

JURNAL MANASSA

Manuskripton



ACHMAD OPAN SAFARI
Iluminasi Naskah Cirebon

SRI RATNAWATI
Dialektika Hindu-Jawa dan Islam dalam *Serat Mi'raj*

NINAWATI SYAHRUL Upaya Penyelamatan dan Pelestarian Naskah Kuno Lampung | **DWI LAILY SUKMAWATI** Inventarisasi Naskah Lama Madura | **DEDI SUPRIADI** Tradisi Pembacaan Naskah Nyi Sri Pohaci di Desa Rancakalong, Kabupaten Sumedang, Jawa Barat | **ISTADIYANTHA** Problematika Penelitian Filologi: Tinjauan dari Perspektif Edisi Teks dan Kajian Teks | **ASEP YUDHA WIRAJAYA** Kearifan Lokal dalam *Syair Nasihat*: Perubahan Cara Pandang Masyarakat Melayu terhadap Lansia dan Lembaga Keluarga | **PANDE WYN. RENAWATI** Naskah *Yama Purwana Tattwa* dan Naskah *Usadha Sawah* Sumber Upacara Ngaben Tikus di Tabanan, Bali | **SYOFYAN HADI** Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Minangkabau: Tela'ah Teks *al-Manhal al-'Adbb li-Dhikr al-Qalb* | **MUHAMMAD NIDA' FADLAN** Potret Hukum Islam di Ranah Borneo Klasik

Vol. 1, No. 2, 2011
ISSN: 2252-5343

masih menganut Hindu-Jawa, ketika Islam datang mereka memeluk Islam. Perpindahan keyakinan atau agama bukan hanya persoalan perpindahan agama semata, melainkan juga menyertakan soal menyangkut sistem nilai kultur, tatacara ritual (etika) yang secara tidak langsung menggambarkan bahwa budaya atau kultur punya peran strategis dalam proses sosialisasi ajaran agama. Salah satunya seni sastra mempunyai fungsi efektif dalam menjabarkan syariat agama dengan sederhana sesuai dengan genealogi masyarakat setempat. Ajaran-ajarannya disampaikan dengan lugas dan jujur tanpa diikuti unsur persuasi, pembaca sendirilah yang harus mengkaji ajaran-ajarannya, sehingga nilai-nilai agama yang diinternalisasi oleh pembaca berjalan secara alamiah tanpa paksaan.

Untuk itulah syariat Islam dinarasikan sesuai dengan interpretasi masyarakat Jawa pada masa itu yang karya sastranya lebih berorientasi Hindu, sebagaimana semangat Horace bahwa membaca sastra itu menyenangkan juga memberikan manfaat batiniah yang lebih dengan sebutan *dulce et utile* (Wellek, 1970:96). Dengan membaca SM, pembaca sendirilah yang aktif menyimak ajaran-ajaran secara kritis, dialogis, dan pembaca sendiri nantinya yang memutuskannya masuk Islam atau tidak.

Membaca SM cukup mengasyikkan, didalamnya mengisahkan sosok Nabi Muhammad SAW yang bertemu bidadari, melihat kehidupan surga dan neraka yang semuanya dideskripsikan cukup konkrit, sehingga pembaca dapat memahami bahwa ada kehidupan sesudah mati sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an. Konkritisasi kedua latar cerita telah merangsang, menampilkan pandangan yang luas bagi pembaca tentang tempat dan objek tersebut. Kalaupun ada perbedaan penyampaian antara al-Qur'an dan SM semata-mata persoalan metode. Dalam arti Islam memberi keleluasaan setiap kelompok etnis, daerah, negeri mana pun untuk mengembangkan metode syiar yang tepat dan efisien yang mudah dimengerti oleh masyarakat lokalnya. Makanya Islam kaya akan *historical setting* yang membentang dari jazirah Arab hingga Nusantara. Terbukti keberadaan SM memiliki versi yang beragam seberagam kelompok etnis di Indonesia.

