

## **MEMPEREBUTKAN WAHYU MAJAPAHIT DAN DEMAK: MEMBACA ULANG JEJAK KESULTANAN PAJANG DALAM HISTORIOGRAFI INDONESIA**

**Bambang Purwanto**

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada  
e-mail: purwantoug@yahoo.co.uk

### **Abstrak**

*Pajang sebagai sebuah kerajaan dan masyarakatnya yang pernah ada dalam sejarah Indonesia pasca-kegemilangan Kemaharajaan Majapahit dan Kesultanan Demak, tidak mendapat tempat yang memadai dalam historiografi Indonesia selama ini. Padahal nama Jaka Tingkir yang diyakini sama dengan Sultan (H) Adiwijaya yang merupakan sultan pertama Pajang, dikenal luas oleh masyarakat, terutama di Jawa. Tulisan ini membahas tentang peminggiran dan marginalisasi Kesultanan Pajang dari naratif besar sejarah Indonesia, berdasarkan asumsi adanya mata rantai yang putus antara memori sosial sebagai sistem budaya masyarakat dengan tradisi historiografi Indonesia. Tulisan ini bertujuan untuk melihat relasi historis fungsional antara kenyataan sejarah sebagai peristiwa masa lalu dan pembentukan memori dengan historiografi sebagai sebuah naratif bangsa yang merupakan wujud dari kontestasi atas sejarah itu sendiri.*

**Kata kunci:** Pajang, peminggiran, marginalisasi, historiografi, naratif bangsa

## **CONTESTING FOR MAJAPAHIT AND DEMAK PROPHECY: REINTERPRETING PAJANG SULTANATE IN INDONESIA HISTORIOGRAPHY**

### **Abstract**

*Pajang as a kingdom and its society that once existed in post-glorious Majapahit and Demak Sultanate in Indonesian history, does not get adequate place in the historiography of Indonesia so far. Even though the name Jaka Tingkir is believed to be the same as the Sultan (H) Adiwijaya who is the first sultan of Pajang, widely known by the people, especially in Java. This paper discusses the exclusion and marginalization of the Pajang Sultanate from the Indonesian grand historical narrative, based on the assumption of a broken link between social memory as a cultural system of society and the tradition of Indonesian historiography. This paper aims to look at the functional historical relation between historical reality as a past event and the formation of memory with historiography as a national narrative which is a manifestation of contestation over history itself.*

**Keywords:** Pajang, exclusion, marginalization, historiography, national narrative

## **I. PENDAHULUAN**

Ketika kita bertanya kepada para pelajar atau mahasiswa, termasuk mahasiswa pascasarjana sejarah sekalipun mengenai apa yang mereka ketahui tentang Kesultanan Pajang, maka jangan terkejut jika mendapat kenyataan bahwa sebagian besar dari mereka tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang salah satu kerajaan dan masyarakatnya yang ada dalam sejarah Indonesia pasca-kegemilangan Kemaharajaan Majapahit dan Kesultanan Demak ini. Masih sangat beruntung jika sebagian dari mereka ada yang dapat menyebutkan dengan tepat letak kerajaan itu secara geografis dan nama penguasanya, seperti Sultan (H) Adiwijaya dan Sultan Trenggana. Padahal menurut berbagai sumber yang ada, pengaruh politik Kesultanan Pajang pada abad ke-16 mencakup sebagian besar wilayah pantai utara Jawa seperti Surabaya, Sedayu, Lasem, Tuban, Demak, Jepara, Pati, Pemalang, dan

---

<sup>1</sup> Artikel ini didasarkan pada tulisan yang pernah dipresentasikan di Institut Seni Indonesia (ISI) Surakarta. Terima kasih kepada Departemen Sejarah dan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, yang bersama-sama KITLV-Leiden telah memberi dukungan sehingga penulis berkesempatan mengakses berbagai kepastakaan dan dokumen tambahan di perpustakaan Universitas Leiden di musim panas 2017 untuk memperbaiki tulisan ini.

Tegal. Pengaruh Pajang juga merasuk jauh ke pedalaman Pulau Jawa seperti Madiun, Kediri, Banyumas, Kedu, Bagelen, dan bahkan juga Mataram, sebelum yang terakhir ini bertransformasi menjadi sebuah kekuasaan besar di Pulau Jawa menggantikan Pajang di akhir abad ke-16 (Abdullah & Lopian (3), 2012:37; Graaf & Pigeaud, 2001:240-241).

Berbalikan dengan keawaman di atas, terdapat satu hal yang menarik dari memori kolektif bangsa Indonesia yang berhubungan dengan Kerajaan Pajang ini. Nama Jaka Tingkir yang diyakini sama dengan Sultan (H)Adiwijaya sebagai sultan pertama Pajang (Abdullah & Lopian (3), 2012:37), dikenal luas oleh masyarakat, terutama di Jawa. Di dalam tradisi tutur dan mitologi Jawa, Jaka Tingkir dikenal sebagai figur mandraguna dengan nama lain Mas Karebet (Wiryapanitra, 1991:179 dan 194; Pantja-Radjasa, tt.:188 dan 198; Riyadi & Suwaji, 1981:112). Cerita tentang Jaka Tingkir yang berhasil menaklukkan buaya siluman yang buas dan kerbau yang mengamuk, merupakan sesuatu yang masih tetap bertahan dalam tradisi tutur, tulisan, dan bahkan visual masyarakat Jawa sampai saat ini (Wiryapanitra, 1991:212-219; Pantja-Redjasa, tt.:219-221; Lukisan *punika Raden Jaka Tingkir katika nabok maesa Danu* koleksi perpustakaan Universitas Leiden Or. 26.639).

Nancy Florida menyebut Jaka Tingkir sebagai “tokoh legendaris pendiri kerajaan Islam di pedalaman Jawa Tengah yang pertama” (Florida, 1995:9). Jaka Tingkir adalah anak Ki Ageng Pengging atau Ki Kebo Kenanga, seorang pemuka di wilayah Pengging dekat Boyolali Jawa Tengah yang “dibunuh” oleh Sunan Kudus atas perintah Sultan Demak, karena abai pada perintah untuk menghadap sebagai tanda takluk (Wiryapanitra, 1991:188-190; Pantja-Radjasa, tt.:194; Sastronaryatmo, 1981:131-132; Graaf & Pigeaud, 2001:237; Riyadi & Suwaji, 1981:111; Mulkhan, 2012:176). Akan tetapi naskah yang dialihaksarakan dan diterjemahkan baik oleh Nancy Florida maupun Moelyono Sastronaryatmo hanya menyatakan Mas Karebet adalah anak Ki Ageng Pengging dan keponakan dari Ki Ageng Tingkir. Cerita di dalam dua naskah itu berhenti dengan dibunuhnya Ki Ageng Pengging, dan tidak diteruskan dengan kepindahan Mas Karebet ke Tingkir, karirnya yang cemerlang di Demak sampai dengan keberhasilannya menjadi penguasa Pajang, sebagaimana yang ada dalam naskah-naskah tradisi yang lain (Florida, 1995; Sastronaryatmo, 1981). Akibatnya, tidak ada pernyataan yang tegas pada dua naskah itu bahwa apakah Mas Karebet adalah sama dengan Jaka Tingkir. Satu-satunya indikasi bahwa Mas Karebet ada hubungannya dengan Jaka Tingkir adalah nama *Babad Jaka Tingkir* yang melekat pada dua naskah itu.

Sementara itu di dalam tradisi *kapustakan* Jawa, dikenal *serat Nitiseruti* yang sering dihubungkan dengan keberadaan Kesultanan Pajang. Naskah yang banyak mengandung unsur mistik, dan dipengaruhi oleh *serat Ramayana* serta *serat Koja-jajahan*. Menurut R.M. Ng. Poerbatjaraka, *serat Nitiseruti* pernah sangat terkenal kurang lebih lima puluh tahun dari ketika dia menulis buku *Kapustakan Jawi*, yang berarti sekitar akhir abad ke-19 atau awal abad ke-20 (Poerbatjaraka, 1952:102). Keberadaan *serat* ini pun masih terus menjadi perdebatan, terutama tentang siapa yang menggubahnya dan kapan digubah. Ada pendapat yang menyatakan bahwa *serat* ini disusun oleh Pangeran Karanggayam pada masa kekuasaan Kesultanan Pajang, sehingga ia dikenal sebagai “pujangga Pajang” (Graaf & Pigeaud, 2001:243). Akan tetapi R.M. Ng. Poerbatjaraka menolak sebagian dari pendapat seperti ini, karena sumber yang mendasari pendapat itu tidak kuat. Menurut Poerbatjaraka, jika memang Pangeran Karanggayam menggubah *serat Nitiseruti* di Pajang, maka hal itu terjadi ketika Pajang sudah menjadi bawahan Mataram dan setelah Panembahan Senapati berkuasa (Poerbatjaraka, 1952:102).

Terlepas dari perbedaan pendapat apakah *serat Nitiseruti* digubah atau bukan oleh Pangeran Karanggayam yang berasal dari masa Kesultanan Pajang ataukah sudah pada masa Kesultanan Mataram, dan apakah Jaka Tingkir sama atau tidak dengan Mas Karebet,

keberadaan memori kolektif masyarakat tentang keduanya yang dikaitkan dengan Kesultanan Pajang menunjukkan adanya ikatan baik secara kultural maupun struktural antara keberadaan Kesultanan Pajang dengan sejarah mentalitas yang terbentuk di dalam masyarakat Jawa. Berdasarkan hal itu peminggiran dan marginalisasi Kesultanan Pajang diasumsikan dengan adanya mata rantai yang putus antara memori sosial sebagai sistem budaya masyarakat dengan tradisi historiografi Indonesia, yang menjadi rujukan dalam pembentukan naratif besar sejarah Indonesia selama ini. Berdasarkan latar belakang dan asumsi di atas timbul satu pertanyaan, mengapa dan bagaimana Kerajaan Pajang hilang dari naratif besar sejarah Indonesia? Tulisan ini bertujuan untuk melihat relasi historis fungsional antara kenyataan sejarah sebagai peristiwa masa lalu dan pembentukan memori dengan historiografi sebagai sebuah naratif bangsa. Selain itu, tulisan ini juga bertujuan untuk menjelaskan persoalan seputar historiografi dari keberadaan Kesultanan Pajang baik dalam sejarah Indonesia maupun sejarah Jawa yang merupakan wujud dari kontestasi atas sejarah itu sendiri.

