

**KEJAWAAN DAN KEISLAMAN:
Suatu Pertarungan Identitas**

S. Bayu Wahyono

Abstract

The resurgence of political Islam has widened the space for expressing Islamic identity. Along with such a resurgence struggle for revitalize Javanese-ism which in turn provide a sound basis for regaining Javanese identity. The relationship between Javanese-ism and Islamism is best understood in term of the sought of collective identity, instead of syncretism.

Kata-kata kunci: *budaya Jawa; Islam; akulturasi.*

Pendahuluan

My experience in several post-Cold War battlefields around the globe reveals that a third pattern of violent conflict has emerged. This form involves not merely political dimensions but the full spectrum of societal interaction. Rooted in individual identification with a group, these armed struggles can be called "identity conflicts". No longer confined to battlefields, isolated targets, or contested territory, the conflicts and violence now flows visibly into houses, communities, schools, religious grounds, and communal property.

Kimberly A. Maynard¹

S. Bayu Wahyono adalah Staf Pengajar pada Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta sedang melanjutkan studi pada Program Pascasarjana (S3), Universitas Airlangga, Surabaya.

¹ Kimberly A. Maynard (1999). *Healing Communities in Conflict: International Assistance in Complex Emergencies*. New York: Colombia University Press, hal. 33-34.

Apa yang digambarkan Maynard tersebut dalam sepuluh tahun terakhir ini juga sudah mulai tampak gejalanya di Indonesia. Bahkan sejak berakhirnya pemerintahan Soeharto, ketika negara mengalami penyurutan peran setelah lebih dari tigapuluh tahun menjadi kekuatan hegemonik dan dominatif terhadap masyarakat, konflik identitas yang merujuk pada etnis, ideologi, agama, dan kebudayaan terasa semakin manifes. Masyarakat yang sebelumnya senantiasa berada pada posisi yang terkooptasi dalam relasi negara-masyarakat, menunjukkan tanda-tanda menguat dan secara bebas mengekspresikan identitasnya memanfaatkan ruang publik yang telah longgar tanpa kontrol negara. Bersamaan dengan itu, terbukanya peluang mengekspresikan identitas tersebut diikuti pula benturan antarnilai yang menjadi landasan eksistensi identitasnya. Dengan lain perkataan, iklim keterbukaan dan kebebasan mempunyai implikasi terhadap timbulnya fenomena konflik identitas antarnilai, yang sebelumnya memang potensial tetapi mampu dikendalikan secara efektif oleh kekuatan negara.

Dalam pada itu kebudayaan Jawa sebagai sistem nilai di satu pihak, dan di lain pihak nilai Islam yang dalam sepuluh tahun terakhir di Indonesia mengalami kebangkitan, kembali berada dalam suasana ketegangan hubungan. Proses pergulatan mempertahankan identitas masyarakat Jawa yang berlangsung secara terus-menerus dan dinamis pada satu sisi, sementara pada sisi lain kebangkitan Islam terus menunjukkan eskalasinya maka benturan kedua nilai ini menjadi tidak terhindarkan.

Sudah banyak studi yang mencoba mengeksplorasi konflik di antara kedua entitas tersebut, terutama di masa sebelum Orde Baru. Sementara di era pemerintahan militer pimpinan Soeharto, konflik itu relatif bisa dikendalikan, tetapi dalam tiga tahun terakhir ini kembali menunjukkan gejala-gejalanya. Tulisan ini akan mencoba mencermati perkembangan fenomena kebangkitan kedua entitas tersebut, sekaligus melihat potensi konfliknya yang secara historis memang memiliki riwayat konflik cukup panjang.

Kebangkitan Islam

Paling tidak ada tiga aktivitas yang menandai maraknya kebangkitan Islam di Indonesia dalam sepuluh tahun terakhir, yakni (1) dalam bentuk aktivitas penguatan simbol-simbol keislaman; (2) aktivitas penanaman dan sosialisasi nilai Islam pada lembaga pendidikan formal; (3) maraknya aktivitas berwacana politik Islam dalam sistem pemerintahan. Semuanya itu untuk mengarah pada satu tujuan utama, yaitu kebangkitan Islam yang dioperasionalkan dalam berbagai program dakwah islamiah melalui media massa, maupun media tatap muka yang sudah terlembagakan seperti forum pengajian. Gerakan penguatan Islamisasi ini semakin terlembagakan, ketika politik Islam berhasil menguasai pemerintahan. Berbagai kebijakan bermuatan Islamisasi terus mengalami peningkatan baik frekuensi maupun intensitasnya.

Dalam dunia simbolik gerakan kebangkitan Islam ini tampak dengan semakin meluasnya pemakaian busana muslim (*jilbab*) bagi kaum wanita dan baju *koko* bagi pria, terutama di kalangan kelas menengah, jajaran birokrasi pemerintah, dan kaum selebritis. Selain itu himbauan dalam pergaulan sosial agar meneguhkan ciri islami, seperti kewajiban penggunaan *assalamualaikum* bagi muslim yang mengajak berbicara atau yang menyapa lebih dulu dan kewajiban mengucapkan *wa'alaikumsallam* bagi yang menjawabnya, terus mengalami perluasan. Bahkan ucapan seperti itu cenderung menggeser penggunaan kata *kulanuwun* di lingkungan masyarakat Jawa. Anjuran yang mencerminkan identitas keislaman itu terus dilakukan lewat forum dakwah pengajian baik yang secara tatap muka maupun melalui saluran berbagai media massa.