Secara sosiologis SM berlatarbelakang budaya desa (Kuntowijoyo, 1980) yang ditandai penggunaan bahasa Jawa ngoko yang secara tidak langsung menggambarkan tatanan sosial masyarakat petani yang tidak mengenal stratifikasi sosial. Adapun bahasa Jawa mengalami

stratifikasi sosial sejak konsolidasi Mataram (Moedjiarto:1985). Pendapat tersebut jika dihubungkan dengan teks SM yang masih menggunakan bahasa Jawa ngoko, menunjukkan bahwa teks tersebut datang dari kalangan masyarakat biasa (desa, petani) yang berbeda dengan masyarakat keraton yang menggolongkan dalam kaula gusti. Jika sudah melihat data demikian, maka manuskrip apapun bentuknya yaitu menyimpan cukup banyak data sosiologis, politis, edukasi yang kiranya perlu diungkap lebih luas, jadi tidak berhenti sampai pada kajian filologis sebagaimana yang berjalan saat ini. Secara metodologis perlu pendekatan multidisiplin agar keberadaan manuskrip tersebut lebih bermakna bagi disiplin lain. Sayang jika manuskrip yang diam-diam menyimpan informasi begitu lengkap terutama berkaitan dengan proses perpindahan keyakinan secara budaya, tampak alamiah mengikuti dinamika masyarakat pesisir yang sederhana, namun dalam bersosialisasi menunjukkan hidup toleran yang ditunjukkan dengan tetap memanfaatkan sebagian kecil unsur bernilai kehindu-hinduan dalam cerita-cerita Islam. Cara demikian merupakan sebuah pertalian nilai antara keduanya yang saling mengisi menjadi satu kesatuan yang harmoni dan utuh.

Masa Hindu -Jawa

Hindu pernah singgah dan mendirikan kerajaan Hindu di Indonesia sekian abad yang lalu. Puncak keemasan terjadi pada masa kerajaan Majapahit dan mengalami kemunduran pada kerajaan yang sama (Lombard, 2000:52). Seiring dengan meredupnya kekuasaan Majapahit akibat kekalahan beruntun, maka berakhir pula kekuasaan Hindu Jawa di Indonesia, bersama itu pula Islam berkembang pesat hingga ke pusat kerajaan Jawa yang berpusat di Kartasura.

Kekuatan sosial politik Hindu-Jawa boleh berakhir, namun tidak demikian dengan sistem nilai budayanya yang menjadi sistem kepercayaan orang Jawa ratusan tahun lamanya tentunya tidak mudah dihapuskan begitu saja, di lain pihak Islam datang dengan membawa sistem nilai baru yang berbeda dengan sebelumnya. Dihadapkan pada situasi demikian, masyarakat Jawa tidak merasa kebingungan, sebaliknya mereka dapat menerimanya dengan memadukan kedua nilai yang sekiranya sama yang kemudian dikenal dengan istilah sinkretisme (Madjid, 1992). Ternyata metode tersebut cukup efektif dalam mensosialisasikan Islam dan hasilnya dalam relatif singkat

Islam menyebar ke seluruh wilayah di Indonesia. Islam yang awalnya terkonsentrasi di wilayah pesisir, di kalangan masyarakat petani lambat laun masuk ke wilayah pedalaman di bawah kerajan Kartasura masih mempertahankan nilai Hinduismenya walaupun sudah dalam suasana Islam. Terlebih lagi setelah berdirinya kerajaan Islam, terutama Pasca Demak sebagai cikal bakal raja-raja Islam Jawa (Azra, 1994; Lombard, 2000:125) yang dikemudian hari berkembang menjadi sebuah kekuatan sosial politik, mampu menyaingi dan menggeser kekuatan sosial politik raja-raja Jawa yang selama itu berkedudukan di Keraton Kartasura.

Meluasnya Islam di kalangan masyarakat Jawa didukung oleh meluasnya pesantren sebagai lembaga pendidikan yang memberikan kontribusi tidak sedikit dalam urusan “melek huruf” masyarakat pesisir atau petani yang dikemudian hari mereka mengembangkan karya sastra Islami berbasis kearifan lokal Jawa-Hindu. Kisah Ramayana dan Mahabharata ditransformasi menjadi cerita Islami dengan cara mengubah sebegini cerita seperti latar, penokohan serta tema cerita disesuaikan dengan peristiwa dalam sejarah Islam, namun sebagiannya lagi masih dipertahankan menjadi bagian yang mendukung keutuhan cerita, misalnya unsur mitologi yang menjadi karakteristik Hindu masih dihadirkan dalam cerita Islam (Kuntowijoyo, 2001; Woodward, 1989.) Ini menunjukkan bahwa Islam menghargai tradisi yang menjadi sejarah masa lalu suatu bangsa.

