

**SEJARAH IDEALISME ISLAM DI KABUPATEN TUBAN: MELACAK
EKSISTENSI IDEALISME ISLAM MODERNIS TAHUN 1474-1530**

M. Aziz Mukti*

Kautsar Ranggi Primanggalang*

Moh Teguh Prasetyo*

Sekolah Tinggi Agama Islam

Alif Lamm Mimm Surabaya

(Azizmukti86@gmail.com, primagalang17@gmail.com,
mohteguhprasetyo@stainim.ac.id)

Abstrak

Dewasa ini kajian berkaitan dengan proses Islamisasi di Indonesia perlu ditngkatkan dari segi kuantitasnya, hal ini bertujuan untuk menunjang perkembangan proses Islamisasi yang berlangsung di Indonesia saat ini. Pada tahap ini kajian yang berkaitan dengan sejarah awal proses Islamisasi di Indonesia sangat dibutuhkan terutama untuk memberikan semangat serta motivasi pada umat muslim di Indonesia agar selalu berusaha meningkatkan ke-Islamannya. Hal ini disebabkan apabila berkaca pada sejarah maka perjuangan ulama di awal masuknya agama Islam di Indonesia penuh dengan tantangan, terutama proses Islamisasi efektif dilakukan hanya saat mencampurkan beberapa tradisi lokal kedalam proses dakwah, hal ini yang menyebabkan adanya banyak akulturasi budaya. Pada perkembangannya beberapa akulturasi budaya tersebut oleh beberapa kelompok dinilai terdapat unsur khufarat atau bahkan bidah didalamnya. Walaupun begitu diawal didakwahkan Islam terdapat beberapa kelompok ulama yang tetap berusaha mendakwahkan Islam dengan memegang prinsip syariat dan aqidah serta hanya sedikit memasukan unsur tradisi lokal sebagai bentuk adaptif yang saat ini sering juga disebut dengan kelompok modernis, seperti yang terwujud pada penerapan tasawuf syar'i. Berkaitan dengan adanya penerapan tasawuf syar'i sudah dapat ditemukan beberapa bukti yang menggambarkan penerapan tasawuf syar'i ini di beberapa daerah, seperti salah satunya di Kabupaten Tuban. Melalui bukti tersebut penelitian ini berusaha mengkaji eksistensi kelompok muslim ini sebagai bentuk pembelajaran perjuangan para ulama di era awal masuknya Islam di Indonesia.

Kata kunci : Islam, Idealisme, Sejarah

Abstract

Currently, studies relating to the Islamization process in Indonesia need to be increased in terms of quantity, this aims to support the development of the Islamization process that is currently taking place in Indonesia. At this stage studies related to the early history of the Islamization process in Indonesia are urgently needed, especially to provide enthusiasm and motivation for Muslims in Indonesia to always try to improve their Islam. This is due to the fact that when reflecting on history, the struggle of the Ulama at the beginning of the arrival of Islam in Indonesia was full of challenges, especially when the effective process of Islamization was carried out only when mixing several local traditions into the process of preaching, this caused a lot of cultural acculturation. In the development of several cultural

acculturations by several groups it was considered that there were elements of khuparat or even heresy in it. Even so, at the beginning of the preaching of Islam, there were several groups of scholars who still tried to preach Islam by adhering to the principles of Shari'a and Aqeedah and only slightly incorporating elements of local traditions as an adaptive form which today is often also called the modernist group, as manifested in the application of syar'i tasawuf. In connection with the application of syar'i tasawuf, some evidence can be found which illustrates the application of syar'i tasawuf in several areas, such as one in Tuban Regency. Through this evidence, this research seeks to examine the existence of this Muslim group as a form of learning from the struggles of the Ulama in the early era of the arrival of Islam in Indonesia.

Keywords: *Islam, Idealism, History*

Pendahuluan

Kajian proses Islamisasi kelompok muslim Modernis pada dewasa ini sangat perlu ditingkatkan dari segi kuantitasnya. Kondisi ini dilatarbelakangi oleh semakin terserapnya ilmu pengetahuan tentang Islam hingga terjadi pergeseran tradisi masyarakat kearah yang lebih Islami. Salah satu bentuk dari pergeseran ini bisa dilihat dari perbandingan antara kondisi umat muslim pada tahun 1950 han kebelakang dengan kondisi muslim saat ini. Pada karya Clifford Geertz yang berjudul 'Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa' pada tradisi *tingkeban* yang diadakan oleh masyarakat di Mojokuto masih menggunakan kemenyan serta *sajen* yang di dalamnya terdiri atas banyak jenis barang, tetapi doa-doa yang dipanjatkan menggunakan Bahasa Arab yang menunjukkan keluarga tersebut merupakan keluarga muslim (Geertz, 2017:47-48). Apabila dibandingkan dengan kondisi saat ini masyarakat muslim Jawa pada umumnya telah menghilangkan pemakaian kemenyan dan sajen dalam tradisi *tingkeban* tersebut. Ini menunjukkan adanya pengikisan unsur budaya Jawa pada tradisi *tingkeban* dan lebih berfokus pada penerapan nilai-nilai aqidah keislaman.

Adanya perkembangan aqidah keislaman masyarakat merupakan suatu proses panjang yang dimulai dari awal kedatangan Islam di Indonesia hingga saat ini. Secara umum, ini merupakan peran dari semua kelompok ulama muslim hingga terbentuknya masyarakat muslim yang lebih taat. Tetapi pada kajian ini, peneliti akan berfokus pada ulama dengan idealisme tasawuf syar'i yang dirasa memiliki peran besar dalam proses pemurnian ajaran Islam sesuai dengan Al Quran dan Hadist pada awal masuknya Islam di Indonesia. Kelompok pengguna Tasawuf Syar'i ini tampaknya memiliki sedikit perbedaan dengan kelompok Muslim Modernis seperti yang dijelaskan oleh Clifford Geertz. Letak perbedaan tersebut adalah masih terdapat beberapa akulturasi budaya seperti tasawuf yang diterapkan oleh kelompok ulama

Tasawuf Syar'i ini. Latar belakang pembedaan ini berkaitan erat dengan waktu Islamisasi antara kelompok Tasawuf syar'i dengan Modernis, kelompok Tasawuf Syar'i dalam proses awal Islamisasi sulit untuk melepaskan akulturasi selain yang bersinggungan dengan keyakinan karena itu adalah tren tradisi yang merupakan jiwa jaman saat itu. Walaupun begitu kesamaan diantara keduanya adalah sama-sama berusaha memurnikan ajaran Islam tanpa memasukan akulturasi yang bersinggungan dengan keyakinan agama lain.

Penelitian ini berusaha untuk melacak adanya ulama yang memiliki idealisme tasawuf syar'i di Tuban sebagai salah satu kota dikawasan Pesisir Utara Jawa. Pemilihan Tuban sebagai fokus kajian dilatarbelakangi Tuban sebagai salah satu kota pelabuhan yang cukup ramai menyebabkan masyarakat Tuban memiliki cirikhas *open minded* atau berpikiran terbuka sehingga bisa menerima tradisi ataupun budaya baru. Dengan masyarakat yang memiliki ciri khas berpikiran terbuka sangat dimungkinkan proses Islamisasi yang dilakukan oleh ulama relatif lebih mudah. Melalui kaitan antara keterbukaan pemikiran masyarakat dengan relatif mudahnya dalam melakukan Islamisasi terdapat kemungkinan ulama yang melakukan Islamisasi dapat mengajarkan Islam dengan memberikan porsi lebih pada pembelajaran aqidah keislaman dan meminimalisir akulturasi dengan budaya yang memiliki unsur keyakinan.

