaman mistis sebagai kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam diri manusia dan alam semesta.¹²

Ajaran Eckhart menekankan bahwa tujuan akhir dari kehidupan spiritual adalah penyatuan jiwa dengan Tuhan. Dia mengajarkan bahwa dalam keadaan persatuan ini, tidak ada lagi pemisahan antara pencipta dan ciptaan. Jiwa manusia menjadi satu dengan Tuhan, bukan dalam pengertian literal, tetapi dalam pengalaman mistis yang melampaui batasan-batasan waktu dan ruang.¹³

4. Mistik dalam Agama Yahudi

Dalam agama Yahudi, mistis ditemukan dalam tradisi *Kabbalah*¹⁴, yang mengajarkan tentang pengetahuan rahasia mengenai alam semesta dan Tuhan. *Kabbalah* menekankan

¹⁰ Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge University Press, 1998, hlm. 88-92.

¹¹ St. John of the Cross. *The Dark Night of the Soul*. Dover Publications, 2003, hlm. 33-37.

¹² Meister Eckhart. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Harper Perennial, 2009, hlm. 101-105.

¹³ Reiner Schürmann, *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, Lindisfarne Books, 2001, hlm. 132.

¹⁴ Kata "Kabahlah" berasal dari bahasa Ibrani yang berarti "menerima," merujuk pada pengetahuan yang diterima atau diwahyukan. Kata ini sering dianggap sebagai tradisi mistik dalam Yudaisme, yang esensinya memahami hubungan antara Tuhan yang abadi dan alam semesta fana.

konsep Sefirot, sepuluh atribut atau emanasi Tuhan, yang membantu memahami hubungan antara Tuhan yang tak terbatas dengan dunia yang terbatas.¹⁵ Lebih lanjut dapat dijelaskan bahwa Kitab *Zohar*, teks utama dalam *Kabbalah* menjelaskan makna mistis Taurat yang menekankan pentingnya meditasi dan kontemplasi untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Melalui praktik-praktik seperti *Hitbodedut* (doa pribadi) dan *Hitbonenut* (kontemplasi), Kabbalis mencari pengalaman langsung akan ilahi dan pengetahuan rahasia.¹⁶

5. Fenomena Mistik dalam Islam

Ditilik dari perkembangan pemikiran keagamaan dalam Islam, fenomena mistis menyita perhatian karena sepanjang sejarah diwarnai oleh suasana konflik antara kalangan yang memiliki pengalaman spiritual mendalam hingga tahapan penyatuan dengan Tuhan dengan kalangan formalisme agama yang menginginkan garis batas tegas antara hamba dengan Tuhan. Pengalaman mistis dipandang sebagai ajaran menyedatkan. Titik berat ajaran mistis adalah penyatuan hamba dengan Tuhan, suatu tahapan di mana manusia mengalami kedekatan dalam komunikasi dengan Tuhan sehingga hidupnya dipenuhi dengan keserba-tuhanan. Banyak definisi tentang Mistik Islam yang menggambarkan fenomena di atas, antara lain dikemukakan oleh Nicholson yang menyatakan:

"The goal of Sufi mysticism is to achieve a state of union with God, where the individual self is annihilated (*fanā'*) and only the divine remains. This process involves a journey through various spiritual

¹⁵ Dan, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2006, hlm. 76-80.

¹⁶ Matt, Daniel C. *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. Harper One, 1995, hlm. 89-93.

stages and states, ultimately leading to the realization that the true essence of existence is God Himself¹⁷

Akibat dari insiden penyelesaian para ahli mistisisme yang berakhir dengan hukuman mati maka tradisi mistis selalu saja dipersalahkan sebagai ajaran sesat dan pengikutnya halal darahnya. Al-Hallaj lahir sekitar tahun 858 M di kota Tus, Persia. Dia melakukan perjalanan ke berbagai wilayah Muslim, termasuk Mekkah, di mana dia terlibat dalam praktik tasawuf. Ajarannya yang radikal membuatnya bentrok dengan otoritas keagamaan saat itu, yang akhirnya menyebabkan penangkapannya dan hukuman mati pada tahun 922 M di Baghdad.¹⁸ Proses peradilan terhadap al-Hallaj berlangsung lama dan penuh dengan kontroversi. Ada perdebatan di kalangan ulama mengenai apakah pernyataan dan ajarannya benar-benar sesat atau hanya salah dimengerti¹⁹.

Ungkapan *Anā al-Ḥaqq*, adalah ungkapan dari pengalaman mistiknya mengalami penyatuan dengan Tuhan. Dalam pandangan Al-Hallaj, *al-Ḥaqq* adalah salah satu nama Tuhan dalam Islam, dan dengan menyatakan Aku adalah Kebenaran, ia tidak bermaksud mengklaim dirinya sebagai Tuhan, tetapi mengungkapkan pengalamannya tentang fana (kemusnahan ego) dalam wujud Ilahi. Ketika seorang sufi mencapai fana, dirinya lenyap dalam Tuhan, dan yang tersisa hanyalah realitas ilahi itu sendiri.²⁰ Konsep *fana'* (kemusnahan) dan *baqa'*

¹⁷ Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: Routledge, 1914, 26.

¹⁸ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, (Princeton University Press, 1982), hlm. 120.

¹⁹ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (University of North Carolina Press, 1975, hlm. 90.

²⁰ Louis Massignon, *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1982, hlm. 271-274.

(keabadian) dapat dipandang sebagai inti dari ajaran mistis Al-Hallaj. Dengan kata lain *fana'* adalah proses di mana ego dan kesadaran individual lenyap sepenuhnya, sehingga yang tersisa hanyalah Tuhan. Setelah mencapai *fana'*, seorang sufi kemudian mengalami *baqa'*, yaitu hidup dalam Tuhan secara abadi.²¹ Kasus al-Hallaj dalam sejarah pemikiran mistis Islam menandai antiklimaks perseteruan antara ideologi mistis dengan ortodoksi yang berlanjut ke wilayah lain seperti di Sumatra antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di satu pihak dengan ulama Aceh seperti Arraniri dan Abdurrauf Singkel di pihak lain. Demikian pula di Jawa juga ada fenomena serupa antara Siti Jenar dengan penguasa yang berakhir dengan hukuman mati sebagaimana terjadi pada diri al-Hallaj. Siti Jenar hidup pada masa Walisongo, para wali yang dianggap sebagai penyebar Islam di Jawa. Walisongo, yang juga memiliki pengaruh besar terhadap penguasa lokal, berpegang pada Islam ortodoks yang menekankan pentingnya syariat dan hukum-hukum agama. Ajaran Siti Jenar dianggap menyimpang karena ia mengajarkan bahwa syariat bukanlah satu-satunya jalan menuju Tuhan, dan ia lebih menekankan pengalaman batin dan kesatuan mistis dengan Tuhan.²²

Hukuman mati atas al-Hallaj seolah olah menandai peringatan keras terhadap siapa saja yang mencoba coba mengajarkan paham mistis. Selanjutnya Massignon menggambarkan tentang pengaruh al-Hallaj terhadap proses islamisasi Jawa. Sejumlah tokoh dipandang sebagai syahid

²¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 104-106.

²² Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Tentang "Wirid Hidayat Jati"*, Jakarta: UI Press, 1988, hlm. 245-247.

(*martyr*) dalam konteks dianggap mengajarkan ajaran mistis seperti Siti Jenar 1488, Sunan Panggung 1501 Ki Baghddad di Pajang, Syekh Among Raga di Mataram dan Hamzah Fansuri.²³

Dalam Islam, mistis sering kali dikaitkan dengan Sufisme, yang esensi adalah menjalin hubungan intensif dengan Tuhan namun keduanya berbeda dalam intensitasnya di mana mistis lebih dekat dengan falsafah sehingga sering diberi sebutan tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi sering dikenal sebagai tasawuf yang lebih teoritis dan filosofis. Ini melibatkan pemikiran mendalam tentang konsep-konsep metafisik dan teologis, seperti *Wujudiyah* (kesatuan eksistensi) dan *Wahdat al-Wujud* (kesatuan wujud). Tasawuf falsafi yang bercorak mistis sangat dipengaruhi oleh filsafat Islam dan neoplatonisme, yang menekankan pada pencapaian pencerahan spiritual melalui pengetahuan mistis dan pengalaman langsung dengan Tuhan.

Tokoh-tokoh seperti Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi adalah contoh utama dari tasawuf falsafi yang bercorak mistis. Ibn Arabi, misalnya, mengembangkan konsep "Insan Kamil" atau "Manusia Sempurna," yang menggambarkan individu yang telah mencapai realisasi spiritual tertinggi dan menyatu dengan Tuhan.²⁴

Penjelasan mengenai mistis dalam Islam dapat dilihat lebih lanjut dalam pemikiran Ibn Arabi yang disebut dengan *Wahdat al-Wujud* (kesatuan wujud) konsep paling terkenal yang dikembangkan oleh Ibn Arabi adalah *Wahdat al-Wujud* atau Kesatuan Wujud. Konsep ini menjelaskan bahwa keseluruhan wujud ini merupakan manifestasi dari Wujud Ilahi yang tunggal.

²³ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj* vol 2, Princeton University Press, 1975, hl. 290-291

²⁴ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ed. Abul Ala Afifi, hlm. 105

Tuhan adalah wujud yang absolut, dan segala sesuatu hanyalah bentuk-bentuk manifestasi dari Wujud ini. Dunia fisik dan segala isinya tidak memiliki keberadaan independen karena keberadaannya tergantung kepada wujud yang satu itu yaitu Tuhan.²⁵ Manusia Sempurna, atau disebut dengan *Insan Kamil* adalah individu yang telah mencapai kesadaran penuh akan kesatuan dengan Tuhan. Ia adalah cerminan sempurna dari Tuhan di dunia ini, menjadi medium melalui mana Tuhan dapat dikenal. Menurut Ibn Arabi, Nabi Muhammad adalah perwujudan tertinggi dari Manusia Sempurna, karena beliau sepenuhnya merefleksikan sifat-sifat Ilahi.²⁶ Pandangan mistis Ibn Arabi adalah manifestasi dari pemikirannya mengenai wujud yang memiliki kemiripan dengan filsafat Plato mengenai *idea* yang dipandang sebagai asal segala sesuatu. Dalam pandangan Ibn Arabi dunia fenomenal yang banyak dapat diumpamakan benda dengan bayangannya. Yang satu adalah hakikat benda yang terlihat banyak dalam aneka cermin. Dunia fenomenal adalah cerminan dari wujud hakiki yang satu itu.²⁷

Pikiran pikirannya memiliki kemiripan dengan fenomena mistis antara lain tercermin dalam pandangan al-Hallaj, Abu Yazid al-Bustomi dan Yahya Suhrawardi. Al-Hallaj dikenal dengan pandangannya yang mengundang kontroversi ketika dia menyodorkan menyatakan *Anā al-Ḥaqq* (Aku adalah Kebenaran).

²⁵ Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, ed. Osman Yahya, Cairo: Dar al-Sadir, 1968, hlm. 105-108.

²⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 47-49.

²⁷ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge University Press, 1939, hlm. 16

Tasawuf mistis mengajarkan latihan spiritual seperti zikir, meditasi, dan puasa, menjadikan seseorang dapat mencapai pengalaman langsung akan kehadiran Tuhan. Rumi, melalui puisi-puisinya yang terkenal, mengekspresikan cinta mistis terhadap Tuhan sebagai jalan menuju penyatuan dengan Ilahi²⁸. Sebagaimana pemikiran mistis yang lain Rumi juga menyodorkan ajaran *fana* untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan. Salah satu ungkapannya mencerminkan keadaan ini, "Aku lenyap dalam dirimu; aku lenyap di dalam angin, dalam api, dalam air. Oh, kau, sang Maha Pencipta, aku tiada; hanya Kau yang ada".²⁹

B. Hubungan Mistik dengan Filsafat

Dalam dunia tasawuf sering dikenal sebutan tasawuf amali dan tasawuf falsafi. Tasawuf *amali* menekankan aspek amalan dan etika spiritual. Tasawuf ini lebih berfokus pada pengamalan ajaran-ajaran tasawuf dalam kehidupan sehari-hari melalui ibadah, zikir, dan berbagai latihan spiritual lainnya. Tujuannya adalah untuk mencapai penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) dan kedekatan dengan Allah melalui disiplin rohani dan pembinaan akhlak yang mulia.³⁰ Dengan demikian ia lebih memberikan titik berat pada pengamalan ajaran meniti tahapan-tahapan spiritual untuk menyampaikan pada kedekatan dengan Tuhan yang sering kali disebut dengan *Maqamat*. Bagi kalangan pengamal tasawuf pemula diperlukan bimbingan dari orang yang dianggap memiliki otoritas spiritual dan mengafiliasikan diri pada organisasi tarekat.

²⁸ Rumi, Jalaluddin. *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks. Harper Collins, 1995, hlm. 32-35.

²⁹ Rumi, *Diwan-e Shams-e Tabrizi*, hlm. 112

³⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 98.

Dalam tradisi tarekat (tasawuf atau sufisme), seorang murid yang ingin mendalami ajaran-ajaran spiritual diharuskan untuk berguru kepada seorang mursyid. Mursyid adalah seorang guru spiritual yang telah mencapai tingkat kesucian dan pencerahan dalam spiritualitas Islam, serta memiliki izin (ijazah) dari gurunya untuk membimbing orang lain. Mursyid memiliki pengalaman spiritual yang mendalam dan telah melalui berbagai tahap perjalanan spiritual yang akan dilalui oleh murid. Melalui pengalaman ini, mursyid dapat memberikan bimbingan yang tepat dan mengarahkan murid dalam menghadapi berbagai tantangan spiritual.³¹

Pada sisi lain tasawuf falsafi lebih bernuasa pemikiran dan pengalaman spiritual perorangan dan lebih filosofis dan spekulatif. Jika melihat pemikiran tokoh tokohnya akan terlihat titik berat pembahasannya terletak pada hakikat Tuhan, alam semesta, dan manusia memakai pendekatan rasional dan metafisik. Ibnu Arabi sering dikaitkan dengan pendekatan ini, di mana mereka berusaha menggabungkan ajaran spiritual dengan pemikiran filosofis untuk memahami kebenaran yang lebih mendalam tentang realitas dan eksistensi.³² Karena wataknya yang bersifat individual maka ekspresi pemikiran mistis itu bermacam macam sebagaimana terlihat pada al-Hallaj yang mengungkapkannya dengan narasi *Ana al-Haqq*, Abu Yazid al-Bustami dengan *Ittihad* sementara Ibn Arabi dengan ungkapan *Wahdat al wujud*.

³¹ Lings, Martin. What is Sufism? Islamic Texts Society, 1999, hlm. 45-47

³² Abu A'la Afifi memberikan uraian tentang pikiran Ibnu Arabi mengenai hakekat dan dikaitkan dengan mistik dalam bukunya *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi* tahun 1959.

Di antara ahli ahli mistisisme Islam yang kental dengan nuansa filsafat adalah Ibn Arabi yang menarik perhatian para peneliti Barat yang antara lain mengungkap aspek pemikiran filosofis dan melihat unsur-unsur keserupaannya dengan tradisi filsafat Yunani. Nicholson yang banyak menulis mengenai mistis Islam menaruh perhatian pada karya monumental Ibnu Arabi *Fusus al-Hikam* dalam bukunya *Studies in Islamic Mysticism*. Nyberg dalam karyanya *Kleiner Schriften des Ibnul Arabi* membahas metafisika Ibnu Arabi berdasarkan sejumlah karyanya dan Prof. Browne memberikan perhatian pada aspek ortodoksi dan pantheistik dari pemikiran Ibn Arabi.

Ibnu Arabi dipandang sebagai ahli mistisisme yang pantheistik karena mendasarkan pandangan kesatuan wujud serba Tuhan. Istilah "pantheisme" pertama kali diperkenalkan pada abad ke-17 oleh filsuf Irlandia, John Toland, yang merujuk pada keyakinan Tuhan adalah segala sesuatu, dan segala sesuatu adalah Tuhan. Dalam konteks ini, pantheisme menolak dualisme yang memisahkan Tuhan dari ciptaan-Nya, dan sebagai gantinya mengadopsi pandangan bahwa realitas adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.³³ Inilah yang dalam pandangan mistiknya Ibnu Arabi dikenal dengan istilah *Wahdat al-wujud*.

Jika dilihat dalam perspektif sejarah pemikiran filsafat maka akan bertemu dengan gagasan yang memiliki keserupaan antara lain falsafah Neo-Platonisme. Neoplatonisme adalah pemikiran filsafat abad ke-3 Masehi. yang memiliki pengaruh besar terhadap berbagai tradisi mistis, baik dalam konteks agama maupun filsafat. Berakar pada ajaran Plato, Neo-Platonisme dikembangkan oleh Plotinus dan diteruskan oleh murid-

³³ John Toland, *Pantheisticon*, Longmans, London 1720, hlm. 12-13

muridnya, seperti Porphyry dan Proclus. Filsafat ini menekankan hierarki realitas yang dimulai dari Yang Satu (*The One*), yang dianggap sebagai sumber dari segala sesuatu. Konsep-konsep Neoplatonisme seperti emanasi, kesatuan, dan kembalinya jiwa kepada Yang Satu telah diadopsi dan diadaptasi oleh para ahli ahli mistisisme dalam berbagai tradisi, termasuk Sufisme dan mistisisme Kristen..

Isi dari pemikiran Neoplatonisme sesungguhnya adalah gagasan tentang dunia ide yang lebih tinggi daripada dunia material. Dalam pandangan Plotinus, segala sesuatu yang ada berasal dari Yang Satu, kemudian turun melalui tahap-tahap yang disebut *Nous* (Akal) dan *Psyche* (Jiwa), dan akhirnya mencapai dunia material. Proses berupa gerakan keluar dari keesaan menuju keanekaragaman yang juga dikenal dalam pembahasan filsafat Pantheisme. Tujuan akhir dari jiwa manusia adalah kembali ke Yang Satu melalui kontemplasi dan penyucian diri.³⁴

Proses mistis untuk kembali kepada Yang Satu dalam Neoplatonisme dapat dilihat dalam praktik kontemplatif yang ditemukan dalam berbagai tradisi mistis. Dalam Neo-Platonisme, kontemplasi dianggap sebagai jalan utama untuk mencapai kesatuan dengan Yang Satu. Ini mencakup penyucian jiwa dan pemurnian dari keinginan duniawi, sehingga jiwa dapat mencapai pengetahuan langsung tentang Yang Satu.³⁵

Dalam Sufisme, praktik kontemplasi dan zikir (ingat kepada Tuhan) dianggap sebagai cara untuk menyatukan diri dengan Tuhan. Pengalaman mistis ini sering digambarkan sebagai

³⁴ Dominic J. O'Meara, Plotinus: An Introduction to the Enneads (Oxford: Clarendon Press, 1993), 45

³⁵ A.H. Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy (London: Methuen & Co Ltd, 1981), 167.

perjalanan spiritual menuju Tuhan, yang sangat paralel dengan gagasan Neoplatonik tentang kembalinya jiwa kepada Yang Satu.

Istilah lain yang juga dapat dipandang memberi inspirasi terhadap pemikiran mistis adalah *Logos*. Ini istilah yang berasal dari bahasa Yunani kuno, yang secara harfiah berarti kata, pikiran, atau akal yang memiliki lebih kompleks yang terdapat dalam berbagai tradisi filsafat, teologi, dan mistisisme. Dalam konteks filsafat Yunani, khususnya dalam karya-karya Heraklitus, *Logos* merujuk pada prinsip rasional yang mengatur alam semesta. Heraklitus menggambarkan *Logos* sebagai kekuatan universal yang membawa keteraturan dan harmoni ke dalam kosmos yang berubah-ubah, menyatukan segala sesuatu dalam satu harmoni yang mendasar.³⁶

Pada era Helenistik, konsep *Logos* diadopsi oleh filsuf Stoik seperti Zeno dari Citium, yang memandang *Logos* sebagai kekuatan ilahi yang menembus seluruh alam semesta. Mereka percaya bahwa setiap individu manusia memiliki bagian dari *Logos*, yang memberi mereka kemampuan untuk berpikir dan bertindak sesuai dengan hukum alam.³⁷

Dalam konteks Kristen, *Logos* diberi makna yang lebih teologis dan metafisik. Di dalam Injil Yohanes, *Logos* diidentifikasi dengan Yesus Kristus, yang dianggap sebagai manifestasi inkarnasi dari Allah. Yohanes 1:1 berbunyi: "Pada mulanya adalah Firman (*Logos*); Firman itu bersama-sama dengan Allah dan Firman itu adalah Allah." Konsep ini menempatkan *Logos* sebagai pusat dari penciptaan dan

³⁶Heraklitus, *Fragmen-fragmen*, diterjemahkan oleh T.M. Robinson, Cambridge University Press, 1991, hlm. 32.

³⁷Zeno dari Citium, dikutip dalam Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Buku 7, hlm. 233

penebusan, serta sebagai penghubung antara Tuhan dan manusia.³⁸

Dalam mistisisme Sufi, konsep *Logos* sering kali diidentifikasi dengan "Kalam Allah" atau "Firman Tuhan," yang dianggap sebagai medium melalui mana Tuhan mengungkapkan dirinya kepada dunia. Dalam konteks ini, *Logos* bukan hanya representasi dari hikmah ilahi tetapi juga medium yang melalui itu dunia diciptakan dan dipelihara. Ibn Arabi, seorang sufi besar, menggambarkan *Logos* sebagai penjelmaan dari nama-nama Tuhan yang menciptakan dan mengatur realitas yang terlihat.³⁹

Pemahaman *Logos* ini menunjukkan bahwa konsep tersebut melintasi batas-batas budaya dan agama, mengambil berbagai bentuk sesuai dengan konteks filosofis dan teologisnya. Meskipun demikian, inti dari *Logos* selalu terkait dengan ide tentang keteraturan, rasionalitas, dan keterhubungan antara yang ilahi dan duniawi.

C. Mistik dan Ortodoksi

Mistik dalam Islam, yang sering dikenal dengan istilah tasawuf dengan corak filosofis, memiliki sejarah panjang yang mencakup berbagai fase perkembangan. Pada awalnya, mistis dalam pengertian tasawuf berkembang sebagai gerakan asketis di kalangan muslim yang mencari kehidupan yang lebih sederhana dan mendekatkan diri kepada Tuhan melalui zikir dan meditasi.⁴⁰ Seiring berjalannya waktu, tasawuf berkembang menjadi tradisi mistis yang kaya dengan berbagai ajaran dan praktik yang

³⁸ Injil Yohanes 1:1, Alkitab, Edisi Terjemahan Baru

³⁹ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, diterjemahkan oleh R.W.J. Austin, The Islamic Texts Society, 1980, hlm. 98.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 156

mendalam, sebagaimana dikemukakan pada pembahasan sebelumnya memiliki corak filsafat.

Ortodoksi secara etimologis berasal dari bahasa Yunani Kuno, yaitu "orthodoxía" (ὀρθοδοξία) yang terdiri dari dua suku kaya "Orthos" (ὀρθός): yang berarti "lurus," "benar," atau "tepat." Dan "Doxa" (δόξα): yang berarti "keyakinan," atau "doktrin. Penggabungan kedua kata ini menghasilkan "orthodoxía," yang secara harfiah berarti "keyakinan yang benar" atau "pendapat yang tepat." Dalam konteks pemikiran keagamaan ortodoksi merujuk pada ajaran atau keyakinan yang dianggap benar dan sesuai dengan doktrin yang diterima oleh mayoritas atau oleh otoritas tertentu dalam suatu tradisi⁴¹. Pada setiap agama akan dijumpai ideologi untuk mempertahankan ajaran agama dari pemikiran yang dianggap sesat atau menyimpang. Dalam Islam, istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan ajaran-ajaran yang sesuai dengan arus utama yang dipegang oleh mayoritas umat Muslim. Ia berperan penting dalam menjaga kemurnian ajaran Islam, terutama dalam menghadapi tantangan dari berbagai interpretasi yang muncul sepanjang sejarah. Titik beratnya menekankan pentingnya ketaatan pada syariah dan kepercayaan yang benar (*aqidah*), yang dianggap sebagai fondasi utama untuk mempertahankan kebenaran agama.

Sejumlah pemikir dalam teologi Islam (*kalam*) dipandang sebagai tokoh dikaitkan dengan ortodoksi ini seperti al-Asy'ari (Abu Hasan al-Asy'ari), Al-Maturidi (Abu Mansur al Maturidi). Keduanya dipandang sebagai tokoh *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Al-Asy'ari menekankan keseimbangan antara akal dan wahyu

⁴¹ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 5th ed. (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 84.

yang dogmatis dan mengajarkan pentingnya ketaatan pada wahyu, tradisi serta peran akal dengan batasan yang jelas⁴². Semangat ortodoksinya terlihat pada karyanya yang berisi koreksi terhadap ajaran Mu'tazilah yang dianggapnya banyak kesalahan⁴³. Al Maturidi yang juga dipandang sebagai tokoh mazhab Ahlussunnah berbeda dengan al-Asy'ari karena memberi ruang yang lebih rasional dalam pemikirannya. Meski demikian ia masih berada dalam koridor ortodoksi Islam. Dia berperan penting dalam menyebarkan dan mempertahankan ajaran Islam yang ortodoks di wilayah Asia Tengah⁴⁴.

Pemikir yang juga dapat dimasukkan dalam kategori ortodoksi adalah Ibn Taimiyah, karena pandangannya yang dinilai konservatif dan penolakannya terhadap inovasi-inovasi (*bid'ah*). Meskipun ada pandangan bahwa Ibn Taimiyah memiliki pemikiran tasawuf namun secara umum lebih dikenal sebagai tokoh yang melancarkan kritik terhadap berbagai praktik sufisme yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni. Dia berpendapat bahwa umat Muslim harus kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama hukum dan teologi. Ibn Taimiyah juga dikenal sebagai pengkritik tajam terhadap filsafat dan teologi yang terlalu spekulatif⁴⁵.

Dalam tema pembahasan mengenai tauhid, di mana ia menentang segala bentuk praktik yang dianggap melanggar konsep tauhid, seperti penyembahan kuburan dan kultus

⁴² Richard M. Frank, *Al-Ash'ari and the Ash'arite School* Durham, NC: Duke University Press, 1991, 78.

⁴³ Lihat lebih lanjut karyanya Al Ibanah an Ushul al-Diyanah

⁴⁴ Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand* Leiden: Brill, 2014, 156

⁴⁵ Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 45.

individu yang menurutnya, termasuk dalam bid'ah dan karenanya harus ditolak demi menjaga kemurnian ajaran Islam seperti yang diajarkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya⁴⁶.