Kemampuan menulis cerita oleh para santri diperolehnya melalui kegemaran membaca cerita yang sudah ada sebelumnya, seperti kisah Ramayana-Mahabharata dan sejenisnya yang secara tidak langsung menjadi inspirasi dalam mengembangkan cerita-cerita keislaman. Tema dan tokoh digantikan dengan tokoh-tokoh Islam yang menyejarah, seperti Jibril, Nabi Muhammad SAW, Abdullah, yang semuanya ada dalam al-Qur’an. Di sisi lain, tokoh dewa-dewi dan latar kayangan tetap dipertahankan, dimunculkan dalam teks cerita keislaman yang membentuk komposisi layaknya mozaik, yaitu berasimilasi dengan indah, unik dan multidimensi.

Sikap toleran dan akomodatif yang ditunjukkan Islam terhadap kepercayaan dan budaya lokal setempat, memberikan dampak positif, setidaknya di masa-masa islamisasi. Kita tidak bisa memungkir bahwa Islam bisa berkembang pesat karena dimediasi oleh budaya lokal yang kenyataannya mampu menarik simpati masyarakat setempat menjadi muslim. Cara ini sama sekali tidak bertentangan dengan agama, karena

agama manapun di dunia memanfaatkan seni sastra sebagai media dakwahnya. Alasannya karena seni punya daya adaptasi tinggi dengan budaya lokal, sehingga ajaran-ajaran yang awalnya abstrak, sulit dimengeti menjadi mudah karena menggunakan pencitraan yang sesuai dengan budaya lokal. (Mazher-UD-Din, 1964).

Dalam hal ini budaya bukanlah sebuah proses terpadu tunggal (Thwaite, 2009) melainkan sekumpulan praktik yang diwujudkan dalam salah satu program besar yang dilakukan seniman muslim pesisir adalah mengadaptasi huruf Arab untuk kemudian disesuaikan dengan bunyi dan konsonan bahasa Jawa yang terkenal dengan sebutan aksara pegon. Sejak munculnya aksara pegon para santri beralih menulis menggunakan aksara tersebut daripada aksara Jawa (*hanacaraka*). Cerita yang awalnya tertulis dalam aksara Jawa kemudian disalin dalam aksara pegon. Dengan kata lain, manuskrip Jawa adalah hipogram bagi manuskrip beraksara pegon.

Teks Serat Miraj versi Madura

Secara administrasi, maupun budaya Madura adalah bagian dari Jawa dan ini berlangsung sejak masa-masa kerajaan Majapahit hingga masa islamisasi banyak para santri yang nyantri ke Jawa (Hutomo, 1991; Mansurnoor, 1990). Di sela-sela *ngangsu kawruh* (belajar) di lingkungan pesantren, para santri Madura menyalin atau menulis ulang cerita-cerita dari naskah-naskah Jawa, yang tentunya disesuaikan dengan pemikiran orang Madura. Bagi kebanyakan masyarakat Jawa, seni adalah sebuah kebutuhan batiniah yang diaktualisasikan melalui berbagai aktivitas hidup yang punya kandungan seni dan religi dengan asumsi seni adalah sumber kehidupan, tuntunan dalam beraktivitas, maka dari itu banyak diciptakan karya sastra dengan tema ketahuitan dengan mengembangkan cerita yang sudah ada sebelumnya, sehingga menghasilkan sebuah cerita yang alkulturatif, singkritis yang tak jauh dari realitas hidup mereka yang juga demikian.

Kesusasteraan Madura muncul dalam dua versi, pertama dalam bahasa Jawa dan bahasa Madura. Kedua-duanya ditulis oleh orang Madura (Uhlenbeck, 1964) menerangkan keanekaragaman sastra Jawa dalam sastra berbahasa Madura yang tumbuh dan berkembang di masyarakat Madura. Pengalaman membaca kesusasteraan Jawa memberikan inspirasi untuk membuat cerita sesuai dengan alam pikiran Madura. Mereka cukup kritis dan selektif memilih teks Jawa

yang sekiranya temanya bernafaskan Islam. Maka dari itu tema –tema cerita dalam manuskrip Madura tidak sevariatif manuskrip Jawa, ini ada kaitannya dengan falsafah hidup orang Madura yang didasarkan atas Islam.