Metode Penelitian

Pada penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian sejarah dari Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo (1994:89) penelitian sejarah dilakukan dengan beberapa langkah seperti berikut: 1) Pemilihan topik; 2) Heuristik; 3) Verifikasi; 4) Interpretasi; 5) Historiografi. Dengan metode-metode yang terdiri dari pemilihan topik, heuristik, verifikasi, interpretasi, dan historiografi ini peneliti lebih mengfokuskan pada perbedaan cara Islamisasi yang dilakukan oleh kelompok modernis dengan ulama yang menerapkan tasawuf syar'i, letak perbedaan tersebut adalah pada penerapan tasawuf syar'i yang merupakan hasil akulturasi dengan tradisi lokal.

Idealisme Islam dari Kelompok Muslim Modernis

Secara umum terdapat dua kelompok besar ulama di Indonesia, dua kelompok tersebut oleh Clifford Gertz (2017:2011) disebut sebagai kelompok Konservatif dan kelompok Modernis. Definisi dari kelompok Konservatif sendiri menurut Martin van Bruinessen (2013:16) merupakan kelompok yang berisi berbagai

aliran pemikiran yang menolak penafsiran ulang atas ajaran-ajaran Islam secara liberal dan progresif, dan cenderung untuk mempertahankan tafsir dan sistem sosial yang baku. Sedangkan definisi Kelompok Modernis adalah kelompok yang berjuang dalam melakukan revitalisasi terhadap penerapan ajaran Islam di Indonesia yang dilakukan dengan jalur dakwah untuk tujuan pemurnian Islam (Humaedi, 2015:189). Sejalan dengan definisi sebelumnya, Geertz (2017:2013) memberikan beberapa hal rinci untuk menggambarkan definisi dari kelompok Konservatif yang diperbandingan dengan kelompok Modernis, seperti berikut:

Pertama, Konservatif cenderung memegang sebuah konsep yang “totalistik” mengenai peran agama dalam kehidupan; semua aspek usaha manusia cenderung memiliki makna keagamaan dan batas antara apa yang bersifat keagamaan serta sekuler cenderung kabur. Sedangkan kelompok Modernis cenderung memegang pengertian yang sempit tentang agama; hanya aspek-aspek tertentu yang jelas batasnya yang dianggap suci dan batas antara apa yang agama serta apa yang sekuler cenderung cukup tajam; Kedua, Konservatif cenderung kurang menaruh perhatian kepada kemurnian Islam mereka dan lebih longgar dalam memberikan upacara-upacara non Islam. Sedangkan Modernis cenderung bersikeras untuk Islam dimurnikan dari berbagai bentuk tradisi agama atau kepercayaan lain; Ketiga, Konservatif cenderung memberi tekanan pada aspek pemenuhan agama secara langsung yang menekankan pengalaman keagamaan. Sedangkan modernis cenderung memberikan tekanan pada aspek instrumental dari agama yang memperhatikan tingkahlaku keagamaan.

Dari penggambaran tersebut, tampak Geertz lebih menunjukkan pengertian yang langsung dikaitkan dengan pertentangan pemahaman keislaman antara Konservatif dan Modernis yang berfokus pada kecenderungan pemertahanan tradisi dari kelompok Konservatif dan pemurnian Islam yang cenderung menghilangkan berbagai tradisi dari unsur-unsur keyakinan agama lain dari kelompok Modernis.

Berdasarkan definisi-definisi tersebut setidaknya dapat diterjemahkan bahwa antara kelompok Konservatif dan Modernis memiliki perbedaan idealisme mengenai bagaimana memposisikan antara tradisi budaya dengan agama Islam. Perbedaan idealisme berkaitan praktik penerapan antara tradisi budaya dengan agama Islam sendiri akhirnya sering memunculkan pertentangan diantara kedua kelompok ini.

Dari kedua kelompok muslim tersebut pemikiran kelompok Modernislah yang seringkali disalah artikan oleh masyarakat Indonesia pada umumnya dan kelompok muslim Konservatif secara khusus. Mereka cenderung menyebutkan

bahwa kelompok muslim Modernis berusaha menghilangkan tradisi budaya lokal dan menggantinya dengan tradisi Islam yang dianggap lebih ke Arab-Arab an (Geertz, 2017:174).

Dalam pembahasan idealisme kelompok Modernis sebenarnya terdapat beberapa perbandingan yang bertolak belakang diantara keduanya, tetapi dalam fokus kajian penelitian ini setidaknya perbandingan yang paling dominan adalah pertentangan antara Islam sinkretik dengan Islam murni. Konteks sinkretik dan murni ini berkaitan erat dengan idealisme muslim terhadap tradisi dan budaya nenek moyang. Kelompok Modernis dalam melihat tradisi nenek moyang bukan sebagai suatu tradisi yang harus dilanjutkan terutama apabila itu berkaitan dengan keyakinan agama lain. Kelompok Modernis cenderung tidak mempertahankan beberapa tradisi yang dinilai bersinggungan dengan aqidah keislaman. Dengan kata lain berbagai tradisi yang merupakan hasil akulturasi atau bahkan asimililasi antara Islam dengan tradisi lokal apabila didalamnya terdapat unsur keyakinan agama lain maka tradisi ini lebih baik ditinggalkan.

Kebalikannya, kelompok Konservatif lebih bersikap agak fleksibel terhadap upacara-upacara kaum *Abangan* Jawa di satu pihak dan kaum mistik priyayi di pihak lain. Seperti misalnya dalam lingkungan kelompok Konservatif, tradisi *selamatan* masih tetap berlangsung, dan hanya ada sedikit penyempurnaan demi penghematan dan dengan lebih menonjolkan unsur-unsur Islam dari pada unsur bukan Islam (Geertz, 2017:219). Sedangkan, dalam kelompok Modernis tradisi *selamatan* seringkali dihilangkan samasekali. Berdasarkan gambaran yang telah dijelaskan sebelumnya, menunjukkan bahwa pemikiran kelompok Modernis lebih berfokus pada pemurnian Islam dari berbagai tradisi yang dikhawatirkan merusak aqidah keislaman seorang muslim.

Berdasarkan gambaran tersebut memanglah tampak bahwa kelompok Muslim Modernis ini berkeinginan untuk menjadikan agama Islam sebagai tradisi agar terbentuknya umat muslim taat. Tetapi usaha merealisasikan pandangan ini memiliki kaitan erat dengan jiwa jaman yang berkembang pada waktu itu, dan jiwa jaman tersebut dipengaruhi oleh perkembangan intelektual syarakat yang terikat dengan waktu tersebut. Jiwa jaman merupakan kata kunci penting dalam usaha memahami definisi idealismekelompok Islam Modernis ini, karena setiap orang yang hidup dalam suatu jaman tidak akan dapat terlepas dari jiwa jaman yang berkembang pada saat itu.

Pada penelitian ini penerjemahan idealisme modernis sedikit berbeda dengan teori yang telah dijelaskan sebelumnya. Perbedaan ini disebabkan teori-teori yang telah dijelaskan merupakan pemikiran idealisme modernis dengan latar belakang kondisi yang berkembang saat ini, oleh karena itu teori tersebut tidak bisa sepenuhnya sesuai untuk menggambarkan definisi pemikiran modernis di awal masuknya Islam di Indonesia.

Idealisme Muslim Modernis di awal Islamisasi atau dalam penelitian ini diwujudkan dalam bentuk penerapan tasawuf syar'i bisa dijelaskan sebagai pandangan Islamisasi ataupun praktik dalam beragama Islam yang berlandaskan pada Al Quran dan Hadist serta pemanfaatan beberapa ajaran tasawuf syar'i yang merupakan ajaran paling umum umat muslim dunia pada masa itu. Apabila dibandingkan dengan terjemahan dari Clifford Geertz, pada terjemahan ini terdapat penambahan adanya ajaran tasawuf syar'i dalam definisi tersebut.