Al Ghazali dalam konteks memberi warna tasawuf dalam pembahasan fikih juga dapat dimasukkan dalam kategori ortodoksi selain kritiknya terhadap pemikiran kalam dan filsafat. Dalam *Ihya Ulumuddin* tak terlihat adanya nuansa filsafat (mistis) meski memberikan tambahan bercorak tasawuf di dalamnya. Dia terlihat berusaha merekonsiliasi ajaran tasawuf dengan syariah. Dia menekankan pentingnya moralitas, keimanan yang benar, dan ketaatan pada syariah sebagai cara untuk mencapai kebahagiaan spiritual. Al-Ghazali adalah sosok kunci dalam mempertahankan ortodoksi sambil memberi ruang bagi pengalaman spiritual yang mendalam⁴⁷.

Implikasi dari pemikiran ortodoksi ini adalah muncul semangat pemurnian Islam dari paham yang dianggap dapat merusak sehingga dalam rentangan sejarah muncul tindakan-tindakan hukum sebagaimana terjadi pada diri al-Hallaj yang diputus hukuman mati oleh sejumlah ulama pada tahun 922 M. Spirit ortodoksi ini berkembang hingga ke berbagai wilayah dengan semangat pemurnian ajaran Islam dan mengilhami cara penyelesaian dengan kekerasan.

Dalam konteks Jawa spirit yang sama juga dapat ditemui dengan pengadilan atas Siti Jenar oleh para wali. Meskipun dalam konteks Sejarah peristiwa pengadilan dan hukuman mati atas Siti Jenar masih diperdebatkan namun dapat diberi pemaknaan dari

⁴⁶ Lihat Ibn Taimiyah, Kitab al-Istiqamah, ed. Salahuddin Yusuf (Maktabah al-Kawthar, 1995), hlm. 56.

⁴⁷ W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (London: George Allen & Unwin, 1953), 102

sisi ideologi yang ada dibalik kisah tersebut. Bahwasanya gagasan mistis yang bersemangat penyatuan hamba dengan Tuhan (*Manunggaling Kawula-Gusti*) adalah sesat dan yang dianggap sebagai pencetusnya dipandang melakukan penodaan agama sehingga harus dihukum mati. Pandangan Siti Jenar yang bercorak mistis tersebut diperhadapkan dengan para wali (Sunan Giri, Sunan Kudus dan Sunan Kalijaga) yang dianggap sebagai pembela syariat. Ketika penyelesaiannya hukuman mati maka orang akan teringat dengan peristiwa al-Hallaj pada abad 10 M.

Ideologi ortodoksi ini terus bergulir dengan semangat menegakkan Islam arus utama dan memandang pemikiran mistis sebagai sesat yang harus dijaui. Ada kecenderungan kalangan ortodok menjalin aliansi dengan penguasa dan pikiran pikiran yang dianggap sesat tersebut akan dihadapi secara kolaboratif sebagaimana pengadilan al-Hallaj di mana pemerintahan al-Muqtadir dari dinasti Abbasiyah berkolaborasi dengan ulama semisal Daud al-Dhahiri, Ibnu Abu Du'ad, Qadhi Abu Umar al-Maliki dan lain-lain. Kondisi serupa juga tergambar pada fenomena penolakan faham mistis dalam dinamika pemikiran keagamaan di Nusantara seperti penolakan Nurrudin al-Raniri. Dia adalah salah satu ulama besar di Aceh pada abad ke-17 yang dikenal karena perannya dalam mempertahankan ajaran ortodoksi di Kesultanan Aceh. Salah satu misi nya adalah meluruskan penyimpangan akidah yang dianut oleh Hamzah Fansuri, seorang sufi besar yang menyebarkan pemikiran tasawuf *wujudiyah* di Aceh. Hamzah Fansuri dikenal sebagai sufi besar yang menganut paham *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) yang dikaitkan dengan Ibnu Arabi. Wahdatul wujud menekankan bahwa realitas Tuhan dan makhluk adalah satu, di mana segala

sesuatu pada dasarnya merupakan manifestasi dari Tuhan. Paham ini, dalam pandangan ortodoks, dianggap kabur dan bisa mengarah pada panteisme atau bahkan syirik karena sulit memisahkan Tuhan dari ciptaan-Nya. Hamzah Fansuri, melalui puisi-puisi sufistiknya, memperkenalkan paham ini kepada masyarakat Aceh, yang pada masa itu sangat dipengaruhi oleh tradisi mistis Islam⁴⁸. Ajaran *wahdat al-wujud* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan muridnya, Syamsuddin Sumatrani, adalah penyimpangan dari ajaran Islam yang akan merusak tatanan keyakinan yang diwariskan para ulama terdahulu. Dalam salah satu karyanya *Bustan al-Salatin*, ia menolak ajaran *wujudiyah* dan menyatakan bahwa Hamzah Fansuri telah membawa masyarakat Aceh ke dalam kesesatan terkait konsep kesatuan Tuhan dan makhluk.⁴⁹

⁴⁸ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991), hlm. 124

⁴⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 232

BAB III

PERKEMBANGAN ISLAM DI JAWA PADA ABAD 16–17 M

A. Jawa: Sketsa Geografis

Jawa adalah salah satu pulau di kepulauan Nusantara yang terletak di kepulauan Sunda Besar. Dengan luas yang mencapai 128.297 km², pulau ini menjadi pulau terluas ke-13 di dunia. Pulau ini terletak di antara 7° 50' 10" – 7° 56' 41" Lintang Selatan dan 113° 48' 10" 113° 48' 26" Bujur Timur. Batas laut pulau Jawa di sebelah utara adalah Laut Jawa, sebelah selatan adalah Samudera Hindia, sebelah Timur adalah selat Bali dan sebelah Barat Selat Sunda. Sedangkan batas daratan Jawa sebelah utara adalah Pulau Kalimantan, sebelah selatan adalah Australia, sebelah Timur adalah Pulau Bali dan sebelah barat adalah Pulau Sumatera.¹ Marco Polo, saudagar dan pelancong asal Venesia, menamakannya dengan Jawa Besar,² untuk membedakannya

¹Kompas.Com, Kondisi Geografis Pulau Jawa Berdasarkan Peta: Letak, Luas, dan Keadaan Alam, diakses dari: <https://regional.kompas.com/read/2022/08/0-4/145122878/kondisi-geografis-pulau-jawa-berdasarkan-peta-letak-luas-dan-keadaan-alam>

² Sangat mungkin bahwa penamaan Jawa Besar tersebut karena Polo mendapatkan informasi yang salah dari para pelaut-pelaut yang ditemuinya. Lihat Parapuan, Kisah Rupa Jawa Yang Sempat Bingungkan Penjelajah Dunia Abad ke-16, Kompas.com, Diakses dari: <https://sains.kompas.com/read/2017/09/02/150600-423/kisah-rupa-jawa-yang-sempat-bingungkan-penjelajah-dunia-abad-ke-16>

dengan Sumatera yang disebutnya sebagai Jawa Kecil, meski dalam kenyataannya besaran pulau Jawa tiga kali lebih kecil dari Sumatera.³

Tentu sulit untuk mendapatkan informasi luas pulau Jawa pada abad ke-16 hingga 17 M. Saat ini luas pulau Jawa adalah 138.793,6 km².⁴ Tidak diketahui secara pasti mengapa pulau ini diberi nama Jawa. Cerita lisan yang berkembang menyatakan bahwa pada awal masa ketika orang-orang India menemukan pulau ini mereka mendapatkan biji-bijian yang diberi nama jawawut.⁵ Sementara pendapat yang lain menyatakan bahwa asal mula nama Jawa dapat dilacak dari kronik berbahasa Sanskerta yang menyebut adanya pulau bernama *Yavadvipa*. *Dvipa* berarti pulau, dan *yava* berarti *jelai* atau biji-bijian. Apakah biji-bijian ini merupakan jawawut atau padi, keduanya telah banyak ditemukan di pulau ini pada masa sebelum masuknya pengaruh India.

Pendapat yang lain menyatakan bahwa kata Jawa berasal dari bahasa Proto-Austronesia yang berarti rumah. Thomas Stamford Raffles, seorang sejarawan Inggris yang pernah menjadi Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada 1811-1816 M, memberikan keterangan yang menjelaskan bahwa *jewawut* merupakan tanaman rumput berspesies *panicum italicum*. Hasil utama tanaman ini adalah biji-bijian yang dapat diolah sebagai bahan makanan. Penjelasan-penjelasan tentang makna nama di

³Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Jilid 1, Terj. Winarsih Partaningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat, Nini Hidayati Yusuf, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005, hlm. 20

⁴Monk, K.A, *The Ecology of Nusa Tenggara and Maluku*. Hong Kong: Periplus Editions Ltd, 1996, hlm. 7

⁵Thomas Stamford Raffles, *The History of Jawa*, Cet-7, Jakarta: Penerbit Narasi, 2019, hlm. 1

atas mengindikasikan bahwa Pulau Jawa adalah wilayah yang kaya akan sumber makanan yang selalu dikaitkan dengan padi.⁶

Sebenarnya padi bukanlah tanaman asli Pulau Jawa. Oleh sebab itu, bagi Pulau Jawa budidaya padi juga dapat dikatakan sebagai tradisi asing. Sawah-sawah pertama yang ada di Pulau Jawa dibuka di Dataran Kedu dan Lembah Brantas. Seiring dengan perkembangan waktu, pada akhirnya tradisi sawah yang memproduksi padi pun menjadi penopang inti bagi kehidupan penduduk di Pulau Jawa.⁷

Dalam hal budidaya pertanian, pada masa lalu penduduk Pulau Jawa juga mengenal adanya tradisi ladang berpindah selain tradisi sawah. Jika tradisi sawah dikaitkan dengan orang Jawa (*wong Jowo*), maka tradisi ladang dikaitkan dengan orang Sunda (*urang Sunda*). Secara fisiografi, batas spasial antara kedua tradisi tersebut adalah lembah Citanduy. Dulu, di sebelah barat lembah ini terdapat wilayah dataran tinggi dengan puncak-puncak gunung yang sangat rapat, tertutup hutan lebat, dan memiliki curah hujan tinggi. Di sebelah timurnya terdapat wilayah dengan puncak-puncak vulkanik yang saling terpisah, lembah-lembah sungai besar, dan curah hujan yang relatif lebih sedikit. Kondisi fisiografi di sebelah timur Lembah Citanduy lebih sesuai bagi kegiatan persawahan daripada sebelah barat. Oleh sebab itu, tradisi sawah sebenarnya lebih merujuk pada wilayah bagian tengah hingga ujung timur Pulau Jawa yang dikenal sebagai Tanah Jawa yang di kemudian hari disebut sebagai “Indonesia

⁶Hafid Setiadi, Hadi Sabari Yunus dan Bambang Purwanto, “Produksi Ruang Kekuasaan di Pulau Jawa Abad ke-16 - 17 dan Dampaknya pada Pertumbuhan Kota”, dalam Majalah Geografi Indonesia, Vol. 31, No. 2, September 2017 : 8 – 21.

⁷Ibid

Dalam". Adapun bagian barat Pulau Jawa yang kental dengan tradisi ladang lebih dikenal sebagai Tanah Pasundan.⁸

Patut dicatat di sini bahwa karena tradisi sawah yang menjadi pijakan ekonomi yang utama, penanaman padi banyak dikembangkan. Dahulu Demak yang memang dikenal sebagai daerah yang subur sering menghasilkan panen padi yang baik. Kawasan ini memiliki sarana yang memadai untuk menyelenggarakan pengairan yang cukup. Karenanya, persediaan padi yang diperlukan untuk mencukupi kebutuhan sendiri dan untuk perdagangan ke luar pun sudah memadai.⁹ Itulah mengapa pada abad ke-16 M Demak telah menjadi lumbung penyimpanan dan penimbunan perdagangan padi yang berasal dari kawasan-kawasan di sekitarnya. Padi tersebut menjadi komoditas utama yang diperjualbelikan dan diangkut ke berbagai kawasan dengan menggunakan pelayaran di perairan yang tenang.¹⁰ Wilayah teritorial Kesultanan Demak yang juga meliputi kawasan pedalaman Jawa bagian tengah dialiri oleh sungai-sungai besar yaitu Sungai Serang, Sungai Lusi, dan Sungai Tuntang. Tidak hanya berfungsi sebagai irigasi, sungai-sungai tersebut juga digunakan sebagai jalur transportasi niaga. Kemajuan jalur transportasi niaga tersebut tidak hanya ditopang oleh kesuburan tanah yang menghasilkan produksi pertanian yang melimpah, melainkan juga ditopang oleh industri galangan

⁸Ibid

⁹H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, Jakarta: Penerbit Mata Bangsa, 1996, hlm. 38

¹⁰H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Ibid*, hlm. 37

kapal yang banyak diproduksi di Lasem dan dipasarkan di Demak.¹¹

Pulau Jawa sebagiannya terbentuk dari aktivitas vulkanik. Deretan gunung-gunung berapi membentuk jajaran yang terbentang dari timur hingga barat pulau ini, dengan dataran endapan aluvial sungai di bagian utara. Pulau ini dipisahkan oleh selat dengan beberapa pulau utama, yakni Pulau Sumatra di barat laut, Pulau Kalimantan di utara, Pulau Madura di timur laut, dan Pulau Bali di sebelah timur. Sementara itu di sebelah selatan pulau Jawa terbentang Samudra Hindia. Meski luasnya tiga kali lebih kecil dari pulau Sumatera, Jawa memiliki lebih banyak gunung api dibanding Sumatera. Jawa memiliki 121 gunung api sementara Sumatera memiliki 90 gunung api. Di Jawa, bahan-bahan gunung api yang keluarnya lebih kemudian dan sebagian bersifat zat basa, menghasilkan tanah yang lebih subur.¹² Selain itu, gunung-gunung dan dataran tinggi yang jaraknya berjauhan membantu daerah pedalaman terbagi menjadi beberapa kawasan yang relatif terisolasi dan sesuai untuk persawahan. Lahan persawahan padi di Jawa termasuk salah satu kawasan yang subur di dunia.¹³ Begitu suburnya pulau Jawa yang selalu cocok untuk tanaman apa pun, pulau ini pada tahun 1699 M merupakan pulau pertama di Nusantara yang ditanami kopi.¹⁴

Van Bemmelen, seorang ahli geologi kenamaan asal Belanda, membagi Pulau Jawa dalam tujuh satuan fisiografi: Pertama,

¹¹ Vinda Regita Cahyania, Pengaruh Pesisir Utara Jawa terhadap Aktivitas Perniagaan Kerajaan Demak Abad Ke-15 Hingga Ke-17 M, dalam Bihari: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sejarah, Vol. 5. No. 2. Tahun 2022.

¹² Denys Lombard, Jilid I, Op. Cit, hlm. 24

¹³ Ricklefs, M.C, A History of Modern Indonesia since c.1300 (2nd edition). London: MacMillan, 1991, hlm. 15

¹⁴ Wikipedia, Jawa, Diakses dari: <https://id.wikipedia.org/wiki/Jawa>

pegunungan selatan, yaitu zona gamping yang bercampur sisa aktivitas vulkanis dari periode Miosen yang mengalami beberapa pengangkatan hingga periode Kuartar. Kedua, zona vulkanik dari periode kuartar yang berupa gunung-gunung api tinggi yang membentang dari barat hingga ujung timur. Ketiga, depresi tengah, membentuk poros cekungan yang menjadi poros utama pulau, dengan dua depresi besar: depresi Bandung dan depresi Solo. Keempat, depresi Randublatung, yaitu depresi kecil yang terbentuk dari endapan laut dan daratan yang membentang di utara Pegunungan Kendeng. Kelima, antiklinorium Rembang-Madura, yaitu formasi perbukitan gamping di pesisir utara Jawa bagian timur dan membentuk hampir semua bagian Pulau Madura. Keenam, zona antiklinal tengah yang terdiri dari endapan-endapan periode Miosen hingga Pleistosen, dimulai dari Gunung Karang menuju ke timur melewati Bogor, lembah Serayu, lalu Pegunungan Kendeng hingga ke pantai utara Besuki. Ketujuh, dataran aluvial pesisir utara yang terbentuk dari delta dan endapan lumpur. Kawasan ini merupakan daratan paling muda.¹⁵

Sebagai kawasan maritim, pulau Jawa banyak memiliki pantai yang membentang di sepanjang pantai selatan dan utara pulau Jawa. Kawasan pantai selatan pulau Jawa yang memang memiliki gelombang tinggi dan cenderung membahayakan tidak banyak digunakan sebagai jalur pelayaran dan sentra perdagangan. Sementara pantai utara Jawa yang memiliki gelombang laut yang tidak terlalu tinggi dan cenderung tenang lebih banyak disinggahi oleh kapal-kapal yang berlayar dari negeri

¹⁵ Bemmelen, R.W van, *The Geology of Indonesia*. The Hague: Government Printing Office, 1949, ISBN 9789024711741

seberang. Dengan demikian, banyak kota yang didirikan di sepanjang pesisir utara pulau Jawa yang dilengkapi dengan pembangunan pelabuhan-pelabuhan tempat bersandarnya kapal-kapal yang berlayar. Pada abad ke-16 M, kebanyakan kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa dilengkapi dengan kubu-kubu pertahanan, tiang dan tembok tinggi untuk mengantisipasi dan menangkis serangan dari luar.¹⁶

Pulau Jawa memiliki kawasan-kawasan yang daratannya berumur muda. Daratan yang masih muda tersebut merupakan daratan aluvial, sebuah daratan yang terbentuk akibat proses-proses geomorfologi dalam bentuk endapan. Daerah endapan tersebut banyak terjadi di sepanjang sungai dan danau yang berada di dataran rendah, ataupun cekungan yang memungkinkan terjadinya endapan.¹⁷ Di pantai utara Jawa, dahulu terdapat selat yang memisahkan pulau Jawa dan pulau Muria. Dahulu selat tersebut agak lebar dan dapat dilewati kapal-kapal besar dengan baik. Kapal-kapal yang berasal dari Semarang bisa mengambil jalan pintas melalui selat itu menuju Rembang. Seiring dengan berjalannya waktu, proses pendangkalan dalam waktu yang agak lama telah membuat perairan tersebut menjadi daratan muda. Karenanya, sejak abad ke-17 M selat tersebut tidak lagi dapat dilewati oleh kapal.¹⁸

Secara umum Denys Lombard membagi pulau Jawa menjadi tiga kategori sosial budaya besar, yaitu Tanah Pasundan, Tanah Jawa yang sebenarnya (Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta) dan Tanah pesisir, semacam lajur pantai di mana identitas Jawa dan Sunda cenderung melemah atau bahkan

¹⁶ H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, Op. Cit, hlm. 80

¹⁷ Bemmelen, R. W. Van, Op. Cit

¹⁸ H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, Ibid, hlm. 37

hilang sama sekali dan digantikan oleh identitas yang lebih kosmopolit.¹⁹ Sebagian besar penduduk Jawa bertutur dalam tiga bahasa utama, yaitu Bahasa Jawa, Sunda dan Betawi. Bahasa Jawa adalah bahasa yang paling banyak dipergunakan di kawasan pulau ini. Sebagian besar penduduk Pulau Jawa beragama Islam. Namun tetap terdapat beberapa agama dan aliran kepercayaan lainnya yang diikuti oleh sebagian penduduk.

Pada masa lalu, pemukiman penduduk Jawa masih banyak terkepung oleh kawasan hutan lebat. Binatang-binatang buas masih banyak memasuki kawasan pemukiman penduduk. Pada abad ke-17 M, satwa liar dan buas masih banyak berkeliaran di wilayah pemukiman Jawa. Dalam sebuah lukisan yang dibuat oleh Valentijn, seorang pendeta asal Belanda, digambarkan bagaimana Kaptén Winkler menembak seekor binatang buas di lapangan Kasteel pada 1694 M.²⁰ Baru pada menjelang akhir abad ke-19 M, penebangan hutan yang merentang dari utara ke selatan telah mengusir binatang buas ke selatan. Berkurangnya kawasan hutan ini membuat sektor pertanian menjadi lebih maju.²¹

B. Politik Penyebaran Islam Pada Abad ke-16-17 M

Daerah pesisir memiliki budaya maritim yang sangat terbuka terhadap kehidupan kosmopolitan. Dalam kehidupan kosmopolitan inilah Islam bisa tersebar lebih cepat dari pada di kawasan pedalaman yang memiliki budaya agraris yang lebih tertutup. Kenyataan geografis sebagai wilayah maritim ini telah mempengaruhi watak masyarakat Jawa menjadi kosmopolit, cair, dan terbuka menerima unsur kebudayaan lain, termasuk agama.

¹⁹Denys Lombard, Jilid I, Op. Cit, hlm. 33

²⁰Denys Lombard, Op. Cit, hlm. 29

²¹Denys Lombard, Op. Cit, hlm. 31

Watak kosmopolitan tersebut memungkinkan Islam mampu mempengaruhi budaya lokal. Watak kosmopolitan inilah yang tampak jelas tergambar di Kesultanan Demak yang berpusat di pesisir utara Jawa.

Meski dakwah Islam telah dirintis jauh sebelumnya, bisa dikatakan bahwa secara politis Kesultanan Demak menjadi titik awal perjuangan menyebarkan agama Islam di Jawa.²² Kesultanan Demak yang berdiri di akhir abad ke-15 M menggantikan dominasi kerajaan Hindu Majapahit yang telah surut akibat perang saudara. Pusat pemerintahan Kesultanan Demak terletak di kawasan pantai selat yang memisahkan pegunungan Muria dan Jawa. Letaknya yang strategis tersebut menjadikan Kesultanan Demak sebagai pusat perniagaan dan jalur singgah pelayaran internasional. Tak hanya itu, Demak juga menjadi pelabuhan persinggahan para penyebar Islam dari berbagai kawasan.

Sultan Fatah, raja pertama Kesultanan Demak, menduduki singgasana kerajaan dengan dukungan penuh dari para wali penyebar Islam. Dengan cepat Demak menjadi pusat penyebaran Islam. Islamisasi Jawa dilakukan dengan mengirimkan para pendakwah ke berbagai wilayah kerajaan.²³ Pada paruh pertama abad ke-16 M, penyebaran Islam di pedalaman Jawa bisa dikatakan berhasil dalam waktu yang relatif cepat. Penduduk Banyumas, Klaten dan sekitar Gunung Merapi banyak yang

²²H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Op. Cit*, hlm. 63

²³ Para sejarawan pada umumnya menandai berdirinya Kesultanan Demak dengan candra sengkala kejatuhan Kerajaan Hindu Majapahit yang berbunyi *Sirna Ilang Kertaning Bumi* (1400 Saka/1478 M). Lihat Nur Afidah, “Perkembangan Islam pada Masa Kerajaan Demak”, dalam *Jurnal Studi Islam dan Kemuhammadiyah* (JASIKA), 1, No. 1 (2021): 64-76, Diakses dari: <https://jasika.umsy.ac.id/index.php/jasika/article/view/6/4>

beralih memeluk Islam. Sunan Tembayat,²⁴ seorang mantan adipati Semarang, disebut sebagai penyebar agama Islam yang sukses di wilayah Klaten dan sekitarnya

Untuk memberikan sarana koordinasi dakwah bagi para pendakwah dan fasilitas ibadah bagi umat Islam secara luas, Sultan Fatah mendirikan masjid kerajaan yang kemudian dikenal sebagai masjid agung Demak.²⁵ Dikabarkan bahwa Sunan Kalijaga, seorang wali yang tinggal di Kadilangu, ditugaskan sebagai arsitek pendirian masjid kesultanan tersebut.²⁶ Masjid inilah yang kemudian menjadi pusat penyusunan strategi dan aksi dalam penyebaran Islam di wilayah kekuasaan Kerajaan Islam yang pertama di Jawa tersebut.²⁷ Kesultanan Demak, dengan demikian, mencatatkan dirinya sebagai “jembatan penyeberangan dalam penyebaran Islam” paling penting di Jawa.²⁸

Sultan Fatah tidak hanya mengirimkan para pendakwah Islam untuk menyebarkan Islam di wilayah kekuasaannya, melainkan juga menangkal setiap kemungkinan terhambatnya dakwah Islam. Serangan Demak ke Portugis di Malaka dengan

²⁴De Graaf dan Pigeaud menjelaskan bahwa Sunan Tembayat adalah Bupati Semarang yang menyerahkan kekuasaannya pada adiknya dan kemudian hijrah di Tembayat, Klaten untuk menyebarkan agama Islam. Inskripsi yang ditulis pada batu-batu di dinding bangunan di pemakamannya menunjukkan bahwa pada 1566 M Sultan Hadiwijaya raja Pajang dan pada 1633 M Sultan Agung dari Mataram telah merenovasi dan memperluas area pemakamannya. Lihat H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Op. Cit*, hlm. 69-70

²⁵Farida Umma, “Islamisasi di Demak Abad XV M: Kolaborasi Dinamis Ulama-Umara dalam Dakwah Islam di Demak,” dalam *AT-TABSYIR: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, Vol 3, No 2 (2015).

²⁶Muhammad Khafid, *Sejarah Demak Sultan Fatah dan Sunan Kalijaga*, Demak: 2009, hlm. 58

²⁷Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 73

²⁸Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010, hlm. 227

mengerahkan armada angkatan laut yang besar pada 1512 M tentu tidak hanya dimaknai secara politis, melainkan juga secara agama.²⁹ Serangan Demak ke Malaka tersebut tidak hanya untuk kepentingan menjaga stabilitas wilayah kekuasaan Demak, melainkan juga untuk memastikan bahwa kegiatan dakwah Islam tidak terganggu oleh kehadiran misionaris yang dibawa oleh Portugis.

Setelah wafat pada tahun 1518 M, Sultan Fatah digantikan oleh putranya yang bernama Pati Unus. Pati Unus merupakan putra mahkota yang memimpin armada angkatan laut Kesultanan Demak dalam penyerangan pangkalan Portugis di Malaka pada 1512 M. Penyerangan yang gagal tersebut tampaknya membuatnya penasaran dan ingin kembali menyerang Malaka, tentu dengan persiapan yang lebih matang. Setelah menduduki singgasana, raja ke-2 Kesultanan Demak ini mulai serius mempersiapkan penyerangan kembali ke pangkalan Portugis di Malaka. Pada tahun 1521 M, dia membawa armada angkatan laut yang sangat besar untuk mengusir Portugis dari Malaka. Sumber-sumber Portugis mengabarkan bahwa dalam penyerangan ke Malaka ini Pati Unus menaiki sebuah kapal yang sangat besar.³⁰ Sayangnya, dalam penyerangan kedua ini pun Pati Unus kembali menuai kegagalan. Bahkan dia gugur dalam perang melawan Portugis di perairan Malaka tersebut.³¹

²⁹ Ana Ngationo, “Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak pada Tahun 1478-1518”, dalam *Kalpataru*, Volume 4, Nomor 1, Juli 2018 (17-28).

