

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 12, no. 1, 2005

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Robert Kingham
Cheyne Scott

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Muhbib A. Wahab

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).

© Copyright Reserved

Editorial Office: STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419, PO Box 225, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US\$ 60,00 (institution); US\$ 45,00 (individual), and US\$ 30,00 (student). The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US\$ 20,00. Rates include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia, account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089, ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx

All subscriptions, orders and changes of address should be sent in writing to: STUDIA ISLAMIKA Gedung PPIM-UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419 PO Box 225 Jakarta, Indonesia.



Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun: Rp 60.000,- (lembaga), Rp 45.000,- (perorangan) dan Rp 30.000,- (mahasiswa).

Harga satu edisi Rp 20.000,-.

Harga sudah termasuk ongkos kirim. Pembayaran melalui PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta No. Rek: 3000212831



Book Review

Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme

Muhaimin AG

Stephen C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, Singapore: ISEAS, 2004, 604 + xx pp.

Abstract: *This book is a continuation of the writer's previous work, From Cosmogony to Exorcism in a Javanese Genesis; the Spirit Seed (2000), in which he discussed how mythological beliefs regarding the origin and the creation of the world played an important role in the social and religious lives of the Javanese. These mythological beliefs constituted the basis of the formation of both social relations within the Javanese community, as well as the ritual practices of the Javanese in seeking fortune and safety (slametan).*

In Durga's Mosque, the author moves the discussion to how Islamic monotheism was introduced and developed within the Javanese culture and communities. With the advent of Islam, the mythological stories of gods (dewa), which had existed within the Javanese mythological belief, were transformed into new concepts within the domain of Islamic theological beliefs. This process greatly contributed to the emergence of a new Javanese society and culture, where Javanese norms and values had changed to become highly based on Islamic teachings.

As the title suggests, this book focuses on the way Islam emerged as an inherent part of the Javanese culture. The term Durga's Mosque refers to the santri (pious Muslim) enclave, known as Kaliasa, within Krendawahana (Surakarta, Central Java), a creepy forest under the control of Batari Durga, a cursed wife of Batara Guru (Dewa Syiwa). This enclave is located about two kilometres northeast of the shrine (pundhen) of Durga, where mosques were established and the 'ulama lived, thus providing the communities of the area with Islamic learning in the pesantrens. The grave sites of the 'ulama have become sacred places that are visited by many people in the area. Within the priyayi community of the Javanese court (the first Mataram Kingdom), this forest had traditionally been used as a sacred place to hold a ceremony to worship Batara Durga, and this practice has continued. Since the eighteenth century, both the Pakubuwana and Mangkunegara, have held an annual ceremony called maesa lawung (killing a cow), as part of the celebration of the anniversary of Kraton Solo.

The interaction between the mosques and Durga can be taken as an illustration of the way Islam has been integrated with the Javanese culture. Islam provided the Javanese with a new individual identity based on the concept of umat (Islamic community) and expressed through the building of mosques. Islamization, however, never fully succeeded in replacing the Javanese culture. The Javanese Muslims continued to hold onto their original Javanese traditions and beliefs, even though they declared themselves to be Muslims.

With this, the author of this book challenges a simplistic but well-known division of the Javanese into abangan and santri, devised by Clifford Geertz in his Religion of Java (1960). Durga's Mosque suggests that what has happened in Java is not syncretism, but actually a cohabitation between Javanism—or luri (Syiwa or Buddhist)—and Islam. This cohabitation allows both Islam and Javanism to co-exist in harmony, without destroying the basic principles of one another.

Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme

Muhaimin AG

Stephen C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, Singapore: ISEAS, 2004, 604 + xx pp.

خلاصة: هذا الكتاب استمرار لعمل الكاتب السابق: *From Cosmogony to Exorcism* (٢٠٠٠). يتناول الكاتب في هذا الكتاب بحثاً يدور حول الدور الهام الذي يلعبه المعتقد الميثولوجي بنشوء العالم وخلقه في الحياة الدينية والاجتماعية لدى الجاويين. هذه الأسطورة تشكل أساساً لتكوين العلاقة الاجتماعية بالجاويين والممارسات العبادية على حد سواء في نيل حظ سعيد وسلامة متوفرة.

ووجهة النظر في كتاب *Durga's Mosque* لا تركز إلا على المعتقد الميثولوجي بنشوء العالم وخلقه بشكل أطول من البحث في مسألة مفادها: كيف تم التعريف بعقيدة التوحيد الإسلامية وتطويرها في المجتمع والثقافة الجاوية؟ ومن ثم، فإن الأسطورة عن نصف الإنسان ونصف الإله في الإطار المرجعي للنظرية الشاملة والنظرية بنشوء الكون لا تحظى بقدر وافر من الاهتمام.

وفي الواقع أن التعريف بعقيدة التوحيد وتطويرها يمكن من تحويل الأسطورة الميثولوجية عن الإله القائمة في معتقدات الجاويين إلى مفهوم جديد عن العقيدة الإسلامية المتمثلة في الإيمان بالله. وهذه العملية التحويلية تسهم إسهاماً كبيراً في إثبات النواحي الفردية والاجتماعية للنظرية الشاملة الجاوية. وإن النظم والقيم الجاوية التي نشأت من القيم الاجتماعية والكونية متطورة لتصبح مستقاة من التعاليم الإسلامية. وهذا التحويل تم التعبير عنه بصورة جيدة في المجتمع المحاور للغة المقدسة المسماة بكرينداواهانا (Krendawahana). بمدينة سوراكارتا جاوى الوسطى.

والبحث في هذا الكتاب - كما يدل عليه عنوانه - مركّز على أنه لماذا أصبح الإسلام منبثقا في جزء لا يتجزأ من الثقافة الجاوية؟ ومصطلح *Durga's Mosques* نفسه يشير إلى مراكز أو مناطق المسلم المطيع (*santri*) المعروفة بكالياسا (*Kaliasa*) ضمن كرينداواهانا، والتي تم اعتقادها واعتبارها غابة مخيفة تحت تحكّم باتاري دورجا (*Batari Durga*)، لعنة من زوجة باتارا جورو (*Batara Guru*) وهي إله شيوا. وهذه المناطق تقع في شمال شرقي على بُعد كيلومترين من ضريح دورجا المقدس حيث أنشئ المسجد ويعيش عنده العلماء الذين يخدمون التعليم الإسلامي في معاهدهم. وأصبحت بلاطة الضريح للعلماء مكانا مقدسا يزوره الناس من حولها. وعلى الرغم من تواجّد جماعة البريائي (*priyayi*) لقصر الجاويين (المملكة الماتارامية الأولى)، إلا أن الغابة تستخدم بشكل تقليدي كمكان مقدس للاحتفال بذكرى باتارا دورجا وعبادته، ولا تزال هذه الممارسة مستمرة. ومنذ القرن الثامن عشر، عقد قصر صولو (*Kraton Solo*) تحت رئاسة كل من باكوبوانا (*Pakubuwono*) ومانكوناجارا (*Mangkunegara*) حفلا سنويا يقال له *maesa lawung* (قتل البقر) باعتباره جزءا من الاحتفال. بمناسبة ذكرى سنوية لقصر صولو.

إن التعامل والتوحيد بين المساجد ودورجا يأخذ صورة توضّح: لماذا تمّ تبني الإسلام وتحويله إلى الثقافة الجاوية؟ يقدّم الإسلام للجاويين هوية فردية مبنية على مفهوم الأمة الإسلامية ومركزة في المساجد. ورغم ذلك، فإن الأسلمة لم تنجح قط في تبديل الثقافة الجاوية. ولا يزال المسلمون الجاويون يحتفظون بممارسة تقاليدهم ومعتقداتهم الأصلية مهما يكونوا معلنين بأنهم مسلمون.

وبذلك يعترض المؤلف على تقسيم الجاويين بشكل بسيط بل معروف إلى *abangan* (المسلمين بالبطاقة) و *santri* (المسلمين المطيعين) في كتاب *Religion of Java* (١٩٦٠) لكليفورد جيرتز. يستكشف هذا الكتاب بأن الظاهرة التي حدثت في جاوى ليست تلفيقية أو توفيقية ولكنها معايشرة مشتركة بين الجاوية أو الديانة اللورية (*luri's religion*) (شيوا أو بوذية) والإسلام. وهذه المعايشرة تميز إحداث عملية الامتزاج الثقافي بحيث أن أحدا يشكل تمة لغيره بدون هدم المبادئ الأساسية لكل من التقاليد.