Tasawuf sendiri memiliki arti bagian dari syar'iat Islam yang memuat suatu metode untuk mencapai kedekatan atau penyatuan antara hamba dan Tuhan dan juga untuk mencapai kebenaran atau pengetahuan hakiki (mak'rifat) dan inti rasa agama. Tasawuf dikategorikan sebagai syar'iat karena dia merupakan salah satu dari tiga pilar syar'iat Islam yaitu Islam (fiqih), Iman (tauhid), dan Ihsan (tasawuf) (Mashar, 2015:101). Dari definisi tersebut artinya, tasawuf sendiri merupakan bagian inti dari agama Islam yang esensinya adalah suatu usaha untuk mendekatkan diri pada Allah dengan cara meningkatkan rasa religiusitas diri agar dapat menghadirkan rasa dekat dengan sang pencipta yaitu Allah.

Definisi syar'i dalam kalimat tasawuf syar'i sendiri berasal dari kata syar'iah yang memiliki arti hukum-hukum dan tata aturan yang Allah syar'iatkan bagi hamba-Nya untuk diikuti (Ash-Shiddiqy, 1975:31). Jadi apabila definisi antara tasawuf dan syar'i digabung maka tasawuf syar'i memiliki arti suatu ajaran pelengkap dari agama Islam yang esendinya adalah suatu usaha untuk mendekatkan diri pada Allah dengan cara meningkatkan rasa religiusitas diri agar dapat menghadirkan rasa dekat dengan Allah dengan hukum dan cara yang telah ditetapkan ataupun disyar'iatkan oleh Allah.

Penjabaran definisi tasawuf syar'i ini cukup penting karena hal ini merupakan kunci pembeda antara idealisme kelompok Modernis era awal kedatangan Islam dengan kelompok Modernis yang berkembang pada abad XX hingga XXI atau era organisasi-organisasi pembaharu Islam yang berkembang dari pemikiran pembaharu Islam dunia seperti Abduh dan Jamaludin Al Afghani.

Latar belakang penambahan tasawuf syar'i pada definisi idealisme modernis di awal Islamisasi disebabkan pada awal Islamisasi tradisi dan budaya masyarakat Indonesia masih sangat terpengaruh dengan tradisi budaya agama-agama sebelumnya seperti kepercayaan lokal seperti 'Agama Jawa' ataupun Hindu dan Budha. Walaupun beberapa tradisi yang berkembang di masyarakat tampak hanya sebagai tradisi ataupun kebiasaan biasa tetapi beberapa diantara terdapat unsur keyakinan didalamnya yang mengontrol keyakinan mereka apabila tidak melakukan tradisi tersebut mereka akan mendapat sebuah kesialan. Seperti contohnya masyarakat Jawa yang akan memberikan sesaji pada *danyang* desa yang merupakan makhluk gaib dan beberapa diantaranya dianggap beragama Islam untuk menjaga pintu masuk desa mereka (Geertz, 2017:26). Dari contoh tersebut dalam konteks kebiasaan lokal tradisi seperti ini bisa dikategorikan sebagai sebuah keyakinan yang tentunya sangat berpengaruh pada rusaknya aqidah keislaman seorang muslim, karena tentunya seorang muslim haruslah selalu pasrah dan meminta perlindungan hanya pada Allah tanpa boleh mempersekutukan-Nya.

Kondisi seperti yang digambarkan sebelumnya merupakan hal yang sangat wajar di era awal masuknya Islam di Indonesia. Berbagai hal berbau klenik dan mistis selalu mewarnai kehidupan masyarakat Indonesia. Hal ini menyebabkan sebagian besar ulama muslim memasukan unsur klenik dalam proses Islamisasi karena merupakan tradisi yang sangat dipercayai masyarakat pada masa itu. Jadi kondisi ini merupakan jiwa jaman yang tidak mungkin tidak mempengaruhi masyarakatnya termasuk pada ulama yang sedang melakukan dakwah menyiarkan agama Islam, sebagai bentuk langkah agar masyarakat Indonesia bersedia untuk menerima agama Islam.

Selain itu, kondisi dalam dunia Islam pada abad ke XI atau awal masuknya Islam di Indonesia, di Arab sendiri juga sedang berkembang tradisi seperti tasawuf yang oleh orang-orang di Jazirah Arab sering menyebutkan sebagai aliran Sufi. Sufi sendiri merupakan sebuah komunitas yang memiliki karakteristik menyibukkan diri dengan kegiatan ibadah, tidak membuang waktu dengan sia-sia, meninggalkan kehidupan duniawi (*zuhud*), menggunakan sifat duniawi hanya sebatas menutup aurat dan terhindar dari lapar, tidak bersedih ketika tidak mendapat materi duniawi dan tidak gembira dengan segala yang diperoleh kecuali untuk mendapatkan hari akhirat (Jamil, 2007:2).

Walaupun dengan latarbelakang kondisi yang menunjukkan bahwa betapa tren tradisi mistik atau klenik dalam aliran tasawuf maupun sufiisme tidak membuat

para ulama menerapkan secara penuh tradisi mistis dan klenik yang berlaku sebelumnya, karena bagaimanapun itu beberapa diantara praktiknya merupakan sebuah tradisi ataupun kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh karena itu para ulama seperti Sunan Bonang secara cerdas menerapkan porsi mistik ataupun klenik dengan taraf yang disyar'iatkan oleh Allah, mengingat didalam Islam memang terdapat hal-hal gaib yang harus diyakini keberadaanya walaupun tidak untuk ditakuti apalagi dimintai pertolongan. Dengan kondisi tersebut maka memang tepat penerapan tasawuf yang diajarkan oleh para wali seperti Sunan Bonang disebut sebagai tasawuf syar'i untuk menggambarkan ajaran yang dapat memenuhi kebutuhan untuk mendekatkan diri pada Allah dengan hukum dan cara yang disyar'iatkan oleh Allah.

Jejak Kelompok Muslim Modernis di Indonesia

Salah satu cara terbaik untuk merekonstruksi sejarah kelompok muslim Modernis adalah dengan melacak berbagai peninggalan fisik dari ulama terdahulu dan dikaitkan dengan pemahaman Islam kelompok Modernis saat ini serta dianalisa dengan jiwa jaman saat itu. Berbeda dengan rekonstruksi untuk kelompok muslim Konservatif yang bisa memanfaatkan sejarah lisan sebagai alternatif lain, kelompok Modernis hanya memiliki artefak sebagai sumber utama karena sedikitnya para pengikut kelompok ini.

Secara kronologis peninggalan tertua yang dapat menggambarkan eksistensi kelompok modernis adalah Hikayat Raja-Raja Pasai yang menggambarkan proses Islamisasi di Kesultanan Samudera Pasai. Dalam hikayat tersebut dijelaskan bahwa raja Samudera Pasai Merah Silu bermimpi bahwa Nabi Muhammad menampakkan diri kepadanya, mengalihkan secara ajaib pengetahuan tentang Islam kepadanya dengan cara meludah ke dalam mulutnya dan memberinya gelar Sultan Malik as-Salih. Setelah bangun, Sultan Malik as-Saleh tersebut tiba-tiba dapat membaca Al Quran walaupun dirinya belum pernah diajarkan, dan secara ajaib diapun telah di khitan secara gaib (Ricklefs, 2008:15-16).

Walaupun cerita dalam hikayat tersebut memiliki ciri khas seperti penyiaran Islam menggunakan tasawuf yang terlihat dari peran mimpi dan hal-hal gaib didalam salah satu ceritanya tetapi itu tidak membuat cerita ini sebagai bukti Islamisasi dari kelompok muslim Konservatif. Hal ini karena ilmu pengetahuan dan jiwa jaman pada waktu itu memang masih di dominasi oleh ilmu-ilmu gaib sehingga untuk bisa menjelaskan beberapa hal yang sulit dijelaskan seperti misalnya proses perpindahan agama seorang raja yang berarti harus meninggalkan agama sebelumnya yang telah

berakar kuat dalam tradisi dan budaya masyarakat setempat harus menggunakan media cerita yang sulit buktikan tetapi cukup diterima oleh masyarakat ditempat tersebut (Koentjaraningrat, 2009:153).