Bagi sejarawan, hal di atas menunjukkan ada sesuatu yang perlu dikaji ulang pada kenyataan naratif besar sejarah bangsa dan proses pembentukannya. Ada kesan yang kuat bahwa referensi dasar dari cara berpikir yang ada tidak bersumber pada proses dan kenyataan sejarah Indonesia atau lebih tepatnya sejarah Jawa, melainkan sesuatu yang terjadi di tempat lain, dan bahkan di luar dari sejarah itu sendiri. Dalam konteks inilah peminggiran dan marginalisasi terhadap Kesultanan Pajang dalam tradisi historiografi Indonesia menjadi relevan untuk dipahami lebih lanjut. Peminggiran dan marginalisasi bukan tentang banyak atau sedikitnya diskripsi khusus tentang Kesultanan Pajang pada sebuah kajian, melainkan pada fungsi dan kedudukan Pajang dalam proses historis yang lebih luas.

Perselisihan antara Adipati Jipang Arya Penangsang dengan penguasa Pajang Jaka Tingkir, sampai dengan terbunuhnya Arya Penangsang dalam perang yang dipimpin oleh Ki Panjawi dan Ki Pamanahan yang didampingi anaknya Sutawijaya atas perintah Jaka Tingkir (Wiryapanitra, 1991:243-244; Pantja-Redjasa, tt.:240-241), memang merupakan salah satu tonggak utama dari sejarah Jawa pasca-Demak dan Pajang. Akan tetapi akar persoalan diasumsikan tidak hanya berhenti pada tindakan Jaka Tingkir memenuhi permintaan Ratu Kalinyamat, istri penguasa Demak yang dibunuh atas rekayasa Arya Penangsang dan guru spiritualnya semata, melainkan sesuatu yang lebih luas dan rumit. Hal itu tidak hanya merujuk pada persoalan politik seputar tahta Kesultanan Demak, Pajang, dan kemudian juga Mataram, melainkan juga pada kompleksitas hubungan, persaingan, dan konflik antara kekuasaan pusat dan daerah, antar elite politik dan elite agama, perbedaan ideologis, dan yang terakhir perebutan *pulung* sumber kekuasaan, yang melibatkan tidak hanya elite politik melainkan juga para pemuka agama yang sangat berpengaruh pada awal perkembangan kerajaan-kerajaan Islam pasca-Majapahit.

Merujuk pada kerangka berpikir yang digunakan oleh Wawan Susetyo untuk membangun narasi literer dalam novelnya tentang Kesultanan Pajang, sebagai pendukung *Ahlus Sunnah wal Jamaah* yang berpegang teguh pada syariat Islam dan menolak sinkritisme, Sunan Kudus berada pada pihak yang mendukung Arya Penangsang (Susetyo, 2011:12). Hal itu tentu saja menimbulkan pertanyaan lebih lanjut, apakah hubungan antara pernyataan Sunan Kudus kepada Arya Penangsang bahwa Sunan Prawata sudah *murtat* atau *ngalap* dalam versi lain sehingga harus dibunuh, dengan sikap diam Sunan Kudus ketika Ratu Kalinyamat menuntut agar dilakukan pembalasan atas pembunuhan suaminya dengan cara bertapa tanpa busana (Wiryapanitra, 1991:229-231; Pantja-Radjasa, tt.:225-226)? Di pihak yang lain, Jaka Tingkir yang dibesarkan dalam tradisi *manunggaling kawula gusti*, didukung oleh Sunan Kalijaga (Susetyo, 2011:12). Hal ini memunculkan pertanyaan tentang makna alasan dari keberpihakan Sunan Kalijaga kepada Jaka Tingkir. Padahal menurut naskah tradisi versi yang lain, terdapat hubungan yang kompleks pada peran Sunan Kalijaga dalam

keputusan menghukum mati Ki Ageng Pengging yang dianggap telah membangkang raja dan para wali (Mul Khan, 2002:207).

Permasalahan di atas dipahami berdasarkan pernyataan Pierre Nora yang menyebutkan bahwa pada prinsipnya “sisa-sisa dari pengalaman yang masih tetap hidup dalam kehangatan tradisi, di dalam kesunyian adat istiadat, di dalam ingatan yang terus diulang tentang nenek moyang, dibuang karena tekanan fundamental dari sensibilitas sejarah” (Nora, 1989:7). Sejarah sebagai sebuah kenyataan yang terjadi pada masa lalu dikategorikan sebagai sesuatu yang terpisah dari memori tentang kenyataan itu. Lebih lanjut Pierre Nora menyatakan bahwa “kesadaran tentang keterputusan dengan masa lalu diikat jadi satu dengan perasaan bahwa memori telah dirobek”. Sehingga “timbul masalah untuk menghadirkan memori dalam suatu tempat tertentu dimana perasaan tentang keberlanjutan sejarah terus ada” (Nora, 1989:7).

Historiografi pada dasarnya dibangun dengan merujuk pada berbagai komponen struktural maupun kultural yang membentuk sistem sebagai sebuah keterkaitan yang ada dimana dan ketika proses kesejarahan itu berlangsung dan terus diingat. Dalam konteks kekuasaan Jawa seperti dinyatakan oleh A.H. John, “penguasa berfungsi untuk menghubungkan antara masa lalu, masa kini dan masa depan, serta memberi tempat yang sesuai bagi kehidupan manusia dalam keteraturan kosmis” (John, 1964:93). Pendapat yang hampir sama juga dikatakan oleh Nancy Florida, yang melihat sejarah sebagai nurbuat dalam tradisi kekuasaan Jawa (Florida, 1995). Lebih lanjut A.H. John menyatakan bahwa seseorang penguasa harus memiliki wahyu ilahia, yang tidak selalu ia sadari keberadaannya melainkan terbentuk melalui proses “penemuan, dikerjakan, dikembangkan, dan diwujudkan” (John, 1964:p.93), dalam rangka mempersatukan fungsi mikro dan makro kosmosnya dalam sebuah kekuasaan.

Produksi dan reproduksi, interpretasi dan reinterpretasi terhadap kenyataan seputar peristiwa di atas sebagai sebuah naratif, diasumsikan berpengaruh terhadap keberadaan Kesultanan Pajang dalam historiografi Indonesia sebagai sebuah memori. Dalam konteks ini, persaingan politik telah bercampur dengan persaingan filosofis, kultural, dan bukan tidak mungkin juga perebutan sumber ekonomi, yang direpresentasi secara simbolik oleh Sunan Kudus bersama Arya Penangsang di satu sisi, dan Jaka Tingkir beserta Sunan Kalijaga di sisi yang lain.

Konteks sejarah tidak berhenti dengan kematian Sultan (H)Adiwijaya dan berakhirnya Kesultanan Pajang, melainkan harus ditarik terus ke depan pada masa Mataram, menyangkut hak Senapati atas wahyu ilahia untuk berkuasa di tanah Jawa, padahal ia tidak memiliki hubungan darah secara langsung dengan Sultan Pajang yang telah mendapatkannya lebih dahulu. Seperti dikatakan oleh A.H. John, Panembahan Senapati sebagai pendiri dinasti Mataram Islam memiliki “pola hubungan yang kompleks” dengan Sultan (H)Adiwijaya, baik melalui dirinya sendiri maupun melalui ayahnya Ki Gede Pamanahan. Padahal satu hal yang juga perlu diperhatikan betul bahwa cerita tentang Pajang sebagian besar bersumber dari naskah-naskah dalam tradisi Mataraman, yang menurut H.J. de Graaf dan Th. Pigeaud bersifat merugikan Pajang (Graaf & Pigeaud, 2001:239).

## II. SEPUTAR KEGALAUAN HISTORIOGRAFI

Secara historiografis, pertanyaan di atas dapat dihubungkan dengan kenyataan tidak banyak informasi tentang Pajang yang dapat ditemukan dalam buku *Sejarah Nasional Indonesia*, yang merupakan salah satu buku acuan utama tentang sejarah Indonesia yang ditulis oleh ilmuan Indonesia selama lebih dari 40 tahun sejak pertama kali diterbitkan pada pertengahan tahun 1970-an. Pada buku jilid III yang membahas tentang zaman pertumbuhan

dan perkembangan kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia, dan Pajang merupakan salah satu diantaranya, jika dijadikan satu, maka informasi tentang Pajang di dalam buku setebal 412 halaman itu kurang dari 2 halaman. Hampir sebagian besar bahasan tentang Islam di Jawa pada abad ke-16, mengacu pada kenyataan sejarah yang terjadi di Demak (Kartodirdjo *et al.*, ed., (3), 1975). Informasi yang lebih terbatas juga dapat dilihat pada buku teks acuan terbaru yang ditulis oleh ilmuwan Indonesia berjudul *Indonesia Dalam Arus Sejarah (IDAS)*, yang diterbitkan pada tahun 2012. Di dalam jilid 3 buku ini yang membahas tentang kedatangan dan peradaban Islam, Kesultanan Pajang hanya dibahas dalam satu alenia dari dua alenia dalam sub-judul Kesultanan Pajang (Abdullah & Lopian (3), 2012:37). Ironisnya, informasi tentang Pajang di dalam dua buku *babon* di atas sangat jauh lebih sedikit dibandingkan dengan buku pelajaran sejarah Jawa yang diterbitkan pada masa kolonial. Di dalam buku yang diterbitkan pada 1920 itu, terdapat hampir 3 halaman penuh yang membahas tentang Kesultanan Pajang (Fruin-Mees, 1920:22-26).

Tidak adanya pembahasan yang memadai tentang sejarah Pajang juga ditemukan pada sebagian besar buku-buku sejarah Indonesia lainnya, baik yang ditulis oleh sejarawan Indonesia maupun asing. Buku *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Jilid 1 Dari Emporium Sampai Imperium* tulisan Sartono Kartodirdjo, hanya sedikit menyinggung tentang Pajang. Salah satu indikatornya dapat dilihat dari tidak adanya kata Pajang pada indeks dan Pajang bukan merupakan salah satu judul bagi sub-bab pada pembahasan tentang perkembangan kerajaan-kerajaan Islam abad ke-16 dalam buku yang ditulis oleh sejarawan utama Indonesia di abad ke-20 itu (Kartodirdjo, 1992:28-65). H.M. Bernard Vlekke di dalam buku klasiknya *Nusantara* merupakan contoh lain dari buku karya penulis asing yang hanya membahas Pajang selintas saja, biarpun ia mengatakan bahwa kerajaan ini merupakan kekuatan politik utama yang berkembang di Jawa Tengah antara tahun 1560-1590 (Vlekke, 2008). Hal serupa juga dapat dilihat pada karya yang berjudul *Indonesia People and Histories* yang ditulis oleh Jean Gelman Taylor dari Australia. Keberadaan Pajang dalam pembahasan pada intinya ditempatkan dalam proses sejarah yang menghubungkan transformasi kekuasaan dari Majapahit ke Mataram Islam (Taylor, 2003:154). Biarpun begitu, terlepas dari kandungan informasi tentang Pajang yang juga terbatas, buku berjudul *A History of Modern Indonesia since c.1200* karangan M.C. Ricklefs, memberi lebih banyak informasi penting tentang Pajang dalam konteks sejarah Indonesia khususnya sejarah Jawa, dibandingkan dengan buku-buku lain yang telah disebutkan di atas (Ricklefs, 2001:46-48).