ولا شك أن هذا الكتاب يقدّم إسهاما عظيما في المؤلفات الأكاديمية عن الإسلام الجاوي. وإن البيانات الإثنوغرافية تعتبر من خصائصه الرئيسية. ويدل ذلك على أن المؤلف قادر بشكل ذكي على استخدام المصادر المحلية، سواء أكانت شفوية أم تحريرية.

Wacana sosial-keagamaan masyarakat Jawa bertambah semarak dengan munculnya buku *Durga's Mosque* karya Stephen C. Headley, peneliti dari Centre National de Recherche Scientifique, Paris. Karya ini adalah hasil ketekunannya selama bertahun-tahun (sekitar 30 tahun) terhitung sejak pertama kali ia menginjakkan kaki di tanah Jawa pada 1973 hingga 2004. Buah dari kerja keras ini muncul berkat penggunaan pendekatan etno-historis secara cerdas terhadap fenomena sosial-keagamaan masyarakat Jawa. Di samping mengandalkan kekayaan etnografi, Headley juga memanfaatkan secara intensif sumber-sumber lokal, baik lisan maupun tertulis, yang dari situ ia kemudian melakukan penelusuran jauh ke belakang atas masalah yang digelutinya itu sampai rentang waktu sekitar 500 tahun, yaitu sejak awal Islam merambah wilayah Nusantara, termasuk Jawa. Dari kerja keras ini, ia telah menghasilkan tidak kurang dari tigabelas karya ilmiah dalam bahasa Prancis dan Inggris yang muncul dalam berbagai bentuk dan media di Eropa dan Amerika antara 1979-2003. Dari bahan-bahan yang ada itu kemudian dirangkum, dan sudah barang tentu dimodifikasi, menjadi buku ini dengan diberi judul seperti tertera di atas, yang terjemahan bahasa Indonesianya kira-kira: *Masjid Durga: Kosmologi, Konversi, dan Masyarakat dalam Islam Jawa Tengah*.

Sebutan ekspilisit terhadap cakupan geografis *Jawa Tengah*, dan bukan *Jawa* apalagi *Indonesia* boleh jadi menyiratkan kerendahan hati (*modes attitude*) penulisnya yang tidak terlalu bombastis ambisius seperti halnya Clifford Geertz, misalnya, yang mengklaim tradisi sosial keagamaan masyarakat di kota kecil (kecamatan) Mojokuto (Pare) yang ditelitinya sebagai Agama Jawa. Namun di balik 'kesederhanaan' itu (jika benar), dari keluasan diskripsi dan kedalaman analisis yang disajikannya mungkin saja buku ini mengandung generalisasi yang melampaui batas geografis Jawa Tengah.

Buku ini merupakan sambungan dari karya sebelumnya, *From Cosmogony to Exorcism in a Javanese Genesis: The Spilt Seed* (Headley, 2000). Buku ini menekankan fokus kajiannya pada marginalisasi mitos-mitos. Di dalamnya, antara lain, dijelaskan bahwa mitos-mitos tentang asal-usul dan penciptaan dunia serta alam semesta berikut hubungan sosial antara manusia dengan makhluk gaib, khususnya para dewata, mulanya lebih banyak berfungsi sebagai dasar bagi dilakukannya ritual-ritual dalam keluarga dan masyarakat untuk memohon keselamatan dan keberuntungan. Fungsi itu kemudian

hilang, sehingga ritual-ritual yang dulu berlaku dalam masyarakat menjadi tidak ada lagi, digantikan oleh ritual bentuk baru berupa upacara komunal *bersih desa*. Sementara dalam *Durga's Mosque*, tekanan pembahasan bukan lagi pada cerita-cerita tentang makhluk-makhluk setengah manusia setengah dewa dalam balutan holisme kosmogonis serta penggunaannya sebagai dasar berbagai ritual (walau ada cerita panjang lebar tentang Syiwa-Durga, Sri dan Sadana, Kala-Uma), melainkan pada masalah masuk dan berkembangnya monotheisme. Dengan masuk dan berkembangnya monotheisme ini, para dewata yang dulu ada dalam mitos-mitos ditampung dan ditempatkan dalam korpus yang berada di bawah naungan serta kekuasaan Allah, Tuhan Yang Esa dan Maha Tinggi. Proses ini kemudian memainkan peran penting dan utama bagi kembalinya holisme sosial dan personal. Melalui proses yang panjang, kehadiran monotheisme ini mengubah secara total wajah holisme Jawa. Dulu, norma-norma yang ada dan berlaku bersumber dari hirarki nilai sosio-kosmik; kini, secara perlahan namun pasti, norma-norma dari hirarki nilai sosio-kosmik tadi digantikan oleh norma-norma yang berasal dari sumber lain, yaitu Islam. Semua gambaran tentang itu berikut implikasinya, menurut Headley, tercermin pada sebuah komunitas di sekitar hutan kramat Krendawahana, tempat ia melakukan penelitian; letaknya kira-kira 15 kilometer sebelah utara Surakarta. Cerminan itu bukan saja terlihat pada praksis keagamaan di sana, tetapi juga pada totalitas kehidupan sosial komunitas itu.

Dulu, Krendawahana dipercayai sebagai hutan angker yang dikuasai oleh Batari Durga, istri terkutuk Batara Guru (Dewa Syiwa). Konon, karena angkernya, tidak seorang pun bisa masuk ke dalamnya. Kalaupun ada orang yang nekat memaksakan diri masuk, maka ia akan menghadapi dua kemungkinan saja: mati atau hilang, tak bisa kembali; karena itu hutan tadi disebut juga *Alas Gandamayit* (hutan bau mayat). Kalangan kraton zaman dahulu (Mataram pertama) menggunakan tempat itu untuk mengadakan upacara besar-besaran dalam rangka pemujaan kepada Betara Durga. Namun, hutan yang semula dianggap sangat angker itu kini sudah dibabat habis, yang tinggal hanyalah sebuah pelataran, *pundhen* Durga. Di sana, setidaknya sejak abad ke-18, Kraton Solo, baik Pakubuwanan maupun Mangkunegaran, secara rutin setiap tahun mengadakan upacara "*maesa larwung*" (korban kerbau) dalam rangka memperingati hari jadi Kraton Solo. Kira-kira dua kilometer di sebelah barat-daya *pundhen* Durga ada sebuah dusun santri

bernama Kaliasa yang letaknya persis di pinggir *Alas Gandamayit* dulu, dengan masjid-masjid dan pesantren-pesantren yang sudah berdiri sejak lama, dipelopori oleh para ulama yang masuk ke sana mengajarkan Islam ratusan tahun yang lalu. Makam-makam mereka sekarang menjadi tempat-tempat keramat yang mendapat kunjungan banyak orang dan dipelihara oleh *pekuncen* dari anak-cucu keturunan mereka. Karena sekitar Krendawahana dulunya adalah daerah yang berada di bawah kekuasaan dewi Durga—namun sekarang sudah menjadi dusun santri, maka buku ini memakai judul simbolik *Masjid Durga*.

Judul *Masjid Durga* juga, antara lain, diambil dari ungkapan simbolik cerita orang di Krendawahana yang dalam suluk *Nala Kirdha* dikisahkan tentang adanya seorang ulama 'musafir pencari ilmu' (meminjam istilah Dhofier, 1982) bernama Nala Kirdha (Nalakirdha) yang berusaha mencari kearifan dan ingin mengetahui hakikat makna "asma Allah". Untuk maksud tersebut, ia berguru kepada lima orang berturut-turut; salah seorang di antaranya, yaitu guru kelima dan yang terakhir, adalah bukan seorang Muslim melainkan Betari Durga yang mempunyai padepokan dan tempat ibadah sendiri di keraton gaib dalam hutan angker Krendawahana. Secara aneh dikatakan dalam suluk itu bahwa mereka bertemu '*di atas gunung*', padahal di sana jangankan gunung, bukit kecil pun tidak ada. Meski bukan Muslim, Betari Durga ternyata lebih tahu banyak tentang hakikat makna "asma Allah" dibanding empat guru lainnya yang Muslim.