Sebagai perbandingan para ahli juga memberikan indikasi bahwa Islam yang tersebar untuk pertama kalinya di Jawa memiliki corak mistik. Di antara mereka adalah A. H. Johns dan Koentjaraningrat, hal ini dapatlah dipahami karena tasawuf atau sufisme ketika itu merupakan corak keagamaan yang dominan di dunia Islam kala itu (Abdurahman, 1994:35-52). Jadi dengan menggunakan ukuran jiwa jaman pada masa itu, adanya unsur mimpi ataupun khitan secara ajaib tidak bisa diartikan sebagai penggunaan tasawuf secara penuh.

Selain itu apabila dibandingkan dengan beberapa dongeng Islamisasi yang dilakukan di Jawa, naskah Melayu ini tampak lebih ortodoks. Kalau naskah melayu memandang Islamisasi sebagai suatu titik balik yang penting yang ditandai dengan tanda-tanda formal dari perubahan agama seperti khitan, pengucapan dua kalimat syahadat dan penggunaan nama Arab, sebaliknya beberapa dongeng Jawa tidak mengungkapkan Islamisasi sebagai suatu garis pemisah yang setajam itu. Hal itu tampaknya sesuai dengan bukti yang dibicarakan terdahulu, yang memberi kesan bahwa suatu proses Islamisasi sedang berlangsung di Jawa tidak memberikan batas yang tajam seperti yang dicontohkan sebelumnya. Akan tetapi, dalam cerita-cerita Jawa, peristiwa-peristiwa ajaib masih tetap memainkan peranan penting seperti kisah dari Sunan Kalijaga (Ricklefs, 2008:17).

Peninggalan selanjutnya adalah peninggalan naskah kuna yang diperkirakan dibuat sebelum 1597 yaitu naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari. Naskah ini merupakan naskah paling eksplisit yang membuktikan adanya kelompok muslim Modernis. Sifat dari naskah yang dinisbahkan pada Syeh Bari berbeda dengan naskah kuna lain yang ada di Jawa, ciri khas yang tampak adalah sifat ortodoksnya. Ortodoks yang dibahas ini memiliki arti suatu idealisme Islam yang lebih condong pada pelaksanaan agama sesuai seperti yang diajarkan dan dicontohkan oleh Nabi Muhammad ataupun praktik beragama yang murni seperti dari sumbernya.

Pada naskah yang dinisbahkan untuk Syeh Bahri terlihat berisi bagian-bagian panjang yang menyerang doktrin-doktrin yang bersifat klenik. Secara khusus, naskah ini mengecam setiap pengidentifikasian Tuhan dengan makhluk manusia, yang merupakan bidah terburuk dalam Islam, walaupun itu merupakan paham Hindu yang agung dan sebuah doktrin yang telah berlaku dalam beberapa kalangan muslim Jawa hingga dewasa ini (Ricklefs, 2008:21).

Kaitan antara Berbagai Peninggalan Arkeologi dari Para Ulama di Tuban terhadap Pemikiran Modernisme Islam

Salah satu tokoh ulama yang dapat digunakan untuk merekonstruksi adanya pemikiran Modernisme di Kabupaten Tuban adalah Sunan Bonang. Sunan Bonang merupakan salah satu anggota dari *Wali Sanga* yang melakukan dakwah Islam di hampir seluruh Indonesia. Sebenarnya terdapat beberapa wali atau sunan lokal yang berada di Tuban selain Sunan Bonang seperti Sunan Bejagung, dan Sunan Asmara Qondi, tetapi penelitian ini hanya akan difokuskan pada Sunan Bonang yang merupakan tokoh ulama besar yang pengaruhnya membentang dari Demak sampai Tuban. Selain itu alasan pemilihan ini dititik beratkan pada kecenderungan lebih banyaknya peninggalan-peninggalan dari Sunan Bonang yang masih ada saat ini, dan salah satunya adalah naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari yang sangat mencerminkan pemikiran tasawuf syar'i dan menjadi indikator pemikiran Islam modernis di era itu.

Adanya penemuan naskah kuna Syeh Bari yang ditemukan di Tuban memperkuat kemungkinan bahwa Sunan Bonang merupakan tokoh ulama dengan idealisme Modernis yang ditaksir menulis naskah ini. Naskah ini sendiri berisikan berbagai kritikan pada masyarakat muslim Jawa pada umumnya yang berkaitan dengan praktek beragama Islam yang dianggap penuh dengan hal-hal mistis dan klenik (Ricklefs, 2008:21). Beberapa hal yang dapat mengkaitkan antara naskah kuna Syeh Bari dengan Sunan Bonang adalah; pertama, adanya kalimat "*tammat carita kang pakerti pangeraning Bonang*", yang menandakan bahwa teks ini ditulis oleh Sunan Bonang ataupun murid dari Sunan Bonang yang diajar secara langsung; Kedua, naskah ini ditemukan tidak terpaut jauh dari masa kehidupan Sunan Bonang yaitu sekitar tahun 1530-an; Ketiga, pada masa itu tokoh yang dimungkinkan memiliki kemampuan intelektual untuk menulis naskah seperti itu adalah Sunan Bonang yang memiliki kemampuan intelektual yang memadai dalam bidang agama (Riyadi, 2016:125).

Hal lain yang dapat membantu memperkuat teori pemikiran ke-Islaman Sunan Bonang yang lebih condong pada pemikiran Modernis ditunjukkan pada kegagalan Islamisasi yang dilakukan oleh Sunan Bonang di Kediri. Kondisi tersebut berkaitan dengan idealisme dia terhadap penerapan syar'iat dan aqidah dalam kehidupan sehari-hari. Disebutkan bahwa Sunan Bonang saat melakukan Islamisasi di Kediri dia menggunakan metode tertutup, metode ini tidak toleran terhadap agama terdahulu, karena hal tersebut membuat Islamisasi yang dilakukan oleh Sunan

Bonang mengalami kegagalan dan harus pergi dari daerah itu (Kalamwadi, 2003:26-30).

Penjelasan lebih rinci dari bukti-bukti yang telah dijelaskan sebelumnya dan bukti lain yang dapat dijadikan sebagai dasar pendefinisian pemikiran dari Sunan Bonang sebagai seorang ulama dengan idealisme modernis dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Naskah yang dinisbahkan untuk Syeh Bari

Ricklefs (2008:20) dalam bukunya menjelaskan dari Pesisir Utara Jawa didapatkan dua dokumen yang membantu menambah substansi Islamisasi di Jawa khususnya Tuban. Kedua naskah ini menggunakan Bahasa Jawa dan berisi ajaran-ajaran Islam seperti yang diberikan di Jawa pada abad XVI. Walaupun sama-sama tidak memiliki keterangan tahun kedua naskah ini dibawa oleh ekspedisi Belanda yang pertama ke Jawa yaitu tahun 1595-1597, yang menunjukkan naskah ini diperkirakan dibuat sebelum tahun 1597.