Keberadaan SM dalam versi Madura, ini dapat diamati dari kolofon yang menyebutkan asal penulis (penyalin) bernama Pak Sulami asal Madura. Berhubung orang Madura belajar sastra pada orang Jawa, maka menulis sastrapun dalam bahasa Jawa, walaupun mereka ini punya bahasa sendiri yaitu bahasa Madura. Setelah kesadaran etnis muncul barulah orang-orang Madura menulis dalam bahasa Madura. Menurut Hutomo (1991) sastra Madura tertulis dalam dua aksara, yaitu aksara Jawa atau *hanacaraka* dan aksara pegon. Maka dari itu manuskrip Madura tertulis dalam dua aksara tersebut. Bukan hal yang aneh jika melihat orang Madura bisa nembang berbahasa Jawa. Pembaca yang tidak menguasai bahasa Madura, akan kesulitan ketika membaca teks berbahasa Jawa-Madura. Walau pun seintas menggunakan bahasa Jawa, namun jika telusuri secara seksama maka akan tampak kandungan bahasa Madura, seperti teks berikut ini:

Lumaris nabi Muhammad/ aningali wung akata/ kali dasa keti akewihi/
Malikat ruwangi mangku/ wung siji malikat siji/ anyekel dinding/
sanungal angucap cangkemu/dinulang dinding matta/ tan kena bengklang
saberil/ datang kena anjerit ibek cangkemu/

Terjemahan bebasnya:

Selanjutnya Nabi Muhammad melihat seratus ribu orang banyaknya/
satu orang dihadap satu Malaikat memegang dendeng (daging) mentah
yang dijejalkan ke mulutnya dan mereka tidak boleh menjerit.

Teks di atas memang berbahasa Jawa, namun jika diamati dengan seksama, maka akan tampak bahasa Jawa bernuansa Madura, seperti kata *cangkemu*, yang dalam teks Jawa jarang sekali ditemukan, Sebaliknya mereka lebih menyukai kata tutuk sebagai sinonimnya, *akewihi*=*akeh*, *ruwangi*=*rewang-i* artinya membantu. Adapun kata *dinding matta* (*mdr*) artinya *dendeng mentah*, *bengklang* (*mdr*) artinya *telanjang*.

Jika pembaca tidak paham bahasa Madura, maka akan mengalami kesulitan ketika memaknainya, sementara kasus di atas cukup banyak. Untuk itu, bagi pembaca yang membaca teks asal Madura sebaiknya memahami bahasa Madura.

Unsur Mitologi Hindu-Jawa

Teks SM dapat dipandang sebagai ekspresi umat Islam Jawa dalam memahami Islam. Teks tersebut diadaptasi dari Surat Isra' (Yassin, 1980: 380) dalam Al-Qur'an yang secara garis besarnya mengisahkan perjalanan Nabi Muhammad SAW ketika melakukan Isra' (perjalanan) dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa (sekarang di Palestina) kemudian dilanjutkan Mi'raj ke Sidratul Muntaha guna menerima perintah sholat lima waktu bagi umatnya. Pembaca yang memahami surat Isra' tersebut tidak berada dalam kekosongan referen, sebaliknya pengalaman bacaan karya sastra Hindu ikut mempengaruhinya, dan ini sangat dimungkinkan terjadi pertukaran peran yang dalam alam pikiran orang Jawa perjalanan Nabi ke Sidratul Muntaha diibaratkan perjalanan menuju *kayangan* yang dihuni para dewa-dewi. Pertukaran latar tersebut hanya terjadi dalam alam pikiran diakibat pengalaman pembacaan kisah cerita sebelumnya yang dianggapnya mirip.

Kisah Mi'raj Nabi Muhammad SA cukup populer dikalangan masyarakat muslim Nusantara. Kisah tersebut akan tampak riil jika didramatisasi dengan pengalaman bacaan yang pernah mereka dapatkan sebelumnya dan hasil hasilnya sebagai berikut:

Ing suwarga punika nabi Muhammad alun sabdaneya, jabrail sun aningali arsa welu widadari rahim wastani puniku, lumaris lampahira kaliyan jabrail perapta ning mali geya widadari pada mapak mering nabi nira yang widi.