Lebih dari itu, penguatan simbol keislaman itu juga dilakukan dengan cara klaim-klaim islami di berbagai lingkungan mulai dari keluarga, organisasi masyarakat, negara, bahkan dunia ilmu pengetahuan. Keluarga sakinah, masyarakat madani, darusalam, dan term seperti sosialisme islam, demokrasi islam, dan juga iman dan teknologi, adalah contoh dunia simbolik yang secara antusias diintrodusir di kalangan umat Islam agar tercermin dalam masyarakat islami yang dibayangkan. Dalam bukunya yang berjudul *Muslim Politics*, Dale Eickelman dan James Piscatori telah memperlihatkan bahwa

ciri utama gerakan muslim di seluruh dunia sekarang adalah, berjuang di atas interpretasi simbol-simbol dan mengendalikan institusi-institusi baik formal maupun informal yang berhasil melestarikan mereka.² Dalam gerakan Islam wacana simbolik tampaknya terasa lebih dominan daripada praksis.

Institusionalisasi siar agama mengalami kebangkitan dan penguatan yang signifikan, terutama sejak naiknya peran Islam modernis yang melakukan konsolidasi lewat Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Di era Orde Baru, ICMI yang kebanyakan anggotanya berada di jajaran birokrasi pemerintahan, berbagai aktivitas gerakan Islam dapat masuk melalui kebijakan negara. Melalui lembaga pendidikan formal misalnya, gerakan islamisasi tampak semakin intensif dan ekstensif sebagaimana tampak pada keluarnya kebijakan bahwa setiap Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP) dan Sekolah Lanjutan Tingkat Atas (SLTA) negeri diwajibkan memiliki tempat ibadah, penambahan jam bagi pelajaran agama Islam, kewajiban sholat jum'at bagi siswa di sekolah-sekolah, dan berbagai kegiatan pengajian. Suatu aktivitas yang sebelum ICMI lahir sangat jarang terjadi.

Melalui Departemen Agama, pendirian Tempat Pengajian Anak (TPA) terus diperluas hingga di desa-desa, khususnya di wilayah abangan. Setiap TPA diberikan bantuan dana sebesar Rp 15 juta untuk bangunan fisiknya. Suatu program yang sebelumnya tidak pernah dilakukan. Sebagai paket program dakwah, dibarengi dengan maraknya penerbitan buku-buku Islam secara besar-besaran. Materi buku antara lain senantiasa menekankan agar aktivitas anak-anak bernuansa islami. Berbagai aktivitas bermain, makan, berangkat sekolah, menjelang tidur, bangun tidur, mau mandi, dan sebagainya dianjurkan berdoa dengan cara Islam. Penerbitan buku Islam yang ditujukan pada orang dewasa juga terus dilakukan secara besar-besaran memenuhi hampir sebagian besar toko buku.

Sementara siar Islam melalui media massa televisi mengalami kesemarakkan yang luar biasa, bahkan terkesan mendominasi jika dibandingkan dengan agama lain. Semua stasiun televisi membuka

¹ Dale F. Eickelman dan James Piscatori (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, hal.5

siarannya di pagi hari dengan program-program acara dakwah Islam. Terlebih lagi jika bulan puasa, semua televisi menyodorkan program acara bernuansa Islami, sehingga jam siaran untuk kepentingan dakwah ditambah secara cukup signifikan.

Melengkapi kesemarakannya aktivitas Islam, di Yogyakarta lewat rekomendasi Sri Sultan Hamengkubuwono X, dibangun Perkampungan Islam yang berlokasi di Piyungan, 10 km sebelah timur Yogyakarta. Pihak Keraton Yogyakarta yang menjadi salah satu sentra kebudayaan Jawa, memberikan tanah seluas yang dibutuhkan perkampungan tersebut. Dalam salah satu sambutannya, Sultan mengungkapkan, perkampungan Islam ini diharapkan menjadi pusat perdagangan kebudayaan dan pendidikan Islam.³

Sementara itu, lembaga pendidikan formal yang bernaung di bawah organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah mengalami kebangkitan luar biasa. Jika di tahun 1980-an baru berjumlah ribuan, pada dekade 1990-an meningkat secara tajam mencapai puluhan ribu, mulai dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi. Dalam sekolah-sekolah formal ini murid/mahasiswa diwajibkan mengikuti materi pelajaran/kuliah tentang kemuhammadiyah. Lebih dari itu, strategi dakwah Muhammadiyah melalui lembaga pendidikan belakangan tampak lebih memfokuskan masyarakat *abangan*⁴ yang berada di wilayah subkultur mataraman.⁵ Karakteristik dakwah model Muhammadiyah dikenal lebih puritan, terutama terhadap masyarakat *abangan*. Muhammadiyah sering menerapkan strategi TBC (*tahayul, bidah, dan churafat*) untuk mewujudkan tekadnya meningkatkan kadar keislaman di wilayah masyarakat *abangan*.⁶ Penggunaan istilah TBC itu sengaja dipakai untuk menimbulkan asosiasi bahwa mengislamkan masyarakat *abangan* identik dengan pemberantasan penyakit TBC.

³ Dikutip dari Harian *Kedaulatan Rakyat*, 13 Januari 2001

⁴ Istilah *abangan* diambil dari Clifford Geertz (1960). *The Religion of Java*. New York: Free Press.

⁵ Wilayah subkultur mataraman meliputi bekas wilayah kerajaan Mataram yang membentang dari Propinsi Jawa Tengah bagian pedalaman dan pantai selatan hingga Jawa Timur, terutama di eks karesidenan Madiun, Kediri, dan sebagian Bojonegoro.