Lebih lanjut Ricklefs (2008:21) menjelaskan sifat ortodoks kedua naskah ini sangat mempengaruhi perkembangan intelektual Islam di Indonesia kedepannya. Hal ini disebabkan agama Islam kelak berkembang penuh bidah dan khufarat, suatu kondisi yang berdampak pada munculnya berbagai organisasi pembaharu Islam pada sekitar abad XIX dan XX. Oleh karena itu, naskah kuna Syeh Bari ini merupakan bukti penting untuk menunjukkan bahwa Islamisasi yang dilakukan oleh kelompok ulama Modernis sudah dimulai sejak awal Islam datang. Naskah yang dinisbahkan pada Syeh Bari ini menunjukkan bahwa pemikiran Modernis atau ortodoks dalam agama Islam tidak dominan di Jawa, hal ini terlihat dari setiap bagian naskah ini mengkritik doktrin-doktrin yang bersifat klenik. Khususnya, naskah ini mengecam setiap pengidentifikasian Tuhan dengan makhluk manusia, yang merupakan bidah terburuk dalam Islam, walaupun itu merupakan paham Hindu yang dianggap suci oleh masyarakat pada masa itu.

Naskah Syeh Bari ini sendiri pertama kali ditemukan di Tuban, berdasarkan lokasi ditemukannya ini ulama yang dimungkinkan menulis naskah tersebut adalah Sunan Bonang. Beberapa hal yang dapat mengkaitkan antara naskah kuna Syeh Bari dengan Sunan Bonang adalah; pertama, adanya kalimat “*tammat carita kang pakerti pangeraning Bonang*”, yang menandakan bahwa teks ini ditulis oleh Sunan Bonang ataupun murid dari Sunan Bonang yang diajar secara langsung; Kedua, naskah ini sendiri diperkirakan ada sekitar tahun 1530 han yang merupakan masa hidup dari Sunan Bonang; Ketiga, pada masa itu tokoh yang dimungkinkan memiliki kemampuan intelektual yang cukup untuk menulis naskah seperti itu adalah Sunan Bonang (Riyadi, 2016:125).

Secara umum naskah kuna Syeh Bari ini membahas berkaitan dengan aqidah keislaman dan mengkritik berbagai pandangan masyarakat Jawa yang cenderung diakulturasikan dengan hal-hal mistik dan klenik. Naskah ini sendiri bertuliskan huruf Jawa yang terlihat dari setelah satu halaman pembuka. Disana terdapat dua halaman tulisan asli beraksara Jawa yang didalamnya terdapat 17 bab. Selain ditulis menggunakan huruf-huruf Jawa, dalam naskah ini juga terdapat beberapa kutipan dengan tulisan Arab yang beberapa diantaranya sulit dipahami (Ikram, 2009:205-206). Kesulitan ini sendiri diperkirakan karena beberapa bagian kitab ini membahas ajaran tasawuf dan menggunakan bahasa kiasan yang membuat sulit dipahami apabila tidak memahami jiwa jaman saat itu.

Dalam pembukaan naskah, Sunan Bonang mengawali tulisannya dengan bacaan *Basmalah* dan puji syukur, selanjutnya menjelaskan tujuan dari penulisan ini yaitu mengajarkan tentang ilmu suluk. Ilmu suluk ini sendiri meliputi ilmu *ushuluddin*, tauhid, tarekat, dan tasawuf. Ajaran *ushul suluk* yang dituliskan pada naskah kuna ini berasal dari penafsiran terhadap dua kalimat syahadat yang diungkapkan dalam pembukaan kitab, yaitu: *Asyhadu an lailaha illallah Wahdahu la syar'ikala, wa asyhadu anna muhammadan rasulullah*. Selanjutnya Sunan Bonang menguraikan ajaran-ajarannya dengan menitik beratkan pada *ushul suluk* menurut pemikiran al-Ghozali dan Abu Syakur as-Salimi. Ajaran *ushul suluk* sendiri merupakan perpaduan antara uraian ilmu kalam dan tasawuf atau tauhid-mistik dalam batas-batas aqidah Ahlussunah wal jama'ah.

Pembahasan pertama dari naskah ini, Sunan Bonang menjelaskan mengenai Allah yang meliputi pendefinisian terhadap berbagai paham dan ajaran tauhid dan ketuhanan sebagai ikhtisar dan terjemahan bebas dari kitab *ihya' ulumuddin* dan kitab *tamhid*. Selanjutnya dijelaskan juga berkaitan dengan ajaran dan paham sesat mengenai ketauhidan dan Tuhan, yang berakibat pada kekafiran bagi para penganutnya. Dalam proses penjelasan ini Sunan Bonang mewujudkannya dalam bentuk dialog tanya jawab antara guru dan murid.

Pembahasan kedua, Sunan Bonang memberikan pengajaran berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Allah yang dilihat dari sisi ilmu kalam dan ilmu tasawuf. Dalam sudut pandang ilmu kalam hubungan antara manusia dengan Allah ditetapkan sebagai hubungan makhluk dan Khalid. Sedangkan dalam sudut pandang ilmu tasawuf hubungan diantara keduanya ditetapkan sebagai *salik* atau *asyiq* dan *ma'syiq*, dan keduanya bertemu dalam maqam fana.

Selanjutnya Sunan Bonang juga memberikan sebuah pendapat mengenai pertentangan antara pandangan *padudoning kawula-gusti* atau keberbedaan hamba-Tuhan yang menolak pandangan *manunggaling kawula gusti*. Dia memberikan

penjelasan “*Padudoning kawula gusti; sifating pangeran tan dadi sifating makhluk, sifating makhluk tan dadi sifating pangeran*”, yang artinya adalah Sifat Tuhan tetap tidak akan menjadi sifat makhluk, sifat makhluk tetap tidak akan menjadi sifat Tuhan.

Dari kutipan tersebut tampak bahwa Sunan Bonang berusaha menentang sebuah pemahaman tasawuf yang melihat antara manusia sebagai umat dan Tuhan sebagai khalid merupakan sebuah satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dia berpendapat bahwa Allah dan manusia memiliki dua kenyataan atau wujud yang berbeda, walaupun keakraban yang dicapai keduanya pada taraf maqam fana. Selanjutnya Sunan Bonang mengajarkan Teknik memahami konsep fana yang terlihat pada kutipan ayat berikut: “*maraja al-bahraini yaltawiyani bainahuma barzahun la yabgiyani*”. Maksud dari *barzahun* dalam ayat tersebut adalah sekat yang berlaku sebagai dinding pembatas, sehingga menjadikan keduanya tidak tercampur. Dari ayat tersebut juga dapat dipahami bahwa ungkapan “*gharaqtu fi bahri al-‘adamy*” adalah merupakan rumusan yang takkan pernah terwujud dalam kenyataan dimana dua pribadi saling tenggelam dan merasuki. Karena keduanya berbeda sebagaimana diungkapkan dalam naskah ini “*mapan (ing) karone langgeng apadudon tan panisih kang anjateni lank ang jinaten*”.

Pembahasan ketiga, naskah ini menjelaskan berkaitan dengan *ru'yat* Allah. Diawal penjelasannya Sunan Bonang langsung mengutip ucapan dari Syeh Bari “*Ru'yat Allah iku arus tan arus*” yang artinya *ru'yat* Allah itu melihat tetapi tidak melihat. Yang dimaksud dalam kutipan ini berkaitan dengan cara dan kemampuan manusia dalam melihat Allah, Sunan Bonang sendiri juga memberikan pandangannya terhadap hal ini yaitu “*E, Rijal! Tegese ru'yat Allah iku aningali ing pengeran ing akhirat kalawan mata kapala ing dunya kalawan mata ati*”, yang artinya Wahai Rijal! Ari *ru'yat* itu melihat Allah dengan mata kepala di akhirat dan di dunia dengan mata hati. Maksud dari kutipan tersebut adalah Sunan Bonang menggambarkan bahwa adanya kemampuan untuk melihat Allah secara langsung menggunakan mata kepala itu hanya bisa dilakukan saat berada di akhirat sedangkan saat seorang manusia masih hidup dalam melihat Allah hanya bisa dilakukan dengan mata hati dan cukup dengan merasakan kehadiran-Nya yang dapat memberikan ketenangan.

