

SUNAN AMPEL DAN NILAI ETIS ISLAM NUSANTARA: DARI TANTRA-BHAIRAWA KEPADA PRAKTIK KEAGAMAAN NIR-KEKERASAN

Zumrotul Mukaffa
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: zumrotul_mukaffa07@yahoo.com

Abstract: This article focuses its discussion on the order of ethical values behind the success of Sunan Ampel, one of the Nine Saints (*Walisongo*), to co-modify the *Pancamakara* ritual that involves the Tantra-Bhairawa sect during the era of Majapahit Kingdom. The *Pancamakara* has also been called *Pancamakara Puja*, *Cakra Puja*, *Mo-Limo* or *Panca Ma*, which stand on five basic elements, namely *mamsa*, *matsya*, *madya*, *maithuna*, and *mudra*. The study finds that Sunan Ampel had successfully created the concept of *Pancamakara* and its sustainability as *exchange values* with Islam with no intention to deconstruct its utility values totally. The value order consists of certainty to always emphasize Islamization and bridge Islam and local religious rituals to achieve peaceful and non-violent religious practices. The value order is transformed into the existing pattern of culture. Consequently, the implementation pattern of *Pancamakara* as a religious ritual had still been preserved, but its substance was entirely deconstructed. Through his magical touch, Sunan Ampel had preserved *Pancamakara* that had no longer based on the five basic elements called *Mo-Limo*. Instead, the doctrine commands people to avoid the five basic elements, and it now becomes *Mob-Limo* (unwilling to commit five immoral acts).

Keywords: Sunan Ampel; Tantra-Bhairawa; Pancamakara; *Mob Limo*; Islam Nusantara.

Pendahuluan

Raden Rahmat atau Sunan Ampel (w. 1479 M) merupakan misionaris Muslim generasi pertama di tanah air yang membangun dan mentransformasikan nirkekerasan dalam praktik keagamaan (*non-violence religious practices*) di Nusantara, terutama di Jawa. Salah satu ajaran terpentingnya adalah, merekonstruksi tradisi keagamaan *mo-limo*

menjadi *mob-limo*.¹ Sebelum mendapatkan sentuhan dari tangan dingin Sunan Ampel, tradisi keagamaan ini menjadi bagian penting dari ritual para penganut Sekte Tantrayana atau Shiwa-Bhairawa (Tantra-Bhairawa) yang dikenal luas dalam agama Hindu-Budha.²

Tradisi keagamaan *mo-limo* merupakan bentuk ritual yang melibatkan para penganut sekte Tantrayana. Bagi sekte ini, untuk mendapatkan pembebasan spiritual tertinggi dan abadi, setiap manusia harus melakukan lima tahapan ritual yang disebut dengan *Panca-makara*.³ Lima tahapan ritual dimaksud meliputi *mamsa* (daging), *matsya* (ikan), *madya* (minuman keras), *maithuna* (bersetubuh sepuas-puasnya), dan *mudra* (bersemedi).

Dalam sejarah Tantrayana di tanah air, penganut setia aliran ini direpresentasikan sebagai manusia beragama yang sarat dengan tindakan-tindakan keji dan tentu saja, sangat dekat dengan kekerasan. Hal ini, misalnya, ditunjukkan oleh replika arca Bhairawa yang merupakan perwujudan dari Raja Adityawarwan (w. 1376 M). Replika arca menggambarkan, tangan kirinya memegang mangkuk berisi darah

¹ Beberapa studi tentang rekonstruksi tradisi keagamaan *mo-limo* yang berkembang pesat di kalangan penganut Tantra-Bhairawa menjadi *mob-limo* telah dilakukan oleh *utility or use values* Agus Sunyoto. Namun, penjelasan yang diberikan tentang Tantra-Bhairawa masih sangat terbatas, karena memang studinya bersifat menyeluruh untuk mengurai peran Sunan Ampel dalam gerakan Islamisasi di Jawa. Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya: Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Dakwah Islam di Jawa Abad XIV-XV M.* (Surabaya: Diantama, 2004); Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Walisongo sebagai Fakta Sejarah* (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2014); Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (Jakarta: Transpustaka, 2011).

² Sebaliknya, kajian historis tentang Tantra-Bhairawa dengan ritual *mo-limo* telah banyak dilakukan. Hanya saja, seluruh kajian yang ada sama sekali tidak menyingkung relasi gerakan Islamisasi Sunan Ampel dengan sekte Siwa-Budha tersebut. R. Goris, *Sekte-Sekte di Bali* (Jakarta: Penerbit Bharata, 1974); Marwati Djoned Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Vol. 2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1993); Hariani Santiko, *Kedudukan Batari Durga di Jawa Pada Abad X-XI Masehi* (Disertasi--Universitas Indonesia Jakarta, 1987); Hariani Santiko, "Penelitian Awal Agama Hindu Saiwa pada Masa Majapahit", *Lembaran Sastra*, 21 (Mei 1995), 11-29; Hariani Santiko, "The Goddess Durga in the East-Javanese Period", *Asian Folklore Studies*, Vol. 56 (1997), 209-226; Lalu Mulyadi, Julianus Hutabarat, dan Andi Harisman, *Relief and Statue Singosari Temple* (Malang: Dream Litera Buana, 2015); Ni Wayan Pasek Ariati, *The Journey of a Goddess: Durga in India, Java, and Bali* (Disertasi--The Faculty of Law, Business and Arts-Charles Darwin University, 2009); Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007).

³ Ariati, *The Journey of a Goddess*, 113.

manusia, dan tangan kanannya menggenggam pisau belati. Tidak hanya itu, ia juga berdiri dengan garangnya di atas mayat dengan singgasana dari tengkorak kepala manusia.⁴

Di tengah menguatnya tradisi ritual *mo-limo* yang sarat dengan kekerasan tersebut, Sunan Ampel berhasil mengomodifikasi, sehingga selaras dengan ajaran Islam. Komodifikasi dilakukan dengan tanpa menghilangkan pola pelaksanaan ritual yang ada. Sebaliknya, komodifikasi hanya dilakukan dengan menggantikan substansi ritual yang dimanifestasikan ke dalam penggubahan inti ritual dari *mo-limo* (melakukan lima perilaku keagamaan yang dilarang) menjadi *mob-limo* (menghindari lima perilaku yang dilarang). *Mo-limo* yang awalnya terdiri dari *mamsba*, *matsya*, *madya*, *maithuna*, dan *mudra* digantikan dengan *mob-limo* yang berintikan pada lima perilaku etis manusia, yaitu: menjauhi segala bentuk perilaku *main*, *minum*, *maling*, *madat*, dan *madon*.

Pola komodifikasi ajaran Tantra-Bhairawa yang dilakukan Sunan Ampel merepresentasikan kecenderungan etis-universal Islam. Selain pola transformasi ajaran Islam yang nir-kekerasan, terdapat prinsip etis utama yang melekat. Islamisasi yang dilakukan dipastikan akan bersentuhan, bersinggungan, dan berdialog dengan lokalitas, termasuk lokalitas tradisi ritual keagamaan. Lokalitas yang sebelumnya telah hadir, tumbuh, dan berkembang tidak seharusnya digerus sedemikian rupa, melainkan dikomodifikasi ke dalam bentuk akomodasi hingga menjadi tradisi keagamaan baru yang selaras dengan Islam. Pola Islamisasi seperti ini yang belakangan melahirkan konstruksi besar Islam Nusantara dan/atau Islam Indonesia.

Artikel ini terfokus pada kajian terhadap komodifikasi terhadap ritual Tantra-Bhairawa dengan lima tahapan yang dikenal luas sebagai *mo-limo*. Dengan demikian, kajian yang dilakukan menjadi bagian dari sejarah kebudayaan, sehingga kaidah yang digunakan dalam penelitian, merupakan kaidah yang berlaku umum dalam pengkajian sejarah melalui tahapan yang heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi.⁵

Sekte Tantra-Bhairawa

Sekte Tantra-Bhairawa dalam tradisi Siwa-Budha telah berkembang jauh sebelum kerajaan Majapahit berdiri, seperti yang terpahat dalam Prasasti Talang Tuo Palembang tahun 684 M; ajaran yang dianut sekte ini telah masuk di tanah air melalui Kerajaan

⁴ Reichle, *Violence and Serenity*, 170.

⁵ Dudung Abdurahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos Wacana., 1999), 43.

Sriwijaya pada abad ke-7 M.⁶ Dalam prasasti ditemukan tulisan *Vajrasarira* yang bermakna “berbadan baja” dan dapat dipadankan dengan *pengamakbraja* dalam bahasa Jawa.⁷

Di Jawa, sekte Tantra-Bhairawa juga berkembang pesat dan memperoleh banyak pengikut, bukan saja dari kalangan masyarakat bawah, melainkan juga elit pemerintahan dan agama pada masa kejayaan kerajaan Singhasari. Dari elit pemerintahan, Raja Kartanegara merupakan penganut Tantrayana yang taat. Ketertarikannya terhadap sekte ini dalam rangka untuk mengimbangi Khubilai Khan yang juga menjadi pengikut setia Tantrayana.

Dalam bidang keagamaan, raja Kartanegara berusaha pula untuk mengimbangi Khubilai Khan, yaitu dengan menganut agama Budha Tantrayana dari aliran *kalachakra*. Aliran ini mulai berkembang di Benggala menjelang akhir masa pemerintahan Dinasti Pala. Dari sana, aliran ini menyebar ke Tibet dan Nepal. Raja-raja Mongol ternyata amat tertarik oleh aliran ini, karena lebih sesuai dengan jiwa mereka. Di Jawa, aliran ini bercampur dengan pemujaan Siwa-Bhairawa. Aliran keagamaan yang dianut oleh raja Kartanegara itu dapat disimpulkan dari kakawin Ngarakertagama dan dari kenyataan bahwa ia ditahbiskan sebagai *jina* di pekuburan *wurara*.⁸

Sementara dalam lingkup elit keagamaan pada masa kerajaan Singhasari terdapat Mpu Purwa, pendeta Budha Mahayana dan sekaligus ayah Ken Dedes. Ia dikenal memiliki pertapaan di Setra penduduk Panawijen. Seperti ditegaskan Mardiwarsito (1986) dan Zoetmulder (2004), kata *setra* memberi petunjuk tentang tempat atau lapangan mayat. Di *setra* ini, Mpu Purwa melakukan ritual mengolah yoga, sebagaimana disebut-sebut dalam naskah *Sang Hyang Kamahayanikan* bersama-sama dengan tempat-tempat melakukan yoga yang lain.

Selain sebagai pengikut setia, Kartanegara disebut-sebut juga memiliki peran penting dalam perkembangan Tantra-Bhairawa di luar Jawa, terutama di kawasan Bali dan Sumatera Utara. Setelah menguasai Bali pada 1284 M, misalnya, ia menempatkan tokoh penting bernama Kebo Parud untuk menjalankan tugas-tugas dekonsentratif kerajaan Singhasari. Sebagai seorang Bhiarawais yang

⁶ I Ketut Widnya, “The Worship of Shiva-Buddha in the Balinese Hindu Community”, *Journal of Religious Culture*, No. 107 (2008), 1-12.

⁷ Poerbatjaraka, *Riwayat Indonesia I* (Jakarta: Jajasan Pembangunan, 1976), 63.

⁸ Poesponegoro dan Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Vol. 2, 414-415.

taat, Kebo Parud tidak hanya menjalankan tugas-tugas pemerintahan, melainkan juga menyebarkan doktrin dan praktik Tantra-Bhairawa. Sekte tantrayana aliran kiri ini pun pada akhirnya berkembang pesat dengan ditandai oleh banyaknya arca-arca perwujudan Siwa-Bhairawa.⁹

Kartanegara pula yang berperan di balik berkembangnya Tantra-Bhairawa di Sumatera. Ia secara langsung memperkenalkan sekte ini melalui pengiriman Arca Amoghapasa kepada penguasa kerajaan Melayu yang bernama Crimat Tribuwanaraja pada tahun 1286 M.¹⁰ Wujud arca *Amoghapasa* seperti dewata dengan busana lengkap, namun dengan jumlah lengan yang lebih dari dua, mata melotot dengan alis melengkung naik, kadang-kadang terdapat ornamen tengkorak sebagai penghias tubuhnya dan ada figur *Amitabha* kecil di mahkotanya. Amoghapasa banyak di puja oleh kaum Tantrayana kiri yang pada dasarnya merupakan perwujudan dari Awalokiteśwara. Dalam agama Budha-Mahayana, Awalokiteśwara disebut sebagai emanasi dari Dhyani-Buddha Amitabha dengan ciri khusus adanya figur Dhyani-Buddha Amitabha kecil di mahkotanya.¹¹

Perkembangan Tantra-Bhairawa semakin menemukan bentuknya, sejak munculnya Adityawarman. Ia berasal dari keluarga bangsawan Singhasari yang sangat teguh memegang ajaran Tantra-Bhairawa. Ayahnya bernama Adwayadwaja yang juga dikenal dengan nama lain Mahamantri Adwayabrahma, seorang pembesar Singhasari dan dipercaya oleh Kartanegara sebagai salah satu pejabat pengiring Arca Amoghapasa ke Melayu. Sedangkan ibunya yang bernama Dyah Dara Jingga merupakan anak perempuan dari kerajaan Melayu.¹²

Keterlibatan Adityawarman sebagai bagian dari sekte Tantra-Bhairawa yang setia, diabadikan dalam Arca Bhairawa maupun prasasti-prasasti yang dipahat pada masa kekuasaannya. Dalam Prasasti Bukit Gombak I atau Pagarruyung I dengan penulisan penanggalan *Wasurmmunibhujesthalam*, 1278 Śaka atau 13 April 1356 M, Adityawarman yang disebut sebagai Ādityawarman Pratāpaparākramarajendra Maulimaniwarmadewa juga tegas disebut sebagai Bhiarawais.