Berbeda dengan buku-buku yang telah disebutkan di atas, berbagai karya H.J. de Graaf tentang Islam di Jawa merupakan referensi yang paling banyak memberi informasi tentang Pajang. Salah satu karyanya bersama Th. Pigeaud yang berjudul asli *De eerste Moslimse vorstendommen op Java, studien over de staatkundige geschiedenis van de 15de en 16de eeuw* dan kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kerajaan Islam Pertama di Jawa. Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*, merupakan karya yang memberi perhatian yang sangat besar pada Kesultanan Pajang. Pembahasan tentang Pajang tidak hanya terbatas pada bagian yang khusus membahas Pajang melainkan pada pokok-pokok bahasan tentang kerajaan-kerajaan lain seperti Demak, Mataram, dan berbagai kerajaan kecil di Pulau Jawa (De Graaf & Pigeaud, 2001:231-246).

Keterbatasan informasi tentang Pajang itu semakin dipersulit karena sangat terbatasnya referensi yang otoritatif dan komprehensif tentang sejarah Jawa yang ditulis oleh sejarawan Indonesia. Memang tidak bisa dipungkiri terdapat beberapa karya sejarah tentang Jawa yang telah ditulis baik oleh sejarawan Indonesia maupun asing, akan tetapi tulisan-tulisan yang ada itu terpisah-pisah berdasarkan tema atau wilayah tertentu. Karya-karya sejarah yang ada itu bukan sebuah keutuhan buku sejarah Jawa yang benar-benar dapat dijadikan sebagai acuan utama. Satu-satunya buku yang menggunakan judul “Sejarah Jawa” yang dikenal luas oleh

masyarakat di Indonesia adalah buku *History of Java* yang ditulis oleh Thomas Stamford Raffles, yang terbit pertama kali dalam bahasa Inggris pada 1817, dan baru diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia pada 2008.

Ada beberapa sebab yang dapat digunakan untuk menjelaskan keterbatasan informasi tentang Pajang pada karya-karya sejarah di atas, khususnya yang ditulis oleh ilmuan Indonesia. Pertama, sebagian besar karya itu ditulis secara tematis-kronologis berdasarkan perspektif indonesiasentris dalam sebuah ikatan yang terintegrasi untuk menonjolkan sebuah identitas nasional Indonesia. Akibatnya, tidak mungkin memberi porsi yang besar kepada kenyataan sejarah di tingkat tempatan, kecuali kenyataan yang telah dibingkai ke dalam kesatuan sejarah nasional. Kedua, dibandingkan dengan Majapahit, Demak dan Mataram, Pajang sejak awal ditempatkan sebagai sebuah kekuasaan tempatan yang tidak penting, baik dalam sejarah Jawa maupun Indonesia. Ketiga, tidak terdapat data yang memadai untuk menulis sejarah Pajang. Jika pun ada, maka informasi yang tersedia dianggap bercampur dengan mitos dan legenda yang menurut sebagian besar ilmuan baik Indonesia maupun asing tidak dapat dipercaya sebagai sumber penulisan sejarah.

Sebab berikutnya berkaitan erat dengan butir kedua dan ketiga. Tidak adanya unsur asing hampir pada semua cerita tentang Pajang menjadi salah satu sebab kekuasaan di pedalaman Jawa ini tidak pernah dianggap penting secara historis. Dalam konteks historiografis, Pajang “kurang beruntung” karena tidak berinteraksi langsung dengan elemen asing, khususnya Eropa. Padahal hampir semua cerita tentang kekuasaan sezaman di Pulau Jawa terutama di pesisir pada abad ke-16, selalu dikaitkan dengan keberadaan orang Cina, Arab, India, dan kemudian terutama orang Eropa. Catatan Tome Pires (1512-1515) yang banyak dijadikan acuan untuk membahas tentang sejarah Jawa pada abad ke-16, hampir-hampir tidak mengabarkan tentang Pajang. Menurut H.J. de Graaf dan Th. Pigeaud, para pelaut dan pedagang Eropa sama sekali tidak membuat catatan tentang kekuasaan di pedalaman seperti Pajang. Oleh karena itu, semua cerita tentang Pajang bersumber dari cerita tutur Jawa, yang kurang dihargai dalam tradisi historiografi Indonesia (Graaf & Pigeaud, 2001:233).

Terakhir, ada kesan yang sangat kuat bahwa buku tertentu tidak memberi tempat yang memadai bagi keberadaan Islam di Jawa, terutama sebelum abad ke-18. Sebuah bagian buku yang membahas tentang tradisi keprajuritan masa kesultanan, pemikiran dan institusi politik, tradisi sosial-budaya, tradisi dan wacana intelektual di awal perkembangan Islam di Indonesia misalnya, hampir seluruh diskripsi merujuk pada kenyataan keislaman di dunia Melayu. Keberadaan satu bagian khusus yang membahas tentang Islam dan pembentukan budaya Jawa pada buku itu, tetap tidak memberi informasi yang memadai tentang interaksi Jawa dan Islam sebelum abad ke-18 (Abdullah & Lopian, 2012:181-194). Oleh karena itu tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ada kesan yang kuat bahwa buku ini seakan-akan melakukan “deislamisasi Jawa” terhadap kenyataan sejarah yang berlangsung sebelum abad ke-18.

Merujuk pada salah satu alasan yang telah disebutkan di atas, berdasarkan pembacaan atas tulisan-tulisan tentang Pajang yang ada selama ini memang ditemukan bahwa berbagai babad, serat dan naskah-naskah tradisi lainnya khususnya *Babad Tanah Jawi* merupakan sumber utama untuk merekonstruksi posisi Pajang dalam sejarah Jawa. Informasi dari sumber yang lain baik dalam bentuk data-data arkeologis maupun kearsipan tentang Pajang sangat terbatas. Jean Gelman Taylor bahkan secara tegas menyatakan bahwa “tidak ada inskripsi-inskripsi kontemporer mampu bertahan untuk mendokumentasikan Demak dan Pajang” (Taylor, 2003:154). Biar pun naskah-naskah tradisi itu merupakan refleksi kultural dari kesadaran historis masyarakat dan masa ketika naskah itu dihasilkan, bagi sebagian besar sejarawan yang mengikuti tradisi kesejarahan Barat yang terbelenggu pada paradigma atau konstruk kolonial dan modernis, mereka cenderung tidak mengakui naskah-naskah tradisi

seperti *Babad Tanah Jawi* ini sebagai sumber sejarah yang dapat dipercaya, sebagaimana dinyatakan oleh C.C. Berg (Ricklefs, 2001:47).

Naskah-naskah tradisi itu diklasifikasikan sebagai karya sastra yang hanya menghadirkan ilusi, fiksi, dongeng, khayalan atau rekaan daripada representasi dari kenyataan di masa lalu sebagai peristiwa dan mentalitas. Kelompok ilmuan ini menyadari adanya unsur kronologis yang berkaitan dengan kenyataan kesejarahan pada suatu masa dan tempat tertentu di dalamnya, namun mereka tetap beranggapan bawa naskah-naskah tradisi itu hanya pantas diklasifikasi sebagai kronik yang sulit untuk dapat dipercaya sepenuhnya sebagai sejarah. Dalam bahasa H.M. Bernard Vlekke, “tulisan-tulisan Jawa ini menyebutkan banyak nama penguasa dan daerah tapi cerita mereka sangat diwarnai konsep mitologis dan alegoris hingga membuat suatu rekonstruksi peristiwa yang sebenarnya hampir tidak mungkin” (Vlekke: 2008). Bahkan seperti dikatakan oleh M.C. Ricklefs di dalam salah satu tulisannya, sejarawan Belanda seperti C.C. Berg yang banyak menulis tentang Jawa berpendapat bahwa “para penulis kronik ...berusaha menciptakan leluhur-leluhur palsu untuk orang yang dianggapnya sebagai penguasa...pertama yang sesungguhnya” (Ricklefs, 2005). Dalam bahasa A.H. John, C.C. Berg selalu memahami sumber-sumber tempatan itu sebagai bagian dari dampak “sihir sastra” (John, 1964:98).

Tentu saja tidak semua ilmuan asing mengikuti pendapat C.C. Berg yang melakukan marginalisasi dan peminggiran terhadap sumber-sumber tempatan. A.H. John dan F.D.K. Bosch termasuk beberapa dari ilmuan asing yang sangat kritis terhadap C.C. Berg. A.H. John mengakui bahwa pada bagian-bagian tertentu dari sumber-sumber tempatan berupa naskah-naskah tradisi seperti *Pararaton* dan *Babad Tanah Jawi* memuat banyak hal yang tidak dapat dikategorikan sebagai sejarah. Dalam hal *Pararaton* yang bercerita tentang Ken Arok, sebagai contoh. Ia setuju bahwa bagian awal dari naskah itu tidak dapat menghadirkan fakta yang dapat diverifikasi. Akan tetapi diskripsi *Pararaton* tentang kekuasaan Ken Arok setelah resmi menjadi penguasa Singasari “memiliki nilai sejarah yang tinggi...yang didukung oleh keduanya baik oleh inskripsi maupun sumber-sumber Cina” (John, 1964:93). Pendapat ini tentu saja ditolak mentah-mentah oleh C.C. Berg, yang menganggap A.H. John merujuk pada sumber dan konteks yang salah (Berg, 1964:100-101).

A.H. John lebih lanjut menyatakan, kebenaran sejarah selalu mudah ditemukan pada sumber-sumber tempatan seperti *Babad Tanah Jawi* dan *Pararaton*, walaupun kadang-kadang tersembunyi atau terfragmentasi karena proses editing yang dilakukan oleh setiap dinasti (John, 1964:p.99). Sikap kritis terhadap metode yang dikembangkan oleh C.C. Berg juga dilakukan oleh F.D.K. Bosch. C.C. Berg dinilai selalu memulai setiap karyanya dengan prinsip “*brain wave*”, sikap apriori yang melihat sumber-sumber tempatan melalui kacamata yang selalu tertarik pada “asal usul khayalan”. Menurut Bosch, sebagai ilmuan C.C. Berg bersikap seperti pengacara ketika mempertahankan pembelaannya, yang selalu berangkat dari cara berpikir bahwa apa yang dianggap oleh orang sebagai sejarah selalu diposisikan sebagai sesuatu yang penuh dengan fiksi. Akibatnya menurut Bosch, seluruh bangunan argumen C.C. Berg menjadi tidak stabil (Bosch, 1956:3).