⁶ Studi tentang dakwah Islam yang dilakukan Muhammadiyah di Jawa bisa dilihat Hyung-Jun Kim (1996). *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Social-Religious Life*. Disertasi PhD, Canberra: The Australian National University

Selain itu, dekade 1990-an juga ditandai bangkitnya organisasi-organisasi keislaman yang melakukan dakwah Islam secara puritan. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) senantiasa menawarkan hukum Islam dan ritual kenabian merupakan obat mujarab bagi penyembuhan penyakit sosial. Dalam melakukan aktivitas dakwahnya, DDII senantiasa menegaskan bahwa tidak akan kompromi dengan kehidupan konsumtif yang mencolok, pemerintahan korup, muslim liberal, dominasi ekonomi etnis Cina, Jawanisme dan mistisisme.⁷ Gerakan-gerakan puritanisme Islam ini juga secara efektif dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam seperti KISDI, Laskar Jundullah, Laskar Jihad dari organisasi Allusunnah wal Jamaah yang berpusat di Yogyakarta. Aktivitas organisasi ini sudah sampai ke desa-desa, terutama di seputar Surakarta dan Yogyakarta.

Berbagai kegiatan dakwah Islam didukung dengan penerbitan buku secara besar-besaran, terutama yang berkaitan dengan upaya perilaku muslim taat. Materi utama yang senantiasa dikedepankan dalam buku-buku tersebut menyangkut upaya bagaimana menciptakan masyarakat muslim yang mereka bayangkan sebagaimana yang terjadi di zaman Nabi Muhammad. Al Quran dan Hadis harus dipahami secara literal, karena itu mereka menolak secara tegas terhadap tafsir kritis tentang teks. Dengan penolakannya ini, kelompok ini menekankan penyesuaian perkembangan masyarakat kepada teks Kitab Suci, dan bukan menafsirkan teks itu sesuai dengan konteks zamannya. Ada kecenderungan, aktivitas kelompok ini terkonsentrasi di wilayah tempat kultur Jawanya masih kental.

Menjelaskan fenomena gerakan revivalisme, Roxanne L. Euben menjelaskan, fundamentalisme dalam agama apa pun, termasuk revivalisme Islam, mengambil bentuk perlawanan yang kadang-kadang keras terhadap ancaman yang dianggap membahayakan eksistensi agama. Kelompok semacam ini menolak pluralisme dan relativisme dalam pemahaman agama. Pemahaman yang benar hanya milik mereka, sedangkan pemahaman kelompok lain dianggap kurang, atau

⁷ Lihat Robert W. Hefner (1999). 'Islam and Nation in the Post-Soeharto Era.' Dalam Adam Schwarz dan Jonathan Paris (eds). *The Politic of Post-Soeharto Indonesia*. New York: Council on Foreign Relations Press.

tidak benar.⁸ Inilah sebabnya kelompok Islam puritan seperti KISDI tersebut memasukkan Jawanisme sebagai sasaran yang harus diberantas, karena dianggap mengancam eksistensi agama Islam. Di samping itu kejawaan yang mempunyai karakteristik permisif terhadap semua agama dianggap menyuburkan pluralisme agama.

Kelompok puritan Islam melihat kehidupan dalam batas-batas yang ekstrem tanpa nuansa yang beragam. Mereka memandang pola-pola perkembangan pemikiran dan hasil-hasilnya secara hitam-putih, serta mereka menggunakan pendekatan wacana "kita-mereka". Segala sesuatu yang ada pada "kita" adalah benar dan baik, sedangkan segala sesuatu yang ada pada "mereka" adalah kurang atau tidak benar dan tidak boleh masuk ke dalam dunia "kita".⁹ Oleh karena itu, kelompok ini tampil secara eksklusif dalam suatu komunitas tertentu. Dalam komunitas Jawa Mataraman, ciri eksklusifnya itu sering kali menimbulkan perasaan saling curiga.

Kebangkitan Islam di Indonesia juga bisa dilihat pada pergeseran kekuasaan politik dari kaum nasionalis yang pro pembangunanisme (yang umumnya berasal dari kalangan Islam abangan) ke kekuatan Islam politik yang santri. Ada beberapa faktor yang menyebabkan pergeseran ini, antara lain sebagaimana diungkapkan Adam Schwarz bahwa bagi kebanyakan orang Indonesia, Islam merupakan pilihan aman karena adanya struktur politik yang sangat kaku. Selama Orde Baru, masjid, sekolah-sekolah Islam, dan publikasi muslim telah menawarkan kepada rakyat Indonesia suatu kesempatan dan peluang yang sangat terbuka bagi mereka untuk diskusi tentang berbagai isu publik, ketika di mana-mana negara menutup ruang sama sekali terhadap berbagai bentuk partisipasi publik.¹⁰ Naiknya BJ Habibie sebagai presiden ke 3 dan kemudian menyusul Abdurrahman Wahid sebagai presiden ke-4 dari perspektif dekotomis abangan-santri, merupakan indikator kemenangan pertama

⁸ Roxanne L. Euben (1999). *Enemy in The Mirror: Islamic Fundamentalism an the Limits of Modern Rationalism, A Work of Comparative Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, hal. 21-25.

⁹ Azyumardi Azra, dikutip oleh Abd A'la, (1999). 'Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-nilai Islam.' *Kompas*, 24 Juni. hal. 4.

¹⁰ Adam Schwarz (1994). *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. Boulder: Westview, hal. 164.

kaum santri dalam politik pemerintahan sejak Indonesia merdeka. Meskipun kemudian Megawati Soekarnoputri naik menjadi presiden RI yang berasal dari kubu nasionalis, naiknya Ketua Umum PDI-P itu tetap dalam koridor kebangkitan politik Islam, terutama Islam modernis.