⁹ A.A. Gede Agus, "Makna Hiasan Ular Pada Arca Siwa-Bhairawa di Pura Kebo Edan, Pejeng", *Forum Arkeologi*, Vol. 6, No. 1 (1993), 54-63.

¹⁰ Mulyana, *Menuju Puncak*, 67.

¹¹ Herni Pramastuti, *Katalog Koleksi Arca Batu* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Yogyakarta, 2011), 9.

¹² Slamet Mulyana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Java dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 8.

Prasasti dimaksud berisikan tentang puji-pujian terhadap Ādityawarman sebagai pemeluk agama Budha sekte Bhairawa yang berkuasa di Swarnadwīpa, dan pembangunan sebuah *wihara*.¹³

Gambar 1:

Arca Bhairawa Perwujudan Adityawarman



Sumber: Reichle: 2007: 170.

J.L. Moens dalam artikelnya *Het Buddhisme op Java en Sumatra in Zijn Laatste Bloei Periode* (1924) juga memberi petunjuk penting Adityawarman sebagai pengikut setia Tantra-Bhairawa. Ia menegaskan:

Dalam tahun Saka 1297, pada bulan *Jyastha*, hari Anggara, Raja Adityawarman menerima pentahbisan bhairawa tertinggi di sebuah *ksetra* (lapangan mayat, dijadikan bhumityaga ksatrianya), dengan gelar nama Wisasadharani, sambil bersemayam dengan sunyi-senyap di atas sebuah tempat duduk tumpukan mayat-mayat, kemudian sambil tertawa seperti setan dan meminum darah, sedang mahaprasadanya, korban manusia yang besar menyala-nyala dan menebarkan bau busuk yang tak tertahankan, tetapi bagi orang-orang yang sudah ditahbiskan, berkesan seperti harumnya berpuluh-puluh juta bunga”.¹⁴

Pada era kerajaan Majapahit, sekte Tantra-Bhairawa yang juga populer dengan nama *Bhairawapaksa* atau *Siva Bhairawa* juga mengalami perkembangan pesat, termasuk di lingkungan pejabat istana.

¹³ Bambang Budi Utomo, *Prasasti-prasasti Sumatra* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Nasional, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2007), 64.

¹⁴ Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya*, 45.

Setidaknya, terdapat dua prasasti yang menegaskan adanya penganut sekte tersebut, yaitu: Prasasti Bendosari dan Prasasti Sekar. Beberapa pejabat *unapati* golongan Siwa, sebagaimana tertulis dalam Prasasti Sekar, menjadi bagian dari sekte Bhairawapaksa, di antaranya: *Sang pamgét i tirwan Sang Arya Wangsádbhirája Dang Acarya Siwanátha*, dan juga *bhairawapaksa nyáya wyakaranasástra parisamápta* (baris 3b.2,3), *Samgét Manghuri Dang Acarya Smaranátha bhairawapaksa nyáya wyakaranasástra parisamápta* (baris 3b. 4,5), dan *Samgét i Pamwatan Dang Acarya Agreswara bhairawapaksa nyáya wyakaranasástra parisamápta*. Sedangkan, nama-nama pejabat pemerintah penganut sekte Tantra-Bhairawa berdasarkan Prasasti Sekar, di antaranya: *Sang Pamgét i Tirwan Dang Acarya Indrádipa Sang Arya Wangsádbhirája bhairawapaksa nyáyasástra parisamapta* (bagian depan baris 5,6) dan *Sang Pamgét i Jambi Dang Acarya Arkekanátha Sang Arya Sabádhapatibhairawapaksa nyáyawyakarana parisamápta* (bagian belakang baris 1,2).¹⁵

Keberadaan penganut Tantra-Bhairawa di era Majapahit juga diperkuat oleh arca perwujudan Durga Mahisásumahardini. Perwujudan Durga termanifestas ke dalam arca-arca yang ditemukan di Jombang, Sampang, dan Bojonegoro. Arca Durga di Jombang ditemukan di komplek Candi Ngrimbi yang sekarang tersimpan di Museum Mpu Tantular Surabaya. Sedangkan Durga di Bojonegoro terdapat di daerah Ngluyu, sementara di Sampang ditemukan di Camplong. Selain bertaring, arca-arca tersebut juga berwajah seram dengan mata melotot.¹⁶

Durga juga menjadi bagian penting dari relief beberapa candi yang dibangun pada masa Majapahit, seperti Candi Tegawangi, Candi Suku, dan Candi Panataran. Candi Tegawangi berada di Tegawangi Plemahan, Kediri dan dibangun pada tahun 1400 M, tepat pada waktu pelaksanaan *Sradha* untuk memperingati 12 tahun meninggalnya Bhre Matahun tahun 1310 Saka/1388 M.¹⁷ Relief candi menggambarkan:

Bhatari Durga berdiri di depan bangunan sucinya, sedangkan Kunti berjongkok menyembah di hadapannya. Dua raksasi duduk di belakang Durga, raksasi yang duduk di depan menengok ke belakang, seolah-olah sedang bercakap-cakap dengan raksasi yang ada di belakangnya. Bhatari Durga digambarkan tinggi besar memenuhi ruangan panil, berdiri dalam sikap *pratyaldha*. Bermuka

¹⁵ Santiko, "Penelitian Awal Agama", 14-15.

¹⁶ Santiko, *Kedudukan Batari*, 144.

¹⁷ T.M. Rita Istari, *Ragam Hias Candi-candi di Jawa: Motif dan Maknanya* (Yogyakarta: Penerbit Kepel Press, 2015), 93.

raksasa, mata melotot, hidung pesek dan lebar, bertaring, rambut panjang terurai, memakai mahkota. Sebuah *upavita* dari pundak kiri melintang ke arah pinggang kanan. Kain yang dipakai hanya sampai batas lutut, tetapi *wiroh* besar tetap berjuntai hingga lantai. Ujung *wiron* berbentuk segitiga mengingatkan bentuk *wiron* arca-arca Durga bertaring. Durga berhias lengkap dengan *kelat* bahu, gelang tangan dan kaki. Bertangan dua, tangan kanan diletakkan di pinggang dan tangan kiri menunjuk ke arah Kunti.¹⁸

Perwujudan Durga yang menyeramkan juga nampak dalam relief Suku yang terletak di Suku, Ngargoyoso, Karanganyar. Durga digambarkan sedang berdiri di depan Sadewa dengan tangan kanan memegang sebuah balok besar, sementara tangan kirinya mengepal.¹⁹ Tubuh Durga juga lebih besar dibanding dengan tokoh-tokoh lain yang terpahat di Candi tersebut. Mukanya serupa dengan raksasa, rambut disanggul dengan rapi serta dihias dengan mahkota pendek.²⁰

Relief Candi Panataran juga terdapat Durga dengan bentuk tubuh yang hampir sama dengan bentuk yang ada di dua candi sebelumnya. Candi ini mulai dibangun sejak zaman kerajaan Kediri hingga Majapahit, tepatnya, dari tahun 1197-1454 M. Dengan demikian, proses pembangunan candi memakan waktu lebih dari 250 tahun.²¹ Dalam relief candi, Durga digambarkan bertinggi besar, rambut keriting tergerai ke belakang, berdiri dengan sikap *pratyaldha*, dan tangan kanan menunjuk ke bawah. Ia juga berwajah seperti raksasa, hanya saja, terlihat lebih sabar dibanding dengan bentuk muka Durga yang terdapat dalam relief Candi Tegawangi. Relief juga menggambarkan suasana tempat tinggalnya yang menyeramkan. Sebuah kepala dan kaki tanpa tubuh dalam ukuran besar terlihat di antara Durga dan laki-laki yang menghadapnya. Di sekitar dan di belakang Durga juga terlihat kepala tanpa tubuh lainnya, seorang manusia kerdil bermuka mirip babi, hantu dengan tubuhnya terdiri dari dedaunan, kepala menyeringai di atas pohon, hantu cebol, dan hantu dengan mirip bunga.²²

¹⁸ Santiko, *Kedudukan Batari*, 83.

¹⁹ Soekatno Tirtowijoyo, *Mengenal Sejarah Purbakala Zaman Indonesia Hindu* (Jakarta: PT Priastu, 1984), 38.

²⁰ Santiko, *Kedudukan Batari*, 87.

²¹ Lydia Kieven, *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs: a New Look at the Religious Function of East Javanese Temples, Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Leiden: Brill, 2013), 166.

²² Santiko, *Kedudukan Batari*, 90.

Selain dalam bentuk Arca dan relief Candi, Durga juga dinarasikan oleh teks-teks sastra klasik, seperti Kakawin Sutasoma dan Calon Arang. Sutasoma yang juga memiliki nama lain *Porusádasánta* (Si Pelahap Manusia yang ditundukkan) dikarang oleh Mpu Tantular pada masa Majapahit.²³ Durga dalam kakawin disebut dengan Sang Hyang Mahabhairaví dan merupakan dewi pelindung (Raksá), yang “badan bayangan”-nya didatangkan oleh Raja Dasabahu melalui ritual *smṛti*, yaitu pemusatan pikiran pada permulaan Yoga.²⁴

Penggambaran Durga sebagai tokoh yang identik dengan *magical power* dan menyeramkan dalam sastra klasik di era Majapahit lebih tegas lagi dalam teks Calon Arang. Kuat dugaan, Calon Arang dikarang pada masa akhir Singhasari dan periode awal Majapahit, dan terdapat pula pendapat yang menyebut pada masa Raja Erlangga. Teks menggambarkan, Calon Arang bersama murid-muridnya memuja Durga di kuburan pada waktu tengah malam dan dilanjutkan dengan menjalankan ritual pengiriman *tenung* untuk membinasakan penduduk dengan cara menyebarkan penyakit berbahaya. Puja terhadap Durga didasarkan pada satu keyakinan bahwa, Durga dianggap sebagai dewi penguasa penyakit, dan jika marah atau kurang puas dengan persembahan yang diberikan, maka ia akan menyebarkan penyakit.²⁵

Selain Arca, candi, dan teks sastra klasik di atas, banyak studi juga menunjukkan, Tantra-Bhairawa juga memiliki banyak pengikut di wilayah lain di wilayah kerajaan Majapahit. Termasuk di kawasan-kawasan yang berada di sekitar ibukota kerajaan yang sekarang menjadi bagian administratif Kecamatan Trowulan Kabupaten Mojokerto, Propinsi Jawa Timur. Beberapa pembesar kerajaan ini, terutama dari golongan ksatria merupakan penganut Tantra-Bhairawa yang secara intensif melakukan ritual *pancamakara* di *ksetra* (lapangan mayat) yang tersebar hingga ke pelosok desa. Bahkan, *ksetralaya* yang dikenal sebagai *tralaya* (berlokasi di sekitar Trowulan) merupakan arena atau lapangan mayat terbesar di era Majapahit.

Ritual *Mo-Limo* dalam Tantra-Bhairawa

Tantra berakar dari kata “trae” diikuti oleh suffix “da” menjadi “tra,” yang berarti “yang membebaskan” untuk mencapai tujuan

²³ P.J. Zoetmulder, *Kalangwan, Sastra Jawa Kuno: Selayang Pandang* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983), 410.

²⁴ Santiko, *Kedudukan Batari*, 219.

²⁵ *Ibid.*, 232.

tertinggi.²⁶ Dasgupta mengidentifikasi tantra ke dalam dua pengertian dasar, tergantung pada akar katanya. Tantra yang berakar dari kata *tan* memiliki pengertian “menyebarkan” (*to spread*), sedangkan memiliki arti “pengetahuan”, jika berakar dari kata *tantri*.²⁷ Terdapat pula pendapat yang mengatakan bahwa, tantra memiliki makna dasar “petunjuk” (*manual*) atau “pengajaran” (*instructions*).²⁸ Bisa juga tantra memiliki makna dasar benang atau berkelanjutan.²⁹

Dalam berbagai literatur agama Hindu, tantra banyak didefinisikan dengan tidak lepas dari makna dasarnya. Tantra menunjuk pada pengetahuan yang berisikan petunjuk yang diajarkan secara berkelanjutan oleh seorang guru dalam upaya menggapai pembebasan atau penyelamatan sebagai tujuan tertingginya. Dalam agama Hindu maupun Budha, tujuan tertinggi dalam pelaksanaan tantra adalah, tercapainya keadaan sempurna dengan penyatuan antara dua praktik (*prajñā* dan *upaya*) serta merealisir sifat non-dual dari Realitas Tertinggi.³⁰

Dasgubta (1974)—sebagaimana dikutip oleh Windya—memaknai tantra sebagai suatu teknik untuk mempercepat pencapaian tujuan agama atau realisasi sang diri dengan menggunakan berbagai medium seperti *mantra*, *yantra*, *mudra*, *mandala*, pemujaan terhadap berbagai dewa dan dewi, termasuk pemujaan kepada makhluk setengah dewa dan makhluk-makhluk lain, meditasi dan berbagai cara pemujaan, serta praktik yoga yang kadang-kadang dihubungkan dengan hubungan seksual.³¹ Tujuan agama atau realisasi sang diri disebut juga dengan istilah *kelepasan* atau *mukso*.