Dari episode Betari Durga tersebut (yang dikatakan mengetahui lebih banyak hakikat "asma Allah") tersirat pengertian, bahwa orang Jawa sebenarnya sudah lebih dahulu tahu Islam dalam makna dan artikulasi yang sesuai dengan bahasa serta alam pikiran mereka sendiri. Ini sekaligus menunjukkan pula, bahwa bagi orang Jawa, nilai-nilai Islam sudah ditempatkan pada status yang lebih tinggi dibanding nilai lain dalam kehidupan mereka. Karena pengetahuan tentang Islam itulah, dan penempatan nilai Islam yang sedemikian rupa, orang Jawa mengklaim bahwa tradisi mereka lebih unggul dibanding tradisi lain. Di samping itu, ungkapan kata '*di atas gunung*' mungkin hanya isyarat untuk menunjukkan betapa penting atau tinggi arti dari pertemuan itu. Dijadikannya tempat itu sebagai 'pusat Islam' (kampung santri) sangat boleh jadi adalah juga atas 'restu' atau 'izin' Batari Durga (?). Bentuk pembalikan itulah yang kemudian diambil sebagai judul yang paradoksal untuk buku ini.

Bagi Headley, daya tarik daerah ini sebagai sasaran penelitian

terletak dalam beberapa hal berikut. Pertama, dalam hal perilaku keagamaan terdapat tarik-menarik antara kultus Kraton Surakarta terhadap Dewi Durga yang diwujudkan dalam upacara *maesa lawung* di *pundhen* Durga Krendawahana di satu pihak, dengan penyebaran Islam yang lambat tapi pasti dari dusun Kaliasa di pihak lain. Ini menyebabkan timbulnya derajat pengaruh yang berbeda-beda terhadap ekspresi keagamaan masyarakat dan struktur sosial masyarakat di sana dalam spektrum yang lebih luas. Pada gilirannya, tarik-menarik antara urban-kampung (Krendawahana) dan kampung-urban (Kaliasa) ini tidak saja dirasakan pengaruhnya pada tingkat propinsi (Jawa Tengah), tetapi juga merambah ke seluruh Jawa. Yang paling jelas terlihat adalah pengaruh pada sektor pertanian yang sendi-sendinya telah memberi bingkai bagi konstruksi pembangunan pedesaan di wilayah ini: memudarnya secara perlahan gotong royong masyarakat sejak 1920-an; masuk dan berkembangnya sistem bagi hasil pada 1930-an; adanya revolusi hijau pada teknik pelaksanaan tanam padi pada 1970-an; masuknya pertanian padat modal pada 1980-an; larinya buruh tani dari kampung ke kota-kota untuk mencari penghidupan yang lebih baik; munculnya perbaikan dalam proses kesepakatan sistem bagi hasil akibat langkanya tenaga kerja bidang pertanian; terjadinya pengangguran besar-besaran sejak 1997 yang menyebabkan pelajar dan pekerja yang pergi di kota ramai-ramai pulang kampung. Sementara itu, di sisi lain kecenderungan komitmen keagamaan masyarakat dalam format yang lebih ketat juga berlangsung. Semua itu dapat memberi nuansa yang kaya bagi analisis tentang perkembangan Islam di Jawa Tengah.

Di luar Pendahuluan, keseluruhan materi buku ini disajikan dalam 15 bab, yang terbagi ke dalam empat bagian. *Bagian Pertama*, yang mencakup empat bab, diberi judul besar "Sosiologi dan Praksis Agama di Jawa Tengah". Bab-bab pada bagian pertama ini secara berturut-turut menguraikan sosiologi keagamaan wilayah pedesaan Krendawahana awal abad ke-20. Di sini, organisasi sosial dalam kehidupan masyarakat desa, mulai dari keluarga, sanak saudara, serta hubungan ritual antara mereka dengan kraton, dianggap sebagai bagian dari struktur lebih luas dari morfologi-sosial masyarakat Jawa yang tingkatannya ditentukan serangkaian norma-norma tertentu yang berlaku menyeluruh. Uraian ini dilanjutkan mengenai mitos-mitos yang berkembang di dalam masyarakat dan terbangun mengenai asal-usul keluarga dan masyarakat desa, pemujaan Dewi Sri, dan hal-hal lain yang terkait dengan masalah

itu, khususnya yang umum dijumpai di Jawa Tengah. Uraian ini diikuti dengan pembahasan tentang hak atas tanah dan perubahannya dari sistem upeti menjadi bagi-hasil, yang berlaku sejak 1909 di Jawa Tengah, terutama sesudah adanya *land-reform*.

Pada *Bagian Kedua* dibicarakan tentang "Rekonstruksi Sejarah Keagamaan Lokal". Bagian ini hanya terdiri dari dua bab yang berturut-turut menguraikan dua sistem *trah* (garis keturunan atau *lineage*) yang satu sama lain mempunyai versi yang sama sekali berbeda. Yang pertama adalah *trah* pekuncen makam kramat di Kaliasa yang menapaki garis keturunan pahlawan Perang Diponegoro, dan yang lain uraian tentang *trah* kalangan aristokratis Surakarta yang berusaha mengembalikan kewibawaan kraton dengan meletakkan fondasi ke arah munculnya sejarah baru di seputar Perang Diponegoro dan periode sesudahnya. Selama ini kalangan kraton dianggap sebagai pengkhianat yang menyebabkan Pangeran Diponegoro ditangkap Belanda.

Bagian Ketiga membahas berbagai praksis ritual yang dilaksanakan di Krendawahana dan Kaliasa saat ini. Bagian ini memberi gambaran tentang latar belakang terjadinya pola integrasi abad ke-20 antara ritual Muslim dengan adat Jawa di pedesaan. Bagian ini terdiri atas lima bab, tiga bab pertama (Bab 7 s.d. 9) menguraikan upacara seluk-beluk pemujaan Dewi Durga di Krendawahana yang secara umum melibatkan masyarakat desa dan kalangan kraton. Diawali dengan sajian materi tentang sejarah pemujaan Dewi Durga yang ada di India, disusul uraian tentang upacara korban kerbau (*maesa lawung*) oleh kalangan kraton yang diselenggarakan di *pundhen* Durga, serta uraian tentang materi doa (Islam) dan mantra (Jawa) yang dibaca pada upacara tersebut. Bab 10 menyajikan uraian tentang gabungan antara kosmogoni Jawa dan Islam sebagai penjelasan lebih lanjut dari uraian sebelumnya yaitu tentang doa dan mantra. Di sini disajikan uraian lebih lengkap tentang serangkaian doa dan mantra, campuran antara yang berbahasa Arab dan berbahasa Jawa yang ada dalam teks-teks klasik awal abad ke-18. Isinya adalah gabungan antara kosmografi Islam dan kosmogoni Jawa. Dari sini terlihat betapa agama Islam dan agama *luri* memang berkohabitasi dalam satu tradisi keagamaan Jawa yang bersifat 'teritorialistik' lokal.