Bersamaan dengan itu pengembangan kebudayaan Jawa di lembaga sekolah terasa surut dan bahkan mengalami marginalisasi. Indikasinya tampak pada pelajaran bahasa Jawa yang hanya diajarkan di SD dan SLTP dengan materi pelajaran yang statis; gamelan yang di tahun-tahun tujuh puluhan dan delapan puluhan merupakan instrumen yang "wajib" dimiliki di sekolah-sekolah negeri tingkat SLTP dan SLTA, dewasa ini sudah kehilangan resonansinya; dan pelajaran ekstra kurikuler yang bernuansa Jawa seperti tari dan musik Jawa mulai digeser oleh kesenian islami.

Kebangkitan Kejawaan

Ekspresi kebudayaan Jawa dalam tiga tahun terakhir juga sudah mulai tampak menunjukkan tanda-tanda kebangkitan. Aliran kepercayaan seperti Honggodo misal nya, telah berani mengekspresikan diri dengan menyelenggarakan upacara ritual Labuhan di Pantai Parangtritis Yogyakarta. Bahkan Sapto Darmo, satu aliran kejawaan yang paling puritan, telah menyusun pedoman prosesi pemakaman orang Jawa yang sama sekali lain dengan cara Islam.

Aktivitas seperti tosan aji, jamasan pusaka kraton, ruwatan, bersih desa, terbukti masih diikuti secara antusias oleh salah satu elemen masyarakat Jawa di subkultur Mataraman. Yang paling ekspresif adalah peringatan tahun baru Jawa, satu Suro. Di wilayah subkultur Mataraman peringatan ini ternyata semakin mendapat perhatian masyarakat secara meluas. Bersamaan dengan itu, peringatan tahun baru Islam, yang bertepatan dengan tahun baru Jawa diperingati secara islami oleh segenap Islam puritan, sehingga di seputar hari-hari tersebut sangat terasa nuansa kompetisinya. Surat-surat kabar, terutama yang terbit di Solo dan Yogyakarta secara besar-besaran mengekspose aktivitas suronan orang Jawa ini. Bahkan Harian *Kedaulatan Rakyat* mulai tahun 2001 telah membuka rubrik *Mekar Sari* satu halaman penuh setiap hari Kamis, berisi tentang aktivitas kejawaan dengan kandungan utamanya mengenai mistisisme, sakralisasi, dan mitologi Jawa.

Studi tentang Hubungan Islam-Kejawaan

Kebangkitan Islam dalam berbagai bentuk tersebut mempunyai implikasi cukup serius terhadap dinamika kehidupan kultural dan keagamaan di masyarakat Jawa. Kebijakan negara yang hanya melegitimasi lima agama (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha) pemerintah Orde Baru secara efektif menyingkirkan agama pribumi. Para juru dakwah dan antropolog yang melakukan pengamatan bagaimana pengaruh kebijakan tersebut di berbagai daerah di luar Jawa, dan sekaligus mereka juga berperan sebagai pendakwah dan misionaris yang mempercepat konversi dari agama pribumi ke Kristen atau Islam¹¹

Berbagai studi dan kajian yang telah dipublikasikan sudah cukup banyak yang mencoba memfokuskan perhatian terhadap permasalahan ini. Sebagian telah menyimpulkan bahwa orang Jawa Mataraman telah banyak mengalami transformasi yang kental dengan ciri Islamnya, tetapi sebagian menegaskan bahwa temuan-temuan di lapangan menunjukkan bahwa secara empirik Jawanisme masih terasa keras berdenyut dalam kehidupan sehari-hari.

Studi Paul Stange tentang Sumarah dalam gerakan mistisisme Jawa menunjukkan bahwa pada tahun 1980-an berbagai organisasi mistik seperti aliran kepercayaan dan kebatinan sangat diminati oleh sejumlah elite Jawa (termasuk salah seorang presiden), keberadaannya ditopang oleh kebijakan negara sehingga secara relatif berani menentang Islam. Hanya saja, meskipun eksistensi mistisisme Jawa tersebut di tahun 1950-an mampu menjadi alternatif selain Islam, di akhir tahun 1980-an banyak organisasi mistik Jawa merasa diwajibkan menjadi penganut dan bukannya sebagai lawan terhadap Islam normatif¹²

¹¹ Martin Rossler, 'Islamization and the Reshaping of Identities in Rural South Sulawesi.' Dalam Hefner dan Horvatic (eds). *Islam in an Era of Nation-State*. (hal. 275-306); dan Patricia Spyer, 'Serial Conversion/Conversion to Seriality: Religion, State, and Number in Aru, Eastern Indonesia.' Dalam P. van der Veer (ed). (1996). *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. London: Routledge, hal.171-198.

¹² Paul Stange, (1980). *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*. Madison, Wisconsin: disertasi Ph.D Disertasi, Department of History, University of Wisconsin. Sudah diindonesiakan dengan judul *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: LKiS.

Sementara studi Pranowo¹³ di Tegalroso kaki Gunung Merbabu Magelang, menemukan terjadinya kemerosotan polarisasi keagamaan, yang pada gilirannya mengaburkan distingsi di antara santri dan abangan. Dalam salah satu diskripsinya Pranowo menggambarkan bahwa Tegalroso sebelumnya dikenal sebagai kubu PKI dan PNI. Desa ini juga terkenal sebagai tempat merjalelanya berbagai bentuk kejahatan dan kriminal lain, dan seperti bisa diduga, penduduk Tegalroso biasa disebut sebagai kaum abangan. Setelah hancurnya Orla dan PKI, Tegalroso mengalami perubahan drastis. Masjid-masjid dan langgar-langgar baru semakin banyak didirikan penduduk. Pronowo menyimpulkan bahwa ortodoksi Islam mulai menemukan momentumnya di Tegalroso, dengan semakin menguatnya budaya santri.