Pada dasarnya, *kalepasan* dan *moksa* memiliki makna yang sama, yaitu mencapai pembebasan terakhir dan bersatu dengan Hakikat Tertinggi (*Highest Reality*). Hanya saja perbedaannya, *kalepasan* tercapai pada waktu seseorang masih hidup, sedangkan *moksa* terjadi apabila manusia telah meninggal dan arwahnya bersatu dengan kenyataan tertinggi. Kematian menurut sumber-sumber tertulis baik cerita *tutur*

²⁶ Widnya, “The Worship of Shiva-Buddha”, 5.

²⁷ Sashi Bhusan Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (Calcutta: The University of Calcutta, 1954), 2.

²⁸ John N. Miksic, *Historical Dictionary of Ancient Southeast Asia* (Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2007), 381.

²⁹ Khunu Lama Rinpoche et al., *Ajaran Agung Para Guru Lama dan Rinpoche dari Tibet* (Bandung: Penerbit PVVD, 2009), 180.

³⁰ Widnya, “The Worship of Shiva-Buddha”, 5.

³¹ Ibid.

maupun *kakawin* diterjemahkan dengan pulang dan disebut dengan istilah *mulih*, *mantuk*, yang berarti pulang ke rumah.³²

Namun, tujuan tantra yang awalnya sebagai bentuk pemujaan untuk menggapai Realitas Tertinggi (*moksa*) tersebut, bergeser menjadi bentuk ritual dengan orientasi untuk mendapatkan sakti. Terdapat identitas lain untuk menyebut sakti, seperti Dewi, Ibu Bhairawa atau juga populer dengan sebutan Kali. Santiko mendeskripsikan citra Kali dengan mengatakan,

Salah satu yang sangat penting peranannya dalam tantra-shadana (*upacara tantra*) adalah Kali. Kali adalah pasangan Kala, yakni Siva sebagai penguasa waktu, suatu unsur yang sangat penting dalam kehidupan di alam semesta ini. Oleh karena itu, Kala dan Kali merupakan dewa/dewi maut yang sangat ditakuti manusia.

Dalam kitab-kitab Tantra, Kali bukan saja aspek bengis (*krura*), tetapi ia adalah Para-sakti. Oleh karena itu, ia seringkali disebut sebagai Mahakali apabila peranannya sebagai kekuatan penghancur dunia ini ditonjolkan. Dalam kitab *Mahanirwana Tantra*, misalnya, dikatakan bahwa pada saat *pralava*, semuanya termasuk Kala akan terlebur dan terserap dalam diri Dewi, oleh karena itu Dewi disebut Mahakali.³³

Avalon (1960), sebagaimana dikutip Bambang dalam *Prasasti Sumatra* menambahkan, Kali sebagai sakti, maka ia menjadi sumber bagi seluruh dewa yang ada. Dalam Saktamala dikatakan, *Brahma is Sakti, Siva is Sakti, Visnu also Sakti, and Vasava is Sakti*. Hal ini berarti bahwa, *Sakti is at the root of all many others Devas*, sakti adalah akar semua dewa. Tanpa Sakti tidak ada yang dapat mengabadikan dirinya, *none able to preserve his individual existence*, sehingga dapat dikatakan sakti lebih besar dari semuanya, *the Sakti is the greatest of all*.³⁴ Segala sesuatu berasal dari *sakti* dan akan kembali kepadanya. Tanpa *sakti*, dewa sekalipun tidak dapat berbuat dan menciptakan sesuatu. Dengan demikian, menurut sekte Tantra-Bahirawa, sakti merupakan sumber segalanya. Akibatnya, para pengikut sekte ini lebih mengedepankan dan mementingkan pemujaan pada Dewi dan sebaliknya, mengesampingkan kedudukan para Dewa.

³² Ahmad Fahrudin, "Saiwasiddhanta, Penelusuran Aliran Siwaisme di Jawa Timur Periode Klasik", *Avatara*, Vol. 1, No. 2 (2013), 248-249.

³³ Santiko, *Kedudukan Batari*, 291-292.

³⁴ Utomo, *Prasasti*, 103.

Untuk mendapatkan *sakti*, penganut Tantra-Bhairawa menggunakan serangkaian ritual (*shadana*) dengan penekanan pada pemujaan terhadap *sakti* yang dikenal dengan ritual *Pancamakara Puja*, *Cakra Puja* dan lebih populer lagi dengan *Mo-Limo* atau *Panca Ma*. Banyak studi melaporkan, ritual tersebut dilakukan dengan cara membentuk lingkaran suci di *ksetra* (kuburan). Lingkaran suci terdiri dari laki-laki dan perempuan dalam keadaan telanjang. Mereka dipimpin oleh seorang *Bhairawais* yang disebut Cakraiswara yang berarti pemimpin lingkaran cakra. Di tengah lingkaran terdapat sesaji *mo-limo* yang meliputi *mamsa* (daging), *matsya* (ikan), *madya* (minuman keras), *maithuna* (bersetubuh), *mudra* (samadhi). Mula-mula, mereka yang terlibat dalam ritual makan dan minum sampai kenyang dan mabuk (*mamsa-matsya-madya*). Setelah nafsu perut terpenuhi, maka pada tahap selanjutnya melakukan persetubuhan untuk melampiaskan nafsu birahi (*maithuna*). Setelah itu, mereka melakukan samadhi (*mudra*) secara bersama-sama. Menurut keyakinan Tantra-Bhairawa, pada saat ritual tersebut dilakukan, para dewa dan arwah yang abadi berada di lingkaran itu memberi berkah kesucian. Di dalam upacara *mo-limo* di *ksetra* yang lebih tinggi, unsur daging (*mamsa*) digantikan dengan daging manusia dan unsur minuman keras (*madya*) diganti darah, sehingga dikenal ritual *mo-limo* dari Tantra-Bhairawa yang memakan mayat dan meminum darah.³⁵

Daging dan darah sebagai persembahan (*caru*) dalam ritual tantra dikenal luas dalam teks-teks Jawa kuno yang muncul pada era Majapahit, baik dari manusia yang sudah meninggal (mayat) maupun yang masih hidup. Santiko dalam *Pujā-Caru pada Masyarakat Jawa Kuna* dan P.J. Zoetmulder dalam *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* menggambarkan isi teks *Kakawin Sutasoma*, tentang adanya persembahan darah manusia yang masih hidup hendak dilakukan oleh Porusada, meski akhirnya dapat digagalkan oleh Pangeran Sutasoma. Teks menceritakan, raja Hastina bernama Sutasoma yang merupakan Buddha Wairocana yang “turun” ke dunia untuk menenteramkan dunia dari kekacauan, yang antara lain disebabkan oleh raja Ratnakanda yang dikenal dengan nama Porusada yang berjanji kepada Bhatara Kala untuk mempersembahkan 100 raja sebagai *caru* untuk dewa Kala apabila ia disembuhkan dari lukanya. Namun setelah terkumpul, atas permintaan Bhatara Kala, raja berjumlah 100 diganti

³⁵ S. Wojowasito, *Sedjarah Kebudayaan Indonesia*, Vol. 2 (Jakarta: Penerbit Siliwangi, 1952), 148.

dengan satu saja, yaitu raja Hastina sendiri. Raja Hastina Sutasoma seorang raja yang berani berkorban dengan mengorbankan dirinya yang bersedia dijadikan *caru* untuk menggantikan 100 raja dan pengorbanan yang dilakukannya bertujuan untuk menenteramkan dunia serta mencegah perang yang lebih besar. Bhatara Kala telah masuk ke tubuh raksasa Porusada, walaupun dicegah oleh para dewa yang ketakutan. Perang antara Sutasoma melawan Porusada terjadi dengan dahsyatnya dengan kemenangan Sutasoma, setelah ia berhasil memenangkan hati Bhatara Rudra yang kemudian meninggalkan tubuh Porusada.³⁶

Sementara persembahan daging manusia juga dinarasikan secara lugas dalam teks Calon Arang. Bersama para muridnya, Calon Arang melakukan ritual tantra dengan mempersembahkan mayat yang telah dihidupkan terlebih dahulu, kemudian dibunuh kembali untuk persembahan *caru* kepada Bhatārī Durgā dan para *bhūta* penghuni kuburan. Pada saat yang sama, persembahan berupa daging dan darah mentah juga terjadi di saat salah satu murid Calon Wóksirsa, minta *caru* darah dan daging mentah kepada penduduk desa (*maminta caru getih mantah daging mantah*).³⁷

Tidak hanya kolektif, ritual *pancamakara* juga seringkali dilakukan secara individual. Fenomena ini, misalnya, terlihat jelas pada praktik ritual Tantra-Bhairawa yang berkembang di kalangan elit keagamaan Majapahit. Narasi dalam teks *Tantu Panggelaran*, misalnya, memberi petunjuk penting berlangsungnya ritual *pancamakara* yang melibatkan tiga pendeta, yaitu: mahaempu Palyat, mpu Barang, dan mpu Waluhbang. Maha empu Palyat tinggal di *kesetra* (kuburan) Kalyasem yang berada di gunung Hyang. Di tempat ini, ia melakukan tapa *Bherawapaksa* yang disertai ritual sangat mengerikan. Setiap malam, ia makan mayat manusia. Tidak hanya itu, ia juga menjadikan tengkorak manusia sebagai mangkuk untuk makan dan minum. Hal yang sama juga dilakukan oleh mpu Barang yang juga tinggal di kawasan *kesetra*. Seperti halnya mahaempu Palyat, ia juga melakukan tapa dengan memakan daging mayat manusia dan darah manusia yang ditempatkan di mangkuk terbuat dari tengkorak setiap malamnya.³⁸

³⁶ Hariani Santiko, "Pujā-Caru Pada Masyarakat Jawa Kuna", *Paramita*, Vol. 21, No. 2 (Juli 2011), 125-137, 133; Zoetmulder, *Kalangwan*, 425-428.

³⁷ Santiko, "Pujā-Caru", 134.

³⁸ Santiko, "Penelitian Awal Agama Hindu", 23-25.

Cerita sadisme yang sarat dengan kekerasan dalam menjalani laku keagamaan juga nampak jelas dalam *Tantu Panggelaran*. Dalam salah satu cerita tentang pendeta-pendeta tersebut terdapat cerita tentang pengorbanan diri sendiri untuk Siwa. Menurut cerita, mpu Kalotan dan mpu Wajukuning ikut mpu Palyat ke pulau Nusakambangan. Di sana mpu Palyat dijemput oleh 180 orang muda yang berpakaian bagus-bagus. Ketika kedua pendeta tersebut bertanya kepada mpu Palyat mengenai orang-orang muda itu, dijawab oleh mpu Palyat bahwa mereka adalah orang-orang yang ingin dimakan olehnya.³⁹

Kutipan di atas juga memberi petunjuk penting bahwa, manusia sebagai *caru* dalam ritual *pancamakara* justru didapatkan secara sukarela, berkorban dan mengorbankan diri demi kepentingan yang lebih besar. Sebagaimana paparan sebelumnya, teks Sutasoma sebagaimana digambarkan oleh Zoetmulder, misalnya, penyerahan diri seorang Raja Hastina yang bernama Sutasoma untuk menjadi *caru* yang menggantikan nyawa 100 raja, calon *caru* yang berhasil ditangkap oleh Porusada.⁴⁰ Pengorbanan ini sejalan dengan cerita-cerita yang termaktub dalam kitab-kitab penganut Tantra aliran kiri. Di kalangan sekte Kápálíka, beberapa kitab Somadeva seperti Kathásaritságara, Yasalitaka, dan Málati-mádava menceritakan tentang para pahlawan Máhávratin yang telah menjual daging, disayat dari tubuhnya sendiri untuk dipersembahkan kepada Durga.⁴¹

Ritual *pancamakara* dalam sekte Tantra-Bhairawa jelas sarat dengan kekerasan yang menegaskan prinsip etika-universal, yaitu: menjaga kedaulatan kemanusiaan. Kanibalisme, sadisme, dan kekejaman yang mengerikan yang terbingkai dalam pelaksanaan ritual keagamaan, merupakan wujud nyata, betapa penghargaan terhadap etika beragama tidak lagi mendapatkan tempat. Fenomena ini, tentu saja, disadari dan dirasakan betul oleh Sunan Ampel yang hidup di era kerajaan Majapahit. Karena, sekte Tantra-Bahirawa merupakan salah satu aliran keagamaan Siwa-Budha yang banyak diikuti oleh masyarakat saat itu. Bahkan, *Prasasti Bendosari* dan *Prasasti Sekar* memberi petunjuk penting, jika elit pemerintahan juga begitu yang menjadi penganut sekte ini.