Tuduhan akan kepalsuan di atas sampai batas tertentu bahkan telah jauh melampaui persoalan mitos atau legenda yang terkandung di dalam naskah-naskah tradisi itu, yang kemudian dijadikan sebagai alasan untuk menyimpulkan bahwa narasi besar yang ada pada naskah tradisi samasekali bukan sebagai bagian dari pendokumentasian dan pemaknaan masyarakat terhadap masa lalunya. Naskah-naskah itu dianggap sebagai hasil imajinasi personal para pujangga yang hanya bernilai sastra, biarpun memiliki fungsi legitimatif bagi eksistensi sebuah kekuasaan dan kebudayaannya.

Oleh karena itu tidak berlebihan jika dikatakan, pensastraan naskah-naskah tradisi itu

dalam wacana intelektual yang dilakukan oleh para sarjana asing lebih dilihat sebagai salah satu manifestasi dari upaya membangun hegemoni kultural kolonial atas masyarakat dan kekuasaan tempatan dalam tradisi besar orientalisme. Hal itu merupakan kelanjutan dari penaklukan politis dan ekonomis yang telah dilakukan lebih dahulu, daripada sebagai pendapat keilmuan murni. Padahal menurut F.H. van Naerssen, berdasarkan telaah atas naskah-naskah tradisi dan inskripsi yang ada, orang Jawa pada dasarnya memiliki cara yang baik dalam mendokumentasikan peristiwa, dan selanjutnya mampu meneruskan fakta serta peristiwa yang dicatat dengan tepat (Naerssen, 1968:33).

Meminjam kerangka berpikir Edward W. Said dan Albert Memmi tentang imperialisme budaya dan dehumanisasi terhadap para terjajah (Said, 1993; Memmi, 1974), marginalisasi atas naskah-naskah tradisi Jawa itu memiliki arti yang sangat besar bagi keberlanjutan otoritas kolonial Belanda yang dibangun di atas keangkuhan kultural bahwa *colonizer* lebih beradab daripada *colonized*. Atau dalam bahasa yang lain, penihilan atas kenyataan sejarah di dalam naskah-naskah tradisi itu sama saja dengan mengatakan bahwa masyarakat dan kekuasaan tempatan berdiri di atas fondasi peradaban yang rendah. Dengan begitu, keberadaan kekuasaan kolonial dan konstruksi sosio-kultural yang dihasilkannya sebagai sesuatu yang sah karena dilakukan untuk membuat anak jajahan beradab.

Pendapat lain yang berbeda dengan konstruk kolonial didapat dari kajian yang dilakukan oleh Hoesein Djajadiningrat, filolog dan sejarawan Indonesia yang membahas naskah tradisi untuk menyelesaikan desertasinya di Universitas Leiden pada tahun 1913. Di tengah-tengah kuatnya hegemoni konstruksi kolonial dalam sistem pengetahuan dan cara berpikir kesejarahan pada waktu itu, telaah kritis yang dilakukan oleh Hoesein Djajadiningrat atas naskah *Sajarah Banten*, yang juga diperbandingkan secara cermat dengan *Babad Tanah Jawi* serta beberapa naskah tradisi lainnya, membuat salah seorang dari generasi awal sejarawan akademik Indonesia ini sampai pada kesimpulan bahwa “babad atau bagian-bagian daripadanya dapat digunakan sebagai sumber sejarah” (Djajadiningrat, 1983). Hal itu berkaitan erat dengan keyakinannya bahwa naskah-naskah tradisi itu “memperlihatkan dengan jelas wawasan-wawasan suasana kalbu orang Jawa atau golongan-golongan penduduk yang tertentu selama suatu kurun zaman tertentu” (Moertono, 1985). Atau dalam bahasa Soemarsaid Moertono yang mengacu pada pendapat Hoesein Djajadiningrat, naskah-naskah tradisi itu “telah ditulis oleh orang-orang sezamannya atau setidaknya oleh orang-orang yang hidup tidak terlalu lama sesudah masa waktu yang dilukiskan” (Moertono, 1985). Bagi Hoesein Djajadiningrat ada satu hal penting yang tetap harus diperhatikan dalam memanfaatkan naskah-naskah tradisi itu sebagai sumber sejarah, yaitu “tidak melupakan ...bahwa sumber-sumber itu hanya memberikan satu pandangan sepihak saja yang dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan tertentu” (Djajadiningrat, 1983). Hal yang terakhir ini tentu saja dapat digunakan untuk menjelaskan mengapa keberadaan karya Hoesein Djajadiningrat dianggap sebagai akhir dari historiografi tradisional Indonesia, dan ia dinobatkan sebagai pemula dalam modernisasi tradisi historiografi tempatan di Indonesia (Kuntowijoyo, 2006:1; Vickers, 1990:161).

Dalam tradisi penulisan sejarah Indonesia, pemanfaatan atas naskah-naskah tradisi sebagai sumber sejarah juga dilakukan oleh Thomas Stamford Raffles yang menulis *The History of Java* untuk menggambarkan keberadaan Pajang dalam sejarah Jawa. F.H. van Naerssen bahkan memberi apresiasi khusus kepada Raffles atas sikapnya menjadikan naskah-naskah tempatan sebagai sumber kunci bagi sejarawan untuk menulis sejarah Jawa (Naerssen, 1968:31). Perhatian terhadap sumber-sumber tempatan juga dilakukan oleh ilmuan asing lain, antara lain seperti J.L. Brandes, H.N. Van der Tuuk, Th. G. Pigeaud, dan H.J. de Graaf. Dalam hal nama yang terakhir, ia membahas secara mendalam tentang Pajang yang dihubungkan dengan awal kebangkitan kekuasaan Senapati di Mataram (Graaf, 1985). Walaupun ia juga

memanfaatkan dokumen-dokumen dan catatan-catatan yang dibuat oleh orang Barat di kemudian hari, berbeda dengan penulis Barat lainnya, H.J. de Graaf menggunakan secara ekstensif informasi yang ada di dalam naskah-naskah tradisi sebagai dasar untuk merekonstruksi sejarah Pajang dalam kaitannya dengan Demak dan Mataram (Moertono, 2001:xi). Oleh karena itu tidak berlebihan ada pendapat yang menyatakan bahwa baik tulisan-tulisan H.J. de Graaf sendiri tentang Mataram maupun tulisannya bersama-sama Th. G. Pigeaud tentang kerajaan-kerajaan Islam awal di Jawa pada abad ke-15 dan 16, merupakan *babad* atau *serat* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda. Ilmuwan asing lain yang memanfaatkan naskah-naskah tradisi dengan memahami secara cerdas wacana intelektual dan kultural yang terkandung di dalamnya adalah sejarawan Prancis Denys Lombard. Di dalam bukunya *Nusa Jawa Silang Budaya*, Denys Lombard tidak pernah ragu memanfaatkan naskah-naskah tradisi sebagai sumber sejarah, tanpa kehilangan sikap kritisnya terhadap sumber (Lombard, 1996).

Dalam paradigma pascakolonial yang membebaskan dari hegemoni positivis dan modernis, sebenarnya tidak ada yang perlu diperdebatkan tentang kenyataan dari keberadaan Pajang dan cerita yang mengitarinya seperti yang terdapat dalam naskah-naskah tradisi. Mengacu pada pendapat Taufik Abdullah, “penulisan sejarah bukan sekedar usaha untuk melukiskan masa lalu dan bukan pula hanya merupakan *discourse*, berita pikiran, yang menyampaikan keprihatinan kultural atau *claim* politik, tetapi adalah pula gambaran tentang bagaimana bentuk yang semestinya dari masa lalu itu” (Toda, 1999). Oleh karena itu, penggunaan naskah-naskah tradisi dan sumber-sumber tradisi lainnya sebagai sumber sejarah akan mampu menghadirkan fakta-fakta yang tidak ditemukan dalam sumber-sumber sejarah lainnya, dan sekaligus melepaskan diri dari ketergantungan pada konstruksi kolonial. Pada titik ini, tulisan ini sampai pada pertanyaan penting lain yang berkaitan dengan kedudukan Pajang di dalam sejarah Jawa dan lebih luas lagi sejarah Indonesia secara historiografis, tanpa harus terjebak pada persoalan apakah Pajang ada atau tidak secara historis dan apakah cerita mengenai Pajang dan tokoh-tokoh yang ada di dalamnya dipenuhi oleh legenda serta mitos atau tidak. Hal ini berkaitan dengan kenyataan bahwa secara kultural keberadaan Pajang telah menjadi memori kolektif masyarakat tentang masa lalu sebagai sebuah sistem intelektual dan mentalitas.

### III. PAJANG DALAM PUSARAN SEJARAH

Dalam naratif besar sejarah Indonesia, keberadaan Pajang baru dimulai ketika berinteraksi dengan Demak. Padahal di dalam catatan perjalanan Prabu Hayam Wuruk sebagaimana tertulis dalam *Negarakretagama*, Pajang menjadi salah satu wilayah yang dikunjungi penguasa Majapahit itu dalam perjalanan tahunan ke berbagai wilayah kekuasaannya. Menurut Selamat Muljana yang merujuk pada *Negarakretagama*, Hayam Wuruk mengunjungi Pajang pada 1275 *saka* dan 1279 *saka* (Muljana, 2005:262), namun menurut H.J. de Graaf dan Th. G. Pigeaud hanya satu kali (Graaf & Pigeaud, 2001:232). Jika *Negarakretagama* dapat dijadikan sebagai sumber sejarah, timbul pertanyaan sederhana apakah arti penting Pajang bagi Majapahit sehingga Hayam Wuruk berkunjung ke wilayah itu?

Menurut H.J. de Graaf dan Th. G. Th. Pigeaud, kedudukan Pajang tidak begitu penting walaupun wilayah ini berstatus sebagai salah satu “tanah mahkota” Majapahit pada abad ke-14 (Graaf & Pigeaud, 2001:232). Keberadaan Pajang baru menjadi penting dalam konteks sejarah Majapahit ketika dikaitkan dengan tokoh Jaka Sangara, Jaka Bodo atau Adipati Handayaningrat keturunan Prabu Brawijaya terakhir yang berkuasa di Pengging-Pajang. Menurut cerita tutur Jawa, tokoh ini disamakan dengan Bajul Sangara, seorang keturunan raja

buaya dari Semanggi di hulu Bengawan Solo yang mendapat penghargaan dari Majapahit karena keberhasilannya dalam ekspedisi Majapahit menaklukkan Blambangan. Tokoh inilah yang kemudian menurunkan para penguasa wilayah Pengging, dan salah satunya adalah Ki Ageng Kebo Kenanga atau Ki Ageng Pengging, ayah dari Mas Karebet (Wiryapanitra, 1991:174-175 dan 179; Riyadi & Suwaji, 1981:105-112; Graaf & Pigeaud, 2001:235; Florida, 1995:343).