Sedangkan *Bagian Keempat* atau terakhir adalah pesan inti dari keseluruhan buku ini yang ditujukan kepada kalangan tertentu, terutama bagi mereka yang berusaha menggapai pemahaman yang lebih mendalam tentang kosmologi, konversi dan komunitas di Jawa

Tengah. Isi uraian pada bagian ini merupakan deduksi dari hasil penelitian etnografis sejak krisis multi-dimensi (pasca 1998) melanda Jawa Tengah. Bab Pertama dari bagian ini mencoba membangun konstruksi keagamaan dalam lanskap Jawa Tengah di mana usaha pemunculan kembali tradisi lama terlihat. Munculnya usaha ini tampaknya terkait dengan tantangan krisis yang dihadapi kaum Muslimin dewasa ini. Dua bab selanjutnya menguraikan hirarki nilai tentang kohabitasi yang dulu menonjol sebelum masyarakat desa tercerabut dari akar teritorialnya. Sekarang hirarki nilai itu mulai berhasil merambah wilayah perkotaan, seperti Surakarta misalnya. Di antara gejala yang menonjol adalah imbauan toleransi antarumat beragama yang dilakukan bukan dengan seruan dan slogan-slogan abstrak, melainkan dalam bentuk artikulasi ritual dan teater. Apa artinya? Artinya adalah, dari ritual dan ekspresi teatrik ini tergambar bahwa kekayaan nilai harmoni pada kosmologi Jawa yang hilang dulu kini sedang dimunculkan kembali dan tampil secara bebas, lepas dari kungkungan otoritas yang selama ini membelenggunya. Bab kelima belas atau terakhir adalah kesimpulan yang menampilkan adanya usaha bagi kembalinya nilai lama ke tengah-tengah masyarakat Jawa sebagaimana yang dicontohkan kejadian di Kaliasa-Krendawahana. Dari jalinan interkasi sosial keagamaan yang rumit dan kompleks di Krendawahana-Kaliasa itu ia temukan bahwa ternyata 'biang kerok' bagi terdeteroliasasinya Islam di Jawa, dan karena itu kehilangan sifat lokalnya, adalah desakan individualisme. Walaupun demikian, individualisme ada manfaatnya juga tatkala ia dibalut dalam selubung adat, yaitu untuk memberi tekanan akan pentingnya adat. Nilai-nilai, etika, dan cara-cara yang ada pada adat bisa dipakai untuk mengevaluasi dan mendiagnosis penyakit sosial yang tengah mendera. Ini penting agar pola kohabitasi yang damai dan harmonis antarberbagai kelompok etnik dan agama di Jawa (yang saat ini mendapat tantangan berat) bisa terwujud kembali.

Holisme: Lanskap Keagamaan Orang Jawa

Umumnya, orang Jawa menggantungkan hampir sepenuh hidupnya pada lahan pertanian. Karena itu wajar kalau mereka sangat terikat pada tanah yang mereka jadikan sebagai tempat tinggal, dan karenanya bersifat lokal. Bukan hanya itu, mereka juga tergantung pada alam. Dalam kesederhanaan teknologi pengolahan lahan, pola kerja dan siklus hidup sangat ditentukan siklus alam dan pergantian

musim. Seperti diketahui, alam Jawa mengikuti siklus dua musim, yaitu penghujan yang teorinya terjadi antara Oktober-April, dan kemarau antara April-Oktober. Musim penghujan biasanya terkait dengan masa pengolahan lahan dan musim tanam, sedangkan kemarau sebagai masa atau musim panen.

Pada kenyataannya, pergantian dua musim ini tidak selalu terjadi sesuai 'jadwal' seperti itu. Musim hujan bisa lebih panjang atau lebih pendek, demikian juga musim kemarau. Permulaan dan akhir musim pun bisa bergeser. Akibatnya, pola kerja juga tidak selamanya sesuai jadwal dan hasil kerja pun bisa terpengaruh, belum lagi kemungkinan datangnya gangguan dan bencana yang tidak bisa diperkirakan sebelumnya. Misalnya, berjangkitnya penyakit, hama tanaman, dan bencana alam. Semua itu sangat tidak diharapkan. Namun, walaupun terjadi, hal itu tidak bisa dihindari karena semua itu berada di luar jangkauan pengetahuan dan kemampuan teknis yang mereka miliki.

Demikianlah hidup yang hampir sepenuhnya tergantung pada alam sangat rawan terhadap ketidakmenentuan. Alam tidak selamanya ramah; pergantian musim adakalanya tidak sesuai kebiasaan. Hujan yang diharapkan tak juga datang, kemarau panjang pun terjadi sehingga menghambat masa tanam. Ada kalanya juga hujan turun berlebihan yang sangat mungkin menghasilkan banjir dan menghanyutkan tanaman, sehingga kerja keras yang sudah dilakukan menjadi percuma dan harus diulang dari semula. Ini berarti modal, waktu, tenaga, dan harta benda yang dikeluarkan menjadi bertambah. Di samping itu, saat padi sudah ditanam, misalnya, bencana dan marabahaya termasuk hama dan penyakit siap menghadang tanpa bisa diduga. Hasil panen yang sangat didambakan sebagai penyambung kelangsungan hidup adakalanya gagal atau tidak sesuai harapan sehingga hidup menjadi sengsara.

Dalam kondisi ketidakmenentuan inilah mereka lalu mencari perlindungan dari luar alam yang mereka anggap menguasai dan mengatur alam ini. Dewa dan dewi, ruh-ruh dan makhluk gaib diduga atau dipercaya memiliki peran dalam kejadian dan pengaturan jalannya alam ini. Mereka lalu diimbau dan dibujuk untuk membantu dan tidak mengganggu usaha mereka. Artinya, mereka merasa perlu untuk melibatkan hidup keseharian mereka dengan spektrum adi kodrati. Atau, dengan kata lain, mereka merasa terikat dengan alam yang lebih besar, makrokosmos. Di sinilah lalu mitos-mitos, termasuk tentang Dewi Sri, dan berbagai

corak ritual yang terkait dengan itu berperan penting dan menjadi bagian yang tak terpisahkan dari hidup orang Jawa. Mitos dan ritual tentang Sri adalah di antara yang paling banyak dijumpai, dan berkembang dalam berbagai versi; namun umumnya terkait dengan padi, kesuburan dan asal-usul alam semesta. Sedangkan mitos tentang Betara Kala terkait dengan nafsu jahat, angkara murka dan kematian.

Mitos-mitos tersebut memang kental dengan warna Syiwa-Budha, karena masuknya pertanian padi ke Jawa diperkirakan terjadi pada masa tradisi ini mulai mapan dan menjadi dasar bagi penyelenggaraan berbagai bentuk ritual, teristimewa yang terkait dengan siklus alam, pergantian musim dan pengolahan lahan (pertanian, terutama padi). Demikianlah, maka biasanya di seputar musim tanam dilakukan upacara yang maksud utamanya adalah agar mendapat restu dari penguasa alam, sehingga segala usaha berjalan lancar, terhindar dari halangan, penyakit dan petaka serta membuahakan hasil yang banyak. Seusai musim panen juga dilakukan upacara untuk menyampaikan terima kasih atas hasil panen yang mereka peroleh.

Dari masa pasca panen sampai menjelang tibanya musim penghujan biasanya diselingi dengan masa menipisnya bahkan habisnya stok pangan. Masa kelangkaan pangan ini dinamai musim paceklik. Pada masa paceklik ini, siklus hidup petani berada pada titik paling kritis, terutama di daerah pertanian tadah hujan. Pada lahan-lahan yang suplai airnya tidak terlalu tergantung pada hujan, di antara kedua musim ini diselingi dengan tanaman palawija sehingga apa yang disebut musim paceklik menjadi tidak berlaku atau tidak terlalu terasa.

Namun, sebagian besar petani biasanya mengalami pahitnya masa paceklik ini. Untuk menghindari akutnya penderitaan dalam masa paceklik inipun ritual dalam berbagai corak dan tingkatan (dalam keluarga, desa, negara/kraton) juga menjadi sarana penting. Sementara itu, datangnya agama Islam tidak mengganggu, tetapi justru memperkaya struktur yang ada. Hanya saja berbagai unsur kosmologis antara Islam dan tradisi Jawa jalin-menjalin sampai tiba saatnya ide semacam 'penghematan' muncul dengan menampung upacara-upacara penting pribadi dan keluarga ke dalam upacara komunal, semisal 'bersih desa'.

Masuknya Islam: Holisme Corak Baru?

Di Jawa, kosmologi yang bersumber dari hirarki nilai sosio-kosmik dalam bentuk mitos-mitos, dasar bagi berbagai bentuk ritual, mengalami perubahan besar, walau struktur yang ada masih tetap bertahan. Berbagai upacara yang dilakukan orang untuk memohon kesehatan dan kesejahteraan tidak lagi dilakukan, digantikan dengan upacara bersih desa dengan pertunjukan wayang kulit. Bentuk yang sama sekali berbeda itu semakin mengemuka pada abad ke-16 dan ke-17, yaitu tatkala peran Islam semakin menonjol. Puncaknya, adalah—seperti disebutkan—upacara ritual tanam padi dan pascapanen, yang didasarkan pada mitos tentang Dewi Sri, sudah tidak dilakukan lagi, melainkan cukup ditampung dalam satu upacara tunggal, yaitu upacara komunal bersih desa yang diadakan sekali setahun dan pelaksanaannya diserahkan kepada perangkat pemerintahan atau kraton. Kecenderungan ini, menurut Headley, sama sekali bukan karena desakan Islam, melainkan semata-mata karena tuntutan evolusi masyarakat Jawa yang berkembang saat itu. Sementara itu, kosmologi pra-Islam yang masih ada semakin lama semakin diperkaya oleh unsur-unsur Islam; mantra, misalnya, jalin-menjalin dengan unsur doa. Ini seakan semakin mengukuhkan kohabitasi antara Javanisme dan Islam dalam satu kosmologi tunggal (walau masing-masing mungkin hanya memakai hal-hal yang sesuai dengan, atau disetujui, tradisinya).