³⁹ Ibid., 25.

⁴⁰ Zoetmulder, *Kalangwan*, 428.

⁴¹ Santiko, *Kedudukan Batari*, 155.

Sunan Ampel dan Komodifikasi *Mo-Limo*

Respons yang ditunjukkan oleh Sunan Ampel di tengah kuatnya Majapahit dalam belenggu sekte Tantra-Bhairawa, menarik untuk dikaji. Ia menggunakan strategi yang secara teoritis dikenal luas sebagai *religious commodification*. Kitiarsa menegaskan bahwa, *commodification is defined as the action of turning something into, or treating something as, a (mere) commodity; commercialization an activity, and so on, that is not by nature commercial.*⁴² Definisi ini memberi petunjuk penting bahwa, setiap upaya untuk menempatkan apapun sebagai komoditas yang menguntungkan, maka dapat dikatakan sebagai komodifikasi. Penting dicatat bahwa, menguntungkan atau menghasilkan bukan berarti memiliki akibat atau dampak secara material semata. Rinha menegaskan, keuntungan dapat pula dipahami sebagai *a consumable* (yang dapat diterima oleh publik secara luas).⁴³

Menjadi yang menguntungkan merupakan kata kunci dalam teori komodifikasi. Keuntungan sebagai akibat maupun dampak menjadikan sesuatu sebagai komoditas merupakan nilai tukar (*exchange values*) dari berlangsungnya proses aktivitas komodifikasi tersebut. Konsekuensinya, tidak begitu penting untuk mempertimbangkan nilai guna (*utility or use values*) yang dihasilkan. Satu contoh kasus, misalnya, maraknya industri dakwah di televisi di tengah masyarakat komoditas, bukan semata-mata untuk menghasilkan nilai tukar keuntungan sebesar-besarnya ditangan pemodal. Apakah, industrialisasi dakwah berkorelasi signifikan dengan meningkatnya kesalehan umat Islam di ruang publik, tidak menjadi pertimbangan yang utama.

Sunan Ampel merupakan penyebar Islam paling penting, terutama di tanah Jawa. Ia merupakan pendarang dari Negeri Champa yang diperkirakan lahir pada awal abad ke-15 M, sebagai putra raja Campa.⁴⁴ Namun sumber lain dari Wicaksono menyebutkan, ayahnya

⁴² Pattana Kitiarsa, "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies", dalam Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods* (London: Routledge, 2008), 6.

⁴³ Vineeta Sinha, *Religion and Commodification, 'Merchandizing' Diasporic Hinduism* (London: Routledge, 2011), 190.

⁴⁴ Ridin Shofyan, Wasit, dan Mundiri, *Islamisasi di Jawa, Walisongo, Penyebar Islam di Jawa menurut Penuturan Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 36. Muljana memiliki pendapat berbeda tentang asal usul Sunan Ampel. Menurutnya, ia bukan berasal dari Champa melainkan China berdasarkan perbandingan sumber dari *Babad Tanah Jawi*, *Babad Kandha*, dan berita dari klenteng Sam Po Kong di Semarang. Ia menegaskan, "Sunan Ampel sama dengan Bong Swi Ho. Ia datang di Jawa untuk pertama kalinya pada tahun 1445 M. Ni Gedhe Manila, istri Sunan Ampel sama

bernama Maulana Malik Ibrahim dan ibunya yang memiliki garis keturunan raja (putri kedua Baginda Kiyang). Sunan Ampel juga memiliki hubungan dekat dengan Majapahit, karena kakak sulung ibunya yang bernama Dewi Sasmitapuri diperistri dan menjadi permaisuri Prabu Kertawijaya atau Brawijaya I (1447-1451 M).⁴⁵

Jawa, terutama kawasan di sekitar ibukota Majapahit menjadi medan islamisasi Sunan Ampel bermula, ketika ia bersama dengan kakaknya yang bernama Raden Santri Ali (Sunan Gresik), Raden Alim Abu Hurairah (Sunan Majagung) yang juga anak pamannya, adik bungsu dari jalur ibu bernama Raden Narpaturan bermaksud mengunjungi bibinya di Majapahit.⁴⁶ Setelah sekian lama di Majapahit, ketiganya bermaksud kembali ke Champa, namun Brawijaya I melarangnya. Alasannya, kerajaan tersebut sedang berada diambang kehancuran karena serangan dari Raja Koci. Bahkan, daerah-daerah sekitarnya, seperti Kucing, Kalikut, Kalijri, Malabar, dan Kenalun sepenuhnya sudah ditaklukkan.⁴⁷

Oleh karena tidak memungkinkan lagi kembali ke Champa, akhirnya Sunan Ampel memutuskan menetap di Majapahit dan membangun tempat tinggal di Ampeldenta. Di tempat barunya ini, ia mulai menjalankan Islamisasi masyarakat lokal, terutama di sekitar *kutharaja*. Selain mendirikan pesantren, gagasan penting Islamisasi yang diusungnya adalah, menyeleraskan tradisi keagamaan lokal yang banyak melibatkan masyarakat dengan shari'ah Islam. Termasuk salah satunya mengislamkan ritual *pancamakara* atau *mo-limo* yang saat itu bukan saja banyak dilakukan oleh masyarakat lapisan bawah, melainkan juga elit agama dan pemerintahan.

Dari sini, *exchange values* yang diinginkan di balik Islamisasi ritual *pancamakara* adalah, mengislamkan masyarakat Majapahit, terutama yang mendiami kawasan sekitar *kutharaja*. Dalam bahasa lain dapat dikatakan, penerimaan masyarakat Majapahit terhadap Islam sebagai agama publik merupakan akibat dan dampak yang tentu saja, sangat diinginkan oleh Sunan Ampel. Ia kemudian merancang Islamisasi

dengan anak Gan Eng Chu, bekas kapten China di Manila, yang dipindahkan ke Tuban sejak tahun 1423 M. Gan Eng Chu mendapat gelar Arya Damar dari Rani Suhita. Demikianlah Gan Eng Chu sama dengan Arya Tedjo (*Serat Kandha*). Muljana, *Runtuhnya*, 99-100.

⁴⁵ Wiji Wicaksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), 7.

⁴⁶ Shofyan, Wasit, dan Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, 27.

⁴⁷ Sjamsudduha, *Walisanga Tidak Pernah Ada* (Surabaya: JP Books, 2006), 27-28.

yang bertumpu pada strategi akomodatif terhadap pola pelaksanaan ritual *mo-limo* sepanjang terjaga keselarasannya dengan shari'ah Islam. Bagian-bagian tertentu dari pola pelaksanaan ritual yang diyakini bertentangan dengan norma shari'ah, tentu saja, dihilangkan, bercampurnya laki-laki dan perempuan bertelanjang yang tanpa diikat tali pernikahan di dalam satu tempat dilaksanakannya *pancamakara*.⁴⁸

Hal ini berbeda dengan komodifikasi Tantra-Bhairawa, sebagaimana terdapat dalam *Suluk Utarasabda* atau *Suluk Lontang*. Akomodasi Islam, terutama tarekat Rifaiyah dengan pola pelaksanaan ritual *mo-limo* nyaris dilakukan secara total. Totalitas ini dapat dilihat dari ritual *Dzikir Ojrat Rifangi* yang pelaksanaannya mirip dengan Tantra-Bhairawa. Ritual ini digambarkan sebagai berikut:

Suatu upacara kenduri di mana jemaah laki-laki dan perempuan membentuk lingkaran dengan sajian makanan di tengah-tengah, lalu dibawa iringan rebana dan pembacaan selawat, setelah memberkati makanan, semua jemaah serentak menyantap makanan bersama-sama. Lalu jemaah laki-laki dan perempuan berbaur tanpa batas kaidah kesusilaan lagi, *wor winor lan jalu mivah estri...tan ana ukumipun/ nus tatane wong dul birahi/ singa menang sualnya/ salasilahipun/ santri kang keasor ilmunya/ asrah jima raga myang bojonereki/ katur sumanggeng kerso*.⁴⁹

Namun, seluruh substansi ritual dalam ajaran didekonstruksi secara total oleh Sunan Ampel dengan menghadirkan *mob-limo*. Dalam bahasa Jawa, *mob* berarti tidak mau atau tidak akan melakukan, sementara *limo* merupakan padanan dari kata *lima*. Dengan demikian, *mob-limo* berarti perilaku yang menjauhi lima jenis pantangan, yaitu: *mob-main* (menjauhi berjudi), *mob-ngombe* (menjauhi minum arak atau bermabuk-mabukan), *mob-maling* (menjauhi mencuri, merampok, merompak, dan segala jenisnya), *mob-madat* (menghindari segala jenis candu), dan *mob-madon* yang berarti menghindari berzina dengan perempuan lain atau yang bukan istrinya.⁵⁰

Dalam bentuk praktisnya, upaya menjauhkan masyarakat dari lima perilaku yang dilarang (*mo-limo*) dalam pelaksanaan ritual dilakukan

⁴⁸ Sunyoto, *Wali Songo*, 233.

⁴⁹ *Ibid.*, 233-234.

⁵⁰ Dukat Imam Widodo, *Hikajat Soerabia Tempo Doeloe* (Surabaya: Dukat Publishing, 2008), 44.

Sunan Ampel dengan memunculkan tradisi baru dan dikenal luas dengan kosa kata teknis *kenduri*.⁵¹

Sekalipun upacara *ma-lima* Syiwa-Buddha dilarang, tetapi bentuk upacara itu tidak dihilangkan melainkan diislamkan dengan diberi nama baru, yakni kenduri yang dipungut dari bahasa Persia: *Kandhuri*, asalnya adalah upacara makan-makan untuk memperingati Fatimah al-Zahra, putri Nabi Muhammad. Di dalam upacara kenduri itu, orang membuat lingkaran tetapi anggotanya laki-laki semua dan tidak telanjang. Di tengahnya, disuguhkan makanan terdiri dari daging ayam, ikan, dan minuman. Kemudian orang berdoa dengan doa-doa Islam dan memakan makanan yang tersuguh di tengah lingkaran. Pemimpin upacara kenduri disebut dengan Cakrawati.⁵²

Komodifikasi ritual *pancamakara* dengan membiarkan hampir seluruh konstruksi proses pelaksanaan dan pada saat yang sama, mendekonstruksi secara total substansinya yang diyakini bertentangan dengan syariat Islam berhasil menjadi salah satu pilar penyokong Islamisasi Sunan Ampel. Selain berhasil menempatkan Ampeldenta sebagai pusat aktivitas Islam di Jawa, ia juga secara gemilang mengikis ritual *pancamakara*, terutama sekitar *kutharaja* Majapahit. Beberapa *kesetra* yang awalnya menjadi tempat pelaksanaan ritual dirubah menjadi tempat pemukiman penduduk, seperti *kesetra* di sebelah timur masjid Ampeldentra. Bahkan, *kesetralaya* (Tralaya) yang awalnya menjadi *kesetra* terbesar dan terluas di Majapahit berhasil dialih fungsikan sebagai makam yang sesungguhnya.⁵³

Untuk memperkuat dan mempercepat transformasi doktrin *moh-limo* di kalangan masyarakat, terutama sekitar keraton Majapahit,

⁵¹ *Kenduri* bukan merupakan istilah teknis Jawa, melainkan berasal dari bahasa Arab *Kanduri*. Istilah teknis ini menunjuk pada upacara makan-makan di Persia untuk memperingati Fatimah al-Zahra, putri Nabi Muhammad". Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 164.

⁵² Sunyoto, *Sunan Ampel*, 127-128.

⁵³ Sungguh pun demikian, tetap saja doktrin *ma-lima* sebagai bagian dari pelaksanaan ritual untuk mendapatkan pembebasan atau keselamatan paripurna hilang begitu saja dari tanah Jawa. Hal ini ditunjukkan oleh munculnya *Serat Jijjalaba* yang secara tegas mengajak pembacanya untuk memuja Betari Durga. Dalam *Serat* tersebut juga ditegaskan jalan untuk mendapatkan surga adalah dengan melakukan *ma-lima*. Oleh karena substansi teks tersebut, Brandes menamainya dengan "sebuah khutbah dari syaitan". Beberapa teks *Serat Jijjalaba* dapat ditemukan di Perpustakaan Universitas Indonesia (UI) Jakarta. *Serat Jijjalaba* (Brandes), BKL 1101-LL 14; *Serat Jijjalaba*, CI-14 KS 66; *Serat Gatholoco lan Jijjalaba* (R.M.H. Suryaningrat), BKL.0346-SL 6; *Serat Lokapala lan Serat Jijjalaba* (Rd. Ng. Sindusastra), BKL 1053-SJ 72.