Seperti telah disebutkan di atas, tokoh yang terakhir ini disamakan dengan Jaka Tingkir yang menjadi Sultan Pajang pertama (Graaf & Pigeaud, 2001:233-237). Hal ini sejajar dengan naratif besar yang bersumber dari cerita tutur, yang menyatakan bahwa para penguasa Pajang merupakan keturunan dari para penguasa Pengging, dan kemampuan mandraguna Jaka Tingkir menaklukkan siluman buaya. Walaupun begitu ada pendapat lain yang menyatakan Jaka Tingkir memang anak Ki Ageng Kebo Kenanga, tetapi hubungannya dengan Ki Ageng Pengging hanya sebagai murid (Abdullah & Lopian (3), 2012:37; Susetya, 2011:9). Menurut pendapat yang terakhir ini, Ki Kebo Kenanga tidak sama dengan Ki Ageng Pengging.

Kekuasaan Sultan (H)Adiwijaya atau Jaka Tingkir di Pajang berhubungan dengan statusnya sebagai menantu Sultan Trenggana dari Demak. Sebagai bentuk penghargaan atas status dan jasanya yang besar terhadap Kesultanan Demak, Jaka Tingkir mendapat kedudukan sebagai penguasa Pajang di dekat Kartasura saat ini pada paroh pertama abad ke-16. Kematian Sultan Trenggana pada 1546 dan pembunuhan terhadap putra sulungnya Sunan Prawata atas perintah Arya Penangsang dari Jipang yang dipengaruhi oleh Sunan Kudus pada 1549, mengakhiri kejayaan Kesultanan Demak. Jaka Tingkir sebagai penguasa Pajang hadir sebagai figur yang mampu membangun stabilitas di Demak. Walaupun begitu, dia tidak menobatkan dirinya sebagai penguasa Demak, melainkan meneruskan kekuasaannya di Pajang yang terletak di pedalaman sebagai pusat baru kekuasaan Jawa, sesuatu yang sebenarnya sangat ditentang oleh Sunan Kudus (Ali, 1963:89-90). Sultan (H)Adiwijaya berhasil memperluas pengaruh kekuasaannya baik di wilayah tengah dan timur maupun barat Pulau Jawa, termasuk menjadikan penguasa Demak sebagai bawahannya. Pada 1581, penguasa Pajang ini mendapat pengakuan dari para penguasa di Jawa Timur sebagai sultan utama dari kerajaan-kerajaan Islam (Graaf & Pigeaud, 2001:241). Hal terakhir ini dapat dikaitkan dengan *sinengkalan* yang berbunyi *tri lunga panca bumi*, 1503 *saka* atau 1581 masehi di dalam salah satu veri *Babad Tanah Jawi*. Naskah ini bercerita tentang berakhirnya kejayaan Kesultanan Demak, yang diganti dengan kemegahan Kesultanan Pajang dibawah kekuasaan Jaka Tingkir (Wiryapanitra, 1991:227).

Satu hal penting dari perkembangan Kesultanan Pajang pasca-Sultan Trenggana adalah keberhasilan Sultan (H)Adiwijaya keluar dari pengaruh politik dan keagamaan Sunan Kudus yang sangat dominan pada masa kejayaan Kesultanan Demak, dan memilih dengan sengaja hidup dalam tradisi keagamaan Sunan Kalijaga yang sarat dengan unsur kultural dan filosofis tempatan. Hal ini dapat dijelaskan baik melalui pengalaman historis ayahnya Ki Ageng Pengging dan dirinya sendiri. Ki Ageng Pengging selain pernah berguru pada Sunan Bonang juga adalah murid Syekh Siti Jenar, Syekh Lemah Abang, atau Syekh Sunyata Jatimurti (Wiryapanitra, 1991:175; Sastronaryatmo, 1981:74). Seperti juga Ki Ageng Pengging, Syekh Siti Jenar juga “dibunuh” oleh Sunan Kudus karena pandangan keagamaan yang dianggap menyimpang mengenai Tuhan, kebebasan, syariat, kehidupan, dan kematian sehingga ia dikenal sebagai “si bidah” (Graaf & Pigeaud, 2001:236; Sastronaryatmo, 1981:80-89; Mulkhan, 2002:174 & 218-219). Sementara itu cerita tutur juga menyebutkan bahwa selain sebagai murid, Jaka Tingkir juga berstatus sebagai cucu tidak langsung dari Sunan Kalijaga. Hal ini berkaitan dengan perkawinan putri Sunan Kalijaga dengan Sultan Trenggana yang melahirkan seorang putri, yang kemudian menjadi istri Jaka Tingkir (Graaf & Pigeaud, 2001:236). Bahkan lebih lanjut tradisi tutur Jawa juga bercerita bahwa Sunan Kalijaga sudah

meramalkan tentang masa depan Jaka Tingkir yang akan menjadi penguasa besar tanah Jawa, ketika dia melihat Mas Karebet kecil bermain di sawah di Tingkir (Wiryapanitra, 1991:193-195; Gina & Sabariyanto, 1981:13). Ketergantungan diskripsi tentang Jaka Tingkir yang bertumpu pada cerita tutur inilah yang kemudian menjadi salah satu sebab dari persoalan historiografis yang berkaitan dengan Pajang dalam naratif besar sejarah Indonesia.

Secara historiografis, baik naskah-naskah tradisi maupun kajian-kajian sejarah akademis sebenarnya cenderung memarginalkan kenyataan historis keberadaan Pajang dalam sejarah. Marginalisasi yang sama sebenarnya juga terjadi dengan Jipang dan penguasanya Arya Penangsang, yang memiliki ikatan historis yang sangat dekat dengan Pajang. Menurut Denys Lombard yang melihat sejarah sebagai sebuah proses dengan tidak melakukan pembedaan arti penting sebuah kerajaan berdasarkan besar kecilnya kekuasaan yang pernah disandangnya, Jipang menurutnya merupakan kekuasaan penting pertama yang muncul di dalam proses pergeseran pusat kekuasaan secara geografis dari Majapahit di Jawa Timur kembali ke Mataram di Jawa Tengah (Lombard, 1996).

Selain sebab-sebab yang telah disebutkan pada bagian awal tulisan ini, marginalisasi Pajang secara historiografis ini dapat dijelaskan berdasarkan sebab lainnya. Salah satu sebab penting yang harus diperhatikan bahwa keberadaan Pajang dalam naskah-naskah tradisi yang menjadi sumber, baik bagi penulisan sejarah maupun bagi keberadaan memori kolektif masyarakat tentang posisi Pajang dalam sejarah Jawa, pada dasarnya sangat tergantung pada berbagai versi naskah tradisi yang bertujuan untuk mendokumentasi dan melegitimasi kekuasaan kerajaan Demak dan Mataram. Dalam posisi seperti ini, keberadaan Pajang dalam sejarah sangat ditentukan oleh ideologi dan tujuan yang ada dibalik masing-masing naskah dalam merekonstruksi masa lalu Demak atau Mataram sebagai representasi dari kejayaan kerajaan Islam Jawa pasca-Majapahit. Padahal seperti telah dijelaskan di atas, sejarah Demak dan Mataram memang merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dari Pajang, namun kedua-duanya merupakan unsur antagonis dari keberadaan Pajang.

Baik di dalam naskah-naskah tradisi maupun dalam kajian-kajian sejarah akademik, keberadaan Pajang dalam sejarah selalu ditempatkan dan dipahami hanya sebagai perantara dari keberadaan kekuasaan Mataram, Demak, dan akhirnya semua berpusat pada Majapahit. Jarang sekali ada yang melihat eksistensi Pajang sebagai sebuah entitas sendiri, sementara keberadaannya di antara Demak dan Mataram hanya merupakan sebuah proses yang dilihat secara kronologis. Sama seperti kebanyakan naskah-naskah tradisi yang memang disusun untuk melegitimasi keberadaan Mataram, eksistensi Jaka Tingkir atau Sultan (H)Adiwijaya dan Pajang di dalam kajian-kajian sejarah akademik juga hanya menempati tokoh dan kerajaan ini sebagai pengantar bagi kejayaan Mataram. Bersama-sama Demak menurut Jean Gelman Taylor, keberadaan “Pajang hanya sebagai sebuah kerajaan kecil yang telah memungkinkan munculnya Kerajaan Mataram Islam, kerajaan terpenting dalam sejarah Jawa pasca-Majapahit” (Taylor, 2003:114).

Sementara itu Sartono Kartodirdjo menempatkan Pajang secara bersama-sama dengan Pengging, sebuah bagian dari kerajaan Majapahit yang sejak lama telah memiliki posisi penting, baik karena kesuburannya maupun letaknya yang strategis sebagai jalur utama antara Jawa Timur dan pantai utara Jawa. Lebih lanjut Sartono Kartodirdjo menyatakan, perpindahan pusat kekuasaan Jawa dari Demak ke Pajang menimbulkan tiga perubahan penting di Jawa pada masa itu, yaitu kekuasaan dan sistem politik menjadi bersifat agraris, kemunduran peran wilayah pesisir dan sekaligus Jawa dalam perdagangan dan pelayaran, dan pergeseran pusat-pusat perdagangan termasuk berbagai konsekuensi yang ditimbulkannya (Kartodirdjo, 1992). Padahal berdasarkan data-data historis yang lain, kemunduran peran pesisir dan Jawa dalam pelayaran dan perdagangan tidak terjadi begitu saja segera setelah

pusat kekuasaan pindah dari Demak ke Pajang melainkan setelah Mataram muncul sebagai kekuatan dominan baru, terutama pada masa puncaknya ketika dipimpin oleh Sultan Agung.

Menurut M.C. Ricklefs dalam bukunya *Yogyakarta under Sultan Mangkubumi*, perkembangan Pajang menjadi sebuah kekuasaan dominan di Jawa harus dipahami sebagai pengembalian kekuasaan kraton Jawa ke pusat kebudayaan lama di Jawa Tengah, setelah sebelumnya berada di bawah dominasi tradisi pesisir yang lebih islami (Ricklefs, 1974). Lebih lanjut dalam bukunya yang lain, M.C. Ricklefs mengatakan bahwa Pajang merupakan kekuasaan yang muncul pertama di antara deretan kerajaan-kerajaan Jawa yang menegakkan kembali dominasi daerah pedalaman, kawasan yang “tidak begitu mudah ditembus oleh pengaruh Islam dari luar” di samping “kurang begitu terlibat dalam perdagangan laut” (Ricklefs, 2005). Sebelum itu B. Schrieke juga telah mengatakan hal senada, kebangkitan Pajang setelah tahun 1574 menandakan “keberhasilan reaksi wilayah pedalaman yang agraris melawan pesisir” (Schrieke, 1966). H. M. Bernard Vlekke juga melihat Pajang sebagai kekuasaan yang berkembang ketika dominasi pusat-pusat kekuatan ekonomi dan politik di wilayah pantai utara Jawa semakin melemah karena pengaruh kehadiran Portugis maupun faktor-faktor lainnya (Vlekke, 2008).