Sebegitu jauh, dalam *Masjid Durga*, gambaran utuh tentang corak kosmologi 'tunggal' tahap ini digambarkan secara panjang lebar melalui mitos-mitos yang berkembang. Untuk memperoleh gambaran kosmologi yang utuh dan secara luas berlaku dalam masyarakat Jawa di mana unsur-unsur Islam dan pra-Islam terlihat lebih jelas, ada baiknya untuk menampilkan di sini uraian kosmologi Jawa menurut Suparlan.¹ Dikatakan bahwa bagi orang Jawa, alam semesta ini dipandang sebagai 'wadah' (*container*) dengan batas-batas yang tetap, tidak bertambah dan tidak berkurang. Sebagai wadah, alam semesta mempunyai 'isi' yang terdiri dari berbagai 'unsur', baik yang nyata atau terlihat dan yang tidak nyata atau tidak terlihat. Semua unsur itu dijalankan atau dihidupkan oleh berbagai 'kekuatan.' Kekuatan tertinggi yang menghidupkan berbagai unsur itu dan menjadi pusat dari segalanya adalah satu 'Zat Tunggal' yang dinamakan sebagai *Sang Hyang Tunggal*, *Sang Hyang Wenang*, *Sang Hyang Widi*, *Pangeran*, dan sebagainya. Zat

yang tergolong kelas tinggi adalah *jin Islam* dan *Betara Kala*. Seperti disebut di atas, semua kekuatan tadi dipercayai sebagai penyebab ketidakseimbangan antara berbagai jenis kekuatan yang menggerakkan unsur-unsur alami.

Kekuatan-kekuatan baik dan jahat tidak saja muncul dalam bentuk makhluk-makhluk gaib, tetapi juga menggerakkan sesama unsur atau unsur-unsur alam yang lain, seperti tempat-tempat tertentu, manusia, rumah, kampung masyarakat, kerajaan, dan lainnya. Tempat-tempat bagus digerakkan kekuatan atau makhluk gaib yang baik, sedangkan tempat buruk digerakkan kekuatan atau makhluk gaib yang jahat. Maka tidak heran kalau orang Jawa memiliki istilah-istilah tertentu untuk tempat-tempat tersebut. Ada yang disebut, misalnya, *lemah adem* untuk tanah atau tempat yang baik; dan *lemah panas* atau *lemah sangar* untuk tanah atau tempat yang tidak baik atau jelek.

Walau isi atau unsur-unsur alam itu ada yang baik dan yang buruk atau jahat, namun di tangan Yang Maha Kuasa, semua itu netral, tidak baik dan tidak juga buruk. Ini karena Yang Maha Kuasa itulah yang mengatur semua yang ada di alam ini. Di samping itu, orang Jawa juga percaya bahwa di antara entitas dari unsur-unsur alam ini ada yang merupakan replika dari alam semesta (mikrokosmos terhadap makrokosmos), yaitu: kerajaan, negara, kampung, masyarakat, rumah, dan manusia. Semua ini dianggap seperti halnya alam semesta, mempunyai wadah dan isi serta inti atau pusatnya. Kerajaan, misalnya, yang mempunyai wilayah dengan batas-batas tertentu yang jelas, merupakan wadah; isinya adalah rakyat, tumbuh-tumbuhan (flora), binatang-binatang (fauna), tanah, air, kayu-kayuan, bebatuan, dan juga makhluk-makhluk halus. Semua itu diatur raja sebagai inti atau pusatnya. Demikian juga dengan manusia. Badan atau jasadnya dipandang sebagai wadah; isinya terdiri atas zat-zat yang nyata atau terlihat seperti organ-organ tubuh serta anggota badan; dan yang tidak nyata atau tidak terlihat seperti budi, nafsu, cipta, rasa, karsa, dan lainnya. Sementara itu setiap orang mempunyai jiwa, sukma atau ruh sebagai pusat atau inti diri yang mengatur semua unsur yang ada dalam diri pribadi orang yang bersangkutan.

Jika alam semesta mempunyai empat arah mata angin dengan Maha Pencipta sebagai pusat atau intinya, maka manusia juga punya kesamaan sifat alam seperti itu dalam arti setiap orang mempunyai empat saudara kembar (ketuban, darah, ari-ari, dan tali puser) yang masing-masing bersemayam di empat penjuru

angin, sedangkan jiwa atau sukma menjadi intinya. Dalam istilah Jawa, kesatuan dari seluruh unsur ini dinamakan *mancapat* (empat unsur yang ada di luar dan satu yang di dalam sebagai inti atau *pancer-nya*). Sifat utama yang membedakan antara replika dengan alam semesta (mikrokosmos dengan makrokosmos) adalah keseluruhan kekuatannya yang, pada alam semesta, seperti sudah disebut di atas, besarnya tetap, tidak bertambah ataupun berkurang; sedangkan keseluruhan kekuatan yang menempel pada manusia bisa berubah. Kekuatan seseorang bisa diperbesar atau diperkecil pada kadar tertentu melalui usaha. Namun, akumulasi kekuatan pada diri seseorang akan berarti pengurangan atau pengecilan kekuatan pada orang, benda, atau tempat lain. Perbedaan lain antara sifat makrokosmos dan mikrokosmos adalah, wadah pada alam semesta mempunyai batas-batas tertentu yang tetap, walau tidak seorang pun tahu apa, di mana batas itu dan seberapa besarnya; sedangkan tubuh manusia yang merupakan wadah baginya, dalam kadar tertentu bisa tumbuh dan berkembang, mengecil atau berkurang.

Aspek lain dalam kepercayaan yang bersumber dari kosmologi Jawa adalah kekuatan tertentu bisa bermanfaat bagi seseorang, tetapi kekuatan itu juga bisa berbahaya bila ada pada atau dipegang orang lain. Ini disebabkan karena setiap kekuatan unsur di alam ini telah ditentukan jenis dan besarnya berikut sifat moral dari kekuatan itu oleh Yang Maha Kuasa. Maka, saat-saat tertentu (jam, hari, minggu, bulan, tahun, windu); peristiwa-peristiwa tertentu (banjir, letusan gunung berapi, angin topan, tanah longsor); tempat-tempat tertentu (dapur, rumah, makam, *pundhen*, hutan) dikatakan sebagai mempunyai manfaat dan kekuatan tertentu yang bisa baik pada seseorang, sementara hal serupa lain mempunyai mudarat atau kekuatan buruk atau jahat pada yang lain. Jenis kekuatan tertentu yang melekat pada entitas (wadah) tertentu juga bisa berbahaya bila kekuatan itu ditempatkan atau dipakai untuk menggerakkan wadah yang lain. Kyai Geseng, misalnya, bertempat di dapur karena sifat moral Kyai Geseng adalah penjaga dapur; sedangkan Dewi Sri sifat moralnya adalah penjaga kesuburan yang dalam konteks rumah tangga tempatnya di *pendaringan* (tempat beras), bukan di dapur, kamar tidur, atau kamar mandi. Bila tempatnya diganti atau dipertukarkan, maka yang muncul adalah kecelakaan, kesialan, marabahaya. Demikian juga halnya dengan jam, hari, minggu, bulan dan tahun tertentu akan baik untuk melakukan suatu pekerjaan tertentu, tetapi akan buruk akibatnya

bila dipakai untuk melakukan pekerjaan yang lain. Itu semua adalah hukum alam, yang diatur Maha Pengatur, *Pengeran* (Tuhan) Pencipta dan Penguasa, inti dari alam semesta.