Sunan Ampel juga menjadikan *kenduri* media terpentingnya. Tradisi ritual keagamaan yang telah berkembang di era Majapahit tidak dihilangkan sama sekali, melainkan dikomodifikasi ke dalam bentuk *kenduri*. Salah satunya, tradisi *sraddha* untuk meruwat arwah orang yang telah meninggal setelah 12 (dua belas) tahun hari kematiannya.⁵⁴ Prosesi pelaksanaan ritual ini diuraikan secara detail dalam naskah *Negarakertagama* untuk memperingati meninggalnya Rajapatni yang dipimpin langsung oleh Hayam Wuruk (1350-1389) atas perintah langsung dari ibunya (ratu Tribuwanottunggadewi) pada tahun 1362 M.⁵⁵ Dalam *Negarakertagama* diceritakan:

Peristiwa yang terjadi pada tahun 1362 M dan yang dianggapnya puncak tahun itu, ialah perayaan *Sraddhá* untuk memperingati Tribhuwana, ibu suri (Rájapatni) yang meninggal dua belas tahun sebelumnya. Persiapan dimulai pada bulan Srawana (Juli-Agustus). Bulan berikut, Bhradawada (Agustus-September) upacara khusus dilangsungkan di bawah pimpinan kepala para bhiksu-Budha istana; usianya sudah lebih dari 80 tahun dan satu muridnya praktis bertindak sebagai pelaksana upacara. Garis *Mandala* ditarik (lingkaran kosmis). Pada tanggal 12 bulan itu dipersiapkan gambar almarhumah dengan bunga-bunga (*puspa*) sambil melakukan *yoga* dan meditasi semestinya; kemudian pada malam bulan purnama gambar itu ditempatkan di atas singgasana di tengah-tengah *sabhá* (tempat pertemuan). Pada hari itu dan selama tujuh hari berikutnya sang raja, pangeran, berbagai golongan pejabat, pendeta, dan orang-orang biasa mengumpulkan persembahannya. Inilah juga waktunya untuk menari dan mengadakan berbagai pertunjukan lainnya. Sesudah almarhumah dengan cara ini dilepaskan dari segala ikatan dan noda, dan sebagai Prajnápáramitá telah memasuki dunia Sang Budha, maka *puspa* itu di lemparkan ke sungai.⁵⁶

Ritual peringatan yang berkaitan dengan kematian seseorang tetap dipertahankan dalam bentuknya yang berbeda, yakni kenduri dengan tujuan untuk meminta pertolongan kepada Allah agar diampuni seluruh dosa (noda) dan dibebaskan dari segala ikatan keduniaan. Hanya saja, persembahan yang diberikan sama sekali tidak memasukkan keseluruhan, sebagian atau salah satu dari unsur *ma-lima*. Dalam pelaksanaan *kenduri* tidak lagi melibatkan unsur perisetubuhan, judi, minuman keras, maling, dan madat. Selain itu, komodifikasi ritual kematian juga dilakukan Sunan Ampel terkait dengan siklus

⁵⁴ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 164.

⁵⁵ Poesponegoro dan Notosusanto, *Sejarah Nasional*, Vol. 2, 438.

⁵⁶ Zoetmulder, *Kalangwan*, 442-442.

pelaksanaan. *Sraddha* sebagai ritual dikembalikan pada makna yang lebih luas dari pada maknanya secara terbatas. Ia pun akhirnya menambah siklus ritual kenduri kematian tidak hanya dua belas tahunan, melainkan hari ke-3, 7, 40, 100, 1000 setelah meninggalnya seseorang.⁵⁷

Secara doktrinal, Sunan Ampel tidak hanya memaknai *sraddha* dalam pengertiannya yang terbatas, yaitu: *a ceremony held 12 years after a person's death to symbolize the final release of the soul from all earthly bonds*, sebagaimana yang dilakukan oleh Raja Hayam Wuruk yang menggunakannya untuk memperingati 12 tahun meninggalnya Rajapatni.⁵⁸ Lebih dari itu, *Sraddha* dimanifestasikan ke dalam ritual kenduri yang dapat dilakukan sehari-hari maupun periodik, baik dengan memberikan persembahan air minum maupun pesta makanan. Sebagaimana Sullivan tegaskan, *sraddha* mencakup pula *the daily offering of water in memory of the deceased, as well as periodic offering of balls of grain (Pinda)*.⁵⁹ Komodifikasi ritual ini melalui siklus yang semakin padat tersebut dapat mempercepat pudarnya ritual *pancamakara* di kalangan masyarakat Majapahit yang seringkali melibatkan unsur *madon* dan minuman yang memabukkan, dan pada saat yang sama, memperkuat proses transformasi doktrin *mob-limo* (menghindari lima hal) kepada masyarakat luas dalam waktu yang diharapkan lebih cepat.

Komodifikasi Tantra-Bhairawa dan Prinsip Etis Islam Nusantara

Sekte Tantra-Bhairawa yang salah satu ritual terpentingnya adalah *pancamakara* berhasil dikomodifikasi oleh Sunan Ampel dengan mengubah ajaran *mo-lima* menjadi *mob-limo*. Terdapat nilai utama yang direpresentasikan oleh keberhasilan tersebut, yaitu: prinsip etis Islam Nusantara di balik penggubahan tersebut. Bahwa, keberhasilan Islamisasi di Jawa yang kemudian berkembang ke seluruh wilayah Nusantara tidak lepas dari prinsip etis yang selalu dilekatkan dalam keseluruhan proses komodifikasi *pancamakara*.

Bagi Sunan Ampel, ritual *mo-limo* sebagai bagian dari praktik keagamaan masyarakat lokal bukan dilihat sebagai “mengada” (*being*), melainkan proses dinamis menuju kearah “menjadi” (*becoming*). Proses

⁵⁷ Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 144.

⁵⁸ Miksic, *Historical Dictionary*, 449.

⁵⁹ Bruce M. Sullivan, *Historical Dictionary of Hinduism* (London: The Scarecrow Press, Inc., 1997), 215.

ini, meminjam Pranowo, tidak hanya diarahkan pada individu penganut Tantra-Bahirawa, melainkan juga pada level sosial yang ditandai oleh kemungkinan untuk melakukan kreasi terhadap ritual dengan pengaruh Islam yang kuat dan berkembang tanpa harus menggusur secara total warisan kultural-keagamaan yang telah ada dan hadir dalam kehidupan masyarakat luas. Konsekuensinya, Sunan Ampel tidak pernah menghakimi ritual *pancamakara* yang telah berkembang luas di tengah masyarakat dengan keputusan final, sebagai praktik keagamaan yang harus dihilangkan sama sekali, tetapi untuk diselaraskan dengan ajaran Islam.⁶⁰

Dalam bahasa lain, ritual *pancamakara* ditempatkan sebagai bagian dari tradisi keagamaan yang diciptakan dan sekaligus diwariskan dari masa lalu. Sebagai warisan masa lalu yang telah berkembang jauh sebelum Sunan Ampel datang ke Majapahit, sulit menafikan ritual *molimo* sudah mengalami pewarisan dari generasi ke generasi, tepatnya, dari generasi Singhasari ke Majapahit. Hal ini berarti, ritual telah menjadi bagian dari kebudayaan lokal yang telah mengalami pelembagaan nyaris sempurna. Tentu saja, akan memiliki tingkat kesulitan sangat tinggi untuk merubahnya, yang seringkali tidak pada level substansinya, melainkan juga di level teknis pelaksanaan ritual.

Dari sini muncul upaya untuk menempatkan ritual sebagai “kebudayaan lokal yang diciptakan” dengan tetap menjaga “kesinambungannya dengan masa lalu”. Kesenambungan dalam pengertian tetap mempertahankan ritual *pancamakara* sebagai bagian dari kebudayaan lokal, sementara penciptaan dengan melakukan komodifikasi yang menghasilkan penyelarasan antara lokalitas dengan Islam. Dengan bahasa lain, Sunan Ampel menghadirkan proses kreatif untuk mengislamkan ritual tersebut dengan tetap membiarkannya sebagai bagian dari kebudayaan lokal.

Secara teoritik, muncul berbagai terminologi sinkretis untuk merepresentasikan dialog antara “penciptaan” dan “kesinambungan” tersebut. Geertz, misalnya, menempatkan dialog tersebut sebagai sinkretisme. Bagi Greertz, sinkretisme terjadi ketika, dialektika atau dialok kebudayaan lokal dengan religiousitas Islam yang datang dari luar berujung pada ketidak mampuan agama luar tersebut merasuk dalam jantung tradisi kebudayaan lokal. Sebaliknya, penyerapan hanya menembus kulit luar kebudayaan lokal, sehingga yang secara determinan menguasai adalah budaya lokalnya, bukan nilai-nilai dan

⁶⁰ Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 363.

ajaran agama (Islam). Lebih tegas dapat dikatakan, Islam Jawa tidak lebih sebagai Islam sinkretis, campuran antara animisme, Hinduisme, dan Budhisme. Sama halnya dengan Mulder yang menyebut secara implisit sinkretisme, karena suka mencampurbaurkan gagasan-gagasan Islam dengan warisan Hindu-Budha dari kurun sebelum datangnya Islam.⁶¹

Penting dicatat bahwa, tulisan ini tidak dalam kerangka untuk mengkaji sinkretis atau tidaknya dialog antara ritual *mo-limo* dengan *mob-limo* sebagai bagian dari dialektika kebudayaan lokal dan Islam. Namun yang pasti, telah begitu banyak riset baik teoritis maupun antropologis yang mendekonstruksi maupun merekonstruksi tesis Geertz dan Moelder di atas, yang dapat digunakan sebagai studi pembandingan. Prinsip etis Islamisasi yang diberlakukan Sunan Ampel menjadi rujukan bagi generasi belakangan. Terutama, para penyebar Islam yang tergabung dalam kelompok Walisongo yang tentu saja, mereka keseluruhannya adalah santri pesantren Ampeldenta, baik langsung maupun tidak langsung.

Dalam penyebaran Islam, para wali menggunakan tradisi yang telah ada, misalnya medium kesenian dan numerologi dengan cara mengubah bernafaskan Islam. Sunan Bonang adalah pencipta gending *Darma* dan yang mengubah hari-hari nahas dalam agama Hindu serta nama-nama Dewa ke dalam Islam. Raden Paku atau Sunan Giri adalah yang mencipta gending *Asmaradan*, *Pucung* dan lagu anak-anak (*dolanan*). Sunan Kudus pencipta gending *Mijil* dan *Maskumambang* dan pencipta dongeng bernafaskan Islam. Raden Prawoto atau Sunan Muria pencipta gending *Sinom* dan *Kinanti*. Sunan Drajat pencipta gending *Pangkur* dan Raden Syahid atau Sunan Kalijaga penggubah wayang *Purwo* dari ajaran Hindu dengan diwarnai Islam.⁶²

Melalui sentuhan penerus ajaran Sunan Ampel, prinsip etis yang awalnya bercorak individual berkembang menjadi karakter khas Islam Nusantara. Hal ini tidak lepas dari peran aktif para santri Sunan Ampel dalam memperluas medan penyebaran Islam yang bukan terkonsentrasi di Jawa, melainkan juga di wilayah Nusantara. Sunan Bonang, salah satunya, meskipun konsentrasi penyebaran Islamnya di Tuban dan sekitarnya, namun ia juga merambah wilayah Madura⁶³.

⁶¹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

⁶² Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 70.

⁶³ *Ibid.*, 71.

Bahkan, ia juga merambah daerah pedalaman dan berhasil mendirikan *langgar* di desa Singkal yang dulunya masuk wilayah Kediri, namun saat ini menjadi bagian dari Kabupaten Nganjuk.

Berbeda dengan santri Sunan Ampel lainnya, penyebaran Islam di Kediri menegaskan prinsip etis dalam menjaga “penciptaan” dan “kesinambungan”. Sebaliknya, ia memberlakukan prinsip dekonstruksi total dan bahkan menggunakan cara kekerasan terhadap praktik keagamaan masyarakat lokal, termasuk yang berkaitan dengan pelaksanaan ritual *pancamakara*. Dalam *Babad Daba-Kediri* diceritakan, Sunan Bonang merusak arca yang dipuja oleh penduduk setempat, dan mengubah aliran air sungai Brantas serta mengutuk penduduk satu desa hanya karena kesalahan satu orang. Resistensi akhirnya lebih mengemuka ketimbang penerimaan terhadap dakwah Sunan Bonang. Selain terjadinya perdebatan keras, resistensi juga termanifestasi ke dalam bentuk konflik fisik, terutama dengan Ki Buto Locaya dan Nyai Plencing. Keduanya pun memobilisasi kekuatan dengan mengundang tokoh-tokoh Tantra-Bhairawa untuk melawan. Seperti *Babad Sangkala* tegaskan, ia pun mengalami kegagalan menyebarkan Islam di wilayah tersebut.⁶⁴

Kegagalannya di Kediri menjadi pengalaman penting bagi Sunan Bonang bagi proses Islamisasi yang dilakukannya kemudian. Ia akhirnya mengambil prinsip etis penciptaan dan kesinambungan, termasuk yang berkaitan dengan Islamisasi ritual *pancamakara*. Perubahan ini dapat dilihat dalam naskah *Sedjarah Dalem* yang menyebut Sunan Bonang dengan gelar Sunan Wadat Anyakrawati. Sunyoto menegaskan:

Anyakrawati atau Cakrawati dapat diasumsikan terkait dengan gelar pemimpin lingkaran upacara *pancamakara* atau *ma lima* di ksetra yang disebut Cakreswara. Kiranya, pengalaman selama di pedalaman Kediri, telah membuat Sunan Bonang dalam dakwahnya kemudian melakukan suatu pendekatan yang bersifat asimilatif dengan memberikan corak dan warna Islam terhadap upacara ritual keagamaan *tantrayana* yang ada dewasa itu, yaitu mengubah upacara *pancamakara* atau *ma-lima* yang ditandai jemaah duduk melingkari makanan di tengah-tengah dengan seorang Cakreswara (imam) sebagai pemimpin ritual yang membaca doa, menjadi upacara kenduri atau slametan dengan doa-doa Islam. Sebutan Anyakrawati atau Cakrawati pemimpin lingkaran Cakra, kiranya diberikan kepada

⁶⁴ Sunyoto, *Walisongo*, 134.