Hasil studi Pranowo tersebut seperti hendak menyimpulkan bahwa orang Jawa dewasa ini cenderung menjadi ortodoks. Proses seperti itu agaknya sudah berlangsung sejak tahun 1950-an. Studi DWJ Drewes menyimpulkan bahwa: *The Islamization of Indonesia is still in progress, not only in the sense that Islam is still spreading among pagan tribes, but also in that peoples who went over to Islam centuries ago are living up more and more to the standards of Muslim orthodoxy.*¹⁴ Senada dengan itu, Ulil Absar Abdala melihat adanya gejala bahwa sikap permisif secara teologis di kalangan masyarakat Jawa mulai memudar, karena adanya proses yang lain juga sedang berlangsung yaitu apa yang sering disebut sebagai "santrinisasi" orang Jawa. Pernyataan ini diperkuat ketika ia mendapatkan cerita dari seorang jemaat Gereja Kristen di kawasan Pulo Mas. Jemaat itu menceritakan bahwa dulu jika ada jenazah di desanya (di Madiun), sudah menjadi adat yang lazim bahwa seluruh warga desa dari agama apa pun akan mengurusnya. Sekarang, setelah sejumlah fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dikeluarkan mengenai larangan orang Islam terlibat dalam ritual agama lain, orang-orang makin sadar akan "identitasnya" sebagai orang Muslim atau Kristen atau yang lainnya.¹⁵

¹³ Pranowo (1991). *Creating Islamic Tradition in Rural Java*. Disertasi Ph.D tidak dipublikasikan, Melbourne: Monash Universty.

¹⁴ GWJ Drewes (1955). 'Indonesia Mysticism and Activism.' Dalam Gustave con Grunebaum (ed). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University Chicago Press.

¹⁵ Ulil Abshar Abdalla (2000). 'Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa,' *Kompas*, 4 Agustus, hal. 27.

Untuk sebagian masyarakat Jawa abangan, terutama klas menengah dan jajaran birokrasi, kecenderungan seperti yang dikatakan Drewes tersebut sekarang memang sedang terjadi. Akan tetapi juga suatu kenyataan juga menunjukkan, bahwa dalam Pemilu 1999 ternyata PDI-P tampil sebagai pemenang dengan basis pendukungnya yang kuat di wilayah-wilayah Jawa abangan. Sementara partai-partai Islam mengalami kekalahan yang amat dramatis. Fenomena ini di samping mengindikasikan masih adanya politik aliran, juga menunjukkan bahwa Jawa abangan tetap tidak menjadikan Islam sebagai pilihan utama. Atau paling tidak resistensi orang Jawa terhadap Islam sebagai teks besar yang murni tetap potensial.

Studi-studi klasik yang memfokuskan hubungan Islam dan kebudayaan Jawa yang paling terkemuka misalnya dilakukan Clifford Geertz.¹⁶ Ia melihat bahwa kejawaan dilihat semata-mata sebagai unsur eksternal yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk. Akan tetapi juga bisa dikatakan bahwa sebenarnya terjadi “penaklukan” masyarakat Jawa terhadap Islam yang justru dianggap sebagai “yang lain”.

Studi-studi etnografi di pedesaan Jawa menggambarkan pengaruh kebangkitan umat Islam. Setelah 30 tahun berlalu, institusi-institusi yang menganut Jawanisme yang hadir sebagai pilihan atas Islam ortodok telah mengalami kemunduran, sementara lembaga-lembaga pendidikan dan dakwah Islam terus memiliki pengaruh yang meluas. Sebagai ilustrasi misalnya, ritual komunal seperti *slametan desa* dan *dhanyang* telah hilang dari kebanyakan komunitas, meskipun di beberapa wilayah tertentu secara individual masih *survive*.¹⁷

Mitsuo Nakamura menggambarkan proses terpinggirnya Jawanisme di wilayah pesisir. Masjid-masjid telah menggantikan *dhanyang* sebagai pusat ritual di desa-desa dataran rendah Jawa. “Naiknya bulan sabit Muslim di atas pohon beringin Kejawaan” merupakan bagian krisis identitas dan otoritas dalam masyarakat jelata.

¹⁶ Ulil Abshar Abdalla, *ibid*.

¹⁷ Proses memudarnya ritual Jawa bisa dilihat dalam Robert W. Hefner (1993). ‘Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java.’ (hal. 99-125). Dalam Robert W. Hefner (ed.). *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great transformation*. Berkeley dan London: University of California Press.