³⁰*Ibid*, hlm. 67

³¹Muhammad Yusril Hana dan Daya Negeri Wijaya, “Ekspansi Jepara Abad XVI dan Potensinya sebagai Suplemen Materi Pembelajaran Sejarah”, dalam *ISTORIA: Jurnal Pendidikan dan Sejarah*, Volume 20, No 1, Maret 2024, Diakses dari: <https://journal.uny.ac.id/index.php/istoria/article/view/72384/22028>

Sultan Trenggana tampil menggantikan kakaknya yang gugur dalam pertempuran di perairan Malaka tersebut. Sultan Trenggana merupakan raja terakhir kesultanan tersebut. Sebagai pusat pemerintahan Islam di Jawa, Demak dikelilingi oleh beberapa kota yang menjadikan niaga sebagai sandaran ekonomi: Juwana, Pati, Rembang, Kudus, Jepara dan Semarang. Sebagai negara maritim, Demak memiliki armada angkatan laut yang cukup kuat. Keberhasilan dakwah Islam kerajaan Islam pertama di Jawa ini tampak dalam proses Islamisasi wilayah Barat. Pada 1515 M Tome Pires masih menyebut beberapa kota dan pelabuhan di wilayah Pasundan itu sebagai wilayah “kafir”, namun beberapa tahun kemudian muncul pusat-pusat penyebaran Islam seperti Cirebon dan Banten yang kemudian juga merembet di beberapa kota kawasan lain di bagian barat Jawa. Peran Sultan Trenggana dalam islamisasi wilayah Barat Jawa tersebut terbukti dengan keberadaan meriam ki Jimat yang ia perintahkan pembuatannya di Demak dan dikirim ke Banten pada 1528 M (1450 Saka). Sementara itu, di Jawa bagian timur, wilayah Giri Gresik di bawah pemerintahan Sunan Giri dan keturunannya masih mempertahankan otonominya dari dominasi Kesultanan Demak. Sementara Tuban secara formal mengakui kekuasaan Demak pada 1527 M dan Surabaya pada 1531 M.

Untuk menjaga harmoni, kelancaran dakwah dan memastikan stabilitas negara, Kesultanan Demak tidak kemudian secara kaku memberlakukan hukum Islam di wilayah kekuasaannya. Hukum adat dan hukum peradilan yang bercorak Hindu yang sebelumnya diyakini masyarakat Jawa masih dipertahankan, di samping hukum Islam tentunya. Fiqh hanya

diberlakukan dalam hal ibadah dan perkawinan.³² *Salokantara*, kitab undang-undang yang diberlakukan di Kesultanan Demak, merupakan kitab undang-undang baru yang memadukan antara hukum Hindu Jawa dan hukum Islam. Kesultanan Demak yang baru saja memasuki masa keemasannya akhirnya runtuh setelah gugurnya Sultan Trenggana dalam penaklukan di Pasuruan di timur Jawa pada 1546 M. Suksesi di Demak diwarnai oleh kekacauan akibat perang di antara kerabat istana.³³

Setelah gugurnya Sultan Trenggana pada 1546 M, kekacauan terjadi di antara kerabat kesultanan Demak karena memperebutkan singgasana kesultanan. Dalam situasi yang tidak menentu tersebut, Karebet yang tidak lain adalah menantu Sultan Trenggana tampil sebagai raja dengan gelar Sultan Hadiwijaya yang memindahkan pusat kerajaannya ke Pajang.³⁴ Pada awal paruh kedua abad ke-16 M, penyebaran Islam masih menjadi tugas utama kesultanan Pajang di bawah pemerintahan Sultan Hadiwijaya yang menggantikan dominasi Kesultanan Demak.

Perpindahan pusat kekuasaan dari Demak ke Pajang ternyata berpengaruh langsung pada sistem kebudayaan yang dianut oleh rakyat. Kesultanan Demak yang berpusat di pesisir utara Jawa yang cenderung kosmopolit dan memiliki watak maritim berganti ke Kesultanan Pajang yang berada di pedalaman Jawa yang cenderung agraris. Jalur niaga yang semula menjadi sektor utama untuk memasarkan produk pertanian di bidang ekonomi pun berubah menjadi fokus pada produk

³²H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Op. Cit*, hlm. 77

³³H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Ibid*, hlm. 72-73

³⁴ Chinanti Safa Camila dan Hudaidah, "Sejarah Kesultanan Pajang Masa Pemerintahan Sultan Hadiwijaya (1549-1582)", dalam *Sindang: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* Vol. 4, No. 1 (Januari-Juni 2022): 58-65.

pertanian saja sebagai sektor utama kerajaan. Di samping itu, corak keagamaan pun menjadi sedikit berbeda. Meski di Demak juga terjadi persentuhan Islam dengan budaya lokal yang cenderung bercorak Hindu-Budha, maka di Pajang fenomena akulturasi agama dan budaya tersebut menjadi lebih kuat. Dalam batas-batas tertentu, hal ini tentu bisa dipahami mengingat bahwa Sultan Hadiwijaya adalah putra Ki Ageng Pengging. Ki Ageng Pengging dikabarkan sebagai murid Syaikh Siti Jenar yang dibunuh oleh Sunan Kudus karena dituduh ikut menyebarkan ajaran gurunya tentang kesatuan hamba dan Tuhan atau *Manunggaling kawula-Gusti (Wihdat al-Wujud)*.

Bisa dikatakan bahwa tidak banyak informasi yang diperoleh mengenai kegiatan dakwah Islam pada masa Kesultanan Pajang. Sangat mungkin bahwa hal ini dikarenakan bahwa sang raja lebih banyak disibukkan untuk penataan dan pengembangan kerajaan yang masih baru tersebut. Pada akhir abad ke-16 M, Kesultanan Pajang digantikan oleh Kesultanan Mataram Islam di bawah pemerintahan Panembahan Senapati.³⁵ Sebagaimana Pajang, Mataram merupakan kerajaan yang pusat pemerintahannya terletak di pedalaman. Sehingga karakter dua dinasti Islam tersebut bisa dikatakan hampir sama. Meski keislaman raja pertama Kesultanan Mataram tersebut tampak sekali dalam pembangunan masjid di Kotagede, ibukota kerajaan, namun tidak banyak diperoleh informasi mengenai dakwah Islam pada masanya. Hal ini sangat mungkin karena Panembahan Senapati

³⁵ Rizal Zamzami, "Sejarah Agama Islam di Kerajaan Mataram pada Masa Panembahan Senapati", 1584-1601, dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, Diakses dari: <https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/juspi/article/view/1519/1806>

sangat disibukkan oleh penaklukan dan perluasan wilayah ke timur Jawa serta pemadaman pemberontakan di Pajang dan Pati.

Bisa dikatakan bahwa pada masa pemerintahan Panembahan Senopati corak akulturasi Islam Jawa lebih kental daripada apa yang terjadi di Pajang. Pada masa awal berdirinya Mataram, muncul mitos kolaborasi antara manusia dengan makhluk halus, misalnya perkawinan antara Panembahan Senopati dan keturunannya dengan Nyi Roro Kidul, sosok makhluk halus yang menjadi penguasa pantai selatan, dan mitos campur tangan makhluk halus penunggu Gunung Merapi yang membela Panembahan Senopati dalam konflik Mataram melawan Pajang. Dalam masa pemerintahan Panembahan Hanyakrawati (1601-1613 M), pengganti Panembahan Senopati, juga tidak banyak didapatkan informasi mengenai dakwah Islam. Apalagi raja kedua ini hanya memerintah dalam waktu yang tak terlalu panjang.

Pada paruh pertama abad ke-17 M, Mataram masih melanjutkan politik penaklukan kawasan lain yang telah dimulai oleh Panembahan Senopati. Di bawah pemerintahan Sultan Agung, raja ketiga dinasti Mataram, kesultanan yang berbasis di pedalaman Jawa bagian selatan itu melanjutkan ekspedisi pasukan besar-besaran ke kawasan timur pulau Jawa. Sultan Agung banyak meraih kemenangan di timur Jawa. Pada 1616 M raja Mataram ke-3 tersebut berhasil merebut Tuban dan Pasuruan. Dua tahun berturut-turut, yaitu 1624-1625 M, dia berhasil menaklukkan Madura dan bahkan Surabaya, kota terpenting di bagian timur Jawa itu. Sambil melakukan ekspansi ke timur Jawa, dia juga menumpas habis pemberontakan Adipati Pragola dari Pati pada 1627 M. Kemenangan-kemenangan yang

diperolehnya di timur Jawa itu dijadikannya modal untuk melakukan serangan ke VOC di Batavia. Pada tahun 1628 dan 1629 M, dia mengerahkan pasukan besar-besaran untuk menyerang VOC di Batavia. Namun dia tidak beruntung dalam penyerangan ke bagian barat Jawa itu. Dua kali serangan yang dilancarkan ke Batavia berhasil dipatahkan oleh VOC Belanda. Kekalahan Sultan Agung dalam dua kali serangan ke Batavia ini berakibat pada semakin kukuhnya VOC Belanda di bagian barat Jawa. Meski Cirebon masih berada dalam dominasi kekuasaannya, namun Banten masih belum dikuasainya.³⁶

Salah satu penaklukan terpenting yang dilakukan oleh Sultan Agung adalah serangannya terhadap Giri Kedaton di Gresik. Pada saat itu Giri Kedaton dianggap sebagai pusat kekuasaan spiritual di Jawa. Hingga awal abad ke-17 M, semua kota-kota penting di Jawa menjadikannya kiblat kehidupan spiritual. Sehingga penguasa-penguasa lokal, bahkan berturut-turut para Sultan Demak, Pajang hingga raja pertama dan kedua Mataram, merasa perlu harus ditahbiskan oleh Giri Kedaton untuk memperkuat legitimasinya. Karena tidak ingin ada matahari kembar di wilayah kekuasaannya, pada tahun 1636 M Sultan Agung menyerang dan menaklukkan pusat kekuasaan spiritual Jawa tersebut.

Hingga abad ke-16 M, jaringan perdagangan yang dikembangkan di Pulau Jawa berkembang pesat. Namun pada abad ke-17 M, sektor perdagangan yang semula berkembang pesat tersebut mulai terpuruk akibat kebijakan ekonomi dan politik Sultan Agung yang menerapkan kebijakan sentralisasi ekonomi di Jawa. Dia melarang masyarakat untuk berdagang

³⁶H. J. de Graaf dan Tk. G. Th. Pigeaud, *Op. Cit*, hlm. 73

melintasi laut dan menutup seluruh pelabuhan internasional di pesisir utara Jawa. Penutupan pelabuhan-pelabuhan yang menjadi pintu masuk bagi perdagangan internasional ini membuat masyarakat adat dan bangsawan tidak lagi tertarik pada sektor perdagangan. Pelabuhan-pelabuhan internasional di pesisir utara Jawa yang semula menjadi tempat transit dan lalu lalang perdagangan internasional pun menjadi sepi. Hal ini berakibat pada proses peralihan profesi masyarakat di mana banyak masyarakat Jawa yang semula pedagang berubah menjadi petani.³⁷ Penutupan pelabuhan-pelabuhan internasional di pantai utara pulau Jawa ini dengan sendirinya juga mengurangi lalu lalang masuk dan keluarnya para pendakwah Islam yang datang dan pergi. Sangat mungkin gerak dan lingkup kegiatan dakwah Islam menjadi terbatas.

Pergeseran sektor ekonomi dari perdagangan ke pertanian ini juga berpengaruh terhadap warna dan corak keagamaan masyarakat Jawa. Masyarakat Jawa menjadi lebih akrab dengan kecenderungan Islam yang mengakomodasi kebudayaan-kebudayaan lokal. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa meski kental dengan nuansa akulturasi Islam dan Jawa yang sangat kuat, namun Sultan Agung dikenal memiliki kepedulian yang tinggi terhadap dakwah Islam. Pada masa pemerintahannya, upaya pepaduan kalender Jawa yang semula mengikuti tarikh Masehi dengan selisih 78 tahun, diubah menjadi kalender Jawa yang mengikuti kalender Hijriah, yang perhitungannya dengan

³⁷Wasino, Muhammad Iqbal Birsyada dan Endah Sri Hartatik, "Islam and Sufism in Java Island", dalam *Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR*, Volume X-XI, Number 32/33, Oct-Dec. 2020/Jan-Mar. 2021 (Joint Issue) ISSN 2277-4157. Diakses dari: <https://repository.upy.ac.id/7249/1/Islam%-20and%20Sufism%20in%20Java%20Island.pdf>

mempertimbangkan rotasi bulan mengelilingi Bumi. Sultan Agung juga dikenal memiliki kepedulian pada mistik Islam yang dipadukannya dengan mistik Jawa sebagaimana terlihat dalam karyanya yang berjudul *Serat Sastra Gending*.

C. Mistik Islam Jawa Pada Abad ke-16-17 M

Selaras dengan teori-teori tentang masuknya Islam di Jawa yang banyak berkembang, A.H. Johns mengemukakan teori bahwa para sufi pengembaralah yang banyak melakukan penyebaran agama Islam di kawasan Nusantara pada umumnya dan Jawa khususnya. Para sufi ini mulai melakukan dakwah Islam pada penduduk Jawa sejak abad ke-13. Para pengamal tasawuf tersebut berhasil mengislamkan sebagian besar penduduk Jawa karena kemampuan mereka dalam menyajikan Islam dalam kemasan dan strategi yang sangat atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dan kontinuitas Islam dengan tradisi keagamaan lokal yang telah ada, ketimbang perubahan atas kepercayaan dan praktik keagamaan lokal tersebut. Untuk menguatkan basis teorinya, Johns kemudian menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori untuk memeriksa sejumlah sejarah lokal.³⁸

Dalam pengamatan Johns, tampak bahwa banyak sumber-sumber lokal di Jawa yang menghubungkan pengenalan Islam di Jawa ini dengan guru-guru sufi pengembara dengan karakteristik tasawuf yang kental. Sebagian dari para guru sufi tersebut dapat mengawini putri-putri bangsawan dan karenanya memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah kebangsawanan dan sekaligus kharisma keagamaan. Johns kemudian sampai pada

³⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007, hlm. 13

kesimpulan bahwa Islam masih belum dapat secara solid menancapkan akarnya di kalangan penduduk Jawa sampai para sufi menyebarkan Islam di kawasan ini, dan hal ini baru terlihat setelah abad ke-13 M.³⁹ Islam baru mulai secara signifikan menancapkan pengaruhnya di berbagai kawasan termasuk Jawa sampai jatuhnya Baghdad ke tangan pasukan Mongolia pada 656 H/1258 M.⁴⁰ Pada periode tersebut keberhasilan penyebaran Islam secara kuat baru mulai tampak. Sedangkan proses penyebaran Islam di Jawa secara masif baru menampakkan hasilnya setelah abad ke-15 M.

Bagaimanapun, proses penyebaran Islam di Jawa yang berlangsung secara masif pada abad ke-15-16 M tentu harus selalu dikaitkan dengan peran Walisongo. Dalam kegiatan dakwah para wali tersebut selalu menghargai tradisi dan budaya asli yang berkembang di masyarakat. Selaras dengan ajaran Islam yang persuasif, mereka mengakomodasi budaya-budaya lokal yang berkembang. Cara-cara persuasif inilah yang mereka kembangkan dalam mengislamkan penduduk Jawa yang sebelumnya telah memeluk agama Hindu-Budha. Dengan demikian Islamisasi Jawa yang berlangsung secara masif pada era tersebut bukan suatu intervensi, melainkan lebih merupakan akulturasi budaya yang mengakomodasi tradisi lokal dengan cara mengisinya dengan nilai-nilai Islam.⁴¹

Islam membaurkan dirinya sendiri dengan lingkungan budaya Jawa sekaligus. Di satu sisi hal ini menjadi bukti dari

³⁹*Ibid*, hlm. 14-16

⁴⁰Donny Khoirul Aziz, "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa", dalam *Fikrah*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013, diakses dari: <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/fikrah/article/view/543/560>

⁴¹*Ibid*

adanya satu budaya hibrid, di mana menjadi orang Jawa di satu sisi dan menjadi orang Muslim di sisi yang lain tidak dipandang sebagai masalah yang serius. Hal inilah yang menjadikan istilah-istilah lokal yang lebih tua, misal Tuhan, sembahyang, surga dan jiwa lebih banyak digunakan, bukan istilah-istilah dari bahasa Arab.⁴² Penggunaan istilah-istilah Jawa dalam memahami konsep-konsep Islam yang datang belakangan tersebut menjadi bukti keberhasilan bagaimana Islam diterima dengan mudah di Jawa.

Diakui atau tidak, keberhasilan penyebaran Islam di Jawa yang dilakukan Walisongo tidak bisa dilepaskan dari unsur tasawuf dan mistik. Hal ini bisa dipahami dengan melihat latar belakang masyarakat setempat yang masih banyak dipengaruhi oleh Hindu, Budha dan kepercayaan lokal. Kecenderungan ini dapat ditelusuri dari praktik-praktik keagamaan yang menjadi ajaran tasawuf, khususnya tarekat yang tumbuh dan berkembang di Jawa. Tidak ada seorang sejarawan pun yang dapat mengingkari bahwa tasawuf menjadi faktor terpenting dalam menopang keberhasilan penyebaran Islam di Jawa. Dalam hal ini, para wali tanah Jawa berhasil merangkum ajaran tasawuf dalam formulasi ajaran mistik Jawa untuk mengkomunikasikan kultur dan keberagaman Islam dengan masyarakat lokal. Karenanya, terjadi persentuhan inti ajaran spiritual yang sangat substantif antara Islam dan Jawa. Persentuhan inti ajaran spiritual bisa dengan mudah terjadi karena salah satu karakteristik masyarakat Jawa adalah kebiasaan untuk senantiasa hidup dalam suasana

⁴²M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, hlm. 30

mistis, sebuah sikap hidup dan pola pikir yang dipraktikkan dalam hidup keseharian.⁴³

Dalam mengembangkan Islam di Jawa, para penyebar Islam mengadopsi nilai-nilai tasawuf yang kemudian diadaptasi ke dalam bahasa dan budaya Jawa. Pengembangan tasawuf dilakukan dengan membangun kesatuan antara Islam dan nilai-nilai lokal. Di sinilah kemudian pemikiran dan praktik tasawuf berkembang dengan pesat di Jawa. Sehingga islamisasi di Jawa sangat dipengaruhi oleh nuansa mistik. Pemikiran tasawuf dan tradisi mistik di Jawa telah dianut oleh para penyebar Islam seperti Walisongo, khususnya Sunan Kalijaga yang dipercaya banyak mempraktikkan ajaran mistik Jawa, misalnya bertapa, sebuah ritual yang sebenarnya adalah *tafakkur* dalam rangka mendekatkan diri pada Allah. Tradisi tasawuf dan ajaran mistik Islam di Jawa sangat banyak dipengaruhi oleh aliran tasawuf ‘*amaly* dari Timur Tengah seperti: Syatariyah, Syadzaliyah, Qadiriyyah, Sammaniyah, Khalwatiyyah dan Naqsyabandiyyah.⁴⁴

Selain ajaran-ajaran tasawuf ‘*amaly* tersebut, tasawuf *falsafy*⁴⁵ juga memainkan peran yang sangat penting dalam masa-masa awal penyebaran Islam di Jawa. Kehadiran Islam di Jawa yang kental dengan corak falsafi yang karena persentuhannya dengan

⁴³Muhammad Irfan Riyadi, “Kontroversi Theosofi Islam Jawa Dalam Manskrip Kepujanggan”, dalam *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1 Mei 2013 : 21-41, Diakses dari: https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/5/pdf_2

⁴⁴*Ibid*

⁴⁵Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajarannya memadukan visi mistik dan visi rasional. Tasawuf ini menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya, yang berasal dari berbagai macam ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-tokohnya. Lihat Devi Umi Solehah, Haidar Putra Daulay dan Zaini Dahlan, “Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul dan Wihdatul Wujud”, dalam *Islam and Contemporary Issues*, Volume 1, Issue 2, September 2021, Diakses dari: <https://jurnal.medan-resourcecenter.org/index.php/ICI/article/view/53/67>

mistik Jawa yang kemudian mewujud dalam bentuk mistik Islam Jawa bisa dilihat dari sekian banyak karya sastra Jawa. Karya sastra Jawa yang bisa disebut antara lain *Suluk Wujil*, *Primbon Bonang*, *Suluk Linglung*, *Suluk Sukarsa*, *Suluk Sujinah*, *Suluk Syaikh Malaya*, *Suluk Pustaka Rancang*, *Serat Dewa Ruci*, dan *Serat Cebolek*. Karya-karya sastra tersebut menjadi bukti bahwa perkembangan Islam di Jawa, khususnya di era Walisongo, juga banyak diwarnai oleh paham tasawuf *falsafy*.⁴⁶

Betapa pun tasawuf *'amaly* dan tasawuf *falsafy* sama-sama memiliki andil yang besar dalam masa awal penyebaran Islam di Jawa, tak urung juga terjadi kontestasi antara kedua aliran tasawuf tersebut. Kontestasi tersebut tampak sekali dalam legenda-legenda Jawa yang banyak terekam dalam karya-karya sastra Jawa. Abad ke-15-17 M menjadi latar sejarah dan waktu terjadinya legenda-legenda tentang gesekan antara dua aliran tasawuf tersebut. Karya-karya sastra Jawa berisi ketegangan antara dua aliran tasawuf yang meskipun ditulis pada waktu-waktu belakangan namun banyak mengambil latar waktu tersebut. Legenda-legenda tentang eksekusi hukuman mati yang dilaksanakan oleh Sunan Kalijaga pada Seh Siti Jenar, eksekusi hukuman mati Ki Ageng Pengging oleh Sunan Kudus, hukuman bakar terhadap Sunan Panggung pada masa Sultan Trenggana, dan hukuman larung terhadap Seh Amongraga oleh Tumenggung Wiraguna pada masa Sultan Agung menghiiasi proses Islamisasi Jawa pada rentang waktu-waktu tersebut.

Tidak jelas apakah yang dihukum mati itu tokoh-tokoh yang historis atau hanya merupakan bentuk personifikasi saja dari

⁴⁶ Donald Qomaidiansyah Tungkagi, "Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 15, No. 2, 2017: 273-294.

tumbuh dan berkembangnya aliran tasawuf *falsafy*, yang jelas bahwa legenda-legenda ketegangan antara aliran tasawuf *falsafy* dengan aliran tasawuf *'amaly* hidup dan berkembang di kalangan masyarakat Jawa. Seh Siti Jenar yang digambarkan sebagai pengembang aliran tasawuf *falsafy* di Jawa pada awal berdirinya Kesultanan Demak dijatuhi hukuman mati dalam persidangan para wali yang dipimpin oleh Sunan Giri, dan eksekusi hukumannya dilaksanakan oleh Sunan Kalijaga. Ki Ageng Pengging, murid Seh Siti Jenar dan ayah Mas Karebet atau Sultan Hadiwijaya, dijatuhi hukuman mati oleh penguasa Kesultanan Demak karena menyebarkan ajaran gurunya dan menolak menghadap saat dipanggil raja. Eksekusi hukuman mati konon dilaksanakan oleh Sunan Kudus. Sunan Panggung yang dikabarkan hidup pada masa pemerintahan Sultan Trenggana juga dijatuhi hukuman mati dengan dibakar hidup-hidup. Sementara Seh Amongraga yang dikabarkan sebagai anak sulung Sunan Giri Guwa Kawis dihukum mati oleh Sultan Agung dengan cara dilarung di sungai. Seh Amongraga yang bernama asli Jayengresmi melarikan diri setelah kedhaton ayahnya diserang oleh Sultan Agung pada tahun 1636 M dan kemudian mengembara ke berbagai kawasan dan berguru ke banyak ulama dan mengajarkan ajaran *Manunggaling kawula-Gusti*.⁴⁷

⁴⁷Perjalanan hidup Seh Amongraga yang melarikan diri bersama dua saudaranya akibat kedhaton Giri milik ayahnya diserang oleh Sultan Agung dari Mataram yang kemudian mengembara, berguru pada beberapa ulama, mengajarkan ajaran *manunggaling kawulo gusti* dan akhirnya dihukum mati dengan cara ditenggelamkan di lautan ini digambarkan secara detail dalam *Serat Centhini*, sebuah karya sastra Islam Jawa yang ditulis oleh sebuah tim yang diketuai oleh Adipati Anom Amangkunegara III yang kemudian menjadi penguasa Kasunanan Surakarta dengan gelar Sri Sunan Pakubuwana V. Lihat Fauzan Naif, "Seh Amongraga: Tokoh Mistik Jawa Dalam Serat Centhini" dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman*, Vol. 16 No. 1 Tahun

Nuansa mistik yang sarat dengan tasawuf *falsafy* yang berkembang dalam masa awal perkembangan Islam di Jawa tersebut dapat dilihat dari karya-karya keislaman Jawa yang ditulis pada abad ke-16-17 M. Pembacaan terhadap *Het Boek van Bonang*, *Tuhfah Mursalah*, *Piwulang Sunan Kudus*, *Primbon Jawi* dan *Serat Sastra Gending* yang banyak mengajarkan konsep *martabat tujuh*⁴⁸ tersebut sampai pada kesimpulan bahwa tasawuf *falsafy* banyak berkembang pada awal penyebaran Islam di Jawa abad ke-16-17 M.[]

2016, Diakses dari: <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/ref/article/view/10-99>

⁴⁸Ajaran *Martabat Tujuh* pertama kali diperkenalkan oleh Syaikh Fadhlullah al-Burhanpuri dari India. Dia menjelaskan bahwa Tuhan menyatakan diri-Nya melalui tujuh martabat: *Ahadiyyah*, *wahdah*, *wahidiyyah*, *alam al-arwah*, *alam al-mitsal*, *alam al-ajsam* dan *insan kamil*. Lihat Sangidu, "Konsep Martabat Tujuh dalam at- Tuhfatul Mursalah Karya Syaikh Muhammad Fadhlullah Al-Burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", dalam *Humaniora*, Volume 14, No. 1 Februari 2002.