Sunan Bonang yang mengawali tradisi lingkaran kenduri atau slametan yang diadaptasi dari upacara *pancamakara*.⁶⁵

Seperti yang dideskripsikan sebelumnya, prinsip etis akhirnya menjadi ruh bagi keseluruhan proses aktivitas Islamisasi yang dilakukan oleh Sunan Bonang. Ia, misalnya, menciptakan *Kidung Bonang* yang secara substansialnya mirip dengan kandungan *Kidung Rumeksa Ing Wengi* karya Sunan Kalijaga. Kidung ini berisikan doa-doa tertentu yang dengan sengaja ditulis dalam Bahasa Jawa pertengahan, karena melihat konteks sosial saat itu dimana masyarakat pemeluk Islam nyaris belum memiliki kemampuan berbahasa Arab. Namun, meskipun ditulis dengan Bahasa Jawa, namun substansi doa merupakan hasil elaborasi Sunan Bonang terhadap ayat-ayat Qur'an yang diyakini mengandung unsur daya *linuwih*.

Tidak hanya melalui dirinya, Sunan Bonang juga memerintahkan Islamisasi dengan prinsip etis “penciptaan” dan “kesinambungan” kepada para santrinya ke wilayah yang cukup jauh dari Tuban. Dalam naskah *Serat Kandhaning Ringgit Purwo*, santrinya yang bernama Ki Pandan Arang diperintahkan menyebarkan Islam di Pulau Tirang yang berlokasi dekat Semarang. Islamisasi berhasil secara gemilang menjadikan penduduk setempat menjadi Muslim, terutama di kalangan pendeta.⁶⁶

Santri Sunan Ampel lainnya yang bernama Sunan Giri (Raja di Bukit) dengan prinsip yang sama juga tidak hanya menyebarkan Islam di sekitar *Giri Kedaton*. Dalam Naskah *Hikayat Tanah Hitu* disebutkan, ia juga menyebarkan Islam di wilayah Hitu Ambon. Pada saat yang sama, orang Ternate juga menegaskan bahwa, ia mendapatkan pengaruh Islam dari Makasar dan raja di Bukit atau Sunan Giri.⁶⁷

Demikian pula, Sunan Kalijaga juga menyebarkan Islam dengan menempatkan prinsip etis dari Sunan Ampel sebagai ruh dakwahnya. Ia menggubah *wayang* yang *purwo* yang telah menjadi bagian dari tradisi lokal masyarakat agar menjadi selaras dengan Islam. Hasil *gubahan*, pada tahap selanjutnya, digunakan sebagai media dakwah bukan saja di daerah sekitar Kadilangu (Demak), melainkan juga di wilayah Rembang, Purwodadi, Salatiga, Kertasura, Kutaarja, Kebumen, Banyumas, dan Cirebon.⁶⁸ Keberhasilannya menggubah *wayang purwo*

⁶⁵ Ibid., 139.

⁶⁶ Sunyoto, *Walisono*, 138.

⁶⁷ Nur Syam, *Islam Pesisir*, 71.

⁶⁸ Shofyan, Wasit, dan Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, 110.

juga menjadikannya sebagai pendakwah yang sekaligus sebagai *dalang* terkenal di berbagai wilayah Jawa bagian tengah dan barat. Dari wilayah Pajajaran, ia populer dengan nama Ki Dalang Sido Brangti, di Tegal populer sebagai *dalang* barongan dengan nama Dalang Bengkok, dan di Purbalingga dikenal luas sebagai dalang topeng dengan julukan Ki Dalang Kumendung.⁶⁹

Selain melalui penyebar Islam yang tergabung dalam Walisongo, transformasi prinsip etis yang dikonstruksi oleh Sunan Ampel juga menyebar ke wilayah Nusantara melalui santrinya yang lain. Di Pasai, misalnya, prinsip etis sebagai ruh Islamisasi menyebar melalui santrinya yang bernama Raden Bagus Abdul Qadir dan Dewi Sarah, yang keduanya merupakan putra Maulana Ishak.⁷⁰ Dalam *Serat Kanda* juga diceritakan, Sunan Ampel mengirim sejumlah muridnya untuk menyebarkan Islam di wilayah berbeda, seperti Maulana Maghribi (Sayyid Ibrahim) dan Sayyid Ali (Sunan Geseng) ke daerah Pematang.⁷¹

Transformasi prinsip etis penciptaan dan kesinambungan dalam proses Islamisasi yang dilakukan melalui hubungan guru-santri oleh Sunan Ampel dan generasi sesudahnya menjadikan prinsip tersebut menjelma menjadi ruh Islam Nusantara. Sejarah mencatat bahwa, keberhasilan penyebaran Islam di hampir seluruh wilayah Nusantara karena penerapan secara ketat prinsip etis warisan Sunan Ampel. Sampai saat ini, Islam yang diartikulasikan dari hasil dialog atau dialektika antara kebudayaan lokal dengan syariat berhasil tampil sebagai Islam mayoritas. Sebaliknya, Islamisasi yang meninggalkan prinsip etis Islam Nusantara di atas justru akan menghadirkan resistensi, konflik Islam-kebudayaan, dan pada akhirnya mengalami kegagalan dalam membelajarkan masyarakat tentang Islam.

Moh-Limo dan Pengaruhnya dalam Sastra Jawa Klasik

Keberhasilan lain yang tidak kalah pentingnya dalam proses Islamisasi melalui komodifikasi *pancamakara* adalah, penerimaan lingkungan elit Muslim Jawa pasca-era Sunan Ampel terhadap substansi ajaran *moh-limo*. Hal ini ditandai oleh merebaknya kodifikasi gagasan keagamaan yang berisikan tentang arti penting menjauhi *ma-*

⁶⁹ Sunyoto, *Walisongo*, 145.

⁷⁰ Sjamsudduha, *Walisongo*, 29.

⁷¹ Shofyan, Wasit, dan Mundiri, *Islamisasi di Jawa*, 56.

lima ke dalam teks-teks sastra, terutama dalam periode sastra Jawa Baru.

Sunan Bonang, misalnya, menjadikan *durma* sebagai salah satu bagian dari *metrum* atau tembang macapat. *Durma* terangkai dari dua suku kata *dur* yang bermakna mundur dan *ma* bermakna lima unsur terlarang. Dengan demikian, *durma* diartikan sebagai mundur atau menghindari *ma-lima*, yaitu *madon* (berzina), *minum* (minuman keras), *madat* (menghisap sesuatu yang memabukkan), *main* (berjudi), dan *maling* (mencuri). Konsistensi untuk menjalankan perilaku *durma* pada akhirnya akan mengantarkan pada pencapaian *baboning* kemenangan (*bonang*).⁷²

Generasi belakangan, terutama di kalangan elit kerajaan Mataram, *moh-limo* menjadi ajaran yang sangat populer. Mengacu pada Girardet, Behrend, dan Florida, ditemukan banyak manuskrip sastra dalam bentuk *serat* hasil cipta karya sastrawan (pujangga) Mataram yang membahas dan mengeleborasi lebih lanjut tentang ajaran *moh-limo*. Sebagian dari mereka hanya mengelaborasi beberapa unsur dari *ma-lima*, dan terdapat pula yang menambahkan unsur selain kelima unsur yang tersebut⁷³.

Secara khusus, misalnya, *Serat Erang-Erang* karangan R.N. Wirapustaka hanya menulis salah satu unsur dari *ma-lima*, yaitu perilaku *madat* atau *nyandu*. Teks sastra Jawa yang berupa cerita pendek ini mengisahkan tentang peristiwa dan kasus di sekitar *nyeret* dan dampak-dampak negatifnya. Peristiwa dan kasus dimaksud meliputi: 1) *Taledbek nyeret* (Penari tayub menghisap candu); 2) *Nyeret anak murang sarak* (Menghisap candu membuat anak menjadi nakal); 3) *Penekat kaliyan blantik nyeret* (Panekat dan makelar menghisap candu); 4) *Sakit lumpuh nyeret* (Orang sakit lumpuh menghisap candu); 5) *Tiyang nyeret naboki anak bojo* (Akibat menghisap candu orang melakukan kekerasan terhadap anak dan istri); 6) *Saudagar nyeret* (Pedagang kaya menghisap candu); 7) *Nguntal kalelet* (Menelan kecelet akibat ketagihan); 8) *Bayi nyeret saking pendameling tiyang sepupipun, ngantos dumugi bibar tetak, let kalih tahun pejab andalinding* (Bayi *nyeret* karena perbuatan orang tuanya, sampai dengan sehabis khitan selang dua tahun meninggal *andalinding*, terus menerus mengeluarkan kotoran); 9)

⁷² Suwardi, "Wawasan Hidup Jawa dalam Tembang Macapat", *Diksi*, Edisi 13, Tahun 5 (1997), 17-28, 22.

⁷³ Moh. Muzakka, *Ma Lima Perilaku Pantangan Masyarakat Jawa: Kajian Teknologis Naskah Serat Ma Lima* (Semarang: Universitas Diponegoro, 2002), 438.

Nyeret griyanipun kebesem (Sedang nyandu, rumahnya terbakar); 10) *Priyagung Wadana Kaliwon sarta priyayi Panewu Mantri nyeret* (Pejabat Tinggi Wadana Kaliwon dan Pejabat Panewu Mantri menghisap candu); 11) *Priyayi nyeret rabi bakul sugih dados cilaka. Bakul sugih gemi nastiti dipun warahi nyeret ugi dados ciloko* (Orang pecandu menikahi pedagang kaya menjadi Celaka. Pedagang kaya hemat cermat diajari nyeret juga menjadi Celaka); 12) *Seretan* (Pecandu); 13) *Tiyang nyeret ketagihan* (Menghisap candu menjadi ketagihan); 14) *Pethut durjana nyeret* (Penjahat Pethut menjadi pecandu); dan 15) *Wurudhawa* (Mabuk panjang).⁷⁴

Melalui *Serat Erang-Erang*, R.N Wirapustaka juga menentang keras asumsi sebagian kecil masyarakat Jawa yang mengatakan candu justru akan menghindarkan pemakainya dari perilaku-perilaku *ma-lima* lainnya, seperti *madon*, *main*, dan *maling*. Narasi teks menyebutkan:

Anu Kangmas, tiyang botên gadhah pakareman nyéret punika, pamanah kula lépat. Lepate? Sabèn tiyang sampun gadhah pakarèman madad manahipun lajèng téntrèm, botên madon, botên minum, botên (59) main. Bingah anjintèl wontèn ing patilèman kemawon, botên bosèn angêlus-êlus bédundan.

“Begini Kangmas. Orang tidak mempunyai kegemaran *nyeret* itu, pikir saya, salah”. “Salahnya?” “Setiap orang sudah mempunyai kegemaran menghisap candu, hatinya kemudian tenteram. Tidak main perempuan, tidak minum minuman keras, tidak berjudi. Lebih senang tiduran di tempat tidur saja, tidak bosan membelai-belai pipa candu”.⁷⁵

Wirapustaka menegaskan, asumsi di atas salah besar jika dilihat dari kehidupan nyata. Pecandu hanya akan menghambur-hamburkan harta yang dimiliki (*tetela ambabarosi*), dan aktivitasnya menghisap candu sendiri juga sangat berbahaya bagi kelangsungan hidupnya. Segala tingkah lakunya akan terus terawasi oleh mata-mata pemerintah. Yang lebih penting, jika tertangkap tangan sedang menghisap candu akan berdampak bagi dirinya sendiri dan orang lain disekitarnya. Bagi pegawai kerajaan akan mendapat sanksi tegas dipecat dari jabatannya (*kaundur saking kalénggahanipun*) dan menjalani hukuman di penjara. Banyak kasus juga menunjukkan, *sanadyan botên anglampahi dosa nêrak awisaning Gupremen, namung sasarêngan séretan, inggih ugi katut anglampahi paukuman*. Artinya, hanya karena sedang bersama

⁷⁴ Endah Susilantini dan Suyami, *Budaya Nyeret Bagi Orang Jawa: Kajian Serat Erang-erang* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya-BPNB Yogyakarta, 2016).