Perubahan yang cukup signifikan dalam dunia kaum mistik Jawa dan masyarakat abangan, para peneliti menduga ada hubungannya dengan pergolakan politik tahun 1965. Keterlibatan kaum santri dalam pembantaian kader-kader Partai Komunis Indonesia pada tahun tersebut, sebagian pengikut Javanisme lebih kurang 5 persen dari keseluruhan populasi etnis Jawa, pindah memeluk Hindu dan Kristen di awal Orde Baru.¹⁸

Sementara itu Harry J. Benda mengemukakan sebuah teori bagaimana masyarakat Jawa menjinakkan Islam. Ia mendasarkan teorinya ini atas studinya mengenai perkembangan Islam dalam rentang waktu antara abad ke-16 hingga ke-18. Pada periode itu berlangsung pasang-surut hubungan antara Islam dan kejawaan, yang tercermin dalam persaingan antara dua kerajaan yang saling berebut pengaruh, yaitu kerajaan Islam di Demak yang mempertahankan ortodoksi Islam dengan kerajaan Mataram yang lebih berkarakter heterodoks. Benda menyebutnya sebagai teori "domestikasi Islam," yang mengandaikan bahwa kejawaan tidak serta merta bisa ditundukkan begitu saja oleh Islam sebagai unsur eksternal yang sama sekali asing. Kemenangan Mataram atas Demak merupakan manifestasi keunggulan Islam sinkretis atas ortodoksi Islam yang dikembangkan oleh para wali sembilan. Dengan cara inilah Benda mencoba menerangkan kekalahan kelompok Masyumi terhadap aristokrasi Jawa dan kelompok sekular dalam perdebatan konstituante mengenai negara Islam di tahun 1950-an.¹⁹

Sedangkan studi-studi mutakhir dalam bidang keislaman ada juga yang cenderung melihat hubungan Islam dan budaya lokal tidak lagi dalam konteks kontestansi yang saling menundukkan, tetapi justru dilihat dalam kerangka pluralistik. Akbar S. Ahmed²⁰ misalnya, menunjukkan bahwa hubungan antara Islam dan budaya lokal sebagai

¹⁸ Untuk lebih detail diskusi tentang pembunuhan di Jawa bisa dilihat Robert Cribb (1990). *The Indonesian killings: Studies from Java and Bali*. Clayton, Victoria: Center for Southes Asian Studies, Monash University).

¹⁹ Lihat Harry J. Benda (1983). *The Crescent and the Rising Sun : Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Leiden: Foris. Kemudian dipertegas lagi dalam Benda (1985). 'Continuity and Change in Indonesian Islam. *Asian and African Studies*, Vol.1.

²⁰ Akbar S. Ahmed (1993). *Postmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*. (diterjemahkan M. Sirozi) Bandung: Mizan.

ekspresi keberagaman Islam setelah bertemu dengan unsur-unsur lokal. Islam tidak saja dilihat sebagai sesuatu yang universal, tetapi juga akomodatif.

Berhimpit dengan perspektif seperti itu, terlihat pada studi Mark R. Woodward yang melihat hubungan Islam dan Jawa. Dengan membuat konstruksi teoretik yang dipakai para strukturalis, ia menyebut pendekatannya sendiri sebagai “strukturalisme aksiomatik” untuk mengajukan tesis utama bahwa konsep keagamaan membentuk dasar bagi struktur sosial dan organisasi politik dalam kebudayaan Jawa. Dalam pengamatannya tentang *garebeg maulud* di Yogyakarta, ia tidak menemukan unsur Hindu dan Budha dalam mistisisme Jawa. Justru dalam analisis teks, ia menemukan bahwa mistisisme Jawa memiliki kesamaan dengan tradisi Sufisme Islam di Parsi. Salah satu kesimpulannya, adalah bahwa Islam Jawa merupakan genre baru yang perlu diakui eksistensinya, yang tidak harus dituntut sama dengan Islam murni Timur Tengah.²¹

Begitulah, berbagai studi yang mengambil tema kebudayaan Jawa dalam kaitannya dengan dunia keislaman tetap menyuguhkan daya pikat yang tak ada habis-habisnya. Di tangan sejumlah ahli tersebut, studi mengenai hubungan kejawaan dan keislaman terus melahirkan sejumlah konsep dan teori. Karakteristiknya yang lentur, dan ini sekaligus menjadi strateginya untuk *survive* dari pengaruh nilai luar, tetap memberikan daya tarik untuk dijadikan tema studi pada level keilmuan apa pun.

Daya Tahan Identitas Kebudayaan Jawa

Karakter kebudayaan Jawa memiliki suatu tradisi turun-temurun secara mantap dan relatif mapan, kebudayaan ini memiliki kepentingan untuk mempertahankan tradisi kuno resisten terhadap kebudayaan dari luar yang ekspansif. Sementara itu, agama Islam, demikian pula Kristen, senantiasa mempunyai watak ekspansif tampaknya terus disikapi secara kritis oleh masyarakat yang masih cenderung berorientasi kepada kebudayaan Jawa. Makin puritan

²¹ Mark R. Woodward (1999). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (diterjemahkan Hairus Salim HS) Yogyakarta: LKiS

kehendak nilai luar untuk mempengaruhi kebudayaan Jawa, makin puritan pula kebudayaan Jawa menyikapinya Manifestasinya bisa dilihat pada fenomena bangkit dan menggeliatnya organisasi serta ritual-ritual Kejawaan.

Setiap kebudayaan mempunyai kebutuhan untuk menentang perubahan dan mempertahankan identitas. Sementara pada sisi lainnya, suatu kebudayaan pun mempunyai kebutuhan dalam berbagai tingkatannya untuk menerima perubahan, dan mengembangkan identitasnya.²² Dalam konteks ini, agaknya kebudayaan Jawa masih tetap berusaha menunjukkan eksistensinya meskipun terus mendapat tekanan ekspansif dari kultur "luar," terutama Islam. Proses pergulatan mempertahankan identitas kebudayaan Jawa ini masih terus berlangsung, dan karena itu tetap menarik untuk terus mencermati perkembangannya melalui aktivitas penelitian.