BAB IV

MISTIK ISLAM DALAM NASKAH KEISLAMAN JAWA ABAD 16 & 17 M

A. Naskah Sunan Bonang

Sunan Bonang diperkirakan lahir pada pertengahan abad ke-15 di Tuban, Jawa Timur. Beliau menuntut ilmu agama di pesantren ayahnya, Sunan Ampel, yang terkenal di wilayah Surabaya. Sejak kecil, Sunan Bonang dikenal sangat cerdas dan memiliki tekad yang kuat dalam memahami agama. Selain belajar dari ayahnya, ia juga memperdalam ilmu agama ke luar negeri, terutama ke wilayah Timur Tengah, untuk mempelajari tasawuf dan ilmu-ilmu agama lainnya. Pengalaman dan pengetahuannya yang luas membuatnya mampu mengembangkan metode dakwah yang inovatif ketika kembali ke Jawa.¹

Naskah ini pernah ditulis sebagai disertasi dari Schrieke pada Universitas Leiden tahun 1916, membahas tentang karya yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang putra Sunan Ampel dengan istri Nyi Ageng Manila putri dari Arya Teja, seorang Tumenggung dari Kerajaan Majapahit.² Meski ada keraguan bahwa naskah yang disebut sebagai berasal dari Sunan Bonang

¹ Ricklefs, M. C. (1991). *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Stanford University Press. hlm. 45

² Schrieke, *Het Boek van Bonang, Senatus veteranorum typographus et librorum editor Utrecht*. hlm. 45

namun berdasarkan premis yang ditelah dibangun Schrieke berkesimpulan naskah tersebut berasal dari Sunan Bonang, sebagaimana dikatakan:

Bij onze besprekingen moeten wij echter van de praemisse uitgaan, dat het onderschrift van den hierachter uitgegeven tekst echt en juist is. Aangezien dit handschrift, zooals wij aangetoond meenen te hebben, reeds met de eerste of tweede schipvaart moet zijn meegebracht, schijnen er mij geen gegronde bezwaren te bestaan, om aan te nemen, dat het werkje werkelijk van Soenan Bonang afkomstig is.³

Terjemah:

Namun, dalam diskusi kita, kita harus mulai dari premis bahwa keterangan teks yang diterbitkan setelah ini adalah asli dan benar. Karena, seperti yang kami yakini telah kami tunjukkan, manuskrip ini pasti dibawa dengan pelayaran pertama atau kedua, bagi saya tampaknya tidak ada keberatan yang beralasan untuk berasumsi bahwa karya itu benar-benar berasal dari Sunan Borang.

Jika dilihat dengan menggunakan perbandingan antara naskah Sunan Bonang dengan naskah Suluk misalnya, maka akan dijumpai adanya unsur-unsur persamaan dalam hal adanya muatan mistis di dalamnya. Hal ini sejalan dengan pernyataan Snouck Hurgronje sebagaimana disitir oleh Schrieke sebagai berikut:

De mensch moet zich uit de schijnwereld, waarin zijn aanvang ligt, opwerken tot de godsgedachte, om aldus, zijne individualiteit verliezend, ten volle deel te hebben aan het eeuwige leven, de golf te worden, die niet de Zee en toch weer niet iets anders dan de Zee is, de druppel, waarin het al zich in zijn volheid spiegelt" ö). Deze beeldspraak, die in de primbons zoo veelvuldig voor- komt, treft men ook bij Bonang aan. De technische

³ Ibid.

*t a a 1 is in vele opzichten bij Bonang dezelfde als in de latere mystieke geschriften.*⁴

Manusia harus berusaha sendiri untuk memulai memasuki dunia ide tentang Tuhan dalam rangka menuju kehidupan abadi, untuk menjadi gelombang yang bukan gagasan tentang Tuhan, untuk kehilangan individualitasnya, untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan kekal, untuk menjadi gelombang yang hakikinya bukan laut namun bukan sesuatu yang bukan laut. Perumpamaan semacam ini yang terdapat di dalam primbon juga sering ditemukan dalam naskah Sunan Bonang.

Jika dilihat lebih lanjut pandangan mistis Sunan Bonang itu terkesan mendua. Di satu sisi ada kesan menolak mistis dalam arti penyatuan hamba dengan Tuhan, namun di sisi lain terkesan ia juga menerima pandangan mistis dalam arti penyatuan hamba dengan Tuhan. Mengapa demikian, karena ia meminta muridnya untuk merujuk pada pandangan al-Ghazali dalam kitab *Ihya'* dan *Tamhid*. Maka unsur pemikiran mistis dalam Sunan Bonang tidak lepas dari pemikiran tasawufnya al-Ghazali tentang tahapan menuju Tuhan melalui *Makrifat*. Sikap Sunan Bonang dinyatakan sebagai berikut:

Toewin antepë kawroehë wong mongkono ikoe: paningal(è) iki paningaling Allah, sifaté iki sifating a) Allah, pakarjanë iki pakarjaning Allah, pangoetjapë iki pangoetjaping Allah, — mapan tegesing Allah ikoe dat —, mangkana malih: osiking djiwaraga iki osiking Allah ija ikoe traping Allah' asoeng ëling asoeng awas kadi ta oe(pa)mani(ng) gelepoeng wos (s)atoe(ng)gal ketan satoe(ng)gal, mangka winor: esak poenapa ta jan aranana éwos. ë Ridjal! ika njatanë jën sasar, mapan bëda ikoe lawan andikaning pangëran ing dalem Qur'an.

⁴ Ibid, hlm. 80

Ungkapan di atas ini merupakan kritik tajam Sunan Bonang kepada mereka yang berpandangan mistis dalam konteks penyatuan hamba dengan Tuhan sehingga menggambarkan seluruh entitasnya sama dengan Tuhan. Penglihatannya adalah penglihatan Allah, kata katanya adalah kata kata Allah dan perbuatannya adalah juga perbuatan Allah. Sebagaimana dinyatakan dalam naskah, Sunan Bonang meminta muridnya untuk merujuk kepada dua kitab yaitu *Ihya'* dan *Tamhid*. Capaian perjalanan sufi tidak sampai meleburkan diri pada Tuhan tetapi *makrifat* (mengetahui Tuhan dengan mata batin).

Sunan Bonang menjelaskan *makrifat* itu ada tiga macam yaitu *ma'rifat dhātillah*, *ma'rifat sifatillah* dan *ma'rifat af'alillah*. Pengertian dari macam macam makrifat dijelaskan dengan ungkapannya:

Mangka aketjap Shaich alBari: ē Ridjal! Tegesing *ma'rifatu dhāti 'llāh*: kawroehana ananing pangēran kang mahaloehoer jan toenggäl tan kakalih sasifatira sadja langgeng kekel mahasoetji tan bastoe-djisim tanpa arah ²⁾ tan misra ³⁾ ta'n awor tan anoeksma tan sinoeksma, rēhing langge(ng) ananira mahasoetji wonten ing iskinira ing piambekira langgeng ing karatonira tan owah tan gingsir ing pa(ng)lilanira ⁴⁾.

Anapon *ma'rifatu sifatī 'llāh*: kawroehana kahananing pangēran asifat *Wajjun*: oerip langgeng tan kalawan njawa, angawikani tan kalawan boedi, kawasa tan kalawan anggaoeta, aningali tan kalawan aksi, amiarsa tan kalawan karna, akarep tan kalawan angenangen, angandika tan kalawan la'i swara, langgeng kekel mahasoetji tan kadi ing ⁵⁾ doemadi kabēh.

Anapon ^{b)} *ma'rifatu 'laf'āl*: kawroehana sifat-pakar-janing pangēran: akarja tan kalawan parbot, asoeng tan kalawan asta, amedjahi tan kalawan karga ⁶⁾. — Ikoe tegesing ma'rifat tigang warna ika.

Penjelasan mengenai makrifat di atas memberi penekanan pada aspek pengetahuan terhadap entitas Tuhan yang dilihat dari

tiga sisi yaitu wujud, sifat dan perbuatan Tuhan yang lazim menjadi pembahasan dalam dunia Ilmu Kalam (Aqidah Islam). Dengan demikian bukan dalam konteks penyatuan hamba dengan Tuhan.

Al-Ghazali menjelaskan konsep *makrifat* dalam dua tulisannya, *Ihya Ulumuddin* dan *Misykat al-Anwar*. Dalam *Ihya* ia menguraikan berbagai tingkatan spiritual yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mencapai *makrifat*, serta peran hati, amal, dan kebersihan jiwa dalam proses tersebut. Pada kitab kedua konsep *makrifat* dibahas melalui metafora cahaya, khususnya dalam konteks penafsiran ayat "Cahaya di atas Cahaya" (QS. An-Nur: 35). Bagian ini membahas bagaimana cahaya Allah menerangi hati manusia dan memberikan pemahaman yang mendalam tentang hakikat Ilahi. Untuk diketahui bahwa capaian *makrifat* ini tidak sampai meleburkan diri dalam Tuhan sebagaimana dialami oleh ahli mistisisme lain seperti Ibn Arabi, al-Hallaj, Abu Yazid al Bustomi dan lain-lain.

Makrifat adalah suasana batin seseorang yang diperoleh setelah meniti tangga yang disebut dengan *maqamat*, ibarat anak tangga dalam perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Tuhan. Al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub*, memahami *ma'rifat* sebagai tahap yang lebih tinggi daripada ilmu dan diperoleh melalui latihan spiritual dan pengabdian kepada Allah. Ia menjelaskan bahwa seorang sufi, setelah melalui *maqamat*, mencapai *makrifat* sebagai hasil dari pencerahan Ilahi.⁵ Dengan kata lain *makrifat* juga sering dikaitkan dengan kondisi spiritual yang disebut *ahwal* (jamak dari *hal*), yang merupakan karunia

⁵ Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub*, terjemahan R.A. Nicholson (Lahore: Islamic Book Foundation, 1911), hlm. 200-210.

atau anugerah yang datang langsung dari Allah dan tidak bisa dicapai hanya melalui usaha individu. Dalam hal ini, makrifat lebih dekat dengan *hal* ketimbang *maqam*, karena ia adalah kondisi yang datang tiba-tiba dan hanya bisa dianugerahkan oleh Allah setelah hati seorang sufi siap menerimanya.

Di tengah-tengah kritiknya di atas ia juga menerima pengalaman batin yang mencapai tingkat penyatuan diri dengan Tuhan. Sunan Bonang mengibaratkan perjalanan awal seseorang seperti kondisi laut yang bertemu dengan aliran air tawar, maka tidak akan menjadi asin tetapi campuran keduanya yang disebut dengan air payau atau *anta* (Jawa). Entitas keduanya sudah lebur menjadi satu tidak air tawar dan air laut yang terpisah tetapi sudah menjadi entitas baru yaitu penyatuan antara keduanya. Ia menjelaskan melalui pemahaman terhadap ayat 19 dari Surat al-Rahman sebagai berikut:

Tegesē: kadi patemoning sagara kalih asin lawan tawa, anta ⁴⁾ aranē ikoe, aworenēng rana. Njatanē tegesē: ora kena ⁵⁾ aranana sagara, tan kena aranana toja tawa, oetawi ta i(ng) djenengē ikoe anta, tegesē ikoe dēning linewih saking toja kabēh dadi anarima namaning ^{a)}sisihing sagara ⁶⁾.

(naskah dikutip dari *Het Boek van Bonang*, hlm. 101)

Di sini terlihat ada penyatuan dari dua unsur (air tawar dengan air asin) dan percampuran tersebut tidak menjadikan lebur menjadi satu tetapi membentuk entitas baru yaitu air payau (*anta*: jawa). Di sinilah kesalahan banyak orang yang menganggap para ahli mistisisme itu mengaku Tuhan. Ketika al-Hallaj menyatakan telah bercampur ruhnyanya dengan ruh Tuhan maka bukan berarti ia menjadi Tuhan karena pada syairnya yang lain ia menyatakan:

"نحن روحان حللنا بدنا واحدا، ففرقوا بيننا إن استطعتم".

"Kami adalah dua ruh yang menempati satu badan, maka bedakanlah kami jika kalian bisa."

Selanjutnya Sunan Bonang menggambarkan kondisi manusia yang telah mencapai derajat mistis atau sempurna diibaratkan sebagai orang menceburkan diri ke dalam lautan yang akan menyatu dengan air laut namun tidak melebur diri dalam lautan namun lambat laun dia akan melebur menjadi satu dengan laut meski substansinya beda. Hal ini diibaratkan seperti air hujan yang jatuh ke laut akan menjadi laut. Di situlah digambarkan hamba telah menyatu dengan Tuhan. Lebih lanjut dia menyatakan sebagai berikut:

kamā 'lnāsu ghāra fī 'lbak'ri,

tegesē: kadi ta wong asilem i(ng) sagara

**** b)

tegesē: kalipoetan ⁹⁾ dēning sa|gara,

*** c) ¹⁰⁾

tegesē: tan loemiring i(ng) kalihē malih,

lā jaltafit ^{d)}

tegesē: tan ēmoet; oetawi sasmitanē lapal malih:

idhā djā'a 'lmataru ^{e)} *fī 'lbak'ri* ¹¹⁾,

tegesē: tat kala teka oedan ikoe ing sagara,

[wa] jusanmā 'lbak'ra ^{f)}

tegesē: ingaranan sagara.

Oetawi sasmitanē lapal malih, kadi ta ketjaping pandita.

satengah:

fa waqtan jakūnu ('l)'abdu rabban ^{g)},

(Het Boek van Bonang hlm.101)

Terjemah:

Sempurnanya manusia itu ibarat orang menyelam dalam laut yang akan basah kuyub oleh air laut maka ibaratnya adalah laksana hujan

yang jatuh di laut akan menjadi air laut, maka di situlah hamba “menjadi Tuhan”. Di sinilah posisi Sunan Bonang yang tak bisa dilepaskan dari pandangan Ghazali di satu sisi yang membatasi kedekatan dengan Tuhan hingga sebatas *makrifat*. Pada sisi lain masih bisa menerima pandangan tentang kesempurnaan orang yang diibaratkan menyatunya hujan dengan air laut atau bertemunya air tawar dengan air laut yang menjelma menjadi air payau sebagai gambaran menyatunya hamba dengan Tuhan.

Uraian di atas memperlihatkan sikap Sunan Bonang yang terlihat lebih cenderung kepada pendekatan mistis daripada Syariat. Hal terlihat lebih lanjut dalam uraiannya mengenai tingkatan pencapaian perjalanan spiritual melalui tiga tahapan yaitu *Iman*, *Tauhid* dan *Makrifat*. Lebih lanjut ia mengatakan :

ē Ridja, mitraningsoen kabēh! Dēn sami amiarsaha ing toetoeringsoen iki! Kalawan a) sapisan ingsoen loem- ampah ing ara-ara *īmān*, soentingali tindakingsoen ika sarta lan idining sih noegrahaning pangēran. Sasampoen ingsoe(n) loemampah ing ara-ara *īmān*, toemindak ingsoen ing ara-ara *tawhīd*; jata soentingali tindakingsoen ika tan katon: kang katingalan dēningsoen ika kahananing Allah : kēwala. Sasampoen ingsoen loemampah ing ara-ara *tawhīd*, loemampah ingsoen ing ara-ara *maʿrifat*: norana kahanan- ingsoen: tingalingsoen kang maring pangēran pon nora ana. | Tegesē ikoe dēning sampoen anoenggal tingal dadi

Pada kutipan di atas ini perjalanan spiritualnya tidak melalui unsur syariat tetapi melalui tahapan keimanan yang menjadi fondasi dalam beragama mencakup enam hal sebagaimana dijelaskan oleh Rasul melalui hadis Jibril yang terkenal itu. Kemudian dilanjutkan dengan *tauhid* yakni prinsip pengesaan Tuhan tidak ada sekutu bagi-Nya. Baru setelah itu sampai kepada tahapan yang disebut Makrifat. Pandangan Sunan Bonang ini menjadi penegasan kembali pada pemikirannya yang mengacu

pada Imam Ghazali ketika membahas tauhid (keesaan Allah) dan bagaimana penghayatan iman yang mendalam dapat membawa seorang Muslim pada *makrifat* atau pengetahuan spiritual yang lebih tinggi.⁶ Tidak ada kesan di dalamnya memberikan penekanan berlebihan terhadap pentingnya Syariat dan melawan pemahaman berbau mistis sebagaimana dikesankan kebanyakan orang.

B. *Kitab Tuhfah*

Naskah *Tuhfah* yang ditulis pada abad 17 telah dibahas oleh AH. Johns dan diterbitkan dengan judul *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* yang merupakan terjemahan dari judul berbahasa Arab *al-Tuhfah al-Musalah ila Ruh al-Naby*. Dalam pembahasannya John menjelaskan naskah tersebut tersebar di Sumatra dan Jawa dan tentu saja akan memberikan corak 69awaitu69 keagamaan pada dua wilayah tersebut. Sumatra mengingatkan pada tokoh mistis kenamaan yang dikemudian hari menjadi kontroversi yakni Hamzah Fansuri muridnya Syamsuddin Sumatrani di Sumatra. Di Jawa ada tokoh Siti Jenar dengan pandangan bercorak mistis yang juga menimbulkan kontroversi bahkan mengakibatkan hukuman mati atas dirinya. Dia mengatakan bahwa Tuhan selalu bersemayam dalam dirinya.⁷

Kitab *Tuhfah* yang versi 69aw ai Arab ditulis oleh Fadlullah al-Burhanpuri⁸ yang termasuk pada jajaran penulis ajaran mistis

⁶ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, penerbit Dar al-Ma'arif, 1980, hlm. 150-160

⁷ AH. John, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Australian National University, Canberra, 1965, hlm. 22

⁸ Fadlullah al-Burhanpuri (1545–1620) adalah seorang ulama dan sufi terkenal dari Burhanpur, India, yang dikenal melalui pemikirannya dalam bidang tasawuf dan filsafat. Ia banyak menulis tentang konsep-konsep teologis dan metafisis, khususnya

yang memiliki hubungan dengan Indonesia. Adapun yang edisi Bahasa Jawa terdapat dalam daftar manuskrip yang dikumpulkan oleh Voorhove yang menjadi koleksi dari perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Lor. 5594 dikumpulkan 70aw ait sama dengan naskah lain dalam bentuk macapat, Fragmen Niti Surti dan lain-lain naskah bertulisan Arab yang isinya tentang teologi dan mistis. Kitab *Tuhfah* ini juga menjadi koleksi dari Poensen yang tersimpan dengan kode 3121 pada bagian manuskrip Timur Universitas Leiden dikumpulkan 70aw ait sama dengan naskah lain seperti kitab *Sittin*, *Umdatul Ansab*, *Masail al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*. Pada kitab *Tuhfah* ini dijelaskan mengenai ajaran *Martabat Syahadah* di halaman 43. Nuansa mistis dalam naskah *Tuhfah* 70aw aitu antara lain:

*Jen sampun weruh wahdat djati
hakikat Muhamadijat
Tan ana iku bedane Muhamamd kelawan Allah
Djatine iku Tunggal
Tan ana lijane iku
Ja Muhammad ja Allah.*

Artinya:

Jika sudah diketahui sejatinya Yang Satu
hakikat Muhammadiyah
Tidak ada bedanya antara Muhammad dan Allah
Sejatinya itu satu
Tidak ada lainnya
Ya Muhammad ya Allah

Bait di atas menyiratkan unsur mistis khususnya kesatuan antara Muhammad dan Tuhan yang dianggapnya satu. Boleh jadi

dalam ajaran "Wahdat al-Wujud" atau "Kesatuan Wujud," yang sangat berpengaruh di dunia Islam Asia Selatan dan Asia Tenggara, termasuk di Indonesia.

ini adalah resonansi dengan pandangan pantheistik di mana hakikat segala sesuatu itu satu yaitu Tuhan dan sebagai konsekuensinya alam seisinya itu hakikatnya tergantung kepada Tuhan termasuk di dalamnya manusia. Dalam kutipan bait di atas disinggung soal *Hakikat Muhammadiyah* yang termasuk kawasan pembahasan mengenai filsafat mistis yang dalam terminologi filsafat Yunani disebut dengan *Logos*. Dalam konteks filsafat pemikiran Herakleitos, merujuk pada prinsip rasional dan konsep tentang kosmos yang mengatur alam semesta ini. Kata bukan sekadar kata atau bahasa, melainkan juga "akal" yang menjadi dasar dari segala sesuatu yang ada.⁹

Dalam ajaran Sufi mistis, konsep *Logos* paralel dengan konsep *Hakikat Muhammadiyah*, yang merujuk pada esensi spiritual Nabi Muhammad SAW. Hakikat Muhammadiyah adalah realitas batiniah Nabi Muhammad yang dipandang sebagai sumber dari segala ciptaan dan manifestasi ilahi di alam semesta.¹⁰ Dalam dunia tasawuf, *Hakikat Muhammadiyah* merupakan "Nur Muhammad" yang diyakini sebagai entitas pertama yang diciptakan oleh Allah sebelum segala sesuatu lainnya. Nur Muhammad ini dianggap sebagai substansi dasar yang menjadi sumber eksistensi seluruh alam semesta.² Menurut pandangan Ibn Arabi, *Hakikat Muhammadiyah* adalah "hakikat universal" yang mengandung seluruh sifat kesempurnaan dan merupakan manifestasi dari seluruh nama dan Sifat Allah SWT. Dengan kata lain ia dipandang menjadi perantara antara Tuhan

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), 81

¹⁰ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellingborough: Thorsons, 1976), 67-69

dan ciptaan. Nur Muhammad ini menjadi sarana di mana Tuhan menampakkan diri dalam menciptakan alam semesta.¹¹ Ibn Arabi menyebutnya sebagai "Realitas Muhammadiyah," yakni "hakikat" yang terus-menerus memancar dalam segala bentuk ciptaan. Dengan ini, hakikat Muhammad dianggap sebagai "Wujud Insani" yang sempurna dan contoh ideal yang harus diikuti oleh manusia.

Dalam mistis Jawa juga dikenal istilah Nur Muhammad yang juga dianggap sebagai esensi rohani yang ada dalam diri setiap manusia. Ia berupa cahaya yang menghubungkan manusia dengan Tuhan, serupa dengan konsep *atma* dalam Hindu. Cahaya ini dianggap sebagai asal usul segala makhluk dan bagian dari diri setiap manusia yang perlu ditemukan melalui proses laku batin.¹² Anthoni John menegaskan bahwa konsep *Nur Muhammad* diperkenalkan di Jawa oleh Walisongo yang menyebarkan Islam dengan pendekatan menyelaraskan ajaran tasawuf dengan kepercayaan lokal. Mereka menyampaikan konsep-konsep seperti *Nur Muhammad* melalui simbolisme yang mudah dipahami masyarakat Jawa, seperti cerita tentang asal mula kehidupan yang memiliki kesamaan dengan *Nur Muhammad* sebagai sumber penciptaan.¹³

Lebih lanjut elemen mistis dalam naskah *Tuhfah* terlihat pada penjelasan mengenai ajaran Martabat Tujuh yakni konsep metafisik dalam ajaran tasawuf yang menjelaskan tahapan-

¹¹ Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *Islamic Spirituality: Foundations*. Routledge, hlm. 87

¹² Simuh. *Mistik Islam Kejawa* Raden Ngabehi Ranggawarsita. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995, hlm 394.

¹³ Johns, Anthony H. "The Role of Sufism in the Spread of Islam in Indonesia." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 2, 1961, hlm. 147-160.

tahapan penciptaan dan hubungan antara Tuhan (zat mutlak) dengan alam semesta. Melalui pemahaman Martabat Tujuh, seorang sufi berupaya mencapai kesadaran akan *Wahdatul Wujud* atau kesatuan eksistensial, di mana segala sesuatu dipandang berasal dan bergantung pada Tuhan. Konsep memiliki relevansi dengan pemikiran filsafat emanasi yang juga menjelaskan mengenai penciptaan alam semesta melalui tahapan-tahapan (bukan sekali jadi). Pemikiran ini berusaha untuk menjawab kalangan yang tidak setuju terhadap proses penciptaan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Dengan ajaran Martabat Tujuh hubungan antara manusia dengan Tuhan menjadi jelas entitasnya di mana manusia hanyalah bayangan dari Wujud Yang Satu yaitu Tuhan di mana keberadaannya tergantung kepada wujud hakiki tersebut. Lebih lanjut konsep Martabat Tujuh dijelaskan dalam *Tuhfah* sebagai berikut:

*Angandika sjèch kang luwih arif,
 andarbèni ananing Jang Sukma
 martabat pitu anané.
 Kang satunggal la ta'jun,
 tegesipun martabat sepi :
 ta'junat durung ana
 gha'ib ananipun.⁴¹
 Ingaranan dhat kang mutlak
 kunhining Jang, tan anemu wong sawidji,
 nabi wali pan ora.*

Berkata Syekh yang memiliki kearifan
 Bahwa Ruh Tertinggi memiliki tujuh martabat
 Pertama martabat la ta'yun
 Maksudnya adalah martabat sepi
 Ini disebut dengan Esensi Absolut
 Yang tidak ada duanya meski dengan nabi atau wali

Uraian yang disebut dengan martabat pertama di atas ini memberi penegasan tentang Tuhan Yang Qadim atau wujud semenjak azali yang menjadi asal dari segala sesuatu yang ada. Pada tahapan ini tak ada pihak mana pun yang mengetahui akan hakikat-Nya karena Dia masih berada dalam hakikat diri-Nya sendiri. Martabat kedua disebut dengan *Wahdat* yakni martabat yang dipandang sebagai awal dari ciptaan yang dengan kata lain disebut dengan *Hakikat Muhammadiyah*, masih satu walau beda beda isinya. Kondisi ini dapat diumpamakan dengan pohon dengan ranting dan daunnya. Tingkatan selanjutnya disebut dengan *Ta'ayun Tsani* atau penentuan kedua yang berisi pengetahuan tentang Yang Agung melalui Esensi-Nya. Disebut juga sebagai *A'yan Tsabita* atau *A'yan Khariji* yang merupakan manifestasi dari Tuhan.