Dari berbagai kajian yang ada, jarang sekali ada pendapat yang menempatkan posisi Pajang dalam sejarah Jawa sebagai bagian dari kontestasi antara para penguasa pedalaman itu sendiri dengan memanfaatkan sejarah sebagai media. Bahkan lebih jauh lagi, eksistensi Pajang dalam pemahaman historis sejarah Jawa yang tergambar dalam pemahaman populer masyarakat bukan tidak mungkin juga merupakan bagian dari kontestasi dua kekuasaan pewaris Mataram untuk memperebutkan wahyu Demak dan Majapahit. Mengikuti cara berpikir Soemarsaid Moertono yang merupakan salah satu ilmuwan utama Indonesia yang telah membahas secara mendalam mengenai konsep-konsep kekuasaan Jawa, pada dasarnya keabsahan sebuah kekuasaan dalam tradisi Jawa, khususnya pasca-Majapahit dilakukan dengan cara mencari kesinambungan historis dengan kekuasaan besar yang ada sebelumnya, agar “ikut tersinari oleh *aura* keagungan” (Moertono, 1985) *nurbuat* atau *wahyu*. Berdasarkan *Babad Tanah Jawi*, Soemarsaid Moertono menyatakan bahwa dua peristiwa pertama yang berkaitan dengan *wahyu* dalam sejarah Jawa pasca-Majapahit berhubungan erat dengan Pajang, yaitu ketika Jaka Tingkir atau Sultan (H) Adiwijaya menjadi penguasa pertama Pajang mewarisi kekuasaan Demak, dan ketika Panembahan Senapati membangun kekuasaannya di Mataram dengan “merebut tahta Pajang” (Moertono, 1985).

Ki Ageng Pamanahan, ayah dari Panembahan Senapati memang tidak pernah melanggar sumpahnya kepada Sultan (H) Adiwijaya untuk tidak akan pernah menjadi Sultan di Mataram, yang diucapkan di depan Sunan Kalijaga (Wiryapanitra, 1991:245-246; Pantja-Redjasa, tt.:247-248). Tetapi bagi Senapati yang berkuasa setelah ayahnya meninggal, sumpah itu tentu saja tidak berlaku pada dirinya karena bunyi sumpah itu secara tegas hanya merujuk pada ayahnya bukan keturunannya. Tidak ada yang dilanggar, ketika dia tumbuh menjadi penguasa tanah Jawa di Mataram yang mengambil alih wahyu yang sebelumnya ada pada Jaka Tingkir-Sultan (H) Adiwijaya. Bahkan sebuah versi *Babad Demak* yang ditulis dalam lingkungan keluarga penguasa Yogyakarta pada dekade keempat abad ke-20, sama sekali tidak menyebutkan tentang sumpah, ketika Sultan (H) Adiwijaya memenuhi janjinya untuk menyerahkan tanah Mentaok kepada Ki Ageng Pengging, sebagai penghargaan atas keberhasilannya bersama-sama Ki Panjawi dan anaknya Senapati membunuh Arya Penangsang (Gina & Sabariyanto, 1981:30).

Eksistensi Pajang baik yang ada di dalam naskah-naskah tradisi maupun dalam tradisi lisan dan ingatan bersama masyarakat Jawa yang berbeda-beda itu juga harus dilihat pada

persoalan internal kerajaan Mataram, terutama setelah *palihan nagari* yang membagi Mataram tidak hanya secara politis melainkan juga kultural dalam dua poros besar, yaitu Yogyakarta dan Surakarta. Hal itu didasarkan pada kenyataan bahwa pemahaman historis kekinian tentang Pajang, yang salah satunya tersurat dalam naskah-naskah tradisi, sebagian besar merupakan warisan dari tradisi setelah perpecahan Mataram. Masing-masing pihak berusaha untuk menghadirkan berbagai hal yang memiliki makna simbolik sebagai pewaris sah kerajaan Mataram yang berakar pada Demak dan Majapahit. Pemilihan gelar Sultan bagi penguasa di Yogyakarta dan tindakan mempertahankan gelar Sunan di Surakarta sebagai contoh, sampai batas tertentu merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kontestasi yang memanfaatkan eksistensi Pajang oleh para ahli waris kerajaan Mataram. Sunan lebih mudah diasosiasikan dengan tradisi Jawa kuno pra-Islam yang direpresentasikan secara historis oleh pergeseran dari pesisir yang islami ke Pajang, dibandingkan dengan Sultan yang bernuansa lebih Islam yang direpresentasi oleh Demak. Namun pada konteks yang lain, semua wali yang merupakan representasi dari islamisasi Jawa dilabelkan dengan gelar Sunan.

Pada dasarnya dua tradisi itu menggunakan historisitas Pajang untuk kepentingan masing-masing, namun dengan cara yang berbeda. Berdasarkan kerangka berpikir Denys Lombard, masing-masing kekuasaan telah terikat pada warisan ruang geografis untuk menentukan “pusat” kekuasaan Mataram (Lombard (2), 1996). Sebagai kekuasaan yang berkedudukan di wilayah awal dari pusat kekuasaan Mataram, Yogyakarta dengan mudah mengasosiasikan dirinya dengan para pendiri Mataram, terutama Senapati. Seperti diketahui bersama berdasarkan naskah-naskah tradisi yang ada, Senapati lebih mengasosiasikan legitimasi keberadaan Mataram dengan Demak dan Majapahit, yang berarti memarginalkan eksistensi Pajang. Hal ini berbalikan dengan apa yang dilakukan oleh (H) Adiwijaya, yang selalu ingin membedakan dirinya dari Demak untuk menunjukkan kekuasaan Pajang.

Sementara itu mengacu pada kerangka berpikir yang dikembangkan oleh Nancy Florida yang meneliti tentang *Babad Jaka Tingkir*, Pakubuwana VI sebagai penguasa Surakarta yang diasingkan oleh pemerintah kolonial “menuliskan sejarah guna membangkitkan kemunculan Jaka Tingkir alternatif” (Florida, 2003), yang sama artinya dengan usaha untuk membangkitkan kembali kejayaan Mataram. Ketika seorang pewaris Mataram dari tradisi besar Surakarta mengasosiasikan dirinya dengan tokoh Jaka Tingkir di pertengahan abad ke-19, maka dengan sangat mudah disimpulkan adanya kedekatan simbolik dirinya dengan Pajang. Hal itu sekaligus berarti Pajang merupakan sumber legitimasi Surakarta untuk menyatakan bahwa dirinya merupakan pewaris sah dari wahyu Majapahit dan Demak, serta pusat kekuasaan dan kebudayaan Mataram.

Berdasarkan jalan pikiran yang dikembangkan oleh Nancy Florida itu, maka dapat dikatakan bahwa orang Jawa menulis sejarah bukan hanya untuk mendokumentasi masa lalunya melainkan juga untuk memahami kekiniannya dan meramal masa depan di dalam ingatannya tentang masa lalu pada sebuah gerak berputar melingkar yang dinamis, mutakhir, dan visioner. Secara historiografis, orang Jawa menempatkan masa lalu sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan dari masa kini dan masa depan. Oleh karena itu berdasarkan pengalaman pertemuan Jawa dengan *Indu* sebagai representasi dari berbagai pengaruh India sebagaimana dikatakan oleh Poerbatjaraka dan kemudian Islam, Jawa sebenarnya lebih mudah beradaptasi dengan “modernisme” ketika mentalitas dan sistem budayanya belum terjebak dalam konstruksi kolonial Barat. Hal itu tentu saja berbeda dengan pendapat selama ini, yang cenderung hanya melihat filsafat sejarah siklis yang hidup dalam masyarakat Jawa sebagai sesuatu yang statis dan terjebak dalam romantisme masa lalu.

Di sisi lain secara historiografis, paparan cerita tentang relasi antara Pajang, Majapahit, Demak dan Mataram di dalam naskah-naskah tradisi itu juga dimungkinkan untuk

mengembangkan pemahaman lain tentang hubungan antara Jawa dan Islam dalam sejarah. Satu hal yang perlu diperhatikan, seharusnya tidak bisa begitu saja mengatakan bahwa secara umum Jawa sebagai sebuah kekuasaan dan budaya telah melakukan “penolakan” atau “perlawanan” dalam arti yang sempit terhadap Islam, seperti yang banyak disampaikan oleh para ilmuwan selama ini. Jika kenyataan historis proses perubahan yang terjadi sejak Majapahit, Demak, Pajang sampai Mataram dijadikan dasar untuk memahami hal itu, pada hakekatnya Jawa menyadari betul bahwa Islam merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan atau sebagai takdir bagi salah satu identitasnya pasca-Majapahit.

Persoalan yang ada di seputar perbedaan antara Sunan Kudus dan Sunan Kalijaga yang berkaitan dengan tahta Demak, Jipang, Pajang, dan Mataram sebagai contoh, dalam perspektif lain dapat diinterpretasikan bukan bermakna pereduksian atas pengaruh Islam atas Jawa. Hal itu dikarenakan Islam pada saat itu sebenarnya belum benar-benar menyebar luas dan tertanam dengan dalam pada sistem sosio-kultural dan politik Jawa seperti orang memahami Islam di abad-abad kemudian. Jika ada yang beranggapan perpindahan dominasi kekuasaan Jawa dari Demak di pesisir ke Pajang dan akhirnya ke Mataram di pedalaman sebagai “*abangisasi*” Jawa, maka perlu dipertimbangkan ulang bahwa yang sebenarnya terjadi adalah “*santrinisasi*” Jawa (Ricklefs, 2006).

Dalam konteks waktunya masing-masing, kekuasaan pesisir bukan berarti lebih islami daripada pedalaman, atau sebaliknya kekuasaan pedalaman bukan berarti tidak islami jika dibandingkan dengan pesisir. Jika dilakukan kajian secara teliti atas isi naskah-naskah tradisi seperti *Babad Tanah Jawi* yang menggambarkan hubungan antara Demak, Pengging, dan Pajang, maka dapat dikatakan bahwa elemen-elemen kesantrian tidak hanya menjadi monopoli Demak melainkan juga Pengging di pedalaman, seperti yang tercermin dalam episode kepergian Sunan Kudus ke Pengging sebagai utusan penguasa kerajaan Demak, yang berakhir dengan pembunuhan terhadap Ki Ageng Pengging. Persoalan berada di seputar perbedaan pemahaman atas Islam antara Ki Ageng Pengging yang telah berinteraksi dengan Syekh Siti Jenar yang sufistik (Mul Khan, 2012:21-24), dengan Sunan Kudus yang berpegang pada prinsip-prinsip akidah, fikih, dan tauhid yang ketat, bukan karena penguasa Pengging kurang islami. Hal ini dapat dihubungkan dengan interpretasi Nancy Florida, bahwa pada dasarnya Ki Ageng Pengging adalah seorang kyai dari sebuah pesantren tempat para santri berlaraj agama Islam di Pengging (Florida, 1995:345).