Oleh karena itu, studi dan aktivitas penelitian tentang identitas budaya tetap menarik dilakukan dengan harapan bisa menghasilkan perspektif dan penjelasan teoretik baru. Penjelasan teoretik seperti sinkritisme yang hingga kini masih dipakai untuk menjelaskan karakteristik kejawaan dalam menghadapi nilai luar misalnya, menarik untuk diperdebatkan. Hal ini menarik, karena banyak studi tentang hubungan kejawaan dengan Islam berangkat dari asumsi agama sinkretis, tanpa menggunakan perspektif kritis.

Sinkretisme mengasumsikan bahwa Islam tidak lagi tampil sebagai dalam wujudnya yang asli, tetapi sudah bercampur dengan unsur-unsur yang eksternal sifatnya. Islam yang "sinkretis," sebagaimana yang oleh sejumlah ahli terepresentasi dalam masyarakat Jawa, dengan demikian menggambarkan suatu genre keagamaan yang sudah jauh dari sifatnya yang "murni" di tempat asalnya di Timur Tengah.

Di samping itu, sinkretisme juga mengandung asumsi bahwa unsur utama di situ adalah Islam, sementara kejawaan adalah unsur tambahan yang menyebabkan unsur utama tersebut mengalami pemilihan. Dengan demikian, sebutan tersebut juga memandang

²² Ignas Kleden (1986). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, hal. 169.

kejawaan sebagai “yang lain”: unsur eksternal yang kehadirannya harus diwaspadai. Perspektif ini mewarnai sejumlah studi yang menggunakan pendekatan sinkretisme dalam melihat hubungan antara kejawaan dan Islam. Artinya, perhatian utama diberikan pada Islam sebagai “tradisi besar” yang mempunyai elemen-elemen kanonik yang bersifat “universal,” baru kemudian datang kejawaan sebagai unsur lokal yang mencerminkan “tradisi kecil” yang terbatas jangkauannya.

Akan tetapi fakta juga menunjukkan bahwa meskipun dalam bentuknya yang formal, masyarakat yang berorientasi kebudayaan Jawa memperlihatkan sikap akomodatif terhadap nilai-nilai Islam, secara substantif mereka melakukan penolakan sebagaimana tercermin dalam memegang prinsip dan perilaku kejawaan yang secara prinsip bertentangan dengan ajaran nilai Islam.

Sinkretisme sebagai sebuah teori dan pendekatan dalam melihat hubungan kejawaan dan Islam agaknya perlu disikapi secara kritis. Menarik kiranya mengikuti pendapat Philip Winn,²³ yang mengatakan bahwa terminologi sinkretisme dan agama sinkretik tidak bermanfaat dalam memahami proses yang begitu kompleks dalam masyarakat. Lagi pula, di samping menyebabkan adanya suatu visi dikotomi dari modern dan tradisional, sinkretisme mengekalkan suatu gagasan murni tentang kebudayaan yang acapkali menemukan ekspresinya dalam wacana “kesukubangsaan.”

Agaknya juga perlu direnungkan, bahwa pendekatan sinkretisme terlalu statis; dalam arti hanya memperhatikan hasil dari suatu pertemuan dua entitas nilai atau kebudayaan. Kurang berorientasi pada proses yang dinamis, bagaimana pergulatan dan pertarungan di antara nilai atau kebudayaan yang saling bertemu. Inilah sebabnya, Jawa sering dianggap hanya bersifat pasif dan reaktif ketika berbenturan dengan nilai luar. Padahal dalam sejarah hubungannya dengan Islam, Jawa seringkali melakukan perlawanan secara canggih, paling tidak dengan gaya khasnya yang lembut dan tidak konfrontatif.

²³ Philip Winn (1998). ‘Banda is the Blessed Land: Sacred Practice and Identity in the Banda Islands, Maluku.’ *Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology*, No. 57, Th. XXII, September-Desember. hal. 71.

Banyak bahan dan bukti menunjukkan bahwa dalam menghadapi Islam, Jawa senantiasa melakukan perlawanan. Dalam teks Serat Centhini misalnya, di situ tampak bagaimana perlawanan orang Jawa terhadap Islam yang dilakukan secara halus. *Serat Centhini* atau *Suluk Tambanraras-Amongraga*²⁴ ini ditulis pada tahun 1742 dalam penanggalan Jawa, atau 1814 dalam tahun Masehi. Karya ini boleh dikatakan sebagai semacam ensiklopedi mengenai “dunia dalam” masyarakat Jawa. Sebagaimana tercermin dalam bait-bait awal, serat ini ditulis memang dengan ambisi sebagai perangkum *baboning pangawikan Jawi*, atau katakanlah semacam *database* pengetahuan Jawa. Jumlah keseluruhan serat ini adalah 12 jilid. Aspek-aspek *ngelmu* yang dicakup dalam serat ini meliputi persoalan agama, kebatinan, kekebalan, dunia keris, kerawitan dan tari, tata cara membangun rumah, pertanian, perimbon atau horoskop, soal makanan dan minuman, adat istiadat, cerita-cerita kuna mengenai tanah Jawa dan lain-lainnya.