Konsep martabat tujuh ini mengantarkan kepada tingkatan mistis di mana Tuhan itu menampakkan diri dalam *Insan Kamil* sebagaimana dinyatakan:

Kapitu martabat Insan,

*pakumpulaning tadjali,
ingkang abangsa hakékat⁵
ing Insan Kamil njatané.
Dhat, sifat asma lan af'al
njatèng martabat Insan,
mjang para hakékat iku⁶
kumpul ing martabat insan*

*ing awal lawan ing achir
ingangken rahsa sadjuga
déning Jang iku anané.
Pangandikaning Jang Sukma :
'Manusa rahsaningwang
pan i(ng)sun rasané iku' ; ||
'Kang kalbu mu'min baitu'llah'.⁷*

Yang ketujuh adalah martabat *Insan Kamil* yang isinya adalah pengejawantahan dari hakikat sesuatu yang menyatakan diri dalam *Insan Kamil* atau manusia sempurna tersebut. Dengan demikian *Insan Kamil* itu adalah pernyataan dari yang Satu atau dengan kata lain Manusia adalah Diriku atau Aku adalah dia.¹⁴ Uraian mengenai *Insan Kamil* ini mengingatkan kepada tokoh tasawuf falsafi Ibn Arabi ketika memberi penjelasan bahwa *Insan Kamil* adalah perwujudan sifat-sifat Allah (*asma'* dan sifat-Nya). Ia menjadi cerminan Tuhan di alam semesta dan berfungsi sebagai penghubung antara Allah dan makhluk-Nya. Dalam karya monumentalnya, *Futuh al-Makkiyah* dan *Fusus al-Hikam*, Ibnu Arabi menyebut *Insan Kamil* sebagai "khalifah" Allah di bumi. *Insan Kamil* tidak hanya menyempurnakan dirinya sendiri tetapi juga berperan dalam menjaga harmoni kosmik. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa *Insan Kamil* merupakan bentuk

¹⁴ AH. John, Op.Cit hlm. 66

aktualisasi dari potensi manusia yang melewati berbagai *maqamat* (stasiun spiritual) seperti taubat, zuhud, sabar, dan ridha hingga mencapai tingkat *ma'rifatullah* (pengenalan mendalam terhadap Allah). Pada puncaknya, Insan Kamil berada dalam kesadaran *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud), yaitu memahami bahwa semua keberadaan hanyalah manifestasi dari Yang Maha Esa.¹⁵

C. Pitutur Sunan Kudus

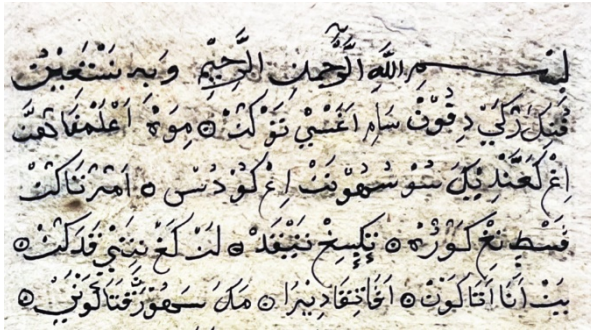
Catatan mengenai Sunan Kudus pada umumnya menyoroti peninggalan monumental Menara Kudus yang dianggap sebagai bagian dari dakwahnya yang dilakukan dengan menggunakan cara evolutif yang terlihat pada karya Menara Kudus, monumen yang menjadi cermin akan toleransinya terhadap pemeluk agama lain khususnya Hindu. Sunan Kudus dikenal sebagai salah satu dari Walisongo, penyebar agama Islam di pulau Jawa. Ia dikenal sebagai seorang ulama, mubaligh, serta figur penting dalam sejarah penyebaran Islam di Indonesia, terutama di daerah Kudus, Jawa Tengah. Sunan Kudus memiliki nama asli Ja'far Shadiq. Menurut beberapa sumber, ia diyakini lahir pada abad ke-15 dan merupakan keturunan dari cucu Nabi Muhammad SAW, sehingga memiliki darah sayyid atau keturunan nabi yang menambah wibawa dan kepercayaan masyarakat kepadanya.¹⁶

Pada naskah dengan kode Lor 3050 yang berisi pitutur Sunan Kudus (dalam naskah tertulis *Susuhunan ing Kudus*) tersimpan di bagian naskah timur (*Oosterse Letteren en*

¹⁵ Ibnu Arabi, *Futuh al-Makkiyah*, Bab 27, edisi Beirut: Dar Sadir, 2004, Jilid 2, hlm. 118-121. Lihat lebih lanjut dalam *Fusus al-Hikam*, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson, Leiden: E.J. Brill, 1911, hlm. 80-85.

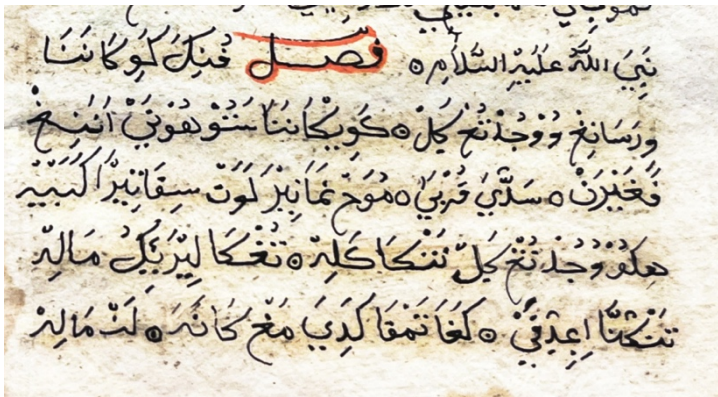
¹⁶ Ricklefs, M. C. (1991). *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Stanford University Press. hlm. 45

Geschiedenis) terdapat ajaran Islam dari Sunan Kudus. Dari redaksinya memberikan kesan bahwa naskah tersebut bukan tulisan Sunan Kudus sendiri karena redaksinya antara lain berbunyi:



Bismillahirrahmanirrahim wabihi nasta'in punika reke dipun sami angestoaken miwah anglampahana ingkang andika susuhunan ing Kudus amertelaakan pestining kaweruh tegesing tekad lan tinekadaken yen ana atakon apa taqadira maka sahurana patakone teqadingsun idep weruh angandel.

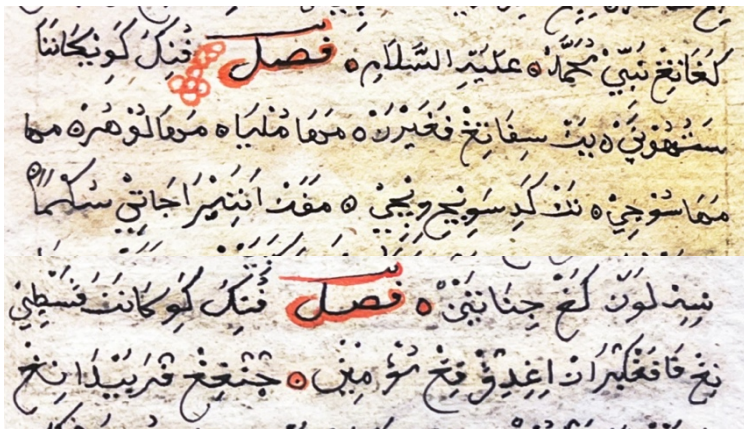
Naskah ini ditemukan dalam koleksi Prof. Rutgers pada paruh pertama abad 19 dan diduga berasal dari kawasan pesisir sekitar abad 17. Secara garis besar naskah di atas ini terdiri dari enam belas pembahasan mengenai ajaran Islam utamanya tentang ketuhanan dan adanya unsur unsur mistis di dalam yang terlihat pada pembahasan beberapa pasal. Pembahasan yang mengandung unsur mistis tersebut antara lain ditemukan pada beberapa pasal karena secara umum naskah tersebut berisi penjelasan mengenai ajaran tentang Tuhan entitas dan sifat sifatNya. Pada beberapa tempat terdapat nuansa mistis yang antara lain terdapat pada halaman berikut:



Pada naskah di atas ini dinyatakan:

Punika kawikanana wirasaning Wujud Tunggal kawikanana
satuhune ananing pangeran sedaya qurba muwah namanira lawan
sifatira kabeh iku wujud tunggal tan kakalih.

Pada kutipan di atas tersimpul pengertian mengenai Wujud Tunggal yang dalam terminologi *aqidah* disebut dengan tauhid (pengesaan Allah) tiada sekutu bagi-Nya. Pada tempat lain dalam naskah ini dijelaskan mengenai sifat Allah yang Maha Mulya, Maha Luhur, Maha Suci tidak sama dengan segala sesuatu dan sifat tersebut berada dalam kesejatian sukma. Dengan demikian meski berbeda dengan segala sesuatu Allah itu berada dalam diri orang mukmin. Apakah Sunan Kudus hendak menjelaskan tentang kedekatan dengan makhluknya atau punya pandangan yang bercorak mistis tampaknya bisa dua duanya ketika menyatakan sebaga berikut:



Pernyataannya bahwa Tuhan itu berada dalam bulu mata orang mukmin mengandung konotasi makna adanya unsur penyatuan hamba dengan Tuhan sebagaimana ajaran *fana* dalam dunia sufi seperti pandangan Abu Yazid al-Bustami. Dalam konsisi *fana* manusia melebur dalam diri Tuhan sehingga merasa seluruh totalitas hidupnya dipenuhi serba Tuhan. Hal ini terlihat dalam ungkapannya yang terkenal "*Laisa fi al-jubbatī illa Allah*" (Tidak ada dalam jubah ini kecuali Allah).¹⁷

Pernyataan ini juga mengandung unsur pantheisme atau ajaran "serba Tuhan" yang dalam filsafat mistiknya Ibn Arabi dikenal dengan istilah *Wahdat al-wujud* (kesatuan segala yang ada. Tuhan adalah Wujud Mutlak (*al-Wujud al-Mutlaq*), sumber dari segala yang ada dan tidak ada selain-Nya yang benar-benar nyata dalam hakikatnya. Tuhan adalah Wujud yang Tunggal dan tidak dapat dibagi-bagi, tidak terbatas oleh waktu atau tempat, dan hanya melalui Tuhan-lah segala sesuatu dapat eksis dan

¹⁷ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 51. Lihat juga tulisan Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Routledge, 1914, hlm. 115.

dipahami. Realitas Tuhan adalah satu-satunya yang benar-benar mutlak, sementara dunia ini adalah pantulan atau manifestasi dari Tuhan.¹⁸

Dalam konteks Jawa Siti Jenar dipandang sebagai sosok yang merepresentasikan pandangan serba Tuhan ini. Ia menyampaikan gagasan bahwa *dalam dirinya ada Tuhan*, ungkapan yang dianggap sebagai bentuk *syathahat* atau "ekstase mistis," di mana seorang ahli mistisisme merasakan penyatuan total dengan Tuhan. Gagasan tentang "kehadiran Tuhan dalam diri" ini sejajar dengan pandangan beberapa tokoh sufi lain, seperti Al-Hallaj, yang terkenal dengan pernyataan kontroversialnya, *Ana al-Haqq* ("Akulah Kebenaran") atau Abu Yazid sebagaimana dikutip di atas. Dalam kasus Siti Jenar, ia menyatakan bahwa Tuhan tidak hanya hadir secara eksternal, melainkan juga hadir dalam diri manusia, bahkan sampai tingkat di mana manusia dan Tuhan tampak tidak terpisahkan. Menurut Siti Jenar, ketika seorang manusia mencapai tingkat pemahaman spiritual yang mendalam, ia dapat melihat Tuhan dalam segala sesuatu, termasuk dalam dirinya sendiri.¹⁹

Pandangan Sunan Kudus tentang Tuhan sebagaimana dijelaskan di atas terlihat memiliki kaitan dengan sikap dan cara pandangnya terhadap keyakinan orang Hindu pada waktu itu. Hal ini masih dapat dilihat sekarang dalam bentuk toleransi seperti Menara Kudus yang unik menyerupai candi Kulkul orang Hindu di Bali. Demikian pula dengan kebiasaan masyarakat Kudus yang tabu menyembelih sapi adalah bentuk

¹⁸ Ibn 'Arabi, *Futuh al-Makkiyya*, Vol. 1, diterjemahkan oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Oxford: Anqa Publishing, 2011, hlm. 122-125.

¹⁹ Simuh. *Mistik Islam Kejawa* Raden Ngabei Ranggawarsita dan Raden Mas Panji Sosrokartono. Penerbit Yayasan Bentang Budaya, 1995, hlm. 84

penghormatan terhadap pengikut agama Hindu yang memandang sapi sebagai binatang suci.²⁰ Jika melihat pengalaman masa lalu para ahli mistisisme memiliki pandangan keagamaan yang sangat toleran dengan pemeluk agama lain sebagaimana diperlihatkan oleh al-Hallaj dan Ibnu Arabi. Ibnu Arabi pernah menyatakan *"All the religions are from God and they are all the same in essence, for they all are a way to God. What matters is the inner truth of the religion, not the outer form"*.²¹ Dalam salah satu ungkapannya al-Hallaj pernah menyatakan "Sesungguhnya agama-agama itu milik Allah semata, dan Dia adalah kebenaran yang ada dalam semua agama".²² Apa yang tampak hanyalah perbedaan bentuk, namun hakikatnya adalah satu. Di sinilah orientasi kepada syariah terlihat kurang mendapatkan perhatian sehingga perlawanan terhadap pandangan al-Hallaj maupun Ibn Arabi pada umumnya dating dari kalangan ahli syariah atau fuqaha'. Ulama ulama yang terlibat dalam penjatuhan hukuman mati atas al-Hallaj pada umumnya adalah para fuqoha' seperti Ibn al-Jawzi, Al-Qadhi al-Juwaini dan lain-lain. Dalam konteks Jawa perlawanan terhadap kiai Mutamakkin yang menyukai kisah-kisah mistis juga datang dari ulama fikih seperti Ketib Anom Kudus, Demang Urawan dan lain-lain. Orientasi mereka pada

²⁰ Berbagai teks Upanishad, yang sering kali menyebut sapi sebagai simbol keberkahan dan kesejahteraan. Brihadaranyaka Upanishad adalah salah satu teks yang menyebut sapi sebagai bagian penting dalam simbolisme keibuan dan kehidupan. Lihat lebih lanjut pada Patrick Olivelle, *Upanishads* Oxford University Press, 1996 hlm. 147-149.

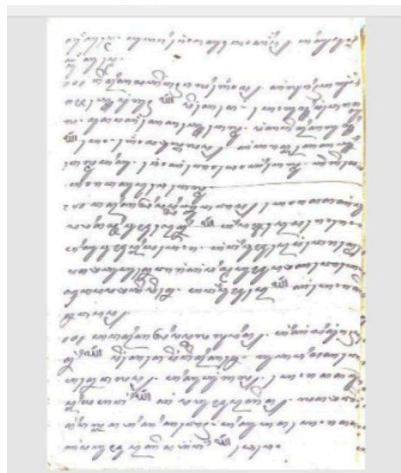
²¹ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*, trans. Ralph Austin Great Neck Publishing, 1980, 112-115.

²² Al-Hallaj, *Tawasin (Risalah al-Hallaj)*, trans. A.J. Arberry Harvard University Press, 1968, 134-136.

umumnya sama yakni menolak pandangan yang berisi penyatuan hamba dengan Tuhan.²³

D. Primbon Jawa Abad 16

Naskah ini pernah dibahas oleh J.G.H. Gunning dalam bukunya *Een Javaansch Geschrift uit de 16de Eeuw , Handelingen over den Mohammedansche Goddienst*. Kraemer juga melakukan telaah terhadap naskah abad ke-16 tersebut dengan judul *Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw*. Naskah sangat penting dalam konteks abad enam belas Jawa karena abad ini beririsan dengan kehidupan para penyebar Islam tanah Jawa yang sering dikenal dengan sebutan Walisongo. Meskipun isinya banyak berbicara tentang hal hal dasariah dalam agama Islam namun elemen elemen mistis dapat ditemukan pada naskah tersebut.



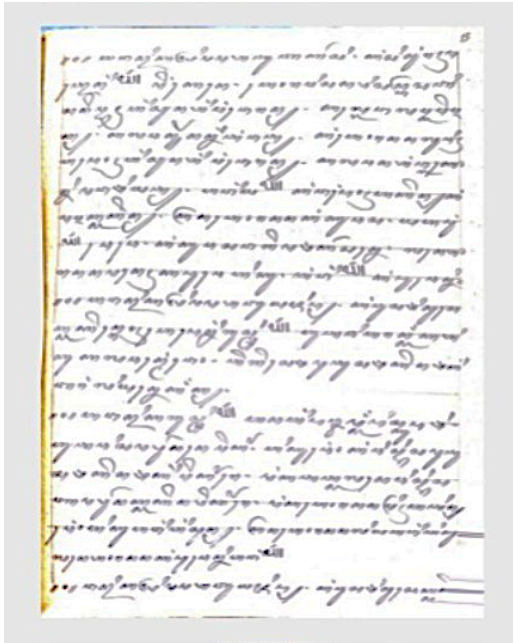
²³ Lihat kisah Ahmad Mutamakin dalam Serat Cabolek yang mengekspos konflik antara kiai Mutamakin dengan penguasa (Sunan Mangkurat IV) yang didukung para ulama karena tuduhan mengikuti ajaran sesat karena kesukaan kiai Mutamakin membaca kisah Dewaruci.

Ngendika Gusti Allah ing dalem kurang kungkume utawi wong ngaku wahid iku musti kungkume. Ngendika satengah wali khos kang luwih agung derajate mungguh Alloh mengkene. Mengkeneya Gusti pangeran kula, punawa kang tekade ngelmu, mangka ngendika Gusti Alloh . sung alam kang aran hakikating ngelmu iku, wong kang bodho ing ngelmu tegese ora ngaku duwe ngelmu menika imam ibnu abas ora nana kang wus pinasthi wujud ning Alloh ing dalem desa rara iku wujud liya ora anging wujud pangeran dhewe kang satuhune barang kang wis mawujud sakabehe iku ngadam satemene, anging wujud Alloh kang ora kena ngadam. Angandika imam laludin, ingkang sinurahmat dening Alloh, mengkene pangendikane, utawi sakabehane ngalam iku tunggal, ora nana wujud liya anging Alloh kang mawujudaken, lan sabah paningalan iki kabeh, iku ana ora nana kang mawujudaken anging Allah dhewe.

Nuansa mistis pada kutipan di atas ini terdapat dalam ungkapan *utawi sakabehane ngalam iku tunggal, ora nana wujud liya anging Alloh kang mawujudaken*. Pernyataan ini memiliki implikasi kearah konsep Kesatuan Wujud (*wahdat al-wujud*) sebagaimana pandangan dari sufi mistis Ibn Arabi.²⁴ Dengan keyakinan bahwa wujud kesemestaan ini tunggal yaitu Allah maka wujud lain hanyalah bayangan yang eksistensi tergantung kepada wujud tunggal tersebut. Pandangan bernuansa mistis pada kosmologi Jawa sering dinyatakan dalam ungkapan *Manunggaling Kawula-Gusti* yang dekat dengan tradisi kebatinan.

²⁴ Konsep ini mengemukakan bahwa realitas hakiki semua eksistensi adalah satu, yaitu Tuhan. Dengan kata lain, segala sesuatu yang ada di alam semesta ini pada dasarnya merupakan manifestasi dari satu Wujud Ilahi. Kelanjutannya kebahagiaan dapat dicapai manakala dapat menyatu dengan wujud hakiki itu

Pada halaman berikutnya corak mistis terlihat nyata ketika mengutip pandangan dari sufi mistis Abu Yazid al-Bustami yang terkenal pandangannya mengenai *fana* dan *baqa'*.



Angandika imam Abu Bakar sinung rahmat dening Alloh mengkene" ora pisan-pisan ngrasa bisa nembah ing sun ing pangeran, kale ngalap kapepak kalawan wirnaning tangat, kang ora nana luwih adoh ing sun ing pangeran, kalawan ing nglakoni maksiat, anging ya Alloh kang ngadohaken, kang marepakken, krana ora nana kang kuwasa, ya amung Alloh dhewe, kang kuwasa ngagem sakarsane, lan ora nana maneh kaduwe iku, anging alloh kang duweni. Ngandika imam abu yazid, kang wus sinusekaken rohe dening Gusti Alloh utawi aran hak iku kalawan mango tegese mutusaken saking barang liyane hak. Ngandika Gusti Allah ana ing dalem hadis kudsi utawi sampun nepekir, iku wong kang wis bisa

mutusaken saking pekire, mangka tatkalane wis bisa nyampurnakaken pekire, mangka ora nana prihatin, wong iku anging ingsun, krana ora nana liya anging iku lan ora nana kang duweni anging Allah.

Kutipan di atas ini menjelaskan tentang ajaran ke fakiran yang menjadi bagian penting dalam tradisi mistis Islam di mana seorang sufi sengaja memutuskan diri dengan kehidupan dunia (dunia materi) agar mampu mendekat kepada Tuhan sedekat dekatnya bahkan menyatu dengan-Nya. Dunia materi dipandang sebagai pengganggu hubungan manusia dengan Tuhan. Ajaran ini mengingatkan pada kebiasaan para sufi yang memakai pakaian dari bulu domba kasar sebagai manifestasi penolakan terhadap kebiasaan orang kaya yang memakai pakaian dari sutera dan dianggapnya akan menduakan cintanya kepada Tuhan.

Dalam sejarah kehidupan sufi dikenal adanya *Ahl al-Sufah* yang sering dijadikan sebagai rujukan untuk memilih hidup dalam ke fakiran, kesederhanaan dan pasrah dalam kehendak Allah. Mereka hidup dalam kondisi sangat sederhana, bahkan sering kali kekurangan makanan dan pakaian, menerima keadaan sebagai bagian dari pengabdian kepada Allah. Gaya hidup ini mencerminkan sikap *zuhud* (asketisme) untuk menghindari kemewahan duniawi demi mendekatkan diri kepada Tuhan.²⁵

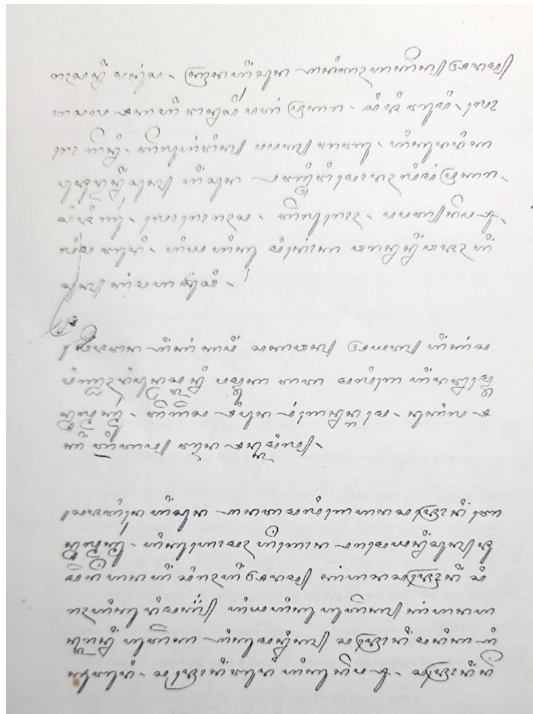
Selain menjauhi kehidupan dunia yang dianggapnya dapat mengganggu kedekatan hamba dengan Allah, dalam naskah ini dijelaskan lebih lanjut mengenai eksistensi Tuhan yang berada menyatu dengan manusia yang diungkapkan dengan berbeda beda dalam pengalaman subyektif para ahli ahli mistisisme seperti ungkapan Abu Yazid, al-Hallaj, Ibn Arabi dan lain-lain.

²⁵ Al-Suyuti, Jalaluddin. *Tarikh al-Khulafa'*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998, hlm. 106-107.

Konsep mistis ini dalam perkembangan berikutnya diadopsi oleh Rongowarsito dalam *Wirid Hidayat Djati* yang menjelaskan tahapan tahapan spiritual melalui konsep *Baitul Makmur*, *Baitul Mukarrom* dan *Baitul Mukaddas*. bahwa diri manusia merupakan mikrokosmos, sebuah bagian kecil dari alam semesta yang lebih besar (makrokosmos). Dalam pencapaian spiritual tertinggi, seseorang akan merasakan kesatuan antara dirinya dan alam semesta, sehingga segala keberadaan dipandang sebagai manifestasi dari Yang Maha Kuasa. Rongowarsito mengibaratkan pencapaian ini sebagai kondisi “*manunggaling kawula gusti*” (kesatuan antara manusia dan Tuhan), di mana tidak ada lagi batas antara diri dengan Tuhan, karena semuanya menyatu dalam satu kesadaran.²⁶

Dalam kutipan di atas dinyatakan bahwa Adam (manusia) diicptakan dari empat anasir yaitu bumi, api, angin dan air sedangkan unsur Tuhan terdiri dari lima unsur yaitu nur, rasa, roh, nafsu, budi. Selanjutnya dijelaskan mengenai terbukanya mahligai dalam *Baitul Makmur* dengan ungkapan *sejatine ing sun anata malige hana sajroning baetal Makmur iku omah ing sung jumeneng ana ing sirahing Adam, kang ana sajroning sirah iku dimak, iya iku utek, kang ana antaraning utek iku manik, sajroning manik iku budi, sajroning budi iku nepsu, sajroning nepsu iku sukma, sajroning sukma iku rasa, sajroning ra iku ing sun*.

²⁶ P. J. Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting* (Leiden: KITLV Press, 1995), 198–204.



Dalam kutipan di atas dinyatakan bahwa Adam (manusia) diciptakan dari empat anasir yaitu bumi, api, angin dan air sedangkan unsur Tuhan terdiri dari lima unsur yaitu nur, rasa, roh, nafsu, budi. Selanjutnya dijelaskan mengenai terbukanya mahligai dalam Baitul Makmur dengan ungkapan *sejatine ingsun anata malige hana sajroning baetal Makmur iku omah ingsung jumeneng ana ing sirahing Adam, kang ana sajroning sirah iku dimak, iya iku utek, kang ana antaraning utek iku manik, sajroning manik iku budi, sajroning budi iku nepsu, sajroning nepsu iku sukma, sajroning sukma iku rasa, sajroning ra iku ingsun.*

Dari uraian di atas dapat dipahami entitas Tuhan yang berada dalam diri manusia Adam dengan uraian sebagaimana

dijelaskan di atas. Al-Hallaj mengungkapkan dengan percampuran antara ruh Tuhan dengan ruh manusia seperti bercampurnya air dengan anggur yang keduanya tak dapat lagi dipisahkan.