⁷⁵ Susilantini dan Suyami, *Budaya Nyeret*, 73.

pecandu, masyarakat yang tidak berdosa akhirnya juga harus meringkuk dalam penjara.⁷⁶

Serat Wulang Maksiatan juga mengulas empat dari kelima unsur *ma-lima*, yaitu: *madon*, *main*, *minum*, dan *madat* atau yang disebut *ma papat*. Berdasarkan studi *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara: Museum Sonobudoyo Yogyakarta* yang dilakukan oleh Behrend, judul pada naskah adalah *Sêrat Kidung Sisingir* yang terdiri dari 77 *sêrat* dan *Sêrat Wulang Maksiatan* termasuk salah satu di dalamnya. Naskah *Sêrat Kidung Sisingir* merupakan naskah yang ditulis oleh beberapa pengarang, di antaranya Paku Buwana IV, Paku Buwana V, Paku Buwana IX, Mangkunegara IV, Kanjeng Ratu Kencana, Raden Mas Estubrata, dan Raden Sukardi. Dalam naskah tersebut tidak disebutkan siapa penulis teks *Sêrat Wulang Maksiatan*. Teks *Sêrat Wulang Maksiatan* ditulis pada tahun 1848 Jawa atau tahun 1926 Masehi, tercantum pada *pada* terakhir *pupuh Sêrat Wulang Maksiatan*. Pada *sêrat* tersebut tidak dicantumkan tempat penulisannya.⁷⁷

Terdapat pula, serat *Serat Ma Lima* yang disebut juga dengan *Serat Madat Madon Minum Main Maling*. Naskah ini ditulis oleh Kalanindi (Kudapralebda) dalam bentuk tembang berbahasa Jawa Baru yang disisipi bahasa Kawi. Secara garis besar, naskah berisikan tentang *pinulang* atau ajaran tentang kesulitan hidup akibat yang ditimbulkan dari perilaku *ma lima*, yaitu *madat*, *madon*, *minum*, *main*, dan *maling*.⁷⁸

Hasil studi Muzakha juga menunjukkan, komodifikasi juga memancing kreativitas bagi generasi berikutnya untuk menyusun *serat pinulang* yang berintikan pada substansi ajaran *moh-limo*. Di antara *serat pinulang* yang ada, sebagian mengurangi dan banyak di antaranya menambahkan ajaran *mo* yang juga penting untuk tidak dilakukan. Salah satu yang mengelaborasi, namun dengan mengurangi ajaran *moh-limo* adalah *Serat Brancuban II*. Serat ini hanya memuat empat macam perilaku dari *ma lima* karena tidak menampilkan perilaku *maling*. Dalam serat ini tidak ditemukan nama pengarang atau penyalin, namun terdapat informasi tentang ajaran *catur candhala* dari KRA. Sasradiningrat. Naskah serat hanya membicarakan empat macam

⁷⁶ Ibid., 76.

⁷⁷ Tahwin Nikmah, *Kajian Filologi Sêrat Wulang Maksiatan* (Yogyakarta: Fakultas Bahasa dan Seni-Universitas Negeri Yogyakarta, 2013).

⁷⁸ Endang Tri Winarni, *Serat Madat, Madon, Minum, Main, Maling, Naskah Asli Saking Sasono Poestoko Keraton Surakarta* (Surakarta: Sonopoestoko Keraton Surakarta, 1985).

perilaku *ma lima* (*ma papat*), yaitu *madat* (menghisap candu), *madon* (suka melacur), *minum* (mabuk), dan *main* (berjudi).⁷⁹

Di antara yang mengelaborasi dengan menambahkan adalah *Serat Manising Mim*, *Serat Mim Pitu*, dan *Serat Mim Songo*. Dalam *Serat Manising Mim* diuraikan tentang semua perilaku *ma lima* bahkan menambahkan dua perilaku *ma* yang lain, yaitu *mangan* dan *mada*, sedangkan *Serat Mim Pitu* juga mendeskripsikan semua perilaku *ma lima* dan menambahkan dua perilaku lain, yaitu *mangan* dan *mangango*. Sementara, *Serat Mim Sanga* menjelaskan ajaran tentang perilaku *ma lima* dan disertai empat perilaku lain, yaitu *meneng*, *mantu*, *mangan*, dan *mati*.

Naskah *Serat Manising Mim* ditulis atau disalin R. Tanojo dengan nama pengarang asli tidak diketahui. Teks *serat* tersebut ditulis dalam bentuk tembang macapat dan memuat tujuh macam perilaku (*ma pitu*), yaitu *madat* (menghisap candu), *madon* (suka melacur), *minum* (mabuk), *main* (berjudi), *maling* (mencuri), *mangan* (makan berlebihan), dan *mada* atau *maoni* (suka mencela). Demikian halnya dengan *Serat Mim Pitu* yang ditulis dalam bahasa dan aksara Jawa. Naskah tersebut mengungkap ajaran mistik dan moral. Perilaku *ma* yang muncul dalam teks adalah tujuh perilaku (*ma pitu*), yaitu *mangango* (memakai pakaian, perhiasan, dan make up yang berlebihan), *mangan* (makan yang berlebihan), *minum*, *main*, *madat*, *madon*, dan *maling*. Sementara *Serat Mim Sanga* ditulis dalam bahasa dan aksara Jawa. Serat ini berisi ajaran tentang kesulitan hidup seseorang akibat melakukan sembilan macam kebiasaan atau perilaku yang diawali dengan bunyi *m* atau *ma* (*ma sanga*) yaitu *meneng* (berdiam diri tidak memperhatikan lingkungan), *mantu* (mengadakan pesta pernikahan yang berlebih-lebihan), *minum*, *madat*, *main*, *maling*, *mati* (mengadakan pesta kematian yang berlebih-lebihan), *mangan* (makan yang berlebihan), dan *madon*.

Terdapat pula *Serat Hardamudha* yang menceritakan kisah tragis keluarga pelaku *ma-lima*. Naskah serat merupakan koleksi perpustakaan Museum Sonobudoyo, Yogyakarta berkode L 397, PB A 22 dan dimasukkan pada masa skriptorium Hamengku Buwana VII.⁸⁰ Serat menggambarkan, terdapat tokoh bernama Jaka Sudra yang bergulat

⁷⁹ Muzakka, *Ma Lima Perilaku Pantangan*, 438.

⁸⁰ Kamidjan, *Serat Hardamudha dalam Kesusasteraan Jawa: Kajian Struktur, Fungsi, dan Makna* (Disertasi--Universitas Udayana, 2002); Kamidjan, "Serat Hardamudha: Sebuah Sastra Didaktis dalam Sastra Jawa", dalam Wiyatmi, Dwi Budiyanto, dan Kusmarwanti (eds.), *Sastra: Merajut Keberagamaan, Mengukuhkan Kebangsaan* (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta: 2017).

dengan kejahatan, yang dalam masyarakat Jawa disebut *ma-lima*. Berjudi, minuman keras, menipu, main perempuan, melekat pada dirinya, bahkan mengganggu istri orang dilakukan bertahun-tahun. Akibat dari perilakunya tersebut, ia mendapatkan ujian dari Tuhan. Sepulang berjudi anaknya meninggal dunia tanpa sakit apa pun. Kematian anaknya membuatnya merana. Ia pun dikeluarkan dari pekerjaannya di sebuah pabrik milik pemerintah. Ujian terus gayung bersambut hingga akhirnya, ia memutuskan menjauhi perbuatan *nistha*. Ia bertekad untuk berhenti berjudi dan ingin memperbaiki nasib. Ia menemui Kiai Sidik Sasmita untuk belajar agama (Islam). Ia menyadari bahwa perbuatan yang dilakukan selama ini menyimpang dari kebenaran.

Berbagai narasi yang termuat dalam teks sastra Jawa dalam bentuk serat di atas memberi petunjuk penting bahwa, Sunan Ampel berhasil merekonstruksi tradisi *ma-lima* menjadi *mob-lima*, bukan saja pada perilaku sehari-sehari, melainkan juga teks-teks sastra Jawa yang berkembang pesat di lingkungan istana. Fenomena historis ini menunjukkan bahwa Sunan Ampel dengan doktrin *mob-limo* yang dibawanya bukan saja diterima secara luas oleh masyarakat Muslim lapisan bawah, melainkan juga Islam Jawa yang diwakili oleh kalangan istana. Selain itu, keberhasilan Sunan Ampel juga menandai berakhirnya perilaku dan tradisi sastra Jawa di era Majapahit yang rentan dengan perilaku dan doktrin kekerasan atas nama agama.

Efek Kesenambungan *Moh-Limo* dalam Ritual Muslim Jawa

Jejak keberhasilan transformasi doktrin *mob-limo* untuk menggantikan *ma-lima* sebagai bagian terpenting dalam ritual Tantra-Bhairawa bukan saja terlihat dalam konstruksi naratif teks-teks sastra Jawa klasik, melainkan juga pemertahanannya di kalangan Muslim Jawa hingga saat ini. Dapat dipastikan, tidak satu pun ritual keagamaan Muslim Jawa baik yang terkait dengan upaya mendapatkan kekuatan supranatural (*shakti*) maupun kematian (*sraddha*) yang melibatkan unsur daging mentah manusia, persetubuhan bebas, dan darah manusia sebagai *caru* atau sesajinya.

Sesaji yang diarahkan untuk mempercepat pencapaian kekuatan supranatural (*magical power*), misalnya, lebih banyak termanifestas ke dalam bentuk makanan. Keharusan untuk menyertakan daging, tidak lagi berupa daging manusia melainkan daging binatang yang halal dimakan. Beberapa dapat disebut, di antaranya: *Ségo wuduk*, *Lémbarang*

*pitik, Ségo golong, Pécel pitik, Jangan ménir, Ségo livét, Jangan manggul, Sambél pécel lele, Bakaran dendheng gépukan, Ségo punar, Jangan loncom, Sambél kédhéle tanpa terasi, Dharan kétan salak, Pindhang maesa, dan Pindhang ayam.*⁸¹

Lebih dari itu, sesaji yang harus diberikan seringkali tidak menyertakan makanan dan daging binatang. Hal ini, misalnya, terdapat dalam penyediaan sesaji *Wadima* yang diperuntukkan bagi para hantu, setan, dan roh agar mereka selalu berlaku baik dan tidak mengganggu manusia. Demikian pula, untuk menghindari kecelakaan yang disebabkan oleh gangguan makhluk halus serta menjaga keselamatan manusia, binatang, dan tanaman. Sesaji yang diberikan cukup dengan membakar kemenyan dan menaruhnya ke dalam tempat khusus yang terbuat dari daun pisang, atau menaburkan bunga di dalam rumah dan tempat-tempat lain yang membahayakan, seperti di halaman, sumur, kamar mandi, dapur, pintu keluar, dan pintu masuk. Jika berada di luar rumah, maka sesaji dalam jenis yang sama dapat diletakkan pada tempat-tempat tertentu, seperti perempatan jalan maupun tempat-tempat lain yang dianggap angker dan keramat.⁸²

Dalam ritual kematian juga tidak satu pun yang menggunakan salah satu dari kelima unsur *ma-lima*. Geertz menemukan, ritual kematian bentuknya selalu persis sama baik yang diselenggarakan pada hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, ke seratus hari meninggalnya seseorang, peringatan tahun pertama, kedua, dan keseribu harinya, termasuk kesamaan dalam hubungannya dengan sesaji yang diberikan. Perbedaannya hanya terletak pada ukuran yang lebih besar terkait dengan “jumlah tamu dan panjangnya doa”. Dalam keseluruhan siklus ritual kematian, selalu “ditandai oleh dua hidangan perlambang: kue dari beras yang disebut *apem*, yang merupakan makanan khusus bagi orang yang meninggal dan nenek moyang” ditambah tumpeng dengan berbagai makanan di dalamnya. Hanya dalam ritual kematian terakhir yang berbeda, karena selain hidangan di atas juga ditambahkan sesaji yang secara simbolik sebagai pertanda “jasad orang yang meninggal sudah seluruhnya menjadi debu”. Penyelenggara ritual kematian terakhir ini, “diharuskan menyembelih merpati, angsa atau unggas lainnya, yang kemudian dimandikan dalam air bunga, diberi pencuci

⁸¹ Damar Shashangka, *Induk Ilmu Kejaven: Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: Penerbit Dolpin, 2015), 403-413.