Lebih lanjut, Sunan Bonang dalam memperkuat pandangannya dia memberikan kutipan Hadist Nabi Muhammad yaitu “*Innakum satarawna rabbakum yaum al-qiyamati kama tarawna al-qamara fi lailati al-badri*” yang artinya sesungguhnya kamu sekalian akan melihat Tuhanmu pada hari kiamat seperti kalian melihat rembulan pada malam bulan purnama. Kemudian Sunan Bonang

memberikan penjelasan berkaitan dengan “*Amma dlamir qamarillan munazzahun bila kaifyyatin*” yaitu adanya perumpamaan “rembulan” untuk menggambarkan Allah agar jangan ditafsirkan secara nyata dan tidak perlu dipertanyakan.

Sebagai penutup pada bab ini, Sunan Bonang Kembali memberikan sebuah peringatan seperti sebagai berikut: “*E, Mitraningsung! Demi sami sira akecap becik-becik kalawan lampa nira dhahir batin anuta kang sarengat, andi Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasalam, asih pramuleha sira ing Rasulullah ‘alaihi salam marganira anampani sih nugraning Pengeran...//E, mitraningsun! Iku tetinggalaningsun ing sira kanga wet poma anak putu nira sami wekasen, sami anuta wirasaning pituturinsung iki kabih, karana manawa anut ing wuwus (ing) wong sasar...Anging sira den sama awedi ing Pengeran. Aja sira salah simpang, sami sra amriha kasidan*”. Dalam kutipan tersebut Sunan Bonang memperingatkan agar kita semua harus selalu berbuat baik pada sesama. Selain itu, dalam melaksanakan segala amal baiknya senantiasa sesuai dengan yang disyar’iatkan dan dicontohkan oleh Nabi Muhammad. Selama hidup kita dipesankan untuk mencintai dan meneladani kehidupan dari Nabi Muhammad. Dia juga berpesan agar kita selalu takut pada Allah, dan jangan sampai salah jalan dan melanggar semua larangan Allah agar amal kita selalu diterima oleh Allah SWT.

Selain terdapat berbagai penjelasan yang diwujudkan percakapan antara guru dan murid, Sunan Bonang juga mengutip beberapa kutipan dengan huruf Arab yang semakin menunjukkan pandangan idealisme Islam dari Sunan Bonang itu sendiri. Beberapa kutipan Arab yang menggambarkan idealisme Islam Sunan Bonang dapat dilihat sebagai berikut:

1. *Bismillah, alhamdulillah* dan *salawat* yang terdapat pada pembukaan
2. Penjelasan dari *Syahadatain*
3. Sifat Esa Tuhan “*Wahdahu la syar’ikalah*”
4. Kritik terhadap pandangan Abdul Wakhid Ibn Makkiyah yang mengatakan “*Al-Aslu qadimun wa huwa nafsuh ‘I mutlaqi wa huwa dhatu al-ilahi ta’ala, walakin laisa lidhati waqifun, walakin qabla al-khalqi al rasuli Muhammad*”. Yang artinya wujud asal itu adalah dzat Allah, namun dzat itu tidak berhenti sebelum diciptakannya Muhammad. Sedangkan Sunan Bonang berpendapat Allah telah menciptakan sesuatu sebelum menciptakan rasul.
5. *Sifat al-salbi*, yaitu sifat Tuhan Yang Maha Esa tidak serupa dengan apapun juga. Serupa yang dimaksud adalah sifat-sifat Allah, karena sifat yang digambarkan dalam Al Quran berkaitan dengan sifat-sifat Nya berbeda dengan manusia sebagai ciptaan-Nya.

-
6. *‘ishq, ashiq, mas’shuq*. Ini merupakan penjelasan bahwa *‘ishq* itu adalah sifat Tuhan, *ashiq* itu wujud atau keberadaan Tuhan, dan *ma’shuq* itu perilaku Tuhan. Pemikiran ini menentang pemikiran “*wahdat al-wujud*” yang menyatakan sebagian dari sifat asma Tuhan itu bersemayam pada makhluk dengan memancar dari dzat-Nya.
 7. “*maraja al-bahraini yaltaqiyā bainahuma barzakhun la yabghhiyan*”, kutipan ini merupakan kutipan dari QS Ar-Rahman ayat 19-20, yang artinya “Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak terlampaui”. Tujuan kutipan ini Sunan Bonang ingin menjelaskan bahwa seperti bertemunya lautan antara air asin dengan air tawar, tidak bisa disebut asin maupun tawar, keduanya berbeda dan itulah bentuk gambaran antara Tuhan dan makhluknya. Ini merupakan bentuk kritik Sunan Bonang terhadap pemikiran *wahdat al-wujud* yaitu wujud Tuhan dan manusia dianggap menyatu.
 8. “*Al-Insanu sirri wa ana sirruhu*” kutipan yang terdapat dalam naskah bab 6 ini berasal dari hadis qudsi, Sunan Bonang menjelaskan bahwa rahasia manusia itulah rahasia Tuhan, keberkahan manusia itu berasal dari rahasia rahmat dzat Tuhan, dan Tuhan itulah rahasia bagi manusia untuk selalu berusaha mendekati-Nya.
 9. “*innakum satarawna rabbakum yauma al-qiyamati kama tarawna al-qamara fi lailati al-badri*” ini merupakan kutipan dari sebuah hadis yang dimasukkan dalam naskah Syeh Bari ini yang terdapat pada bab 10. Arti dari kutipan tersebut adalah sesungguhnya kalian (orang mukmin) itu akan melihat Tuhan pada hari kiamat seperti melihat bulan pada saat purnama. Bagi Sunan Bonang kutipan tersebut merupakan bentuk penentangannya terhadap kelompok sufi yang menjelaskan bahwa mereka dapat melihat Tuhan dimasa hidupnya dengan mata kepalanya sendiri melalui ilmu *mukasyafah*-nya. Menurut Sunan Bonang manusia hanya bisa melihat Tuhan dengan mata kepala sendiri pada saat di akhirat, sedangkan saat masih hidup manusia hanya bisa melihat Tuhan dengan mata hati dan terwujud dalam bentuk ketenangan hati.
 10. “*Hai’atu al-wujud hai’atu al-mafhum wa hai’atu al-mafhum hai’atu al-wujud*”. Pada kutipan bab 12 ini memiliki arti keadaan wujud Tuhan itu sebagaimana dipahami adalah wujud tunggal, satu tidak dua (*tan kakalih*), sedangkan sifat dan *asma* Tuhan pada hakekatnya juga dzat Tuhan itu sendiri tidak dua atau lebih. Sedangkan Khaliq dan makhluk itu pemahamannya merupakan wujud yang dua, berbeda, yang terpisah. Dan

secara khusus ini merupakan bahasan ketauhidan yang menegaskan ke Esaan Allah.

11. Terdapat juga beberapa kutipan-kutipan lain seperti bentuk sederhana dari istilah-istilah Arab. Seperti *Rijalallah* untuk menjelaskan bahwa para murid Sunan Bonang diharapkan menjadi manusia sempurna sehingga disebut *rijalallah*, *wajibu al-wujud* untuk menjelaskan tentang wujud Allah yang mungkin yaitu *af alullah*, *mumtani' al-wujud* untuk menjelaskan tentang wujud Allah yang dilarang digambarkan yaitu dzat Allah, dan lain-lain.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, setidaknya ada beberapa poin yang sangat menunjukkan pemikiran modernis dari Sunan Bonang dari naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari ini, yaitu: 1) Ketauhidan, yang mengajarkan ke Esaan Allah dan tidak adanya sekutu sedikitpun bagi-Nya dan pemberian batas terhadap perbedaan antara sifat Allah dan sifat manusia yang kerap disamakan oleh beberapa orang-orang sufi karena terdapat berbagai gambaran Sifat-Nya dalam al Quran yang seolah-olah sama dengan sifat manusia; 2) Penegasan terhadap wujud Allah yang merupakan dzat sendiri dan tidak ada hubungan yang diturunkan pada manusia sebagai makhluk ciptaan-Nya; 3) Penolakan terhadap pandangan tasawuf yang mengatakan seorang muslim (aliran sufi) dapat melihat Allah dengan mata kepalanya sendiri dimasa hidupnya. Dari sini terlihat melalui pandangan-pandangan ataupun penolakan yang dijelaskan oleh Sunan Bonang menunjukkan pemikiran modernis dengan ciri khas menolak berbagai percampuran budaya baik itu dalam bentuk tradisi maupun pemikiran dengan konsep agama ataupun keyakinan lain. Sunan Bonang tampak menunjukkan bahwa memiliki ketegasan dalam menjalankan dan menegakkan aqidah dan ketauhidan yang diajarkan dalam Al Quran dan Hadist.