Dari naskah naskah yang di atas terlihat bahwa abad enam belas dan tujuh belas yang berdekatan dengan perkembangan keagamaan seputar penyiar Islam yang disebut dengan para wali itu, lebih cenderung kepada tradisi mistis daripada syariat yang bersemangat ortodoks. Jika ternyata ada kesan umum bahwa pemikrian keagamaan lebih didominasi oleh ortodoksi maka hal ini dimungkinkan oleh adanya campur tangan penguasa terhadap pemahaman agama sehingga kadang kadang dipinjam untuk mengatasi pikiran yang dianggap sesat seperti mistis. Hukuman mati atas al-Hallaj, Siti Jenar dan kasus Kiai Mutamakkin adalah contoh kontestasi antara kalangan ortodoksi dengan para ahli ahli mistisisme yang mendapat dukungan penguasa.[]

BAB V

MISTIK ISLAM JAWA: PRODUKSI RUANG PENGETAHUAN DAN AGEN TRANSFORMASI KEBUDAYAAN

A. Geografi dan Produksi Mistik Islam Jawa

Gugurnya Sultan Trenggana dalam ekspedisi ke wilayah timur pada tahun 1546 mengakibatkan terjadinya guncangan kekuasaan di Kesultanan Demak. Keluarga kesultanan yang terletak di pantai utara Jawa itu pun terlibat dalam perselisihan memperebutkan kekuasaan.¹ Perebutan kekuasaan itu pun dimenangkan oleh Jaka Tingkir yang kemudian bergelar Sultan Hadiwijaya. Semenjak berkuasa sebagai raja pada tahun 1549, penguasa baru itu pun memindahkan pusat kekuasaannya dari Demak ke Pajang.²

¹Setelah gugurnya Sultan Trenggana keluarga istana Kesultanan Demak terlibat dalam aksi saling membunuh untuk memperebutkan kekuasaan. Sunan Prawata, putra tertua Sultan Trenggana, dan isterinya dan Pangeran Hadirin, suami Ratu Kalinyamat yang anak Sultan Trenggana, terbunuh atas perintah Arya Penangsang. Arya Penangsang sendiri akhirnya terbunuh atas perintah Jaka Tingkir yang kemudian menjadi raja Pajang dengan gelar Sultan Hadiwijaya. Lihat H.J. De Graaf dan TH. GTH. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV-XVI*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2019, 127

²Muhammad Yusril Hana dan Daya Negeri Wijaya, “Ekspansi Jepara Abad XVI dan Potensinya Sebagai Suplemen Materi Pembelajaran Sejarah”, dalam *ISTORIA*:

Pergeseran pusat kekuasaan dari Demak ke Pajang tidak hanya menandai pergeseran pusat kekuasaan secara geografis saja, melainkan juga kultur kekuasaan. Terjadi perubahan kebudayaan dari Demak yang merupakan wilayah pesisir lekat dengan budaya maritim ke Pajang yang merupakan wilayah pedalaman yang lekat dengan corak agraris.³ Kejayaan maritim yang diwariskan Kerajaan Hindu Majapahit pada Kesultanan Demak tersebut berakhir pada abad ke-16 seiring dengan runtuhnya Kesultanan Islam di pantai utara Jawa tersebut. Penguasa baru yang berkedudukan di Pajang tampaknya tidak tertarik untuk mengembangkan perdagangan maritim. Kesultanan Pajang memutar orientasi kekuasaan di Pulau Jawa untuk kembali sepenuhnya ke pedalaman dan menggantinya dengan politik yang lekat dengan budaya agraris.

Masyarakat agraris adalah masyarakat yang banyak menggantungkan kehidupan dan mata pencahariannya dari sektor pertanian. Masyarakatnya lebih banyak menggantungkan hidupnya dari bercocok tanam padi di sawah. Masyarakat sawah merupakan komunitas yang hidup menetap, membentuk permukiman-permukiman besar, mengembangkan ikatan sosial, serta memelihara semangat kebersamaan. Lahan-lahan yang sesuai untuk menanam padi dianggap sebagai kawasan yang strategis untuk mengorganisir suatu masyarakat yang teratur. Konsep ruang dalam tradisi sawah adalah wujud dari “kesatuan besar yang dikendalikan oleh satu pusat utama” yang berfungsi

Jurnal Pendidikan dan Sejarah, Volume 20 No. 1, Maret 2024. Diakses dari: <https://journal.uny.ac.id/index.php/istoria/article/view/72384/22028>

³ Chinanti Safa Camila dan Hudaidah, *Sejarah Kesultanan Pajang Masa Pemerintahan Sultan Hadiwijaya (1549-1582)*, dalam *Sindang Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah*, Vol. 4, No. 1 (Januari-Juni 2022): 58-65.

untuk mengatur dan mengendalikan organisasi sosial dan sumber daya yang sangat besar.⁴

Masyarakat Jawa yang dulunya memeluk agama Hindu-Budha memahami gunung-gunung tertentu sebagai poros utama yang menghubungkan dunia dewa dan dunia manusia, di mana puncaknya menjadi simbol eksistensi kesucian dewa di tengah kehidupan manusia. Kesucian sang dewa dapat dititiskan pada figur-figur tertentu, yang karenanya membuatnya menjadi berbeda dengan manusia pada umumnya. Pada masyarakat sawah gagasan ini mempertegas pentingnya sentralisasi kekuasaan dan memberikan andil yang besar bagi upaya penggabungan wilayah di Pulau Jawa melalui konsep kekuasaan yang terpusat.⁵

Tak bisa dipungkiri bahwa cara pandang soal konsep kekuasaan terpusat dalam tatanan konsentris-hirarkhis yang berkembang di kalangan tradisi sawah tersebut tidak dapat dilepaskan dari konsep *manunggaling kawula gusti* yang berarti kesatuan antara hamba dengan Tuhan, “manusia di dalam Tuhan” atau “kesatuan yang sesungguhnya dengan Tuhan”. Konsep ini berpijak pada gagasan bahwa raja sebagai titisan dewa yang menjadi agen utama keselarasan dan kesejajaran antara dunia dewa (makrokosmos) dan dunia manusia (mikrokosmos). Meskipun konsep ini dilandasi oleh cara pandang adanya kesamaan derajat manusia di hadapan Tuhan namun orang-orang tertentu dapat mencapai derajat tertinggi selama mereka

⁴ Hafid Setiadi, Hadi Sabari Yunus dan Bambang Purwanto, “Produksi Ruang Kekuasaan di Pulau Jawa Abad ke-16 - 17 dan Dampaknya pada Pertumbuhan Kota”, dalam *Majalah Geografi Indonesia*, Vol. 31, No. 2, September 2017 : 8 – 21, diakses dari: <https://jurnal.ugm.ac.id/mgi/article/view/26103/18783>

⁵Hafid setiadi, Hadi Sabari dan Bambang Purwanto, *Ibid*

dapat mempertajam kemampuan batin, mempertajam intuisi, dan menemukan kesejatan eksistensi dirinya sebagai hamba Tuhan. Pada saat telah berada pada derajat tertinggi pun, seorang hamba Tuhan juga berkewajiban untuk “mengejawantah” ke bumi guna memberikan bimbingan, pengayoman dan kasih sayang pada masyarakat kalangan bawah.

Pada awal abad ke-16 hingga 17 M, selaras dengan menguatnya pengaruh ajaran Islam dalam sistem kebudayaan Jawa, ide bahwa raja sebagai titisan dewa pun bergeser menjadi raja sebagai wakil Tuhan. Cara pandang tersebut mengalami proses penguatan bersamaan dengan kembalinya primordialisme tradisi sawah. Persentuhan antara ajaran Islam, warisan Hindu-Jawa, dan tradisi sawah pun akhirnya melahirkan konsep *manunggaling kawula gusti*. Pada masa tersebut, perkembangan pemikiran keislaman berjalan beriringan dengan “upaya penerjemahan Islam ke dalam inti budaya Jawa”. Bila pada masa sebelumnya, yaitu awal abad ke-15 M yang berbasis kebudayaan maritim yang kosmopolitan yang menghasilkan produk pemikiran keislaman yang ortodoks,⁶ maka pada abad akhir abad ke-15 M dan setelahnya, mulai tampak pergeseran pemikiran keislaman Jawa yang cenderung heterodoks. Pemikiran

⁶Ortodoksi pemikiran keislaman Jawa pada awal abad ke-15 M tampak dalam *Kropak Ferrara*, naskah tua yang tersimpan di Perpustakaan Ferrara, Italia dan Perpustakaan Leiden, Belanda. Terjadi perdebatan tentang siapa penulis naskah tersebut yang diperkirakan ditulis pada awal abad ke-15 M tersebut. Sebagian mengatakan bahwa naskah keislaman Jawa tertua tersebut ditulis oleh Maulana Malik Ibrahim (wafat 1419 M), sebagian yang lain berpendapat bahwa naskah tersebut ditulis oleh Sunan Giri. Lihat Syamsul Idul Adha, “Kropak Ferrara: Reconsidering the 16th Century Javanese Muslim Identity”, dalam *Jurnal Taswirul Afkar*, Vol. 40 No. 01 Tahun 2021, diakses dari: <https://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/article/view/45/14>

keislaman Jawa yang heterodoks tersebut tampak dalam proses persentuhan aspek mistis.⁷

Proses persentuhan antara mistis Islam dan mistis Jawa dalam bingkai tradisi sawah inilah yang melahirkan mistis Islam Jawa. Nuansa mistis Islam Jawa tersebut tampak jelas dalam karya-karya keislaman Jawa yang ditulis pada abad ke-16 dan 17 M. Dalam naskah keislaman Jawa yang menjadi koleksi Perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Or. 1928,⁸ misalnya, meskipun secara umum penulis naskah ini ingin menampilkan corak pemikiran keislaman yang ortodoks, namun tampak jelas adanya nuansa mistis Islam Jawa di dalamnya. Nuansa mistis Islam Jawa yang sejalan dengan konsep *manunggaling kawula gusti* tersebut tampak ketika penulis naskah secara tidak langsung memperkenalkan konsep tentang tenggelam dalam Tuhan atau menyatu bersama Tuhan (*al-fana' fi Allah*), yaitu konsep hilangnya kesadaran pribadi karena menyatu dengan Tuhan atau bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat ketuhanan.⁹

⁷ Mistik merupakan pengalaman spiritual seorang manusia berada sedekat-dekatnya kepada Tuhan bahkan bersatu dengan-Nya. Pengalaman ini bersifat subyektif dan sulit untuk dikomunikasikan dan ditiru orang lain. Lihat Rokhmah Ulfah, "Mistik Sunan Bonag", dalam *Teologia*, Volume 24, No. 2, Juli-Desember 2013, diakses dari: <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/331/300>

⁸Naskah tersebut oleh B.J.O. Shrieke diberinya nama Het Boek van Bonang, karena dia berpendapat bahwa naskah tersebut ditulis oleh Sunan Bonang, salah satu wali yang sangat terkenal tersebut, untuk menjelaskan petuah-petuah salah satu gurunya yang bernama Seh Bari. Pendapat Shrieckie tersebut ditolak oleh Drewes yang justeru berpendapat bahwa naskah tersebut ditulis oleh murid Sunan Bonang yang bernama Seh Bari. Karenanya, naskah tersebut diberinya judul *The Admonition of Seh Bari*. Lihat Abd. Djalal, *Ajaran Tasawuf Dalam Pitutur Sheh Bari: Studi Atas Buku The Admonation Of Sheh Bari*, dalam *Jurnal Lisan al-Hal*, Volume 8, No. 1, Juni 2014. Diakses dari: <https://core.ac.uk/download/pdf/276635544.pdf>

⁹Konsep *al-fana' fi Allah* pertama kali diperkenalkan oleh Abu Yazid al-Bustamy (874-947 M), seorang sufi kenamaan asal Bustam, Persia. Dia juga memperkenalkan

Penulis naskah tersebut menjelaskan konsep *al-fana' fillah* dengan mengatakan:

*"kalawan ingsun anakseni setuhune aning Allah kang asifatan sadya asih anjeteri tan antara sapolahing sinihan,... .. , dadi nir ananing kang sinihan, tansah anut inggeking sihing dzatullah"*¹⁰

Artinya:

"Saya bersaksi bahwa sesungguhnya Allah yang maha kasih selalu menggerakkan aktifitas-aktifitas (seorang hamba) yang dikasihinya, ... Sehingga keberadaan (seorang hamba) yang Dia kasih jadi hilang dan dia bergerak mengikuti gerak Dzat Allah."¹¹

Selanjutnya penulis naskah tersebut memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai konsep *al-fana' fillah* dengan menyatakan bahwa ketika seorang hamba berjalan di wilayah iman, maka dia bisa melihat perilakunya sendiri. Sementara ketika hamba tersebut telah sampai pada wilayah tauhid maka dia tidak lagi dapat melihat perilakunya sendiri, karena yang tampak hanyalah

konsep al-Baqā' dan al-Ittihad dalam dunia tasawuf. Lihat Qasim Muhammad Abbas, Abu Yazid al-Bustami: *al-majmu'ah as-Shufiyah al-Kamilah*, Damaskus: Dar al-Mada li at-Tsaqafah wa an-Nasyr, 2004, 4. Lihat juga Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, 231-232

¹⁰Het Boek van Bonang, 46

¹¹Imam Ghazali menjelaskan bahwa pada tahapan awal proses terjadinya *fana'* maka dimulailah penghayatan kejiwaan (*kasyaf*) dan penyaksian hal-hal gaib, misalnya bertemu para malaikat dan roh-roh para nabi, dan berkomunikasi dengan realitas yang tak kasat mata. Pada level kedua seorang hamba mulai menyaksikan langsung apa yang diyakininya sebagai *dzat al-haqq* (Tuhan). Level ini merupakan penghayatan *ma'rifatullah* yang mereka alami sewaktu memasuki tahapan *al-fana'*. Pada level tertinggi penghayatan *ma'rifat* adalah *al-fana'*, yaitu hilangnya kesadaran mengenai keberadaan dirinya karena telah menyatu dengan Tuhannya (*manunggaling kawula gusti*). Pada level puncak tersebut dualisme hamba dengan Tuhannya telah hilang karena telah mencapai tahap penghayatan *manunggal* dengan tuhan, sehingga Tuhan sebagai realitas yang dilihat dan hamba sebagai realitas yang melihat merasa sama. Lihat Simuh. *Tasawwuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1996, 107

keberadaan Tuhan. Ketika sang hamba telah merambah pada wilayah *ma'rifat* maka dirinya menjadi lenyap. Penglihatannya pada Tuhan pun menjadi lenyap, karena telah manunggal, menyatunya pandangan antara yang dipandang dan yang memandang. Hal ini tak ubahnya perjalanan pelayaran seorang yang mencapai derajat *ma'rifat billah* (*al-'arif*) yang tenggelam dalam samudera ketiadaan (*al-'arif gharaqa fi bahr al-'adam*).¹² Kesempurnaan seorang hamba dalam memasuki tataran makrifat akan menjadikannya seolah-olah tidak lagi mengetahui tuhannya sama sekali. Dalam tataran tersebut keberadaan seorang hamba seakan-akan telah tiada, yaitu sebagaimana ketika dia belum ada.¹³

Dari beberapa kutipan tersebut tampak jelas bahwa karya keislaman Jawa yang diperkirakan ditulis pada abad ke-16 M tersebut sarat dengan ajaran *al-fana' fillah* yang memiliki kesesuaian dan kemiripan dengan ajaran *manunggaling kawula gusti*. Nuansa yang sama juga ditemukan dalam *Tuhfah*,¹⁴ karya keislaman Jawa lainnya yang ditulis pada abad ke-17 M. Tidak jelas siapa penulis karya keislaman Jawa yang merupakan edisi terjemahan dari *Tuhfah Mursalah Ila Ruh al-Nabiyy* karya Fadlullah al-Burhanpuri, seorang sufi terkemuka asal India. Sebenarnya ada banyak versi terjemahan karya keislaman tentang

¹²Het Boek van Bonang, 46

¹³Het Boek van Bonang, 84-85

¹⁴AH. Johns menyimpulkan bahwa karya keislaman Jawa ini banyak tersebar di Jawa dan Sumatera. Persebaran karya tersebut di Kawasan Sumatera sangat mungkin berkaitan erat dengan keberadaan tokoh mistik yang hidup di Kawasan tersebut, yaitu Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumaterani. Lihat AH. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Australian National University, Canberra, 1965, 22

martabat tujuh ini,¹⁵ namun yang disampaikan di sini adalah karya keislaman Jawa abad ke-17 M. Karya keislaman Jawa menjadi koleksi dari perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Lor. 5594, koleksi Voorhove. Dalam karya yang juga menjadi koleksi Poensen yang tersimpan dengan kode 3121 pada bagian manuskrip Timur Universitas Leiden tersebut penulis naskah menjelaskan bahwa bila telah diketahui sejatinya Yang Satu, hakikat Muhammadiyah, maka tidak ada lagi perbedaan antara Muhammad dengan Allah, karena sesungguhnya yang ada hanya satu, tidak ada yang lainnya.¹⁶ Paparan tersebut menyiratkan adanya ajaran mistis khususnya kesatuan antara Muhammad dan Tuhan yang dianggapnya sebagai satu realitas yang tidak terpisahkan. Sedangkan *Hakikat Muhammadiyah* yang dijelaskan pada karya tersebut mengacu pada esensi spiritual Nabi Muhammad, yaitu realitas batiniah Nabi Muhammad yang dipandang sebagai sumber dari segala ciptaan yang menjadi manifestasi ilahi di alam semesta.

Nuansa mistis juga tampak dalam *Pitutur Sunan Kudus*, naskah keislaman Jawa yang diduga ditulis pada abad ke-17 M dan tersimpan di bagian naskah timur (*Oosterse Letteren en Geschiedenis*) dengan kode Lor 3050. Naskah yang menjadi koleksi Prof. Rutgers tersebut ditemukan di pesisir utara Jawa

¹⁵Karya terjemahan kitab *Tuhfah Mursalah Ila Ruh an-Nabiyy* banyak ditemukan dalam versi bahasa yang berbeda, baik Jawa, Sunda ataupun Melayu. Bahkan edisi bahasa Arab pun banyak ditemukan dalam versi yang berbeda. Sangidu misalnya mengkaji 2 naskah yang berbeda yang ditemukannya di Aceh. Lihat Sangidu, "Konsep Martabat Tuhj Dalam At-Tuchfatul-Mursalah Karya Syaikh Fadhlullah Al-Burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", dalam *HUMANIORA* Volume 14 No. 1 Februari 2002, diakses dari: <https://journal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/739/584>

¹⁶*Tuhfah*, 43

pada abad ke-19 M, berisi petuah-petuah keagamaan Sunan Kudus, bukan tulisan Sunan Kudus sendiri. Naskah yang berisi enam belas pembahasan mengenai ajaran keagamaan tersebut juga sarat dengan nuansa mistis. Hal ini tampak ketika naskah ini menjelaskan soal *wujud tunggal* dengan menyatakan bahwa semua realitas itu semuanya tunggal, tidak ada duanya, yang ada adalah Tuhan itu sendiri.¹⁷

Nuansa mistis Islam Jawa juga tampak dalam *Primbon Jawa Abad 16*.¹⁸ Meskipun secara umum naskah ini banyak mengkaji hal-hal mendasar tentang ajaran Islam, namun nuansa mistis jelas tampak di dalamnya. Nuansa mistis tampak dalam pernyataan bahwa semua realitas itu hakikatnya tunggal. Tidak ada hal apa pun dalam realitas yang ada kecuali Allah yang mewujudkannya. Pernyataan ini selaras dengan konsep *manunggaling kawula gusti* dalam sistem kebatinan Jawa sebagaimana dikenal dalam pandangan sufi mistis Ibn Arabi.¹⁹ Selanjutnya dijelaskan ajaran tentang pentingnya kefakiran yang menjadi bagian dari tradisi mistis di mana seorang sufi melepaskan diri dari kehidupan duniawi agar bisa mendekatkan diri kepada Tuhan. Begitu dekatnya hubungan itu sehingga sang hamba menyatu dengan-Nya.

Nuansa mistis Islam Jawa juga tampak jelas dalam *Suluk Syekh Siti Jenar*, sebuah karya anonym yang diidentifikasi sebagai

¹⁷Pitutur Sunan Kudus, 30

¹⁸J.G.H. Gunning, sarjana Belanda yang banyak menggeluti kajian Islam Jawa, membahas naskah ini dalam bukunya yang berjudul *Een Javaansch Geschrift uit de 16de Eeuw, Handelingen over den Mohammedansche Goddienst*.

¹⁹Ibnu 'Araby menjelaskan bahwa semua realitas hakiki adalah satu, yaitu Tuhan. Semua yang ada di alam semesta merupakan manifestasi dari satu Wujud Ilahi. Maka seorang hamba akan dapat memperoleh kebahagiaan manakala dapat menyatu dengan wujud hakiki tersebut.

karya masa peralihan, yaitu masa peralihan dari masa Hindu ke masa kesultanan Islam Demak.²⁰ Karya tersebut banyak menceritakan sejarah hidup dan pemikiran Syekh Siti Jenar, seorang misterius yang diperdebatkan keberadaannya apakah dia tokoh fiktif atau tokoh yang benar-benar pernah hidup dalam pentas sejarah manusia.²¹ Dalam Pupuh 2 karya yang diperkirakan ditulis pada abad ke-16 M tersebut dijelaskan bahwa seorang hamba yang melebihi sesamanya mempunyai dua puluh sifat, rupa dan nama telah menyatu. Ajaran agama Hindu-Budha Jawa dan Islam telah bercampur.²² Penjelasan ini menyiratkan kentalnya nuansa kesatuan seorang hamba dengan Tuhannya yang dalam banyak hal tentu selaras dengan konsep *manunggaling kawula gusti*.

Nuansa yang sama juga tampak dalam *Suluk Malang Sumirang*, karya keislaman Jawa yang ditulis oleh Pangeran Panggung, seorang tokoh misterius yang dikabarkan hidup pada masa pemerintahan Sultan Trenggana di Demak.²³ Dalam pupuh

²⁰Muhammad Irfan Riyadi, "Kontroversi Theosofi Islam Jawa Dalam Manuskrip Kapujanggan", dalam *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1 Mei 2013 : 21-41, diakses dari: https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/5/pdf_2

²¹Abdul Munir Mulkhan yang banyak mengkaji ajaran-ajaran Syekh Siti Jenar yang juga biasa disebut Syekh Lemah Abang menyatakan keraguannya bahwa tokoh tersebut pernah benar-benar hidup dalam pentas sejarah manusia sebagaimana yang banyak dituturkan oleh orang Jawa. Lihat *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007

²²Abdul Munir Mulkhan, *Ibid*, 186

²³Diceritakan bahwa karena mengajarkan mistik Islam Jawa yang kental dengan nuansa bersatunya seorang hamba dengan Tuhannya (*manunggaling kawula gusti*), Pangeran Panggung dihukum bakar oleh Sultan Trenggana. Ketika api telah menyala dan berkobar-kobar, dia memerintahkan dua ekor anjingnya yang diberinya nama Iman dan Tauhid untuk masuk ke dalam kobaran api tersebut. Ternyata kobaran api tidak bisa membakar kedua anjing tersebut. Sang raja kemudian memerintahkan Pangeran Panggung untuk memasuki kobaran api tersebut. Dia pun masuk ke dalam kobaran api, namun dirinya tidak terbakar dan tetap segar bugar, bahkan sempat

18 karya keislaman Jawa tersebut, sebagaimana dikutip oleh Riyadi, penulis naskah tersebut menjelaskan bahwa seorang hamba yang telah mencapai tataran hakikat, ibadahnya tidak lagi mengenal obyek, pujian-pujian yang diucapkannya mengalir bagaikan aliran air, dia senantiasa berzikir dalam diam, setiap gerak badan dan bahkan bulunya tidak pernah lepas dari dzikir dan pujian, pujian terhadap dirinya sendiri.²⁴ Penjelasan tersebut menyiratkan bahwa seorang hamba yang telah mencapai tataran hakikat maka dia akan larut dalam ibadah dan pujian pada Tuhannya. Begitu dekatnya dia dengan Tuhannya, maka tidak ada lagi jarak antara sang hamba dengan penciptanya, karena keduanya telah menyatu. Maka dzikir dan pujian yang diucapkan pada sang maha pencipta pada hakikatnya merupakan pujian terhadap dirinya sendiri. Penjelasan tersebut menyiratkan bahwa karya sastra yang ditulis pada abad ke-16 M tersebut sejalan dengan konsep *al-fana' fillah* dan juga sangat kental dengan mistis Jawa yang mengusung konsep bersatunya seorang hamba dengan sang pencipta (*manunggaling kawula gusti*).

B. Sufi Sebagai Agen Transformasi Mistik Sintetis Islam Jawa

Robert Redfield menjelaskan bahwa kebudayaan merupakan hasil karya cipta dan karsa setiap masyarakat. Kebudayaan tersebut terus berkembang dan secara terus-menerus diwariskan oleh sebuah kelompok masyarakat secara turun temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya dalam

menuliskan karya yang kemudian diberi judul *Suluk Malang Sumirang*. Beberapa saat kemudian dia Bersama kedua anjingnya keluar dari kobaran api dan meninggalkan arena hukuman pembakaran. Lihat Muhammad Irfan Riyadi, *Ibid*

²⁴*Ibid*

bentuk tradisi-tradisi yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebuah kebudayaan akan mampu bertahan saat wilayah budaya lokal tersebut mampu berkomunikasi secara intensif dengan pemikiran masyarakat lokal (*local community thought*) yang menjadi pilar penyangganya. Kemudian kebudayaan lokal akan terus bertahan bila kebudayaan tersebut sering kali berkomunikasi secara intensif dengan pusat-pusat kebudayaan di luar dirinya. Dalam hal ini budaya lokal tersebut merupakan tradisi kecil (*little tradition*) dan budaya pendatang merupakan tradisi besar (*great tradition*).²⁵ Tradisi besar (*great tradition*) merupakan warisan dan pengetahuan kolektif yang bersifat universal. Sedangkan tradisi kecil (*little tradition*) merupakan tradisi dan pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*) yang bersifat lokal.

Dialektika dan persentuhan antara tradisi kecil dengan tradisi besar tersebut dapat berlangsung secara baik dan harmonis tentu membutuhkan kecerdasan seorang agen yang andal. Agen tersebut harus mampu melakukan transformasi dan diseminasi gagasan agar mampu memproduksi karya-karya yang genius dan arif. Hal ini diperlukan agar sang agen mampu membangun harmonisasi pemikiran sehingga terhindarkan dari konflik akibat bertemunya dua entitas kebudayaan tersebut. Dalam posisi inilah para agen dapat berperan aktif secara sempurna.

²⁵ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 1956, 40-41. Untuk pemaknaan yang sama, Burke menggunakan istilah yang berbeda, yaitu budaya elit (*elite culture*) dan budaya populer (*popular culture*). Lihat Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Wildwood: 1978. Sedangkan Gullner menggunakan istilah tradisi tinggi (*high tradition*) dan tradisi rendah (*low tradition*). Lihat Ernest Gellner, *Menolak Postmodernisme*, Bandung: Mizan, 1994.

Selaras dengan paparan Redfield tersebut, Jawa yang Hindu-Budha dan Islam adalah dua entitas kebudayaan yang berbeda. Keduanya memiliki tradisi dan kebudayaan yang berbeda. Dua entitas kebudayaan yang berbeda tersebut tidak bisa saling mempengaruhi satu dengan yang lain secara tiba-tiba. Penyebaran sebuah agama ke dalam masyarakat yang telah beragama sebelumnya sama halnya dengan mendesakkan sebuah kebudayaan ke dalam kebudayaan yang lain. Dakwah dan penyebaran Islam secara masif ke tanah Jawa akan mengakibatkan turbulensi kebudayaan yang berujung pada kekerasan bila tidak dilakukan secara cerdas dan hati-hati.