Terjemahan bebasnya:

Di Surga ini Nabi Muhammad..bertanya, Jibril tiba-tiba melihat delapan bidadari cantik di langit, selanjutnya berjalan bersama Jibril tiba-tiba bidadari itu menjemput Nabiyullah.

Setting cerita di atas adalah surga, tempat perjalanan Nabi Muhammad SAW bersama malaikiat Jibril. Dalam pemahaman orang Jawa yang pernah membaca cerita sebelumnya, surga berada di *kayangan* tempat indah yang di huni para bidadari dan para dewa. Mi'raj Nabi Muhammad SAW dianalogikan dengan perjalanan Nabi ke *kayangan* nan alam jauh di sana beliau bertemu dengan delapan bidadari. Angka delapan tidak tergolong angka mistik layaknya angka sembilan yang menandai paham klasifikasi (Sofyan, 2000: 9). Jika kemudian dalam teks SM ada ungkapan delapan bidadari, itu bisa saja terjadi, karena ada faktor interpretasi yang didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan

tentang ikatan pengalaman masa lalu yang ditransformir ke situasi masa kini. Kalaupun ada perbedaan terletak pada setting sejarah bahwa tempat kejadian (*setting*) jelas dan riil tidak imajinatif, dapat dilacak dan dirujuk dalam al-Qur'an, yaitu tokohnya Nabi Muhammad, SAW dan Malaikat Jibril, tempat (latar) Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa di Palestina.

Dalam konteks ini, pengarang mirip seorang penjelajah, menggunakan kekuatan imajinasi itu mempertemukan dua motif cerita Hindu-Jawa dengan Islam untuk kemudian diasimilasikan, disinkretisasikan dengan prespektif baru sesuai dengan pengalaman bacaan orang Jawa ketika itu. Semacam keharusan pengarang membuka wawasan sosilogisnya untuk membumikan surat Isra' menjadi sebuah cerita yang lebih riil dengan citraan lebih konkrit, sehingga pembaca dapat mendeskripsikan seolah-olah nyata adanya. Cara demikian sengaja dilakukan dengan maksud membangun situs keyakinan baru tanpa harus mengubah suasana batiniah yang sudah ada sebelumnya, sehingga terciptalah suasana harmoni dan damai.

Tantangan bagi kreativitas penyair muslim dalam menjelaskan seni tauhid pada generasi awal yang mayoritas petani, perlu dilakukan secara pendekatan budaya. Bagaimana proses teks tersebut terbentuk di masa lampau dan bagaimana mengintrepretasikannya di masa kini secara kreatif. Pertama yang harus diamati adalah penulis atau pengarang atau penyalin teks SM. Posisi mereka sebagai penulis atau penyalin cerita yang sedang mengalami transisi keyakinan Hindu Jawa hingga memeluk Islam. Walaupun penyair SM tidak mengalami kekuasaan Hindu, namun internalisasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan kesehariannya menjadi inspirasi untuk mengembangkan cerita baru. Mempertemukan kisah yang sifatnya imajinatif dan yang riil adalah sebuah tantangan bagi kreativitas estetis yang kenyataannya dapat diatasi oleh para penyair muslim generasi awal. Mereka bekerja dengan motif dan bahasa Jawa yang dikenal oleh para pendahulu masyarakat Jawa, serta mengembangkan motif, material, dan teknik-teknik baru ketika kebutuhan dan inspirasi muslim pesisir bangkit. Seperti framen berikut ini:

Lumaris Nabi Mustafa, akalayan sira Jaberil amanggi tiyang wanudya
kathahi lan kawilis, lambi ning surdin irit ing lema kadeya anyapu ketih
sunambulat tangisi anjerit pan anjaluk aririn sakedap.