Sejalan dengan itu, manusia pun sudah ditakdirkan mempunyai jenis dan besaran kekuatan tertentu yang menggerakkan dirinya. Artinya, tubuh tertentu sebagai wadah sudah berisi kekuatan tertentu yang berbeda dengan tubuh-tubuh yang lain. Dengan demikian, setiap orang adalah entitas unik yang berbeda dengan orang lain, karena masing-masing orang sudah punya nasib, posisi, dan status sendiri-sendiri yang berbeda antara satu orang dengan orang lain. Ini tidak berarti bahwa nasib, posisi, dan status seseorang sebagai entitas, lepas sama sekali dari lainnya. Justru sebaliknya, ia merupakan bagian dari jalinan totalitas yang saling terkait, jalinan antar-unsur alam. Ini disebabkan karena keunikan seseorang adalah bagian dari keunikan jenis-jenis kekuatan dan unsur-unsur lebih besar yang ada pada alam ini, baik berupa diri manusia seorang, keluarga, komunitas, masyarakat, ataupun negara. Pada gilirannya, kesemuanya itu adalah alam kecil, mikrokosmos yang hanya replika dari, dan terkait dengan, entitas yang jauh lebih besar: makrokosmos, alam semesta. Mikrokosmos sebagai replika selalu berada dalam bayang-bayang makrokosmos.

Demikianlah setiap manusia Jawa senantiasa merasa lekat dengan komunitasnya, dan komunitas Jawa selalu lekat dengan tanah dan lingkungan (lokalitas) tempat tinggal mereka. Dengan perkataan lain, komunitas Jawa selalu bersifat lokal yang keselamatan dan kesejahteraannya juga terkait dengan kekuatan-kekuatan spiritual lokal, seperti *pundhen* dan tempat-tempat keramat yang ada di sekitar tempat tinggal mereka, yang semua itu juga tidak lepas dari skenario makrokosmos. Tidak mengherankan kalau orang Jawa enggan untuk meninggalkan tempat tinggal dan kampung halamannya, meskipun di sana ada gunung meletus, banjir bandang, tanah longsor, gagal panen, hama tikus atau wereng, dan sebagainya. Mereka mempunyai cara-cara tertentu untuk menjaga dan mengusahakan keselamatan serta kesejahteraan dirinya dalam spektrum keserasian hubungan mikro-makro kosmos, misalnya: menangkal dan menetralsisir kekuatan jahat (Betara Kala, setan, iblis, jin dan ruh jahat); dan mengundang serta berterima kasih kepada kekuatan baik (dari Dewi Sri, ruh-ruh para wali dan nabi hingga Tuhan Yang Maha Esa, Yang Maha Pengasih dan Penyayang). Cara-cara itu ada yang bersifat fisik empiris dalam bentuk pengetahuan dan teknologi pengelolaan

sumber alam; dan ada juga yang bersifat mistis spiritual berupa mitos-mitos dan berbagai bentuk ritual keagamaan baik yang dilakukan secara sendiri-sendiri maupun komunal (termasuk selamatan, mantra dan doa-doa). Kalau dengan cara-cara itu gagal, maka itulah yang disebut nasib, suratan takdir, yang harus diterima dengan lapang dada walau menyedihkan.

Tentu masih banyak lagi hal-hal yang bisa diungkapkan tentang kosmologi Jawa, namun dari uraian di atas terlihat betapa antara unsur-unsur pra-Islam dengan unsur-unsur Islam 'berkohabitasi' dalam satu kosmologi tunggal yang (oleh pengamat) disebut kosmologi Jawa. Dalam kohabitasi ini masing-masing tidak ada yang dirugikan, melainkan sebaliknya, justru diuntungkan. Inti Islam kapanpun dan di manapun adalah tauhid, namun Islam saat itu membiarkan keadaan 'heterodoksi' semacam ini karena pilar ketauhidan dianggap sudah tertampung, setidaknya tidak terganggu. Seperti terlihat pada awal uraian di atas, inti dari kosmologi Jawa adalah bahwa manusia, baik perorangan maupun kelompok, tidak berdiri sendiri. Ia adalah bagian dari alam semesta yang diciptakan, dikuasai dan diatur Zat Tunggal yang nama atau sebutannya bisa bermacam-macam dan bisa diucapkan dalam berbagai artikulasi: *Sang Hyang Tunggal* (Yang Maha Esa), *Sang Hyang Wenang* (Yang Maha Kuasa), *Kang Gawe* (Yang Maha Pencipta), *Kang Kuasa* (Yang Maha Kuasa), *Kang Ngatur* (Yang Maha Pengatur), *Pangeran* (Tuhan), dan sebagainya, seperti disebutkan di atas. Bagian lain dari alam semesta baik yang nyata maupun yang gaib termasuk bumi, langit dan angkasa raya, dewa-dewi, ruh-ruh baik dan jahat, ruh nenek moyang, semuanya adalah makhluk ciptaan Zat Yang Tunggal tadi. Kalau pada diri mereka ada sifat atau kekuatan tertentu, semua sifat dan kekuatan itu datang dari Yang Esa juga yang tidak lepas dari pengaturan serta kekuasaan-Nya.

Dengan demikian, Islam diuntungkan dengan penambahan berbagai artikulasi lokal yang maksudnya sama dengan pesan intinya tanpa harus 'memaksakan' vokabuler Arab yang sulit diucapkan orang setempat. Sebaliknya, agama *luripun* tidak dirugikan dan diperkaya, karena dewa-dewi mereka beserta fungsi dan spesialisasi masing-masing masih tetap ada, dengan spektrum yang bisa lebih luas, yang oleh Islam ditampung dalam korpus, makhluk gaib: malaikat, setan, jin, ruh-ruh (baik dan buruk), dan seterusnya.

Pola kohabitasi dan kohesi sosial antar-tradisi (Jawa dan Islam) ini berlangsung selama kira-kira 500 tahun, yaitu sejak Islam datang hingga awal abad ke-20. Perubahan baru terjadi saat individualisme mulai bersemi di bawah asuhan modernisme yang datang melalui kolonialisme dan saudara kembarnya, nasionalisme, ditambah hadirnya Islam corak baru yang lebih mengedepankan panji-panji persaudaraan Muslim sektoral sebagai reaksi terhadap kecurigaan dan sikap permusuhan yang ditunjukkan Belanda.

Pudarnya Holisme, Tumbuhnya Individualisme

Istilah 'holisme' biasanya dipakai untuk mengacu pada ajaran atau pendapat yang menekankan bahwa fenomena kemasyarakatan atau kesejarahan harus dipahami dan ditafsirkan dalam kerangka totalitas konteks yang meliputi semua unsur yang ada pada fenomena itu. Lawan holisme adalah individualisme, yang menekankan pemahaman atas fenomena sosial harus bisa direduksi pada penjelasan terhadap perilaku setiap individu. Namun, istilah individualisme ini sering juga dipakai untuk menyebut serangkaian pemikiran, filosofi, dan doktrin tertentu, seperti individualisme liberal (*liberal individualism*), yaitu suatu pemikiran yang menekankan pentingnya individu dan nilai-nilai yang melekat pada kebebasan individu dan pilihan-pilihan individu, sebagaimana yang terlihat dan berlaku dalam masyarakat Barat, khususnya Amerika dan Eropa Barat. Begitu krusialnya posisi individu di sana, sampai-sampai Robert N. Bellah, dkk. (dalam *Habits of the Heart*, 1985) pernah mengajukan tesis yang kontroversial tentang individualisme ini dengan mengatakan bahwa individualisme Amerika sudah melampaui batas, karena sudah mulai merusak integritas moral masyarakatnya.²

Berbeda dengan pengertian di atas, Dumont (1983) yang dikutip Headley menggunakan istilah holisme untuk mengacu pada suatu ideologi yang menempatkan totalitas masyarakat di atas segalanya. Dengan mengistimewakan totalitas masyarakat sedemikian rupa, maka individu ditempatkan hanya sebagai subordinat dari totalitas tadi. Seperti di atas, kebalikan dari holisme dalam pengertian umum ini adalah individualisme yang mengacu kepada pemikiran atau pendapat yang menekankan akan pentingnya individu dan menempatkan kepentingan individu di atas segalanya. Rumusan-rumusan ini semula dipakai Dumont untuk menjelaskan keadaan masyarakat Rusia, namun Headley menganggap rumusan itu bisa

juga dipakai untuk menjelaskan fenomena yang ada pada masyarakat Jawa. Holisme masyarakat Jawa melekat pada kosmologi yang berkembang pada masa pra-Islam maupun Islam, yang gambarannya telah diuraikan sebelumnya.