Dakwah dan penyebaran Islam memang telah dilakukan di Jawa sejak lama, dengan pendekatan yang berorientasi fikih. Hasilnya memang sangat tidak menggembirakan. Bagaimanapun harus diakui, berdakwah dengan mengedepankan pendekatan fikih yang sering kali dipahami secara legal-formal dan hitam putih adalah pilihan yang sangat sulit untuk dilakukan. Karena mengedepankan pendekatan yang legal formal dan hitam putih sering kali berimplikasi pada benturan kebudayaan. Mau tidak mau pendekatan yang berorientasi fikih harus digeser. Tentu saja hal ini bukan berarti bahwa fikih harus diabaikan atau ditinggalkan sama sekali. Konsep-konsep fikih tetap diajarkan, tetapi tidak diimplementasikan secara kasar dengan mengkafirkan ajaran-ajaran yang berbeda yang telah diyakini dan dilaksanakan oleh masyarakat Jawa sebelumnya. Karenanya dibutuhkan strategi yang tepat untuk mempertemukan dua kebudayaan yang berbeda.

Kembali menjadikan pendekatan berorientasi fikih dalam berdakwah menyebarkan Islam adalah sesuatu yang sulit untuk

dilakukan. Mau tidak mau, mistis menjadi pilihan yang tepat untuk menjembatani dan mempertemukan dua kebudayaan yang berbeda tersebut. Islam memiliki keragaman mistis, dari mistis ortodoks hingga mistis yang heterodoks dan panteistik, yang mewujud dalam ajaran *wihdat al-wujud*, konsep *al-fana' fillah* dan lain-lain. Sementara Jawa yang Hindu Budha juga memiliki konsep mistis yang mewujud dalam ajaran *manunggaling kawula gusti*. Mistik yang menjadi inti ajaran setiap kebudayaan itulah yang menjadi titik temu yang harmonis antara dua kebudayaan yang berbeda. Persentuhan dua ajaran mistis dari dua kebudayaan yang berbeda itulah yang menghasilkan sebuah genre mistis yang baru, yaitu mistis sintetis berupa mistis Islam Jawa.

Mempertemukan mistis yang menjadi inti ajaran dari beragam kebudayaan tentu membutuhkan kelihaihan dan kecerdasan tersendiri. Hanya agen-agen transformasi dan diseminasi kebudayaan yang lihai dan andal yang bisa melakukannya. Peran untuk mempertemukan dan meramu ajaran mistis dari dua entitas kebudayaan yang berbeda inilah yang dimainkan oleh para pendakwah sufi yang dikenal sebagai para wali di Jawa pada abad ke-15 hingga 17 M. Para wali tersebut, sebagiannya disebut sebagai Walisongo,²⁶ dikenal sebagai pendakwah Islam yang berhasil secara masif menyebarkan agama baru tersebut. Di samping sebagai pendakwah Islam yang ulet, para wali tersebut juga merupakan tokoh-tokoh sufi yang

²⁶ Kebanyakan masyarakat Jawa mengidentifikasi Walisongo sebagai berikut: Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Kalijaga, Sunan Muria, Sunan Kudus dan Sunan Gunung Jati. Sedangkan dalam naskah tua yang tersimpan dengan Lor 7407 memasukkan nama-nama yang berbeda, yaitu Sunan Mejagung, Sunan Lemah Abang, Sunan Geseng, Sunan Tembayat dan Sunan Atas Angin.

terkemuka. Dalam naskah-naskah kuno yang tersimpan di Perpustakaan Leiden Universiteit dijelaskan bahwa beberapa anggota Walisongo tersebut adalah para pengamal tarekat Akmaliyyah, Syatariyyah dan Qodiriyyah.²⁷

Para wali di Jawa pada abad ke-16 M dikabarkan menjadikan masjid Demak sebagai pusat kebudayaan Islam di Jawa. Di situlah para wali menggelar pertemuan untuk bertukar pikiran soal mistis di Masjid Agung Demak.²⁸ Di masjid yang pertama kali didirikan pada paruh ke-2 abad ke-15 M inilah para pendakwah sufi yang kemudian dikenal sebagai para wali tanah Jawa mendiskusikan persoalan-persoalan keagamaan, termasuk persoalan tasawuf dan ajaran mistis.²⁹ Meskipun beberapa kalangan menolaknya karena dianggap keluar dari ajaran agama Islam, namun sangat mungkin para wali tersebut telah akrab dengan konsep-konsep tasawuf seperti *al-fana'*, *al-baqa'* dan *al-ittihad* yang pertama kali dikembangkan oleh Aby Yazid al-Busthamy (w. 261 H/947 M).

Para wali menyadari betapa sulitnya menyebarkan agama Islam pada masyarakat yang telah beragama yang didukung oleh sistem kekuasaan yang telah mapan. Sebagaimana telah diketahui berdasarkan catatan perjalanan Laksamana Cheng Ho di Jawa yang ke-7 pada 1431-1433 M, hingga paruh pertama abad ke-15

²⁷ Beberapa naskah tersebut bahkan menginformasikan jalur keguruan tarekat para wali tersebut, di antaranya jalur silsilah dari Maulana Maghribi ke Sunan Giri, ke Sunan Bonang ke Sunan Kalijaga. Ada juga naskah yang menjelaskan jalur silsilah keguruan dari Sunan Kalijaga ke Sunan Kudus. Lihat Akmaliiyya: Leiden Or. 7777, 96-98, Shatariyya: Or. 7385, Qadiriyya: Or. 12588

²⁸ De Graaf, 43

²⁹ Dikabarkan bahwa Masjid Agung Demak didirikan oleh para wali beberapa tahun sebelum berdirinya Kesultanan Demak pada paruh kedua abad ke-15 M. Sebagai bentuk penghormatan terhadap para wali yang mendirikan masjid tersebut masih tetap menjadi pusat kegiatan keagamaan di Jawa setelah runtuhnya kerajaan Islam di Jawa tersebut. Lihat De Graaf, 50-51

M, Islam belum dianut oleh masyarakat Jawa secara luas. Hanya sebagian kecil saja masyarakat Jawa yang memeluk Islam.³⁰ Masyarakat Jawa pada saat itu sebagiannya menganut kepercayaan animisme dan dinamisme,³¹ sebagiannya yang lain telah memeluk agama Hindu dan Budha yang datang di Jawa ratusan tahun sebelumnya. Menyebarkan agama baru secara frontal dan tidak berhati-hati pada masyarakat yang telah beragama akan mengakibatkan benturan psikologis dan kekerasan fisik. Minimnya keberhasilan dakwah penyebaran Islam di Jawa pada masa-masa sebelumnya sangat mungkin karena diakibatkan oleh pilihan strategi yang kurang tepat. Untuk mengatasi persoalan krusial tersebut harus dicari strategi yang dapat mempertemukan entitas kebudayaan yang berbeda tersebut. Ajaran mistis yang dikenal di hampir semua entitas kebudayaan menjadi pilihan strategi dan pendekatan dalam kegiatan dakwah tersebut. Semua ajaran mistis yang dikenal dalam semua kebudayaan memiliki titik kesamaan, yaitu mengajarkan dan mempraktikkan kesederhanaan, menjauhi kehidupan dunia yang gemerlap (zuhud), nilai-nilai moral, dan pendidikan agama yang mendekatkan diri kepada Tuhan.

Para pendakwah sufi yang dikenal sebagai para wali tersebut pun merumuskan konsep mistis Islam yang dibaurkan dengan

³⁰Sunyoto, A, *Atlas Walisongo*, Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2016, 31

³¹Animisme adalah kepercayaan terhadap adanya roh yang bersemayam pada benda-benda tertentu. Dinamisme adalah kepercayaan adanya tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan usaha manusia dalam menjalani kehidupan. Ada kekuatan gaib yang bercokol dalam benda-benda tertentu yang dapat menolong mereka. Lihat Ening Herniti, "Kepercayaan Masyarakat Jawa Terhadap Santet, Wangsit, dan Roh Menurut Perspektif Edwards Evans-Pritchard", dalam *Thaqāfiyyāt*, Vol. 13, No. 2, Desember 2012, diakses dari: <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/39871/1/Kepercayaan.pdf>

mistis Jawa. Mereka mampu memperkenalkan dimensi mistis Islam yang memiliki karakteristik tersendiri sehingga mampu mengatasi ajaran mistis yang juga telah lama dijalankan oleh masyarakat Jawa.³²

Kemampuan para pendakwah sufi dalam menonjolkan keadilan dan keharmonian Islam baik pada level hukum maupun etik telah menjadikan Islam menyebar ke seluruh lapisan masyarakat Jawa pada saat itu. Strategi mereka dalam menonjolkan gambaran Islam yang harmonis dengan budaya lokal telah memudahkan proses transformasi Islam Jawa tersebut. Mereka tidak begitu saja menghantam unsur-unsur tradisi lokal dalam masyarakat, sebaliknya memberikan warna dan nilai keislaman dalam tradisi lokal tersebut. Mereka sangat berhati-hati dalam menyikapi arus budaya dan tradisi lokal dianggap yang bertentangan dengan Islam.

Kemunculan para pendakwah sufi yang kemudian dikenal sebagai para wali tanah Jawa semenjak abad ke-15 M telah mampu membawa aspirasi sufi Islam kepada masyarakat dengan lebih jelas dan berkesan. Strategi mereka menggunakan perangkat-perangkat kebudayaan lokal dalam menyampaikan pesan dakwah dapat menarik minat masyarakat Jawa pada agama baru dari semenanjung Arab tersebut. Meskipun strategi tersebut sering kali membuat para pendakwah sufi dianggap mengajarkan satu bentuk sinkretisme pada masyarakat Jawa, namun upaya mempertemukan ajaran tasawuf Islam dengan unsur mistis dan

³² A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Jakarta: Penerbit PT Al-Maarif, 1981, 147

budaya lokal tersebut menjadi faktor penentu keberhasilan Islamisasi di tanah Jawa.³³

Bagaimanapun patut dicatat bahwa pilihan untuk menjadikan peleburan mistis Islam dan mistis Jawa sebagai sarana penyebaran dakwah Islam tersebut bukan tanpa alasan. Dalam hal ini A. Johns mencoba menghubungkan kebangkitan mistis Islam di Jawa pada abad ke-15 M dan seterusnya dengan kejatuhan kekhalifahan Dinasti Abbasiyyah di Baghdad pada 1258 M. Sarjana barat tersebut memandang bahwa kejatuhan Baghdad tersebut mengakibatkan runtuhnya kesatuan politik Islam yang tentu harus dibangun kembali.³⁴ Dalam hal ini mistis Islam dipandang bisa menjadi sarana untuk membangun kembali kesatuan politik Islam. Upaya dakwah untuk penyebaran Islam di Jawa telah dilakukan semenjak ratusan tahun sebelumnya. Namun upaya tersebut tidak memberikan hasil yang menggembirakan. Hanya sebagian kecil saja masyarakat Jawa yang tertarik untuk memeluk Islam. Perkembangan penyebaran Islam mulai menampakkan hasil setelah ajaran mistis dalam Islam diperkenalkan. Masyarakat Jawa mulai tertarik dengan Islam karena ajaran tasawuf yang memiliki kemiripan dengan ajaran agama dan kepercayaan yang mereka peluk sebelumnya.

Dalam hal ini AH. Johns kemudian menyimpulkan bahwa Islamisasi di Nusantara pada umumnya dan Jawa khususnya merupakan hasil kerja kelompok-kelompok sufi. Itulah mengapa mistis, bahkan mistis yang heterodoks dan panteistik,

³³Badlihihsam Mohd Nasir dan Othman Haji Talib, "Tasawuf Dalam Gerakan Dakwah Tanah Air", dalam *Jurnal Usuluddin*, Bil. 18, 2003, 1-24, diakses dari: <https://ajba.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/4085/1953>

³⁴A. Johns, "Muslim Mystics and Historical Writing", dalam Hall, *Historians*, 41

mendapatkan kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Islam Jawa pada abad ke-15 M dan seterusnya.³⁵

Sejak akhir abad ke-14 M, terutama abad ke-16 dan 17 M, tasawuf sebagai dimensi mistis Islam memainkan peranan yang sangat penting dalam sejarah, agama dan budaya di berbagai kawasan Nusantara, termasuk Jawa. Ajaran sufi menjadi ajaran yang paling sesuai dengan mentalitas masyarakat di kawasan tersebut. Semangat toleransi yang menjadi kelaziman dalam dunia tasawuf didorong oleh kecakapan dan kefasihan para pendakwah sufi yang mengetahui cara-cara yang menarik hati berbagai kalangan masyarakat yang ada, baik intelektual, aristokrat hingga rakyat jelata, telah memudahkan masuknya Islam di tanah Jawa.³⁶ Para pendakwah sufi yang kemudian dikenal sebagai para wali tanah Jawa tersebut secara gemilang telah berhasil menyebarkan Islam pada masyarakat Jawa. Konversi masyarakat Jawa dari agama dan kepercayaan sebelumnya ke Islam pun terjadi dalam skala masif pada abad ke-15 hingga 17 M.

Keberhasilan para wali tanah Jawa dalam melaksanakan dakwah Islam, dengan demikian, tentu tidak bisa dilepaskan dari strategi mereka dalam mengemas ajaran tasawuf yang juga ditemukan padanannya dalam ajaran agama dan kepercayaan yang dianut masyarakat Jawa sebelumnya. Islam yang berkembang pada masa kewalian abad ke-15-17 M bersifat mistis, tidak ortodoks sesuai dengan syariat Islam yang paten dan

³⁵De Graaf, 45

³⁶Vladimir Braginsky, *Tasawwuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-teks*, Jakarta: RUE, 1993, ix

terkesan kaku.³⁷ Para wali melihat bahwa mistis Islam memiliki nuansa yang lebih bisa berkompromi dengan budaya dan tradisi Jawa, sehingga benturan kebudayaan bisa dihindari.³⁸

Para wali mengedepankan ajaran mistis dalam berdakwah bukan berarti mereka mengabaikan dan meninggalkan syariat. Mereka tetap menyampaikan ajaran-ajaran syariat dan tetap menjadi pejuang dan pembela syariat yang tangguh, hanya saja mereka tidak menyampaikannya secara legal-formal dengan menyesatkan dan mengkafirkan ajaran-ajaran agama dan kepercayaan sebelumnya. Mereka lebih memilih mempertemukan ajaran-ajaran mistis Islam yang dalam banyak hal memiliki kesamaan dengan ajaran mistis Jawa ketimbang memaksakan ajaran fikih murni pada masyarakat Jawa.³⁹ Ajaran fikih murni disampaikan pada masyarakat Jawa secara perlahan bersamaan dengan ajaran mistis yang selaras dengan minat masyarakat Jawa. Ajaran-ajaran tersebut disampaikan secara perlahan dengan menggunakan media-media kreatif yang menarik minat masyarakat Jawa pada saat itu.⁴⁰ Ajaran-ajaran

³⁷ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981, 17

³⁸ Nurul Milah dan Ali M. Abdillah, "Analisis Proses Islamisasi dan Perkembangan Keilmuan di Jawa Era Walisongo Abad XV-XVI M, dalam DP3T: Jurnal Penelitian, Pengembangan Pembelajaran dan Teknologi, Volume 1 No. 3, September-November 2023. Diakses dari: <https://jurnalcendekia.id/index.php/jp-3t/article/view/279/235>

³⁹ M. Lukman Chakim dan M. Habib Adi Putra, "Studi Perjumpaan Aliran Mistik Kejawaen dan Mistik Islam", dalam *Spiritualita: Journal of Ethics and Spirituality*, Volume 7, Number 2, 2023. Diakses dari: <https://pdfs.semanticscholar.org/88-d8/49e8ad2920ae823674cee0aeeba76b372fd5.pdf>

⁴⁰ Untuk menyampaikan ajaran-ajaran fikih dan mistik tersebut para wali membuat media-media kreatif yang selaras dengan tradisi yang berkembang sehingga masyarakat Jawa menjadi tertarik untuk memperhatikannya. Contohnya adalah Sunan Kalijaga yang memilih menggunakan wayang kulit sebagai media dalam berdakwah. Lihat Failasuf Fadli, "Media Kreatif Walisongo Dalam Menyemai Sikap Toleransi

tersebut juga disampaikan dengan tidak menghadapkannya secara frontal dengan ajaran-ajaran agama dan kepercayaan masyarakat Jawa sebelumnya.⁴¹

Pada satu sisi, para wali tetap menjadi pembela dan pejuang syariat, namun pada saat yang sama mereka juga menjadi pengamal tarekat-tarekat ortodoks yang banyak berkembang pada saat itu seperti tarekat *Akmaliyyah*, *Syatariyyah* atau *Qodiriyyah*. Bahkan berdasarkan rekaman-rekaman pemikiran para wali yang tertulis dalam sumber-sumber naskah keislaman Jawa yang ada, para wali juga mengamalkan, atau sekurang-kurangnya bisa memahami, keberadaan ajaran mistis Islam yang dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan mistis Jawa.

Dengan demikian bisa dipahami bahwa, berbeda dengan asumsi yang berkembang selama ini bahwa para wali di masa lalu menentang bahkan menyerang tradisi mistis Islam Jawa, kajian ini justru menunjukkan bahwa para pendakwah sufi yang kemudian dikenal sebagai para wali tanah Jawa tersebut selain mengajarkan dan memperjuangkan syariat Islam, mereka juga mempraktikkan ajaran mistis.

Dengan demikian, kisah-kisah tentang keputusan para wali yang menjatuhkan hukuman mati pada Syekh Siti Jenar, Ki Ageng Pengging, Pangeran Panggung, Syekh Amongraga dan

Antar Umat Beragama di Jawa”, dalam *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 10. No. 2 2019, diakses dari: <https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php-tadzkiyyah/article/view/5062/3339>

⁴¹Untuk tetap menjaga harmoni dan tidak menyakiti perasaan masyarakat Jawa yang sebelumnya beragama Hindu Sunan Kudus mengajarkan untuk tidak menyembelih sapi yang dikeramatkan oleh masyarakat Hindu. Sunan Kudus juga memerintahkan pembangunan masjid yang menggunakan gaya arsitektur pura banyak digunakan masyarakat Hindu. Lihat Failasuf Fadli, *Ibid*

lain-lain⁴² tentu harus diberikan pemaknaan ulang. Kisah-kisah tersebut tentu tidak harus dibaca hanya dalam konteks penyebaran ajaran mistis Islam Jawa saja yang selama ini dianggap menyimpang, melainkan harus dilihat dalam konteks menjaga stabilitas kekuasaan pemerintahan Islam. Penjatuhan hukuman mati pada para tokoh pengembang ajaran kesatuan hamba dengan Tuhannya (*manunggaling kawula gusti*) lebih bersifat politis ketimbang ajarannya yang oleh sebagian kalangan dinilai menyimpang.⁴³

Praktik ajaran mistis Islam Jawa yang menekankan kesatuan hamba dengan Tuhannya (*manunggaling kawula gusti*) dalam skala personal memang tidak menjadi masalah mengingat inti ajarannya bisa ditemukan dalam mistis Islam. Namun dalam skala yang lebih luas praktik ajaran tersebut memang bisa berimplikasi pada pembangkangan rakyat terhadap kekuasaan pemerintahan Islam. Potensi pembangkangan massal rakyat dari sebuah pemerintahan Islam inilah yang tampaknya menjadi alasan eksekusi hukum terhadap para penyebar ajaran mistis Islam Jawa yang mengajarkannya pada publik secara luas, bukan pada inti ajarannya.

⁴²Kisah penjatuhan hukuman mati pada Syekh Siti Jenar dan Ki Ageng Pengging diceritakan dalam *Babad Tanah Jawi* yang banyak memiliki versi yang berbeda. Sedangkan kisah penjatuhan hukuman mati pada Pangeran Panggung diceritakan dalam *Suluk Malang Sumirang*. Sedangkan kisah penjatuhan hukuman mati pada Syekh Amongraga yang mengambil latar belakang abad ke-17 M diceritakan dalam *Serat Centhini*.

⁴³Saidah Difla Iklila, "Titik Temu Tasawuf Dengan Tarekat Lokal di Indonesia", dalam *Purwadita: Jurnal Agama dan Budaya*, 8(1) 2024. Diakses dari: <https://journal.stahnmpukuturan.ac.id/index.php/Purwadita/article/view/10/7>

BAB VI

URGENSI KAJIAN MISTIK ISLAM JAWA DALAM BERBAGAI MANUSKRIP KUNO

Ajaran mistis Islam Jawa yang menekankan pada konsep kesatuan hamba dengan Tuhannya (*manunggaling kawula gusti*) banyak ditemukan di hampir semua karya keislaman Jawa abad ke-16 dan 17 M. Sebuah naskah yang diperkirakan ditulis pada abad ke-16 M yang oleh Schrieke diberinya judul *Hetboek van Bonang*, misalnya, secara tidak langsung mengajarkan konsep *al-fana' fillah* yang dalam praktiknya memiliki kesamaan dengan ajaran *manunggaling kawula gusti*. Betapa pun naskah yang tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Or. 1928 tersebut tampak ingin mengusung ortodoksi Islam, namun nuansa mistis Islam Jawanya masih tampak juga. Nuansa yang sama juga ditemukan dalam *Tuhfah*, karya keislaman Jawa abad ke-17 M yang merupakan edisi terjemahan dari *Tuhfah Mursalah Ila Ruh al-Nabiyy* karya Fadlullah al-Burhanpuri, seorang sufi terkemuka asal India. Karya keislaman Jawa tersebut menjadi koleksi dari perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Lor. 5594, koleksi Voorhove. Nuansa mistis juga tampak dalam *Pitutur Sunan Kudus*, naskah keislaman Jawa yang diduga ditulis pada abad ke-17 M dan tersimpan di bagian naskah timur

(*Oosterse Letteren en Geschiedenis*) Perpustakaan Universitas Leiden dengan kode Lor 3050. Nuansa mistis Islam Jawa juga tampak dalam *Primbon Jawa Abad 16* dan *Suluk Syekh Siti Jenar, Suluk Malang Sumirang*.

Ada dua faktor penting yang melatarbelakangi mengapa mistis Islam Jawa berkembang dan menandai corak keberagaman dalam naskah keislaman Jawa abad ke-16 dan 17 M. Pertama, aspek geografi pemikiran. Pergeseran pusat kekuasaan dari Demak ke Pajang tidak hanya menandai pergeseran pusat kekuasaan secara geografis saja, melainkan juga berpengaruh terhadap kultur kekuasaan dan kebudayaan, dari budaya pesisir yang lekat dengan budaya maritim ke wilayah pedalaman yang lekat dengan corak agraris. Masyarakat agraris banyak menggantungkan kehidupan dan mata pencahariannya dari sektor pertanian yang dengan sendirinya menjadi masyarakat sawah. Konsep ruang dalam tradisi sawah adalah wujud dari “kesatuan besar yang dikendalikan oleh satu pusat utama” yang berfungsi untuk mengatur dan mengendalikan organisasi sosial dan sumber daya yang sangat besar. Cara pandang soal konsep kekuasaan terpusat dalam tatanan konsentris-hirarkhis yang berkembang di kalangan tradisi sawah tersebut tidak dapat dilepaskan dari konsep *manunggaling kawula gusti* yang berarti kesatuan antara hamba dengan Tuhan. Dalam masyarakat agraris yang lekat dengan tradisi sawah inilah maka ajaran mistis Islam Jawa menjadi banyak berkembang luas di kalangan masyarakat.

Kedua, sufi sebagai agen transformasi mistis sintetis Islam Jawa. Jawa yang Hindu-Budha dan Islam yang berasal dari Semenanjung Arabia adalah dua entitas kebudayaan yang

berbeda. Keduanya memiliki tradisi dan kebudayaan yang berbeda. Dua entitas kebudayaan yang berbeda tersebut tidak bisa saling mempengaruhi satu dengan yang lain secara tiba-tiba. Penyebaran sebuah agama ke dalam masyarakat yang telah beragama sebelumnya sama halnya dengan mendesakkan sebuah kebudayaan ke dalam kebudayaan yang lain. Harus diakui bahwa dakwah penyebaran Islam dengan pendekatan fikih yang legal formal yang selama ini dilakukan adalah pilihan yang sulit untuk kembali diterapkan. Karenanya, mistis yang menjadi ajaran inti setiap kebudayaan menjadi pilihan yang tepat untuk menjembatani dan mempertemukan dua kebudayaan yang berbeda tersebut. Persentuhan ajaran mistis dari dua kebudayaan yang berbeda itulah yang menghasilkan sebuah genre mistis yang baru, yaitu mistis sintetis berupa mistis Islam Jawa.

Mempertemukan mistis yang menjadi inti ajaran dari beragam kebudayaan tentu membutuhkan kelihaihan dan kecerdasan tersendiri. Hanya agen-agen transformasi dan diseminasi kebudayaan yang lihai dan andal yang bisa melakukannya. Peran itulah yang dimainkan para pendakwah sufi yang dikenal sebagai para wali di Jawa pada abad ke-15 hingga 17 M.

Para wali mengedepankan ajaran mistis dalam berdakwah bukan berarti mereka mengabaikan dan meninggalkan syariat. Mereka tetap menyampaikan ajaran-ajaran syariat dan tetap menjadi pejuang dan pembela syariat yang tangguh, hanya saja mereka tidak menyampaikannya secara legal-formal dengan menyesatkan dan mengkafirkan ajaran-ajaran agama dan kepercayaan sebelumnya. Para wali juga menjadi pengamal tarekat-tarekat ortodoks yang banyak berkembang pada saat itu,

bahkan juga mengamalkan, atau sekurang-kurangnya bisa memahami, keberadaan ajaran mistis Islam yang dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan mistis Jawa. Berbeda dengan asumsi yang berkembang selama ini bahwa para wali di masa lalu menentang bahkan menyerang tradisi mistis Islam Jawa, kajian ini justru menunjukkan bahwa para wali selain mengajarkan dan memperjuangkan syariat Islam, mereka juga mempraktikkan ajaran mistis. Dengan demikian, kisah-kisah tentang keputusan para wali yang menjatuhkan hukuman mati pada tokoh-tokoh pengamal ajaran *manunggaling kawula gusti* tentu harus diberikan pemaknaan ulang. Kisah-kisah tersebut tentu harus dilihat dalam konteks politik, yaitu menjaga stabilitas kekuasaan pemerintahan Islam. Hal ini karena dalam skala yang lebih luas praktik ajaran tersebut memang bisa berimplikasi pada pembangkangan rakyat terhadap kekuasaan pemerintahan.