Aturena maring yang sukma, arsa wangsuling dunyaiki, ngabektiya awak
ing wang , malaikat segera nahuri, sapa ni yang widi, Mauhammad

angandika maring sira Jabrail. Dusa paran wanudya amanggi siksa. Abrail wung dusa paran, mungkir pangandikane Nabi, kang wunten ing alam dunya, mamisu pakarya niki, sanak kadang wargani

Terjemahan bebasnya:

Kemudian Nabi Mustafa bersama Jabrail bertemu banyak wanita tanpa memakai baju. Bibirnya pecah menjadi lima berlumuran darah, jeritan tangisnya dan mohon dihentikan sekejap.

Meminta kepada Tuhan, ingin dipulangkan ke dunia, dan inn berbakti. Malaikat segera menyahut, siapa yang takut kepada Allah, Muhammad mengatakan kepada Jibril, dosa apa yang diperbuat perempuan ini hingga mendapat siksa. Orang ini ketika didunia suka mengumpat (miso-JW) kepada saudara-saudaranya.

Cerita di atas diperkirakan saat perjalanan Nabi Muhammmmd SAW Mi'raj yang di tengah perjalanan tersebut menyaksikan perempuan-perempuan yang sedang tersiksa menahan sakit akibat menanggung konsekwensi perbuatannya suka mengumpat, atau menghujat orang lain, maka bibirnya pecah berdarah secara terus menerus. Jika kita lihat cara pengarang mengelaborasi susana "penyiksaan" agar tampak konkrit meyeramkan, memberi efek jera bagi pembaca, maka dibuatlah cerita seriil mungkin agar pembaca dapat mencitrakannya dengan jelas.

Kalau mengikuti konsepsi Fazlurrahman (1982:23) cara yang dilakukan penyalin teks tergolong kegiatan penafsiran untuk menemukan pesan moral universal dari teks-teks al-Qur'an yang esensinya merupakan bagian dari ijtihad yang memang dianjurkan dalam Islam. Tidak heran jika teks-teks pesisiran menunjukkan keragaman motif cerita yang amat kaya. Hampir dipastikan setiap wilayah mengembangkan lokalitas bahasa, karena memang tidak ada *nash* yang mengatur secara ketat tentang syiar Islam.semua diserahkan pada kebiasaan masing-masing budaya. Untuk itulah Islam tetap memelihara tradisi lokal yang nantinya dapat fungsikan sebagai media syiar Islam (Fazlurrahman, 1991; Nur Syam, 2004) punya kepentingan terhadap budaya layaknya wayang khas kesenian Jawa yang kemudian ditransformasi menjadi kesenian Islami. Transformasi disini lebih diartikan pada sebuah perkembangan ke arah dialektik antar religi, saling mengisi, melengkapi dan saling menyelaraskan jauh dari kesan kacau, apalagi tumpang tindih.

Hal ini menunjukkan bahwa penyalin SM melalui proses dialektika yang dinamis, proporsional, sehingga dalam cerita tersebut proporsional

dan seimbang tanpa harus menanggalkan salah satu di antaranya. Ini dapat diamati dalam SM, yaitu gaya bercerita masih mesisipkankan sisi mitologi dan nilai kejawaan, di antara cerita mengenai syariat Islam yang menjadi tema besarnya. Hasilnya teks-teks Islam-Jawa tampak heterogen, unik dan plural, Secara tidak langsung mengisyaratkan saling mengakui, menghargai, menghormati eksistetensi nilai religi masing-masing dan terpenting nilai religi tersebut pernah menjiwai hidup nenek moyang kita di masa lalu dan mereka hidup secara damai.

Pengalaman hermeneutis memegang peranan penting dalam mempertemukan antara tiga warisan budaya dalam bentuk sebuah transmisi teks dan horison penafsir. Bahasa merupakan mediasi tradisi itu berlindung dan ditransmisikan (Amin, 2000:125). Bahasa, kosa kata menjadi aspek pertimbangan awal karena pengaruhnya terhadap perkembangan makna yang berbeda antar generasi sebagai akibat dari gejala psikologis, sosial dan faktor peradaban yang menyertai kelahiran teks tersebut dan kultur. Memahami proses transformasi di bidang sastra khususnya berkaitan dengan proses perubahan agama, ternyata berimplikasi pada perubahan sastranya. Tantangan bagi kreativitas estetis muslim dalam menjelaskan seni tauhid pada generasi awal yang mayoritas petani, perlu dilakukan secara pendekatan budaya.