Kalau orang Jawa sudah demikian lekat dengan lingkungan fisik dan kosmiknya selama berabad-abad, maka pertanyaan yang sangat menggoda adalah apakah individualisme dalam balutan 'holisme' yang nyaris paripurna tersebut bisa muncul ke tengah-tengah masyarakat Jawa? Kalau ya, bagaimana hal itu terjadi? Pertanyaan ini kelihatannya aneh tetapi sebenarnya tidak, karena bibit individualisme, kata Dumont, sudah melekat atau ada pada holisme itu sendiri. Malahan, individualisme tidak akan pernah bisa berfungsi tanpa holisme, karena holismelah yang sesungguhnya mendorong serta membantu secara samar atau tersembunyi tumbuhnya individualisme (h. 534). Dalam konteks ini, seorang Jawa adalah individualistik tatkala ia mengkonstruksi dirinya sendiri (misalnya dalam mengidentifikasi diri atau menentukan masa depan dan cita-cita hidupnya); tetapi tingkah lakunya holistik, karena ia selalu mengintegrasikan dan menyesuaikan diri dengan lingkungan sosial di sekitarnya. Sikap ini ditunjang oleh unsur-unsur etika, metafisika, mistik, dan okultisme Jawa dalam bangunan kosmologi yang dianut bersama. Ia kemudain selalu *tepa selira* terhadap hal-hal yang sesungguhnya bisa bertentangan dengan kemauan dirinya. Sikap ini membuat individualismenya menjadi terhalang dan sepertinya tidak tampak walau potensinya untuk berkembang tetap ada dan akan terjadi bila pada masyarakat Jawa terjadi suatu transformasi.

Memfaatkan definisi Dumont di atas, Headley menggunakan istilah individualisme secara khusus untuk mengacu pada kondisi mental orang Jawa yang terlepas dari hirarki nilai-nilai holistik kejawaannya, kemudian mencoba beranjak mengikatkan diri pada ideologi 'holisme semu' (*pseudo-holism*) keindonesiaan. Caranya adalah dengan 'keluar' dari status diri pribadi sebagai orang Jawa dan 'masuk' menjadi orang Indonesia yang bebas dari kendala-kendala tertentu yang mengikat dirinya dalam kehidupan moral-sosial Jawa (h. 449). Yang dimaksud dengan 'holisme semu' adalah semacam kolektifisme (*collectivism*) dalam arti bahwa untuk masuk ke dalam ikatan ideologi baru tersebut, orang Jawa tidak perlu banyak mengubah konstruksi mental kejawaannya, sementara sebagai orang Jawa ia sudah terbentuk lahir batin dalam konstruksi mental kejawaan yang mapan.

Dalam pengertian tersebut, jika orang Jawa menjadi anggota partai politik tertentu dalam tingkat nasional, yang pimpinan dan anggotanya bukan cuma orang Jawa, namun dari berbagai suku di Indonesia, maka ia sudah bisa disebut sebagai 'kejangkitan' individualisme atau menjadi individualistik. Lebih dari itu, orang Jawa yang masuk Islam pun bisa disebut demikian, karena Islam adalah agama universal yang umatnya bukan saja orang Jawa, tetapi juga suku dan bangsa lain. Tegasnya, yang dimaksud dengan individualisme di sini adalah kemauan untuk lepas dari ikatan primordial (*primordial attachment*: marga, suku, ras, asal-usul, agama) dan bergabung atau mengikatkan diri dengan kesatuan kolektif baru dalam lingkup yang lebih luas,³ walau tanpa harus kehilangan banyak sifat asalnya. Proses individualisasi sudah mulai ditunjukkan, misalnya, oleh para aristokrat Jawa yang tunduk kepada Belanda serta bergaul sambil meniru-niru perilaku dan gaya hidup modern seolah dia sendiri juga Belanda. Ini adalah indikasi dari masuknya sifat individualistik pada mereka.

Di seputar awal datangnya agama Islam, orang Jawa sudah paham akan adanya orang asing yang datang dari luar Jawa. Mereka adalah orang dari pulau lain yang disebut sebagai 'orang sebrang' yang menetap di Jawa, dan orang Jawa menganggap itu sebagai hal biasa. Tatkala era perdagangan laut semakin ramai, yaitu antara 1450-1680, di Asia Tenggara terjadi semacam revolusi keagamaan. Islam sendiri berkembang sebagai trend keagamaan masyarakat. Trend ini merambah pula ke Jawa, sehingga sekitar separuh penduduk Jawa sudah jadi pemeluk Islam. Hal ini sekaligus semakin menambah semaraknya arus perdagangan laut dan semakin banyak pula orang asing dari mancanegara yang datang dan menetap di Jawa. Sementara itu, Islam di Jawa terus melebarkan sayap merambah berbagai pelosok desa sehingga menurut catatan Rickleffs, sekitar pertengahan abad ke-17 Islam sudah menjadi identitas sosial dan cap bagi orang Jawa.⁴ Artinya, seseorang lebih dikenal sebagai orang Jawa karena agamanya, bukan karena keturunan atau lainnya. Dengan perkataan lain, apabila ada orang mengaku sebagai orang Jawa, maka dapat dipastikan bahwa ia beragama Islam. Ilustrasi tentang ini terungkap melalui pernyataan rakyat jelata berikut: "Orang Jawa adalah mereka yang agamanya agama Jawa, yaitu Islam, menyembah Allah dan sembahyang di mesjid; sementara orang Cina agamanya agama Cina, menyembah Peh Kong, sembahyangnya di klenteng; sedangkan orang Belanda agamanya adalah agama Belanda yaitu Kristen, menyembah Nabi Isa dan sembahyangnya di gereja."⁵

Dalam pengertian ini, Islam yang dimaksud adalah Islam sebagai pedoman hidup, yang mengajarkan perilaku baik dan menghindari perilaku buruk, seperti yang biasa diajarkan kepada para santri di pesantren-pesantren, bukan Islam yang terdapat dalam bendera-bendera politik. Ini agak berbeda dengan Islam di kraton yang lebih merupakan identitas budaya (Jawa) ketimbang sebagai pedoman hidup.

Orang Belanda mulai menginjakkan kaki di Nusantara pada awal abad ke-17. Mulanya, mereka semata-mata hanya untuk berniaga. Namun, pada perkembangan selanjutnya, mereka menginginkan lebih dari itu. Mereka lalu menjadi penjajah yang terlibat dalam penguasaan wilayah dengan menaklukkan kerajaan-kerajaan dan penguasa lokal satu demi satu. Akhirnya, mereka berhasil menguasai hampir seluruh wilayah Nusantara. Hubungan mereka dengan orang Jawa pun berubah total; dari hubungan mitra dagang menjadi hubungan antara penjajah dan terjajah. Dalam kapasitas ini, warna eksploitasi oleh penjajah atas terjajah, termasuk melalui tanam paksa, kerja rodi, dan berbagai bentuk penindasan lain, semakin lama semakin keras dan akut saja. Para petani kehilangan banyak tanah, struktur ekonomi pedesaan porak poranda, dan hidup rakyat semakin hari semakin sengsara. Raja-raja yang pernah berlaku sebagai pengayom rakyat berubah menjadi tidak lebih dari antek penjajah belaka. Wibawa kraton di mata rakyat punah.

Sementara itu, Islam terus dimusuhi dan dicurigai. Dengan berbagai cara, pendidikan Islam terus ditekan, perjalanan haji dihalangi. Semua itu menjadikan penderitaan rakyat semakin menjadi-jadi, frustrasi dan ketidakmenentuan berkembang di mana-mana. Hal seperti itu bukan hanya terjadi di Jawa, tetapi juga di seluruh Nusantara. Mengutip Furnivall, Legge J. D. antara lain, menulis "Orang desa itu untuk menggaruk kepalanya yang gatal saja sudah tidak mampu lagi, kecuali ada penasihat (Belanda) yang berkenan memberi tahu caranya dan opsir kecamatan memberi izin untuk melakukannya."⁶ Frustrasi dan ketidakmenentuan orientasi menyelimuti kehidupan seluruh masyarakat di Nusantara. Maka, Islam yang sejak semula datang secara damai dalam format tradisional sebagai pedoman perilaku, kini terbebani tanggung jawab moral berupa penambahan fungsi baru, yaitu sebagai alat perjuangan bagi penyelamatan dan pembebasan rakyat. Dalam praktik, tanggung jawab untuk ini juga terpikulkan pada para ulama.