2. Suluk Wujil

Suluk Wujil merupakan salah satu peninggalan karya sastra yang dibuat oleh Sunan Bonang yang diperuntukan untuk seseorang yang bernama Wujil. Wujil sendiri adalah bekas abdi dalem dari Kerajaan Majapahit yang datang ke pondok Sunan Bonang untuk mempelajari agama Islam. Sesuai Namanya Suluk Wujil terdiri dari naskah dalam bentuk tembang Jawa yang memiliki aturan-aturan atau kaidah dalam penulisannya.

Pada naskah Suluk Wujil ini memiliki sedikit perbedaan dengan naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari. Apabila pada naskah yang dinisbahkan pada Syeh Bari cenderung berfokus pada penyampaian aqidah, ketauhidan, dan beberapa pertentangan Sunan Bonang pada beberapa pemikiran tasawuf yang dianggap sesat, pada Suluk Wujil ini berfokus pada ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat

sehari-hari seperti tidak sombong pada ilmu yang diperoleh, dapat mengendalikan nafsu, dan pembahasan berkaitan dengan ketauhidan serta tasawuf.

Pada bagian pembahasan ketauhidan dan aqidah menunjukkan kesamaan antara Suluk Wujil dengan naskah yang dinisbahkan pada Syeh Bari, setidaknya terdapat tiga bahasan yang membahas berkaitan ketauhidan ataupun aqidah. Seperti pada kutipan pertama berikut “*Pengetisun ing sira ra Wujil den yatna uripira neng dunya ywa sumambareneng gawe kawruhana den estu sariranta pan dudu jati kang jati dudu sira sing sapa puniku weruh rekeh ing sarira mangka sasat wruh sira maring Yang Widi iku marga utama*” (Purbatjaraka, 1985:57-58). Artinya adalah “Ingat-ingatlah Wujil, berhati-hatilah dalam hidup di dunia ini. Janganlah masa bodoh terhadap setiap Tindakan. Dan sadarlah serta yakin, bahwa kau bukanlah Hyang Jati Tunggal, dan Hyang Jati Tunggal bukanlah engkau; barangsiapa mengenal diri sendiri sekarang, seakan-akan mengenal Tuhan. Itulah jalan yang sebaik-baiknya.

Kedua, terdapat juga pembahasan yang isinya penjelasan pada Wujil mengenai praktik ibadah yang tepat pada agama Islam dan memisahkannya dengan ibadah agama lain sesuai dengan yang disyar’atkan oleh Allah, seperti pada kutipan berikut: “*Utamane sarira puniki angawruhana jatining salat sembah lawan pamujine jatining salat iku dudu ngisa tuwin magerib sambayang aranika wenange puniku salun ora nana salat pan minangka kekembang ing salatda’im ingaran tata-krama*” (Purbatjaraka, 1985:58). Yang fokus dari pembahasan itu adalah penjelasan dari Sunan Bonang pada Wujil untuk selalu beribadah sesuai aqidah Islam seperti melakukan sholat dengan khusus dan berdzikir, dan bukannya melakukan ibadah lain, yaitu “*sembah-yang*” yang merupakan ibadah dari agama lain. Bagian ini sangat menunjukkan adanya usaha Sunan Bonang untuk memberikan garis batas yang jelas antara agama dan tradisi yang terdapat unsur keyakinan.

Ketiga, Sunan Bonang memberikan penjelasan pada Wujil untuk memahami arti syahadat yang merupakan bentuk pembelajaran ketauhidan. Dalam pembahasan tersebut Sunan Bonang memberikan gambaran melalui penjabaran Wujil dengan bayangannya di cermin. Sunan Bonang menjelaskan “LA ILAHA meliputi sangkalan dan pengakuan, adalah ke-ADA-an dan ke-TIDAK-adaan. Artinya: hakekat dari Tuhan adalah ke-TIDAK-adaan. Dalam ke-TIDAK-ada-Nya IA mulau ADA, dan yang terakhir ini disebut: ke-ADA-an yang abadi//Ke-ADA-an yang abadi dan ke-TIDAK ADA-an (keduanya sekaligus bersamaan) merupakan ujud dari Tuhan. Penjelasan ini dapat terlihat dari kutipan berikut: “*Rupane pun Wujil den tingali Si Satpada Wujil, ana kora rupane iku samangke nda pun Wujil umatur boten wonten rupaning istri anging rupa kahula punika pukulun Aneng ngendi si Satpada ing*

rupane pun Wujil matur abakto suhun sembah kahula//Pun Wujil matur asahur bakti Panggrahitaning kawula mindha tunggaling roro kersane orane ananipun ananipun oranireki sang guru adi lingira Unggahe lingiku pun Wujil asahur sembah Tan kena munggah raos kadi puniki anuhun pangandika” (Purbatjaraka, 1985:77-78). Dari penjelasan ini maka dapat disimpulkan bahwa pemikiran Sunan Bonang terutama pada penjelasan ketauhidan dan aqidah menunjukkan dia sangat memegang aqidah dan tauhid secara ketat.

3. Gapura makam Sunan Bonang

Peninggalan fisik lain yang dapat menggambarkan idealisme Islam Sunan Bonang adalah gapura dari makam Sunan Bonang. Gapura ini sendiri menurut Bapak Ilham sebagai pengurus Yayasan Makam Sunan Bonang didirikan untuk keperluan komplek bangunan makam, yang artinya gapura ini didirikan setelah Sunan Bonang wafat. Walaupun begitu, gapura ini tetap memenuhi kriteria sebagai sumber yang bisa menggambarkan idealisme Islam dari Sunan Bonang karena pendirian gapura ini dilakukan oleh para murid Sunan Bonang.

Poin penting dari pengidentifikasian gapura makam ini memperlihatkan perbedaan dengan beberapa gapura makam sunan di daerah lain. Gapura di makam Sunan Bonang tidak menunjukkan adanya hiasan ataupun motif yang mengambil unsur kepercayaan dari agama lain. Seperti pada makam Sunan Sendang Duwur yang terletak di Paciran Lamongan, pada bagian gapurnya yang disebut gapura *paduraksa* terdapat berbagai akulturasi dengan keyakinan Hindu seperti gambar berikut:



Gambar 1. Gapura pintu masuk makam Sendang Duwur
(Sumber: Dokumentasi pribadi)

Terlihat pada gambar tersebut terdapat adanya ukiran berbentuk Kala (lihat lampiran 2) dan Makara (lihat lampiran 3) yang merupakan salah satu ornamen pada bangunan candi agama Hindhu ataupun Budha, hiasan sayap, motif pohon dan hiasan burung merak, motif singa bersayap, motif kepala kijang, motif ular naga, dan motif alam (Fitri, 2018:7-8). Dari beberapa ornamen yang telah disebutkan sebelumnya, ornamen yang paling mencolok dan sangat terkait dengan nilai-nilai ajaran agama Hindu adalah adanya ukiran Kala dan Makara. Kala sendiri merupakan salah satu pengikut Dewa Siwa yang setia karena dia selalu ditugaskan sebagai penjaga dari tempat suci yang digunakan Dewa Siwa. Fungsi dari kala sendiri adalah sebagai penjaga yang selalu memakan hal-hal negatif dan ketidaksucian pada setiap orang yang akan memasuki tempat Dewa Siwa dan biasanya diletakan bagian atas pintu masuk candi (Arifin, 2015:16).