Jika melihat cerita di atas jelas sekali tidak ada satu cerita yang benar-benar orisinal, buktinya SM merupakan hasil transformasi dari motif Hindu-Jawa yang karena perubahan keyakinan menjadi muslim, maka cerita yang ada dikembangkan kembali disesuaikan dengan prinsip Islam yang berkembang di pesisir Jawa. Latar tempat penting ditekankan di sini karena menyangkut geneologi pengetahuan masyarakat lokal. ersamaan maupun perbedaan tersebut bukan faktor kebetulan, melainkan ada media yang mempertemukan motif cerita tersebut, yaitu dasar keyakinan atas kisah-kisah dalam agama sebelumnya.

Kesimpulan

Teks *Serat Mi'raj* yang tergolong teks sastra islami dipengaruhi unsur mitologi yang menjadi karakteristik cerita Hindu yang kemudian diasimiliasikan dalam kisah-kisah dalam sejarah Islam. Transformasi demikian merepresentasikan berjalannya proses berpindahya keyakinan telah pula mengubah orientasi sastra yang semula Hindu Jawa ke Islam Memahami proses transformasi di bidang sastra khususnya



berkaitan dengan proses perubahan agama, yang berimplikasi pada perubahan dan spesifikasi karya sastra. Berpindahnya keyakinan telah mengubah orientasi sastra yang semula bertemakan Hindu Jawa ke tema keislaman. Jika melihat fenomena diatas, tampaknya proses perubahan agama, yang berimplikasi pada perubahan dan spesifikasi karya sastra.

Teks *Serat Mi'raj* merupakan salah satu contoh teks asal Madura yang berbahasa Jawa–Madura. Untuk itu bagi pembaca perlu mendapat perhatian lebih detail berkaitan dengan bahasa tersebut sebelum memahami ceritanya.

Bibliografi

182

- Azra, Azyumardi, 1994. *Bahasa Politik Islam di Asia Tenggara* dalam *Islamika*, No.5.
- Amin, M. Darori. 2000. *Sinkretisme dalam Budaya Jawa* dalam *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Gama Media, Yogyakarta.
- Danziger, Maelies K and W Stacy Jhonson Hunter, 1961. *An Intruduction to Literature Criticim*. DC Healt and Company, Lexinton, Machuset.
- Dofier, Zamahsyari, 1999. *Tradisi Pesantren*, Yogyakarta, LP3ES.
- Fazlurrahman. 1982. *Islam and Modernity, Transformation of in Intelctual Tradition* (Chicago & London : The University of Chicago Press 1982: hlm 23.
- Hutomo, Suripan, 1991. *Wajah Kesusasteraan Madura* dalam *Basis*, XL, Vol 5.
- Jassin, H.B. 1982. *Al-Qur'an Bacaan Mulia*, Jakarta, PT. Pantja Simpati. Cetakan ke 2.
- Kuntowijoyo, 2001. *Muslim tanpa Mesjid*, Yogyakarta, Mizan.
- Lombard, 2000, *Nusa Silang Budaya*, I Gramedia, Jakarta, Cetakan ke 2.
- Madjid, Nurcholis, 1992. *Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara* dalam *Basis*, Agustus No.8.
- Mansurnoor, Iik rifin. 1990. *Islam in an Indonesian World; Ulama of Madura* Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Moedjiyanto, G. 1985. *Konsolidasi Kedudukan Dinasti Matanam Lewat Pengembangan Bahasa Jawa (2)* dalam *Basis*, Agustus, XXXIV.
- Ridin Sofyan, H Wasit, H Mundiri, 2000 *Islamisasi di Jawa*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Soesilo, 2005. *Kejawen Filosofi dan Perilaku*, Yogyakarta, Yayasan Yusula
- Syam, Nur, 2004. *Islam Pesisir, Yogyakarta, LKIS*
- Tony Thwaite, *Introducing Culturaland Media Studies*.
- Uhlenbeck, E.M. 1964. *Acritical Survey of Studies of the Language of Java and Madura*, Gravenhageinus Nijhoff.
- Siddiqi, Mazher-UD-Din 1964, *Islamic Culture –What of Islamic Culture”* Karachi, Umma Publishing House
- Wellek, Rene, and Austin Werren 1970. *Theory of Literaure*. A. Harvaest, book,