Dari hal itu maka pendapat Sartono Kartodirdjo yang menyatakan bahwa salah satu faktor penting yang mempengaruhi perkembangan agama Islam di Jawa adalah “sufisme atau mistik yang melembaga dalam tarekat-tarekat serta kesastraan suluk” (Kartodirdjo, 1992) perlu mendapat perhatian lebih lanjut untuk menjelaskan sejarah hubungan antara Islam dan kejawen di dalam kosmologi Islam Jawa. Hal ini bahkan lebih jauh lagi dapat dikaitkan dengan tradisi keislaman selain Suni, yang didukung oleh keberadaan pedagang Persia dan India yang beragama Islam dalam transaksi ekonomi dan pengaruh kesastraan serta tradisi keagamaan Persia dan India pada masa awal perkembangan Islam di kepulauan Nusantara (Robson, 1981:277 dan 284-285; Bruinessen, 1994:3). Walaupun terjadi pemungkiran atas pengaruh Syiah dalam sejarah Islam di Indonesia karena berbagai alasan, terdapat banyak bukti yang menunjukkan bahwa unsur-unsur Syiah hidup subur di Indonesia, termasuk di Jawa jauh di masa lalu (Danesghar, 2014:192-196). Terlepas dari adanya pendapat yang menyatakan bahwa keberadaan komunitas Syiah di Indonesia saat ini dimulai dari komunitas Arab Hadramaut, yang berkembang di kepulauan Nusantara sejak abad ke-19 (Zulkifli, 2009:16). Oleh karena itu, diskursus selama ini yang meyakini bahwa Islam dan kebudayaan Jawa sebagai dua hal yang terpisah, dan Jawa berada di pinggir dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, perlu dikaji ulang.

Cara pandang ini juga membuka pemahaman baru atas eksistensi para wali dan proses islamisasi dalam sejarah Jawa. Ada kesan yang kuat bahwa pemahaman historis atas para wali selama ini tidak rela untuk mengakui jika ada kenyataan bahwa pengetahuan dan pemahaman para wali atas Islam tidak dapat dibandingkan begitu saja dengan para ulama yang muncul pada abad-abad berikutnya, terutama para ulama Jawa di abad ke-18 dan 19 yang telah mengalami interaksi lebih luas dan dalam dengan dunia Islam di luar Indonesia. Dari pembacaan atas naskah-naskah tradisi dapat disimpulkan bahwa pada masa awal perkembangan Islam di Jawa, selain dihasilkan “ulama” yang benar-benar mendalami Islam secara teologis, masa ini juga menghasilkan banyak “orang suci” yang ahli dalam ilmu kehidupan yang dipengaruhi ajaran Islam. Meminjam pendapat Ricklefs, bagi kelompok tertentu di Jawa “tradisi Majapahit dan Islam hanya merupakan tampilan yang berbeda dari satu kesatuan kebenaran mistik” (Ricklefs, 1998).

Selain hal di atas, keberadaan para wali yang seakan-akan hanya ada pada awal proses islamisasi Jawa, dapat dijelaskan sebagai pertanda bahwa eksistensi para elite merupakan salah satu jalur penting dalam perkembangan agama Islam di Jawa pada waktu itu. Merujuk pada gelar Sunan yang disematkan pada para ulama utama atau orang suci itu di dalam naskah-naskah tradisi dan ingatan bersama masyarakat, memberi peluang untuk mengatakan bahwa para wali juga merupakan representasi dari penguasa tempatan masing-masing wilayah yang memainkan peran penting tidak hanya dalam penyebaran Islam secara teologis melainkan juga dalam membangun kekuasaan politik, masyarakat, dan kebudayaan Islam di Jawa dari masa ke masa. Pengaruh politik para wali di tingkat kerajaan pada masa Demak seperti yang banyak digambarkan selama ini, dapat diinterpretasikan sebagai akumulasi dari penguatan pengaruh elite tempatan terhadap kekuasaan di tingkat pusat. Oleh karena itu jika dilihat dari perspektif kekuasaan secara vertikal, proses islamisasi Jawa pada masa awal bergerak dua arah, tidak hanya dari atas ke bawah melainkan juga dari bawah ke atas. Hal itu berarti pergeseran dominasi kekuasaan dari Demak ke Pajang dan kemudian ke Mataram atau dari pesisir ke pedalaman, seharusnya tidak dilihat hanya sebagai koreksi atas kekuasaan ulama yang dominan sebelumnya seperti yang banyak dikemukakan selama ini, akan tetapi dapat juga dijelaskan sebagai wujud dari penguatan kekuasaan para elite tempatan yang juga menggunakan Islam sebagai legitimasi atas kekuasaannya.

Cara pandang di atas sekaligus mengurangi kesan apologistik pada argumen-argumen yang menyatakan keruntuhan Majapahit bukan disebabkan ekspansi politik dan militer kekuasaan politik Islam khususnya Demak, dan Islam berkembang secara damai. Dalam kenyataannya selain konflik internal, perkembangan Islam benar-benar berpengaruh terhadap keruntuhan salah satu dinasti besar yang pernah ada dalam sejarah Jawa itu. Jika ada yang tidak rela menyatakan bahwa keruntuhan Majapahit disebabkan secara langsung oleh perkembangan Islam, maka dari data-data yang ada paling tidak dapat dikatakan bahwa perkembangan Islam merupakan “penyebab tidak langsung” dari keruntuhan Majapahit.

Ketika keruntuhan Majapahit dijelaskan menurut cara pandang ekonomis misalnya, pembusukan yang terjadi di dalam kerajaan Majapahit disebabkan oleh ketidakterediaan sumber-sumber ekonomis yang mampu mendukung eksistensinya sebagai sebuah kekuasaan politik dominan. Pada saat itu, para penguasa tempatan yang memiliki keterikatan yang kuat dengan Islam di sepanjang pantai utara Jawa, telah menguasai sebagian besar kegiatan ekonomi dan perdagangan yang selama ini menjadi sumber utama pendukung ekonomi Majapahit. Sebagai sebuah kekuasaan yang bergantung pada ekonomi agraris sekaligus perdagangan antar wilayah secara seimbang, kehilangan salah satu dari potensi ekonomi seiring dengan penguatan peran ekonomis elit tempatan yang telah dipengaruhi Islam langsung mengancam eksistensi Majapahit, dan berakibat hilangnya kekuasaan politik yang dominan di pusat kerajaan. Konteks ekonomi ini memiliki pola serupa dengan proses historis

yang terjadi dengan keruntuhan kejayaan Pajang di kemudian hari. Sebagai penguasa Mataram, Senapati berhasil menutup jalur pergerakan sumber-sumber ekonomi yang mengalir dari Banyumas, Kedu, dan Bagelen menuju Pajang (Graaf & Pegeaud, 2001:240). Akibatnya, secara perlahan Pajang kehilangan sumber ekonominya secara signifikan, yang akhirnya menuju kebangkrutan politis.

Dalam konteks yang lain, cara pandang yang sama juga dapat diaplikasikan pada kenyataan historis yang menunjukkan keterlibatan para wali dalam berkesenian. Mengikuti logika penjelasan berbagai argumen yang ada selama ini, maka tindakan berkesenian para wali dapat dengan mudah dianggap bagaikan lipsik pewarna bibir yang bersifat sementara dan penuh kepalsuan untuk membangun daya tarik sehingga terjadi konversi besar-besaran menjadi muslim. Padahal pada hakekatnya tindakan berkesenian yang dilakukan oleh para wali dalam proses islamisasi dapat diinterpretasi sebagai kesinambungan budaya yang merupakan bagian integral dari masyarakat pendukungnya, termasuk para wali itu sendiri. Hal itu bisa dilihat bahwa berkesenian bukan hanya sekedar media dakwah semata melainkan satu kesatuan dengan kehidupan beragama dan keseharian masyarakat pendukungnya. Para wali pada dasarnya hanya melakukan penyesuaian dan pengembangan lebih lanjut sesuai dengan ajaran yang baru berdasarkan tindakan berkesenian yang telah ada sebelumnya.

Oleh karena itu tidak berlebihan dikatakan bahwa para wali bukan “pemula” tradisi wayang, gamelan atau *macapatan* di dalam masyarakat Jawa, melainkan orang yang melakukan inovasi dan pengembangan lebih lanjut dari tradisi yang telah ada sebelumnya di dalam kebudayaan pendukungnya, dengan memberi roh Islam ke dalamnya untuk menunjukkan adanya gerak dinamis pada setiap kebudayaan. Dalam konteks ini bukan berarti para wali tidak menghadirkan sama sekali sesuatu yang baru dan belum dikenal sebelumnya, melainkan proses kreatif yang dilakukan mengikuti perubahan yang terjadi dengan tidak begitu saja melepaskan diri dari sesuatu yang telah ada sebelumnya sebagai refleksi dari kesinambungan dan ketidaksinambungan budaya. Dalam banyak hal, berbagai bentuk kebudayaan lama diberi nilai-nilai baru yang didasarkan pada Islam, sehingga ketika hadir sebagai sebuah presentasi, dilihat dari satu sisi merupakan sesuatu yang baru namun di sisi lain sebenarnya merupakan kelanjutan dari sesuatu yang telah ada sebelumnya.

Setelah Sultan (H) Adiwijaya wafat pada 1587, Sunan Kudus berusaha mengembalikan tahta Pajang kepada para keturunan langsung Kesultanan Demak, tetapi kekuasaan Mataram yang mulai dominan membuat rencana itu kurang berhasil sampai Senapati meninggal pada 1601. Kekuasaan di Pajang silih berganti, dan para keturunan Jaka Tingkir tetap berkuasa di Pajang sampai dekade kedua abad ke-17 di bawah bayang-bayang Mataram. Perlawanan Pajang terhadap kekuasaan Sultan Agung di Mataram pada 1617-1618, mengakhiri kekuasaan dinasti Jaka Tingkir di Pajang. Para keturunannya bergabung dengan para penguasa Islam lainnya di Giri dan Surabaya. Walaupun begitu, warisan Pajang di Mataram tidak hilang begitu saja. Para pendukung Mataram dari waktu ke waktu terus memproduksi dan mereproduksi naratif besar tentang Pajang untuk menulis sejarah, membangun memori tentang masa lalu, dan membayangkan cita-cita masa depan Mataram sebagai sebuah sistem budaya dan mentalitas. Sayangnya, semua itu tidak mendapat tempat yang memadai dalam historiografi Indonesia selama ini.