Sedangkan makara merupakan salah satu ornamen candi dengan bentuk monster laut yang menyerupai lumba-lumba, buaya, dan gajah. Tetapi seiring berkembangnya waktu wujud hewan-hewan yang diukirkan berubah mengikuti tradisi masyarakat saat itu menjadi binatang yang dimitoskan sehingga dalam budaya Jawa Kuna diartikan sebagai binatang mitos yang menyerupai ikan, buaya, dan gajah. Fungsi dari makara itu sendiri pada candi yaitu sebagai penjaga Dewa Siwa dan diukirkan pada tangga menuju pintu masuk candi (Arifin, 2015:15).

Pada gapura pintu masuk makam Sunan Bonang ini memperlihatkan hanya sedikit adanya akulturasi budaya yang terlihat. Secara umum gapura pintu masuk ini tampak seperti gapura di makam lainnya ataupun bangunan lain dimasa itu, yaitu memiliki arsitektur menyerupai candi. Penyerupaan ini hanya terbatas pada tren arsitektur bangunan yang berkembang pada masa itu. Tetapi, saat diteliti lebih lanjut ornamen-ornamen yang tertempel pada gapura makam ini tidak menunjukkan adanya akulturatif yang masih mengandung nilai-nilai ajaran agama lain, seperti tampak pada gambar berikut:



Gambar 2. Gapura pintu masuk makam Sunan Bonang
(Sumber: Dokumentasi pribadi)

Dari gambar tersebut apabila dibandingkan dengan gapura di makam lainnya seperti pada makam Sunan Sendang Duwur tampak tidak terdapat ukiran kala maupun makara yang merupakan unsur keyakinan pada bangunan candi agama Hindu. Tidak adanya keberadaan kala dan makara menunjukkan bahwa Sunan Bonang mengajarkan pada muridnya untuk tidak menerapkan akulturasi yang berlebihan termasuk pada bangunan. Pada bagian ini menunjukkan bahwa Sunan Bonang cukup menerapkan syar'iat dan aqidah yang menyebabkan dia tidak mengajarkan pada muridnya tentang akulturasi yang melanggar syar'iat dan aqidah keislaman.

Simpulan

Pada penelitian ini pendefinisian idealisme Islam Modernis sedikit berbeda dengan yang telah berkembang saat ini atau dalam penelitian ini juga disebut praktik tasawuf syar'i, perbedaan ini dilatar belakangi perbedaan kondisi dan jiwa jaman yang sangat sulit untuk dilepaskan. Definisi idealisme Islam Modernis yang dibahas disini adalah pandangan Islamisasi ataupun praktik dalam beragama Islam yang berlandaskan pada Al Quran dan Hadist serta pemanfaatan beberapa ajaran tasawuf syar'i yang merupakan ajaran paling umum umat muslim dunia pada masa itu. Karena dominasi pemikiran klenik ataupun mistik dari masyarakat membuat ajaran tasawuf ataupun sufi sulit melepaskan diri dari keduanya. Tetapi walaupun begitu ulama seperti Sunan Bonang tampak tetap mengajarkan Islam dengan porsi tasawuf

yang tidak melanggar syar'iat Islam, dan ini merupakan bentuk dari tasawuf syar'i yang sama halnya dengan idealisme Islam modernis versi awal masuknya Islam di Indonesia.

Dalam proses pelacakan jejak-jejak kelompok Islam Modernis di awal Islamisasi ternyata tidak memperoleh banyak temuan. Hal ini karena memang kelompok Modernis merupakan minoritas dalam masyarakat muslim Indonesia. Masyarakat Indonesia masa itu lebih tertarik dengan Islam yang diakulturasikan dengan tasawuf karena sesuai dengan agama sebelumnya seperti "agama Jawa" ataupun Hindu dan Budha. Beberapa sumber yang dapat ditemukan sebagai bentuk eksistensi kelompok Modernis ini adalah Hikayat Raja-Raja Pasai, naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari, Suluk Wujil, dan pintu gerbang makam Sunan Bonang.

Berdasarkan beberapa peninggalan fisik yang masih ada berkaitan Sunan Bonang seperti gerbang makam, naskah kuna yang dinisbahkan pada Syeh Bari, dan Suluk Wujil menunjukkan adanya pengaruh idealisme modernis pada peninggalan-peninggalan tersebut, dan ini berarti Sunan Bonang dalam proses dakwahnya memegang erat aqidah dan syar'iat Islam dalam menjalankan dakwahnya. Walaupun Sunan Bonang masih menggunakan tasawuf sebagai salah satu cara melakukan Islamisasi, tetapi tasawuf yang diajarkan tersebut masih dalam kaidah yang disyar'iahkan. Dengan begitu maka tasawuf dari Sunan Bonang itu merupakan tasawuf syar'i dan ini dapat didefinisikan sebagai hasil idealisme modernis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Dudung. 2007. Metodologi Penelitian Sejarah. Yogyakarta: Ar-Ruzz media.
- Ansary, Tamim. Dari Puncak Bagdad Sejarah Dunia Versi Islam. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Arifin, Ferdi. 2015. Representasi Simbol Candi Hindu dalam Kehidupan Manusia: Kajian Linguistik Antropologis. Jurnal Penelitian Humaniora, Vol. 16, No. 2, Agustus 2015:12-20.
- Ash-Shiddiqy, Muhammad Hasbi. 1975. Falsafah Hukum Islam. Jakarta: Bulan Bintang.
- Bruinessan, Martin Van (ed). 2013. *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Convertative Turn"*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Geertz, Clifford. 2017. Agama Jawa, Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Kebudayaan Jawa. Depok: Komunitas Bambu.

-
- Humaedi, M. Alie. 2015. Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang Karya M. C. Ricklefs. HARMONI: Januari-April 2015.
- Ikram, Achafiati. 2009. Sejarah Kebudayaan Indonesia: Bahasa, Sastra, dan Aksara. Jakarta: Rajawali Pers.
- Jamil. 2007. Cakrawala Tasawuf, Sejarah, Pemikiran, dan Kontekstualitas. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Kalamwadi. 2003. Serat Darmagandul. Semarang: Dahara Prize.
- Koentjaraningrat. 2009. Pengantar Ilmu Antropologi. Jakarta: Rineka Cipta.
- Mashar, Aly. 2015. Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya. Vol. XII, No. 1, Januari-Juni 2015.
- Purbatjaraka. 1985. Ajaran Rahasia Sunan Bonang, Suluk Wujil. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.
- Ricklefs, M. C. 2008. Sejarah Indonesia Modern 1200-2008. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Fitri, Rachma Fairuza Rizka. 2018. Simbol Bangunan pada Komplek Gapura, Masjid dan Makam Sendang Duwur. Kecamatan Paciran, Kabupaten Lamongan, Jawa Timur. Surabaya: Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga.
- Kuntowijoyo. 1994. Metodologi Sejarah. Yogyakarta: Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada.
- Riyadi, Muhammad Irfan. 2016. Transformasi Sufisme Islam dari Demak ke Mataram Abad XVI-XVII M. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sumber wawancara

Wawancara dengan Bapak Soenadi Ilham, Penata Administrasi Sekretariat Yayasan Mabarrot Sunan Bonang Tuban, Umur 51 Tahun Warga Jl. KH. Agus Salim Gg. Kaligayam 19 Tuban, tanggal 15 Maret 2022 Pukul 13.41.