⁸² R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa, Rob, Ritual, dan Magis* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 132-133.

rambut dan dibungkus dalam kain putih persis seperti jasad yang meninggal sebelumnya”.⁸³

Temuan Geertz di atas tidak jauh berbeda dengan Beatty melalui risetnya di Banyuwangi. Selain menyertakan bunga khusus, pelaksanaan siklus ritual kematian hanya berupa makanan dan hidangan lainnya dalam dua kategori. *Pertama*, makanan yang disajikan dan dinikmati selama proses pelaksanaan ritual berlangsung, baik berupa kue-kue tertentu maupun nasi beserta lauk pauknya. *Kedua*, persembahan berupa *berkat* dengan variasi jenis makanan yang tidak jauh berbeda dengan yang pertama, dan diperuntukkan bagi keluarga masyarakat yang hadir dalam ritual tersebut.⁸⁴

Tidak jauh berbeda dengan persembahan yang ditemukan di kalangan Muslim Jawa lainnya. Secara keseluruhan hampir memiliki pola persembahan yang sama, yakni hanya berupa makanan dan binatang yang halal. Tidak ditemukan ritual yang berkaitan dengan kekuatan supranatural maupun siklus kematian yang menyertakan persembahan darah dan daging manusia maupun minuman keras. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa, terdapat ritual penting di Keraton Surakarya untuk menjaga keberlanjutan perjanjian Panembahan Senopati dengan Ratu Kidul dengan imbalan kesaktian dan pasukan ghaib yang disebut-sebut menyertakan manusia sebagai tumbalnya dan masih bertahan hingga saat ini. Namun, diskursus tersebut lebih merupakan mitos yang sangat terkenal dari pada sebuah fakta historis-empiris yang sudah terbukti secara akademis.⁸⁵

Pada saat yang sama, warisan prosesi pelaksanaan yang dilakukan dengan partisipan yang duduk melingkar dan sesaji berada di tengah-tengah lingkaran masih tetap dipertahankan hingga saat ini.⁸⁶ Pola pelaksanaan ritual tersebut, dengan demikian, sama persis dengan apa yang dirumuskan dan diartikulasikan oleh Sunan Ampel dan Sunan Bonang sebagai penerusnya. Duduk melingkar dalam pelaksanaan ritual yang diformulasikan keduanya juga bukan *genuine* mendasarkan dari sumber autentik Islam, melainkan mengadaptasi dari proses ritual

⁸³ Geertz, *Abangan*, 96.

⁸⁴ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account* (New York: Cambridge University Press, 1999), 32.

⁸⁵ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesaleban Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2006), 256-257.

⁸⁶ Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-religious Life* (Canberra: The Australian National University, 2007), 142.

yang berlaku dalam Tantra-Bhairawa. Terdapat satu kesamaan pandangan antara Sunan Ampel dengan Muslim Jawa saat ini. Bahwa, pola pelaksanaan ritual hanya prosedur, perantara, kulit luar atau *wadhag* untuk menggapai substansi yang lebih besar, yaitu: pemujaan kepada Realitas Tertinggi (*the Ultimate Reality*) guna mendapatkan kekuatan supranatural maupun pembebasan dari ikatan dan noda bagi orang yang sudah meninggal dengan cara-cara etis dan non-kekerasan.

Paparan di atas memberi petunjuk penting bahwa, doktrin *mohlimo* yang dikembangkan oleh Sunan Ampel memiliki dampak yang berkelanjutan, terutama di kalangan Muslim Jawa. Keberlanjutan tersebut ditandai oleh dua indikator utama. *Pertama*, persembahan, *caru* atau sesaji yang menjadi bagian penting ritual untuk mendapatkan kekuatan supranatural sama sekali tidak menyertakan minuman keras, persetubuhan secara bebas, darah dan daging mentah manusia, dan mayat-mayat yang telah membusuk. *Kedua*, pola pelaksanaan ritual dengan partisipan duduk melingkar sebagaimana yang berlaku dalam pemujaan Tantra-Bhairawa yang diadaptasi oleh Sunan Ampel juga masih dipertahankan hingga saat ini dengan pertimbangan hanya sebagai kulit luar atau *wadhag* semata.

Catatan Akhir

Pengkajian singkat terhadap komodifikasi yang dilakukan Sunan Ampel terhadap ritual *pancamakara* yang dianut oleh sekte Tantra-Bhairawa memberi petunjuk penting bahwa, Islamisasi hanya akan berhasil selama dalam prosesnya selalu mengedepankan prinsip etis “penciptaan” dan “kesinambungan”. Prinsip ini mengandaikan bahwa, tradisi keagamaan yang telah lekat menjadi kebudayaan lokal tetap harus dijaga keberlanjutannya, karena bagaimanapun, kehadirannya merupakan warisan historis yang telah bertahan dalam waktu sangat panjang. Namun, menjaga kesinambungan harus disertai dengan kreativitas penciptaan untuk merekonstruksinya. Yang terpenting adalah, “penciptaan” dan “kesinambungan” harus tetap dalam kerangka tafsir Islam autentik secara ketat.

Dialektika antara “penciptaan” dan “kesinambungan” yang digunakan Sunan Ampel sebagai prinsip etis untuk mengomodifikasi ritual *pancamakara* yang melibatkan sekte Tantra-Bahirawa. Ritual yang berintikan pada praktik *mamsa* (daging), *matsya* (ikan), *madya* (minuman keras), *maithuna* (bersetubuh), *mudra* (samadhi) tidak dihapuskan begitu saja dari khazanah keagamaan atau kebudayaan lokal, meskipun

secara nyata terdapat pola pelaksanaan maupun substansinya yang sangat bertentangan dengan tafsir Islam autentik. Strategi komodifikasi merupakan jawaban yang diberikan oleh Sunan Ampel untuk merespons ritual tersebut.

Komodifikasi lebih mementingkan *exchange values* ketimbang *utility or use values* ritual *pancamakara*. *Exchange values* yang ingin dicapai adalah penerimaan masyarakat lokal Majapahit, terutama penganut sekte Tantra-Bahirawa terhadap Islam yang baru menapaki tahapan perkembangan dan pertumbuhan. Konsekuensinya, Sunan Ampel menyadari betul konteks sosio-antropologis saat itu, tidak memungkinkan untuk mendekonstruksi secara total ritual *pancamakara*. Jika dipaksakan, ia akan mengalami peristiwa yang sama seperti Sunan Bonang, yakni mendapatkan resistensi yang berujung pada konflik terbuka dengan sekte Trantra-Bahirawa.

Bukti-bukti historis menunjukkan, penerapan prinsip etis “penciptaan” dan “kesinambungan” menjadi faktor penting keberhasilan Islamisasi Sunan Ampel, dan tentu saja, santri-santrinya, dan generasi sesudahnya. Keberhasilan ini ditandai oleh penerimaan masyarakat lokal yang begitu cepat terhadap Islam. Selain itu, penerimaan terhadap Islamisasi yang mengacu pada prinsip di atas juga terlihat makin meluasnya Islam yang mampu berdialektika dengan kebudayaan lokal. Hampir seluruh masyarakat Muslim di tanah air hingga kini, sulit dinafikan, masih lekat ajaran *mob-limo* yang diyakininya sebagai ajaran Islam dan sekaligus *pantangan* yang mutlak harus di jauhi. Oleh karena itu, tidak salah jika ditegaskan dalam tulisan ini bahwa, prinsip etis yang awalnya dikembangkan secara individual oleh Sunan Ampel telah bergeser dan meluas hingga ke pelosok wilayah tanah air. Sebuah prinsip etis penciptaan dan kesinambungan yang berperan penting dalam menyusutkan Islam.

Daftar Rujukan

- Abdurahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana, 1999.
- Agus, A.A. Gede. ”Makna Hiasan Ular Pada Arca Siwa-Bhairawa di Pura Kebo Edan, Pejeng”, *Forum Arkeologi*, Vol. 6, No. 1, 1993.
- Ariati, Ni Wayan Pasek. *The Journey of a Goddess: Durga in India, Java, and Bali*. Disertasi--The Faculty of Law, Business and Arts-Charles Darwin University, 2009.

- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Dasgupta, Sashi Bhusan. *An Introduction to Tantric Buddhism*. Calcutta: The University of Calcutta, 1954.
- Fahrudin, Ahmad. "Saiwasiddhanta, Penelusuran Aliran Siwaisme di Jawa Timur Periode Klasik", *Avatara*, Vol. 1, No. 2, 2013.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Goris, R. *Sekte-Sekte di Bali*. Jakarta: Penerbit Bharata, 1974.
- Istari, T.M. Rita. *Ragam Hias Candi-candi di Jawa: Motif dan Maknanya*. Yogyakarta: Penerbit Kepel Press, 2015.
- Kamidjan. "Serat Hardamudha: Sebuah Sastra Didaktis dalam Sastra Jawa", dalam Wiyatmi, Dwi Budiyanto, dan Kusmarwanti (eds.). *Sastra: Merajut Keberagaman, Mengukuhkan Kebangsaan*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta: 2017.
- . *Serat Hardamudha dalam Kesusasteraan Jawa: Kajian Struktur, Fungsi, dan Makna*. Disertasi--Universitas Udayana, 2002.
- Kieven, Lydia. *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs: a New Look at the Religious Function of East Javanese Temples, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Leiden: Brill, 2013.
- Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-religious Life*. Canberra: The Australian National University, 2007.
- Kitiarsa, Pattana. "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies", dalam Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. London: Routledge, 2008.
- Miksic, John N. *Historical Dictionary of Ancient Southeast Asia*. Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2007.
- Muljana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Java dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, (2005), 99-100.
- Mulyadi, Lalu., Hutabarat, Julianus., dan Harisman, Andi. *Relief and Statue Singosari Temple*. Malang: Dream Litera Buana, 2015.
- Muzakka, Moh. *Ma Lima Perilaku Pantangan Masyarakat Jawa: Kajian Teknologis Naskah Serat Ma Lima*. Semarang: Universitas Diponegoro, 2002.
- Nikmah, Tahwin. *Kajian Filologi Sêrat Wulang Maksiatan*. Yogyakarta: Fakultas Bahasa dan Seni-Universitas Negeri Yogyakarta, 2013.
- Poerbatjaraka. *Rivayat Indonesia I*. Djakarta: Jajasan Pembangunan, 1976.

- Poesponegoro, Mark R. dan Notosusanto, Nugroho. *Sejarah Nasional Indonesia*, Vol. 2. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.
- Pramastuti, Herni. *Katalog Koleksi Arca Batu*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Yogyakarta, 2011.
- Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa, Roh, Ritual, dan Magis*. Yogyakarta: LKiS, (2007), 132-133.
- Reichle, Natasha. *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- Rinpoche, Khunu Lama et al. *Ajaran Agung Para Guru Lama dan Rinpoche dari Tibet*. Bandung: Penerbit PVVD, 2009.
- Santiko, Hariani. "Penelitian Awal Agama Hindu Saiwa pada Masa Majapahit", *Lembaran Sastra*, 21, Mei 1995.
- . "Pujā-Caru Pada Masyarakat Jawa Kuna", *Paramita*, Vol. 21, No. 2, Juli 2011.
- . "The Goddess Durga in the East-Javanese Period", *Asian Folklore Studies*, Vol. 56, 1997.
- . *Kedudukan Batari Durga di Jawa Pada Abad X-XI Masehi*. Disertasi-Universitas Indonesia Jakarta, 1987.
- Shashangka, Damar. *Induk Ilmu Kejawaen: Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: Penerbit Dolpin, 2015.
- Shofyan, Ridin., Wasit., dan Mundiri. *Islamisasi di Jawa, Walisongo, Penyebar Islam di Jawa menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Sinha, Vineeta. *Religion and Commodification, 'Merchandizing' Diasporic Hinduism*. London: Routledge, 2011.
- Sjamsudduha. *Walisanga Tidak Pernah Ada*. Surabaya: JP Books, 2006.
- Slamet Mulyana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Java dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Sullivan, Bruce M. *Historical Dictionary of Hinduism*. London: The Scarecrow Press, Inc., 1997.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Walisongo sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: Pustaka IIMaN, 2014.
- Sunyoto, Agus. *Sunan Ampel Raja Surabaya: Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Dakwah Islam di Jawa Abad XIV-XV M*. Surabaya: Diantama, 2004.
- . *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta: Transpustaka, 2011.

- Susilantini, Endah dan Suyami. *Budaya Nyeret Bagi Orang Jawa: Kajian Serat Erang-erang*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya-BPNB Yogyakarta, 2016.
- Suwardi. "Wawasan Hidup Jawa dalam Tembang Macapat", *Diksi*, Edisi 13, Tahun 5, 1997.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Tirtowijoyo, Soekarno. *Mengenal Sejarah Purbakala Zaman Indonesia Hindu*. Jakarta: PT Priastu, 1984.
- Utomo, Bambang Budi. *Prasasti-prasasti Sumatra*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Nasional, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2007.
- Wicaksono, Wiji. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Penerbit Mizan, 1995.
- Widnya, I Ketut. "The Worship of Shiva-Buddha in the Balinese Hindu Community", *Journal of Religious Culture*, No. 107, 2008.
- Widodo, Dukut Imam. *Hikajat Soerabia Tempo Doeloe*. Surabaya: Dukut Publishing, 2008.
- Winarni, Endang Tri. *Serat Madat, Madon, Minum, Main, Maling, Naskah Asli Saking Sasono Poestoko Keraton Surakarta*. Surakarta: Sonopoestoko Keraton Surakarta, 1985.
- Wojowasito, S. *Sedjarah Kebudajaan Indonesia*, Vol. 2. Jakarta: Penerbit Siliwangi, 1952.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Zoetmulder, P.J. *Kalangwan, Sastra Java Kuno: Selayang Pandang*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983.