## **VI. PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Paling tidak ada satu kesimpulan penting yang perlu dikemukakan berdasarkan pembahasan di atas. Setiap kekuasaan Jawa pasca-Majapahit akan selalu memperebutkan

secara bersamaan tidak hanya wahyu Majapahit yang merepresentasi kekunoan Jawa, melainkan sekaligus Demak yang merepresentasi Islam sebagai pewaris yang sah secara simbolik. Hak atas sejarah harus diperebutkan, dengan cara membangun naratif besar masing-masing, baik pada naskah-naskah tradisi dan cerita tutur sebagai sebuah sistem memori. Pada konteks itulah, eksistensi historis Pajang selalu memegang peranan yang sangat penting sebagai representasi simbolik dari keabsahan sebuah kekuasaan dalam sejarah Jawa sesuai dengan pemaknaan masing-masing. Pajang tidak hanya penting dalam proses sejarah Jawa sebagai sebuah kenyataan melainkan juga sebagai inspirasi simbolik dalam pembentukan sistem intelektual dan mentalitas Jawa sampai saat ini. Akan tetapi sejarah Jawa di dalam konteks historiografi Indonesia, tidak ditulis dengan cara berpikir atau sistem pengetahuan yang didasarkan pada budaya dan pengalaman historisnya sendiri.

Marginalisasi dan peminggiran Pajang baik sebagai sebuah kekuasaan politik maupun kehidupan masyarakatnya dalam historiografi Indonesia merupakan akibat dari ketergantungan struktural para sejarawan Indonesia terhadap kerangka dasar berpikir historiografis warisan tradisi orientalisme yang diadopsi seakan-akan sebagai cara berpikir tempatan. Pajang ditempatkan hanya sebagai figuran dalam seluruh proses baik sejarah Jawa maupun sejarah Indonesia, dengan mengesampingkan kenyataan adanya produksi dan reproduksi simbolik dari kenyataan sejarah Pajang yang ada di dalam sumber-sumber tempatan dan narasi besar sejarah yang hidup sebagai tradisi tutur di dalam masyarakat pendukungnya. Sumber-sumber tempatan itu diragukan kredibilitas, validitas, dan reliabilitasnya sebagai sesuatu yang pantas untuk menjadi sumber sejarah yang utama dalam penulisan sejarah Indonesia. Akibatnya, ketika sejarah hanya dilihat sebagai sesuatu yang harus dapat diverifikasi secara positivistik dan empirik dalam tradisi filsafat sejarah linier, tidak ada tempat bagi Pajang dalam kenyataan sejarah dan memori bangsa. Ketika Pajang akhirnya hadir sebagai bagian dari narasi sejarah di dalam rekonstruksi yang dibangun, romantisme sejarah menyertai hampir sebagian besar dari diskripsi yang ada, dan bahkan sebagian besar darinya diposisikan setara dengan dongeng atau imajinasi fiktif di dalam karya sastra. Semua itu mengembalikan ingatan pada karya historiografi Indonesia dalam perangkap tradisi besar kolonialsentrisme.

Ketika ada upaya untuk keluar dari kerangka besar warisan tradisi orientalisme itu, para sejarawan tidak dilengkapi dengan perangkat metodologis yang mampu memahami, memaknai, dan menjelaskan kecanggihan dan jebakan linguistik pada naskah-naskah tradisi dan cerita-cerita tutur yang diproduksi dan direproduksi dalam sistem budaya masyarakat pendukungnya. Pemisahan sejarah sebagai ilmu dari filologi, sastra, dan epigrafi dalam proses pendidikan sejarawan Indonesia paling tidak 30 tahun terakhir, memberi sumbangan yang cukup berarti bagi munculnya para sejarawan yang mengeksklusi sumber-sumber tempatan dalam perkembangan historiografi Indonesia. Kehadiran metodologi sejarah dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial pada tahun 1960-an dan 1970-an yang dikembangkan oleh Sartono Kartodidjo, dipahami oleh sebagian besar sejarawan Indonesia sebagai pengganti mutlak atas keseluruhan tradisi sejarah kritis sebagaimana telah dirintis oleh Hoessein Dajadiningrat pada dekade-dekade awal abad ke-20. Akibatnya, kepekaan linguistik hampir-hampir tidak dimiliki oleh sebagian besar generasi “ketiga” sejarawan Indonesia setelah tahun 1980-an itu. Hal itu berarti, sebagai bagian dari ilmu-ilmu humaniora, “ilmu sejarah Indonesia” meminjam istilah Mohamad Ali, telah kehilangan sentuhan salah satu unsur kemanusiaannya yang imajinatif.

## **B. Saran**

Sejarah sebagai historiografi pada prinsipnya adalah sebuah konstruksi hasil interpretasi dalam konteks waktu. Mengikuti cara berpikir Kuntowijoyo, proses konstruksi sejarah pada

dasarnya mengikutsertakan kemampuan membangun imajinasi faktual atas fakta-fakta sejarah sebagai sebuah penjelasan, dan sekaligus cerita sejarah sebagai strukturasi kenyataan-kenyataan namun bukan strukturasi kemungkinan-kemungkinan. Padahal, memadukan warisan metodologi sejarah yang dikembangkan oleh Sartono Kartodirdjo dengan kepekaan linguistik dan imajinasi historis sebagai strukturasi kenyataan-kenyataan merupakan sebuah keniscayaan. Hal itu diyakini mampu menafsirkan dan menjelaskan fakta-fakta sejarah dari masa lalu Indonesia sebagai konstruksi historiografi Indonesiasentris yang merupakan hasil kerja ilmiah untuk mewujudkan sebuah ilmu sejarah Indonesia yang terlepas dari ketergantungan pada orientalisme dan kolonialsentrisme, sebuah cita-cita yang sudah sangat lama dinyatakan oleh para sejarawan Indonesia pelopor. Prinsip-prinsip itulah yang dilupakan pada bangunan historiografi tentang Pajang dalam historiografi Indonesia selama ini, sehingga dipinggirkan dan terjadi marginalisasi.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T. dan Lopian, A.B. (ed), (2012). *Indonesia dalam Arus Sejarah 3. Kedatangan dan Peradaban Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- Ali, R. M., (1963). *Perjuangan Feodal*. Bandung: Ganaco.
- Berg, C.C., (1964). "The Role of Structural Organisation and Myth in Javanese Historiography: Commentary", *The Journal of Asian Studies*, vol. 24, no.1, hlm.100-103.
- , (1974). *Penulisan Sejarah Jawa*. Jakarta: Bhratara.
- Bosch, F.D.K, (1956). "C.C. Berg and Ancient Javanese History", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 112, no. 1, hlm. 1-24.
- Bruinessen, Martin van, (1994). 'The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia', *Studia Islamika - Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol. 1, no.1, hlm.1-23.
- Danesghar, M., (2014). "The Study of Persian Shi'ism in the Malay-Indonesian World: A Review of Literature from the Nineteenth Century Onwards", *Journal of Shi'ah Islamic Studies*. vol. VII, no.2, hlm. 191-229.
- Djajadiningrat, H., (1983). *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Florida, Nancy, *Writing the Past Incribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java*. Durham: Duke University Press, 1995.
- , (2003). *Menyurat Yang Silam Menggugat Yang Menjelang. Sejarah Sebagai Nurbuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta: Bentang.
- Fruin-Mees, W., (1920). *Geschiedenis van Java. Deel II. De Mohammedaansche rijken tot de bevestiging van de mach de compagnie*. Weltevreden: Commissie voor de Volklectuur.
- Gina & Sabariyanto, D., (1981). *Babad Demak 2*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Graaf, H.J. de, (1985). *Awal Kebangkitan Mataram. Masa Pemerintahan Senapati*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Graaf, H.J. de & Pigeaud, Th. G., (2001). *Kerajaan Islam Pertama di Jawa. Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti.
- John, A.H., (1964). "The Role of Structural Organisation and Myth in Javanese Historiography", *The Journal of Asian Studies*, vol. 24, no.1, hlm. 91-99.
- Kartodirdjo, S., (1992). *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500-1900. Dari Emporium Sampai Imperium Jilid 1*. Jakarta: Gramedia.
- Kartodirdjo, S., et al. (ed.), (1975). *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Departemen

Pendidikan dan Kebudayaan.

- Kuntowijoyo, (2006). *Islam Sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lombard, D., (1996). *Nusa Jawa Silang Budaya 2. Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia.
- , (1996). *Nusa Jawa Silang Budaya 3. Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*. Jakarta: Gramedia.
- Memmi, A., (1974). *The Colonizer and the Colonized*. London: Souvenir Press.
- Moertono, S., (1985). *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau. Studi Tentang Masa Mataram II Abad XVI Sampai XIX*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Muljana, S., (2005). *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah Kerajaan Majapahit)*. Yogyakarta: LKiS.
- Mulkhan, A. M., (2002). *Syekh Siti Jenar. Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- , (2012). *Jalan Hidup Syekh Siti Jenar & Kematian Ki Ageng Pengging. Jejak Terakhir Majapahit*. Kotagede: Metro.
- Naerssen, F.H. van, (1968). "Ancient Java Recording of the Past", *The Journal of the Sydney University Arts Association*, vol. 5, hlm. 30-46.
- Nora, P., (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations*, no.26, special issue, hlm. 7-24.
- Pantja-Redjasa, Raden Ngabehi, "Punika Babad Madjapahit, Demak, Padjang Dumugi Mentawis". Leiden: University Library, Mii416N+.
- Poerbatjaraka, R.M.Ng., (1952). *Kapustakan Djawi*. Djakarta: Djambatan.
- , (1998). *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749. History, Literature and Islam in Court of Pakubuwana II*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- , (2001). *A History of Modern Indonesia since c.1200 Third Edition*. Basingstoke: Palgrave.
- , (2006). "The Birth of *Abangan*", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 162, no. 1, hlm. 35-55.
- Riyadi, S. & Suwaji, (1981). *Babad Demak 1*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Robson, S.O., (1981). "Java at the Crossroads. Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, 137, no. 2/3, hlm. 259-292.
- Said, E. W., (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.
- Sastronaryatmo, M., (1981). *Babad Jaka Tingkir. Babad Pajang*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Schrieke, B., (1966). *Indonesian Sociological Studies Part One*. The Hague: W. Van Hoeve.
- Susetyo, W., (2011). *m*. Jogjakarta: FlashBooks.
- Taylor, J. G., (2003). *Indonesia Peoples and Histories*. New Haven: Yale University Press.
- Toda, D. N., (1999). *Manggarai Mencari Pencerahan Historiografi*. Ende: Nusa Indah.
- Vickers, A., (1990). "Balinese Text and Historiography", *History and Theory*, vol. 29, no. 2, hlm. 158-178.
- Vlekke, B. H.M., (2008). *Nusantara Sejarah Indonesia*. Jakarta: KPG.
- Wiryapanitra, (1991). *Babad Tanah Jawi. Kisah Kraton Blambangan-Pajang*. Semarang: Dahara Prize.
- Zulkifli, (2009). "The Struggle of Shi'is in Indonesia", *Doctor Proefschrift*, Leiden University.