Ada kesan dalam buku ini aristokrat Jawa merasa khawatir dengan penetrasi Islam yang pada saat itu semakin menunjukkan kekuatan besar. Dengan berusaha menghindari konflik nilai, kejawaan tidak mengambil posisi yang berhadap-hadapan dengan Islam, tetapi mencoba ditafsirkan menurut perspektif nilai kejawaan. Dengan kata lain, Islam di dalam serat ini berusaha dipribumikan, yang tentu saja tujuan utamanya adalah agar Islam tidak tampil secara normatif utuh sebagaimana yang diterapkan di wilayah asalnya. Islam tidak lagi tampil sebagai teks besar yang membentuk kembali kebudayaan setempat sesuai dengan kanon ortodoksi yang standar. Sebaliknya, dalam serat Centhini justru kejawaan bertindak secara leluasa membaca kembali Islam dalam konteks setempat, tanpa ada semacam kekikukan dan kecemasan karena menyimpang dari kanon resmi. Bahkan secara implisit kejawaan sedang melakukan penolakan. Resistensi tampil dalam nada yang substil, dan sama sekali tidak mengesankan adanya “heroisme” dalam mempertahankan kebudayaan Jawa dari penetrasi luar.²⁵

²⁴ Serat Centhini, (1991). disadur dan diterbitkan Balai Pustaka, Jakarta.

²⁵ Ulil Abshar Abdalla, *ibid*

Penutup

Begitulah, meskipun berbagai studi telah dilakukan, dan telah menghasilkan sekian proposisi dan teori baru, mengamati pola hubungan antara kejawaan dan Islam tetap menyuguhkan daya pikat yang tak ada habis-habisnya. Sekali lagi, karakteristiknya yang lentur, dan ini sekaligus menjadi strateginya untuk *survive* dari pengaruh nilai luar, tetap memberikan daya tarik untuk dijadikan tema studi pada level keilmuan apa pun. Kemampuannya yang luar biasa untuk membiarkan diri dibanjiri oleh gelombang kebudayaan yang datang dari luar, tetapi dalam banjir itu justru semakin kuat mempertahankan keasliannya. Dihantam secara bertubi-tubi oleh serangan dari nilai luar, tetapi dalam kondisi tertekan seperti itu, justru seakan-akan menemukan energi baru untuk bertahan melalui strategi yang *lembut* dan *canggih*. “Kejarlah daku kau kutangkap,” begitu ungkapan yang sering ditujukan pada gaya kebudayaan Jawa dalam menghadapi nilai luar. Hinduisme dan Budhisme dirangkul, tetapi akhirnya “dijawakan.” Gerakan puritanisme Islam tengah marak, namun kebudayaan Jawa semakin menemukan identitasnya.

Dalam pada itu, pertanyaannya adalah, apakah kelangsungan hubungan kejawaan dan Islam akan berpengaruh terhadap semakin terbukanya konflik horizontal di antara para pendukungnya? Jawabnya sangat tergantung pada karakter pola hubungannya. Jika yang terjadi pola hubungannya bersifat pejoratif atau saling merendahkan, kemungkinan konflik akan semakin besar, tetapi jika pola hubungan yang dikembangkan lebih dominan bersifat dialogis dengan prinsip saling menghargai eksistensinya, maka peluang konflik semakin bisa diminimalisir. ***

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar, (2000). 'Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa.' *Kompas*, 4 Agustus.
- Ahmed, Akbar S. (1993). *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*. (diterjemahkan M. Sirozi), Bandung: Mizan.
- A'la, Abd, (1999). 'Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-nilai Islam.' *Kompas*, 24 Juni.
- Benda, Harry J. (1983). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Leiden: Foris.
- Benda, Harry, J. (1985). 'Continuity and Change in Indonesian Islam.' *Asian and African Studies*, Vol.1.1985.
- Cribb, Robert (1990). *The Indonesian Killings: Studies from Java and Bali*. Clayton, Victoria: Center for Southes Asian Studies, Monash University.
- Drewes, GWJ. (1955). 'Indonesia: Mysticism and Activism.' Dalam Gustave con Grunebaum (ed). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University Chicago Press, 1955.
- Eickelman, Dale F. dan Piscatori, James (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Euben, Roxanne L. (1999). *Enemy in The Mirror: Islamic Fundamentalism an the Limits of Modern Rationalism, A Work of Comparative Political Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hefner, Robert W. (1993). 'Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java.' Dalam Robert W. Hefner (ed) *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great transformation*. Berkeley dan London: University of California Press.
- Hefner, Robert W. (1999). 'Islam and Nation in the Post-Soeharto Era.' Dalam Adam Schwarz dan Jonathan Paris (eds). *The Politic of Post-Soeharto Indonesia*. New York: Council on Foreign Relations Press.

- Hyung-Jun, Kim (1996). *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Social-Religious Life*. Ph.D thesis, Canberra: The Australian National University.
- Kleden, Ignas (1986). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.
- Maynard, Kimberly A. (1999). *Healing Communities in Conflict: International Assistance in Complex Emergencies*. New York: Colombia University Press.
- Pranowo, (1991). *Creating Islamic Tradition in Rural Java*. Disertasi Ph.D tidak diterbitkan, Melbourne: Monash Universty.
- Rosler, Martin (1996). 'Islamization and the Reshaping of Identities in Rural South Sulawesi.' Dalam Robert W. Hefner dan Horvatic (eds). *Islam in an Era of Nation-State*. pp. 275-306.
- Scwarz, Adam (1994). *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. Boulder: Westview.
- Spyer, Patriacia (1996). 'Serial Conversion/Conversion to Seriality: Religion, State, and Number in Aru, Eastern Indonesia.' Dalam P. van der Veer (ed). *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. London: Routledge, hal.171-198.
- Stange, Paul (1980). *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*. Disertasi Ph.D tidak diterbitkan. Madison, Wisconsin: Department of History, University of Wisconsin.
- Winn, Philip (1998). 'Banda is the Blessed Land: Sacred Practice and Identity in the Banda Islans, Maluku.' *Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology*, No. 57, Th. XXII, September-Desember.
- Woodward, Mark R. (1999). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (diterjemahkan Hairus Salim HS) Yogyakarta: LkiS.