Karya keislaman Jawa abad 16 dan 17 M hanya sedikit saja dari sekian banyak karya keislaman Jawa yang bisa ditemukan di berbagai perpustakaan kraton Jawa, museum, Perpustakaan Nasional, KITLV Belanda dan Perpustakaan Universitas Leiden Belanda. Masih banyak karya keislaman Jawa yang belum tersentuh dan dikaji oleh para peneliti. Masih banyak khazanah pemikiran keislaman Jawa yang belum terkuak. Karenanya, masih sangat diperlukan kajian dan penelitian berikutnya untuk meneliti dan mengkaji khazanah keilmuan dan sejarah pemikiran para ulama Jawa di masa lalu.

Untuk melengkapi kompetensi secara komprehensif dalam mengkaji dan meneliti karya-karya keislaman Jawa, ada baiknya para peneliti membekali diri dengan penguasaan bahasa dan aksara Jawa, baik bahasa dan aksara Jawa kuno, masa peralihan

maupun yang baru. Peneliti juga sebaiknya membekali diri dengan penguasaan dalam membaca huruf Arab pegon, bahasa Arab dan bahasa Belanda. Hal ini karena sumber-sumber keislaman Jawa tersebut banyak ditulis dalam bahasa-bahasa dan aksara-aksara tersebut. Sehingga peneliti akan dapat mendapatkan gambaran yang utuh mengenai obyek kajiannya.

REFERENSI

- ‘Arabi, Ibn. *Fusus al-Hikam*. Edited by Abu al-A’la al-Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Araby, n.d.
- . *Fusus al-Hikam*. Translated by R. A. Nicholson. Leiden: Brill, 1911.
- . *Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*. Translated by Ralph W. J. Austin. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1980.
- . *Futuh al-Makkiyah*. Edited by Osman Yahya. Cairo: Dar al-Sadir, 1968.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991.
- Adha, Syamsul Idul. “Kropak Ferrara: Reconsidering the 16th Century Javanese Muslim Identity.” *Tashwirul Afkar* 40, no. 1 (2021): 67–98. <https://tashwirulafkar.or.id/index.php/afkar/article/view/45>.
- Affifi, Abul Ela. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. London: Cambridge University Press, 1939.
- Afidah, Nur. “Perkembangan Islam pada Masa Kerajaan Demak.” *Jurnal Studi Islam dan Kemuhammadiyah (JASIKA)* 1, no. 1 (2021): 64–76. <https://doi.org/10.18196/jasika.v1i1.6>.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Ilmu Politik Islam V: Sejarah Islam dan Umatnya Sampai Sekarang*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

- Amin, Darori. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim. *Dari Perbendaharaan Lama, Menyingkap Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 2017.
- Armstrong, Arthur Hilary. *An Introduction to Ancient Philosophy*. London: Methuen & Co Ltd, 1981.
- Astuti, Kabul. “Aspek Tasawuf dalam Manuskrip Beraksara Pegon: Kajian Atas Serat Munjiyat Karya Kyai Saleh Darat dan Singir Parase Nabi Karya Anonim.” [Master Thesis]. Magister Pemikiran Islam Universitas Muhamadiyah Surakarta, 2014.
- Aziz, Donny Khoirul. “Akulturasi Islam dan Budaya Jawa.” *Fikrah* 1, no. 2 (2015): 253–86. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v1i2.543>.
- Aziz, Muhammad Ilham, and Dudung Abdurrahman. “Sufisme Jawa dalam Serat Sastra Gending Sultan Agung Mataram.” *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 7, no. 1 (2022): 37–52. <https://doi.org/10.30984/ajip.v7i1.1917>.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. 4th ed. Bandung: Mizan, 1998.
- Badara, Aris. *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

- Baiti, Rosita, and Abdur Razzaq. "Teori dan Proses Islamisasi di Indonesia." *Wardah* 15, no. 2 (2014): 133–145. <https://doi.org/10.19109/wardah.v15i2.193>.
- Bemmelen, R. W. van. *The Geology of Indonesia*. The Hague: Government Printing Office, 1949.
- Bizawi, Zainul Milal. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi*. Yogyakarta: Samha, 2002.
- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Wellingborough: Thorsons, 1976.
- al-Bustami, Qasim Muhammad Abbas Abu Yazid. *al-Majmu'ah al-Sufiyah al-Kamilah*. Damascus: Dar al-Mada li at-Tsaqafah wa al-Nashr, 2004.
- Cahyani, Vinda Regita. "Pengaruh Pesisir Utara Jawa Terhadap Aktivitas Perniagaan Kerajaan Demak Abad Ke-15 Hingga Ke-17 M." *Jurnal Pendidikan Sejarah dan Ilmu Sejarah* 5, no. 2 (2022): 101–10. <https://jurnal.unsil.ac.id/index.php/bihari/article/view/5774>.
- Camila, Chinanti Safa, and Hudaidah Hudaidah. "Sejarah Kesultanan Pajang Masa Pemerintahan Sultan Hadiwijaya (1549-1582)." *Sindang: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* 4, no. 1 (2022): 58–65. <https://doi.org/10.31540/sindang.v4i1.1200>.
- Chakim, M.Lukman, and M. Habib Adi Putra. "Studi Perjumpaan Aliran Mistik Kejawen dan Mistik Islam."

Spiritualita: Journal of Ethics and Spirituality 7, no. 2 (2023): 112–24.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.

Dan, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, n.d.

Dijk, Teun A Van, ed. *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. London: Sage Ltd, 2011.

Djalal, Abd. "Ajaran *Shari'ah* dalam Pitutur Sheh Bari: Studi Atas Buku the Admonation of Sheh Bari," 2014. <https://journal.ibrahimy.ac.id/index.php/lisanalhal/article/view/76>.

Eckhart, Meister, and Raymond Bernard Blakney. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. New York: Harper Perennial, 1957.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2015.

Fadli, Failasuf. "Media Kreatif Walisongo dalam Menyemai Sikap Toleransi Antar Umat Beragama di Jawa." *al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 10, no. 2 (2020): 287–302. <https://doi.org/10.24042/atjpi.v10i2.5062>.

Farida, Umma. "Islamisasi di Demak Abad XV M: Kolaborasi Dinamis Ulama-Umara dalam Dakwah Islam di Demak." *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam* 3, no. 2 (2015): 229–318.

<https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/komunikasi/article/view/1649>.

Fauzan, Umar. "Analisis Wacana Kritis Dari Model Fairclough." *Pendidik* 5, no. 2 (2013): 209–17.

Feuerstein, Georg. *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy, and Practice*. Arizona: Hohm Press, 1998.

Frank, Richard M. *al-Ash'ari and the Ash'arite School*. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981.

Gellner, Ernest. *Menolak Postmodernisme*. Bandung: Mizan, 1994.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya Ulum al-Din*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980.

Gomez, Luis O. *The Land of Bliss, The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1996.

Graaf, H. J. de. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: Grafiti Press, 1985.

Graaf, H. J. de, and Th. G. Th. Pigeaud. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti Pers, 2019.

- Graaf, H.J. de, and Th. G.Th. Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad Ke-15 dan Ke-16*. Jakarta: Mata Bangsa, 1996.
- Gusmian, Islah. "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik Atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin.'" *Jurnal Lektur Keagamaan* 11, no. 1 (2013): 57–90. <https://doi.org/10.31291/JLK.V11I1.52>.
- Hana, Muhammad Yusril, and Daya Negri Wijaya. "The Expansion of Jepara in the XVI Century and Its Potential as a Supplement to History Learning Materials." *Istoria: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Sejarah* 20, no. 1 (2024): 43–59. <https://doi.org/10.21831/istoria.v20i1.72384>.
- al-Hallaj. *Tawasin (Risalah al-Hallaj)*. Translated by A.J. Arberry. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Hasjmy, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: al-Ma'arif, 1993.
- Heraclitus, H. *Heraclitus: Fragments: A Text and Translation*. Translated by T. M. Robinson. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Herniti, Ening. "Kepercayaan Masyarakat Jawa Terhadap Santet, Wangsit, dan Roh Menurut Perspektif Edwards Evans-Pritchard." *Thaqafiyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* 13, no. 2 (2012): 384–400. <https://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyat/article/view/77>.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

- al-Hujwiri. *Kashf al-Mahjub*. Translated by R. A. Nicholson. Lahore: Islamic Book Foundation, 1911.
- Hurgronje, Chistian Snouck. *De Islam in Nederlandsc Indie Groot Godsdienden*. Baarn: Holandia Drukkerij, 1913.
- Iklila, Saidah Difla. "Titik Temu Tasawuf Dengan Tarekat Lokal di Indonesia." *Purwadinata: Jurnal Agama dan Budaya* 8, no. 1 (2024): 30–40. <https://journal.stahnmpukuturan.ac.id/index.php/Purwadita/article/view/10>.
- Ismawati, I. "Karakter Keilmuan Islam di Pesisir Utara dan Pedalaman Jawa Tengah, Nusantara Abad Ke 15-17." *Jurnal Theologia* 23, no. 1 (2012): 214–34. <https://doi.org/10.21580/teo.2012.23.1.1803>.
- John, A. H. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University, 1965.
- John of the Cross, St. *The Dark Night of the Soul*. New York: Dover Publications, n.d.
- Johns, A. H. "Muslims, Mystics and Historical Writing." In *Historians of Southeast Asia*, edited by D G E Hall, 44–42. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- . "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia." *Journal of the Pakistan Historical Society* 9, no. 3 (1961): 143.
- Kersten, Carool. *Mengislamkan Indonesia: Sejarah Peradaban Islam di Nusantara*. Tangerang Selatan: Bentara Aksara Cahaya, 2018.

Khafid, Muhammad. *Sejarah Demak Sultan Fatah dan Sunan Kalijaga*. Demak, 2009.

Kompas.Com. "Kisah Rupa Jawa Yang Sempat Bingungkan Penjelajah Dunia Abad Ke-16." *Kompas.Com*, September 2, 2017.

<https://sains.kompas.com/read/2017/09/02/150600423/kisah-rupa-jawa-yang-sempat-bingungkan-penjelajah-dunia-abad-ke-16>.

Laertius, Diogenes. *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. London: H. G. Bohn, n.d.

Lings, Martin. *What Is Sufism?* Franklin: University of California Press, 1999.

Lombard, Dennys. *Nusa Jawa Silang Budaya - 1*. Translated by Winarsih Partaningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat, and Nini Hidayati Yusuf. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Matt, Daniel C. *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. New York: Harper Collins Publisher, 1995.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 5th ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Milah, Nurul, and Adi Abdillah. "Analisis Proses Islamisasi dan Perkembangan Keilmuan di Jawa Era Walisongo Abad XV - XVI M." *Jurnal Penelitian, Pengembangan Pembelajaran dan Teknologi (JP3T)* 1, no. 3 (2024): 135–42. <https://doi.org/10.61116/jp3t.v1i3.276>.

- Monk, K. A. *The Ecology of Nusa Tenggara and Maluku*. Hong Kong: Periplus Editions Ltd, 1996.
- Muhammad, Hafid Nur, Dudung Abdul Karim, and Dais Hajjar Fauziyah. "Corak Sufistik dalam Tafsir Fayd ar-Rahman." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 209–25. <https://doi.org/10.58404/uq.v2i2.112>.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Naif, Fauzan. "Seh Amongraga (Tokoh Mistik Jawa dalam Serat Centhini)." *Refleksi Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam* 16, no. 1 (2016): 91–106. <https://doi.org/10.14421/ref.v16i1.1099>.
- Nasir, Badlihasham Mohd, and Othman Haji Talib. "Tasawuf dalam Gerakan Dakwah Tanahair." *Jurnal Usuluddin* 18 (2003): 1–24. <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/4085/>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- . *Islamic Spirituality: Foundations*. London: Routledge, 2007.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

- Ngationo, Ana. "Peranan Raden Patah dalam Mengembangkan Kerajaan Demak pada Tahun 1478-1518." *Kalpataru: Jurnal Sejarah dan Pembelajaran Sejarah* 4, no. 1 (2018): 17–28. <https://doi.org/10.31851/kalpataru.v4i1.2445>.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Olivelle, Patrick. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions*. London: Sheldon Press, 1976.
- "Pitutor Sunan Kudus," n.d.
- Raffles, Thomas Stamford. *The History of Jawa*. 7th ed. Jakarta: Narasi, 2019.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia Since c. 1300*. 2nd ed. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Stanford University Press, 2008.

- . *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya Dari 1930 Sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- . *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Manchester: EastBridge Book, 2006.
- Riyadi, Muhammad Irfan. “Kontroversi Theosofi Islam Jawa dalam Manuskrip Kapujanggan.” *al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 1 (2013): 21–41. <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/5/0>.
- Rudolph, Ulrich. *al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Leiden: Brill, 2014.
- Rumi, Jalaluddin. “Diwan e Shams e Tabrizi,” n.d.
- . *The Essential Rumi*. Translated by Coleman Barks. New York: Harper Collins Publisher, 1995.
- Sangidu, S. “Konsep Martabat Tujuh dalam At-Tuchfatul-Mursalah Karya Syaikh Muhammad Fadhlullah al-Burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi.” *Humaniora* 14, no. 1 (2002): 1–11. <https://jurnal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/739>.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schrieke, B. J. O. *Het Boek van Bonang*, n.d.

Schürmann, Reiner. *Wandering Joy: Meister Eckhart's Mystical Philosophy*. London: Lindisfarne Books, 2001.

Setiadi, Hafid, Hadi Sabari Yunus, and Bambang Purwanto. "Produksi Ruang Kekuasaan di Pulau Jawa Abad Ke-16-17 dan Dampaknya pada Pertumbuhan Kota." *Majalah Geografi Indonesia* 31, no. 2 (2017): 8–21. <https://doi.org/10.22146/mgi.26103>.

Setyaningsrum, Puspasari, ed. "Kondisi Geografis Pulau Jawa Berdasarkan Peta: Letak, Luas, dan Keadaan Alam." Kompas.Com, August 4, 2022. <https://regional.kompas.com/read/2022/08/04/145122878/kondisi-geografis-pulau-jawa-berdasarkan-peta-letak-luas-dan-keadaan-alam>.

Simuh. *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: UI Press, 1988.

———. *Shari'ah dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Siswanto, Luqman Arifin. "Arsitektur Makam Siti Fatimah Bin Maimun Gresik." In *Prosiding Seminar Heritage IPLBI*, n.d. https://www.researchgate.net/profile/Luqman-Siswanto-2/publication/328255595_Arsitektur_Makam_Siti_Fatimah_binti_Maimun_Gresik/links/5ccacc93a6fdcce35cd2db68/Arsitektur-Makam-Siti-Fatimah-binti-Maimun-Gresik.pdf.

Solehah, Devi Umi, Haidar Putra Daulay, and Zaini Dahlan. "Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul dan

- Wihdatul Wujud).” *Islam & Contemporary Issues* 1, no. 2 (2021): 1–8. <https://doi.org/10.57251/ici.v1i2.53>.
- Spencer, Sidney. *Mysticism in the World Religion*. London: Penguin Books Ltd., 1963.
- Sunyoto, A. *Atlas Walisongo*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2016.
- al-Suyuti, Jalaluddin. *Tarikh al-Khulafa'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.
- Suzuki, Deitetz Teitaro. *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. New York: Doubleday & Company, 1956.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005.
- Taimiyah, Ibn. “Kitab al-Istiqamah.” Edited by Salahuddin Yusuf. Islamabad: Maktabah al-Kawthar, 1995.
- Toland, John. *Pantheisticon*. London: Garland Publishing, 1976.
- Tungkagi, Donald Qomaidiansyah. “Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo.” *Jurnal Lektur Keagamaan* 15, no. 2 (2017): 273–94. <https://doi.org/10.31291/jlk.v15i2.524>.
- Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ulfah, Rokhmah. “Mistik Sunan Bonang.” *Jurnal Theologia* 24, no. 2 (2016): 139–62. <https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.2.331>.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.

Wasino, Wasino, Muhammad Iqbal Birsyada, and Endah Sri Hartatik. "Islam and Sufism in Java Island: A Historical Perspective." *Central India Journal of Historical And Archaeological Research*, CIJHAR 10–11, no. 32–33 (2021): 1–13.

https://cijhar.in/pdf/prelimis2021_Vol_10_No_32_Vol_11_No_33.pdf.

Wikipedia. "Jawa," n.d. <https://id.wikipedia.org/wiki/Jawa>.

Yantari, Hanif Fitri, and Danur Putut Permadi. "Mystical Java: The Concept of Sasahidan in Serat Wirid Hidayat Jati." *Al Qalam* 40, no. 1 (2023): 72–86. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v40i1.7952>.

Yaqin, Ainul, and Misbahul Hadi. "Eksistensi Abu Mansur al-Hallaj: Sang Sufi Martir." *Journal of Islamic Thought and Philosophy* 1, no. 2 (2022): 188–211. <https://doi.org/10.15642/jitp.2022.1.2.188-211>.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2010.

Zamzami, Rizal. "Sejarah Agama Islam di Kerajaan Mataram pada Masa Penembahan Senapati (1584-1601)." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 2, no. 2 (2018): 153–65. <https://doi.org/10.30829/j.v2i2.1519>.

Zoetmulder, P. J. *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. Leiden: KITLV Press, 1995.

BIOGRAFI PENULIS

Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA. lahir di Kudus pada 14 April 1957. Dia mengawali karirnya sebagai dosen mata kuliah Tasawuf pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang tahun 1984. Fase-fase berikut banyak dihabiskan untuk menyelesaikan pendidikannya pada jenjang Magister dan Doktor pada Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Program doktornya diselesaikan tahun 1999 dengan disertasi mengenai Pemikiran dan Gerakan Kiai Rifa'i Kalisalak. Menempuh pendidikan infomal antara lain: Pendidikan Lemhannas PPSA Angkatan XVI tahun 2009, Training Resolusi Konflik di Universitas Arizona 2005, Training Pelatihan Konsultan ODAC (Organizational Development fo Advisors and Consultant) di Management Development Foundation (MDF), Belanda 2009, Program Penelitian Agama INIS, Leiden, Belanda 1991–1992. Selain pendidikan informal, juga terlibat pada pertemuan antar bangsa ; Workshop Kajian Islam, Institut Nederland, Cairo Mesir, Interfaith Dialogue Indonesia – Rusia 2011, Seminar Unification of Islamic Calendar, Istambul Turkey, 2013 dan lain-lain.

Karir birokrasinya dimulai dari Kepala Pusat Penelitian IAIN Walisongo tahun 1992, Direktur Program Pascasarjana tahun 1998, Pembantu Rektor I tahun 1999–2001, Rektor IAIN Walisongo 2003–2006 (periode I), Rektor IAIN Walisongo 2007–2010 (periode II), Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI (2010 –2012), Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI (2012–2014), Dirjen Penyelenggaraan

Haji dan Umrah Kementerian Agama RI (2014–2017), Rektor UNISNU (2024–2028). Pengalaman Panjang di dalam dunia birokrasi inilah yang antara lain menghantarnya mendapat penghargaan dari Menteri Agama RI sebagai Rektor Berdedikasi dalam Mengembangkan Perguruan Tinggi Islam 2010, pada tahun 2004 mendapatkan penghargaan Bhakti Koperasi dari Menteri Koperasi, Penghargaan BUDAI AWARD dari Rektor UNISULA, Penghargaan dari Muassasah Thawafah Janub Syarqi Asia, Mekkah tahun 2017 untuk dedikasinya dalam penyelenggaraan Haji.

Dia banyak menuliskan karya ilmiah, antara lain *Perlawanan Kiai Desa* (Lkis Yogyakarta, 2000), *Seri Filsafat Timur: Muhammad Iqbal dan Falsafah Agama*, (Gunung Jati Semarang 2002), “Studi Islam oleh Orang-orang Belanda” karya antologi dalam rangka *Kenangan 70 tahun untuk Prof. Munawir Syadzali*, “Filsafat Ilmu dalam Tradisi Pemikiran Filsafat Islam dalam Reformulasi Filsafat Pendidikan Islam (Pustaka Pelajar 1996), *Islam Minoritas di Bali*, (kolektif, Puslit IAIN Walisongo 1996), *Tradisi Islam Kudus*, (kolektif, Puslit IAIN 1996), *Volklor Masyarakat Islam Demak*, (kolektif, Puslit IAIN Tahun 1998), *Akar-akar Historis Islam di Semarang*, (kolektif, Bappeda Kota Semarang, 1997), Tulisan Rutin “Gayeng Semarang” Harian Suara Merdeka dan lain-lain.

Prof. Dr. H. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag., Guru Besar Ilmu Tafsir pada Fakultas Syari’ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Dia lahir di Demak pada tanggal 8 Desember 1970. Dia belajar dasar-dasar ilmu keislaman pada kedua orang tuanya, kemudian menjadi santri Pesantren

Salafiyyah Futuhiyyah di Karanganyar, Godong, Grobogan dan Pesantren KH Murodi, Cabang Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak. Dia meneruskan studinya di jenjang pendidikan tinggi di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, lulus pada 1994, jenjang Master ditempuhnya di Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, lulus 1998. Program Doktor bidang Islamic Studies diselesaikannya di IAIN Walisongo tahun 2012. Sejak 1 Maret 1996 hingga kini, dia tercatat sebagai dosen di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Dia mengikuti Training on Confirmatory Research Methodology di the University of Melbourne, Australia (2006), Training on Mediation and Local Conflict Resolution di Wageningen Universiteit, Belanda (2007), Training on Writing Winning Proposals di Management Development Foundation, di Belanda (2008), Short course on Peace and Conflict Transformation di European University Center for Peace Studies (EPU), Stadtschlaining, Austria (2009), Training on Strengthening Research Capacity di Vrije Universiteit, Belanda (2013), Training on Writing International Journal di the University of Queensland, Australia (2013), Training on Good University Governance di Vrije Universiteit, Belanda (2014), Training on Leadership and Entrepreneurship di Utrecht Universiteit, Belanda (2015), Training on Transformational Leadership di Vrije Universiteit, Belanda (2015), Training on Edvanced Mediation Skills di Vrije Universiteit, Belanda (2016), Training on Entrepreneurship and Leadership, Beijing Language and Culture University, China (2016), Training on Quality Assurance, Indo Tech University. India (2017), Training on

Research Management for University Rangking di UTM, Johor, Malaysia (2022).

Dia menulis banyak karya populer dan ilmiah seperti *Epistemologi Tafsir Isyary* (Paper, Jurnal Al-Ahkam, 2000), *Pembaruan Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (buku, CV Gunung Jati, 2001), *Gaya Sastera Al-Qur'an: Kritik Metodologi John Wansbrough* (Paper, Jurnal Justisia, 2003), *Keabsahan Kesaksian Rukyatul Hilal Dalam Posisi Istihalat al-Ru'yat* (Paper, Jurnal Al-Ahkam, 2004), *Pembangunan, Pertumbuhan Ekonomi dan Kemiskinan di Indonesia* (Paper, Jurnal Studi Islam, 2006), *Mendiskusikan Kembali Benturan Islam-Barat* (Paper, Jurnal Al-Ahkam, 2006), *Elemen-elemen Kekuasaan Tanah Jawa* (Paper, Jurnal Dewaruci, 2007), *Relevansi Hermeneutika Simbolik Dalam Penafsiran Al-Qur'an* (Paper, Jurnal Teologia, 2006), *Mediasi Dalam Peraturan Perundangan* (Book Chapter, Makalah dalam bunga rampai buku Membangun Damai Mengelola Konflik, 2008), *Building a Culture of Dialogue between the Islamic World and the West* (Artikel Dalam Jurnal Identity, EPU, Austria, 2009), *Gaji Pejabat, Pelajaran dari Negeri Belanda* (Artikel di Rubrik Opini Jawa Pos, 2009), *Penafsiran Pengulu Kraton Surakarta : Interteks dan Ortodoksi* (buku, Penerbit Lintang Yogyakarta (2012), *Bermetamorfosis Dari Tulang Rusuk Tulang Punggung: Jejak Perempuan Muslimah Kepala Keluarga di Yogyakarta* (book chapter, 2012), *Pergeseran Mitologi Pesantren di Era Modern* (Jurnal Walisongo, 2012) *Tradisi Penafsiran Al-Qur'an di Surakarta: 1900-1930* (Jurnal Profetika UMS, 2013), *Bom Brussels dan Masa Depan Islam di Eropa* (Opini Jawa Pos, 2015), *Muhammadiyah and the Shifting Interpretation of Local Religious Tradition* (Jurnal Walisongo, 2022), *The Biblical Insertion in*

Javanese Quranic Exegesis: Textual and Contextual Analysis of Tafsir Soerat Wal Asri by Siti Chayati, Surakarta (Journal of Indonesian Islam, 2022). Menjadi Muslim di Eropa (Buku, SEAP, 2023), Becoming Europeanized Muslims: Religious Identity Formation among Millennials in the Indonesian Muslim Diaspora in the Netherlands (Journal of Muslim in Europe, 2024).

AJARAN MISTIK PARA WALI TANAH JAWA

Sejak abad ke-16, Jawa menjadi saksi bisu kontestasi penuh warna antara Islam mistik dan Islam ortodoks. Dialog yang menggema hingga masa modern ini memperlihatkan dinamika mendalam antara dua pendekatan keagamaan yang unik dalam memahami dan menghidupkan ajaran Islam. Saat ini, ketika pemikiran mistik Islam tampak terpinggirkan oleh dominasi ortodoksi, kita diingatkan akan perjalanan panjang sejarah nusantara—sebuah narasi aliansi ulama dan penguasa masa lalu yang mencoba membentuk wajah keagamaan Islam di Jawa.

Buku ini membawa Anda menyelami peran para Wali Jawa abad ke-16 dan ke-17 M, melalui penelusuran akademik naskah-naskah nusantara klasik di Perpustakaan Leiden Belanda. Semisal Sunan Bonang dan Sunan Kudus, dengan kebijaksanaan mereka mampu merangkai harmoni antara ajaran mistik dan nilai-nilai Islam dengan cantik. Melalui pendekatan yang apresiatif terhadap sejarah, buku ini menampilkan bagaimana Islam berkembang secara damai, merangkul tradisi lokal, dan menciptakan harmoni yang lestari. Sebuah karya akademik yang memukau untuk memahami perjalanan spiritual dan intelektual Islam di Jawa, sekaligus menginspirasi pembaca untuk melihat Islam sebagai ruang dialog yang penuh warna.



SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Southeast Asian Publishing
Semarang, Indonesia
contact@seapublication.com

© seapublishing seapublication.com

ISBN 978-623-5794-83-9



9

786235

794839

STUDI AGAMA