Sebagai reaksi terhadap semua perkembangan politik dan ekonomi penjajahan seperti itu timbullah berbagai bentuk gerakan rakyat, yang sporadik maupun terorganisir, namun kebanyakan sifatnya milleniaristik, dipimpin para ulama.⁷ Di Jawa, puncak perlawanan rakyat adalah perang Jawa yang berakhir dengan kekalahan Pangeran Diponegoro. Melalui perjanjian Giyanti, Kerajaan Mataram dipecah dua menjadi Kesultanan Yogyakarta dan Surakarta.

Penaklukan kerajaan-kerajaan di Jawa dan peningkatan eksploitasi tanah jajahan untuk tanaman ekspor, termasuk tanam paksa, menyebabkan rusaknya struktur ekonomi pedesaan. Sementara itu, perluasan jaringan transportasi darat, baik jalan raya dan terutama kereta api untuk keperluan ekonomi kolonial, menyebabkan orang desa berkesempatan mengambil manfaat untuk lebih bisa melakukan mobilitas dan bepergian ke berbagai tempat, terutama untuk alasan ekonomi yang di desanya semakin susah. Dari akumulasi seluruh proses yang ada terjadilah deteriorialisasi masyarakat. Ikatan dengan tanah pun menjadi lepas atau renggang. Tercerabutnya masyarakat dari ikatan primordial dan akar sosial desanya membuatnya tidak lagi bersifat lokal, sehingga memberi lahan subur bagi tumbuh dan berkembangnya individualisme yang mendorong munculnya gerakan pembaharuan Islam, bergandengan dengan gerakan nasionalisme yang kemudian secara bersama-sama berhasil menuju muara dengan terbentuknya Indonesia merdeka sebagai sebuah negara bangsa yang meliputi seluruh wilayah Nusantara. Motto *Bhinneka Tunggal Ika* menjadi holisme (semu) semacam *'the sacred canopy'* yang menaungi segala perbedaan yang ada.

Sesudah Indonesia merdeka, Pancasila ditetapkan sebagai dasar negara. Selama kira-kira duapuluh tahun sejak itu, Islam hanya menjadi salah satu pernik tawaran ideologis, bersama pernik-pernik ideologis lainnya. Di bawah payung Pancasila ini, gerakan pembaharuan Islam mulai terpecah belah, masing-masing berkembang dalam berbagai faksi politik yang saling mengklaim kebenaran. Diperburuk oleh masuk dan makin mengentalnya bumbu individualisme yang berasal dari ideologi politik sekuler ke dalam elite setiap faksi, semua berlomba berebut pengaruh dan kepemimpinan dalam politik memanfaatkan kesempatan yang terbuka dalam alam kemerdekaan. Dalam pada itu, pemerintahan Presiden Soekarno dengan Demokrasi Terpimpinnya meluncurkan politik dalam negeri yang melepaskan semua faksi politik yang ada

untuk saling berhadapan secara penuh dan jor-joran, sedangkan dengan luar negeri Soekarno berkonfrontasi dengan kapitalis di satu pihak, dan menjalin poros dengan dunia komunis di pihak lain. Pada saat yang sama, terhadap umat Islam dilancarkan “politik belah bamboo” dengan menginjak sebagian dan mengangkat sebagian yang lain. Dilengkapi dengan Ekonomi Terpimpin yang korup dan represif, Soekarno membawa bangsa ini kembali ke lembah penderitaan lahir batin yang juga tiada tara, mengulangi penderitaan rakyat pada masa penjajahan. Kekecewaan dan frustrasi menjaral ke segenap segmen kehidupan, puncaknya adalah perlawanan rakyat dan hilangnya rasa takut. Keberpihakannya yang semakin terang-terangan kepada Partai Komunis Indonesia (PKI) ketimbang ‘umat’ Islam, sambil menerapkan kediktatoran dengan tangan besi, Soekarno secara amat pasti telah menggiring pemerintahan Orde Lama yang dipimpinya ke jurang kehancuran.

Naiknya Soeharto ke tampuk pemerintahan RI sejak 1967 telah membawa harapan baru bagi bangsa ini. Umat Islam, khususnya, mempunyai harapan besar agar universalitas Islam dalam pagutan holisme-semu keindonesiaan bisa terwujud melalui pintu individualisme Islam (*Islamic individualism*).⁸ Sayangnya, penampilan Soeharto juga tidak lebih baik dari pendahulunya, kalau tidak dikatakan lebih buruk. Di bidang ekonomi, ia menyerah pasrah kepada jeratan para kapitalis untuk melaksanakan pembangunan yang berpihak kepada dan untuk keuntungan mereka. Sementara itu, Soeharto juga masih meneruskan “politik belah bamboo” pendahulunya, bahkan dengan cara yang lebih keras kepada umat Islam lalu mendorongnya ke sudut, kecuali beberapa saat menjelang kehancurannya. Rezim Orde Baru memang tidak perlu ‘bambu,’ yang diperlukannya adalah modal asing dan militer. Modal asing untuk eksploitasi sumber alam dan tenaga kerja murah. Penggusuran dan pengalihan paksa hak atas tanah rakyat kepada kapitalis dan kroni kekuasaan menjadi pemandangan biasa. Militer dan preman dipakai untuk menjamin jalannya eksploitasi secara represif dengan mesin demokrasi Pancasila, yang tidak lebih dari alat kediktatoran untuk membunuh demokrasi itu sendiri secara demokratis (melalui musyawarah dan mufakat?) dalam lembaga demokrasi (palsu) yang namanya Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Lembaga ini dibangun melalui ‘pemilu’ (pemilihan umum dan diplesetkan menjadi “pembuat pilu”) yang setiap kali (lima tahun sekali) diadakan, rakyat dibuat pilu oleh banyaknya korban yang jatuh. Dibalut dengan praktik KKN yang semakin merajalela,

rezim otoriter Soeharto menggali jurang kuat-lemah dan kaya-miskin terus-menerus bertambah lebar. Frustrasi rakyat semakin menjadi-jadi hingga mengatasi segala rasa takut yang selama ini dapat diredam secara represif oleh kekuatan birokrasi militer dan preman. 'Berkat' krisis ekonomi yang berat dan tak tertahankan, akhirnya rezim represif Orde Baru dapat diruntuhkan kekuatan reformasi. Namun, Pancasila yang semula diharapkan sebagai '*the common sacred canopy*' ternyata tidak berfungsi sebagaimana mestinya. Ia hanya menjadi jerat epistemologis individualis. Setiap orang bebas menafsirkan dari sudut pandang masing-masing sesuai dengan kepentingannya.

Mencari Solusi: Holisme Bentuk Baru?

Sejak masuknya kolonialisme Belanda hingga Soeharto jatuh dari kursi kepresidenan tidak pernah ada iklim yang mendukung tumbuhnya individualisme yang ramah lingkungan. Yang menonjol dan berperan adalah individualisme yang diekspresikan sebagai skeptisisme dan saling curiga antara seseorang dengan orang lain. Tidak heran kalau yang tersisa kemudian, di samping krisis ekonomi, adalah hilangnya kohesi sosial, kepercayaan dan percaya diri masyarakat, disorientasi, disintegrasi dan ketidakmenentuan sosial-politik serta keamanan, termasuk konflik vertikal dan horisontal, etnik dan agama. Tatkala kontrol represif pemerintah sirna bersama lengsernya rezim, berbagai ekspresi keras dan halus muncul beramai-ramai dengan bebas tanpa tekanan.

Di antara sebagian ekspresi keras datang dari sisa-sisa korban "politik belah bamboo" yang selama berpuluh-puluh tahun tertekan. Sebagian dari mereka muncul sebagai kaum 'jihadi' yang menginginkan perbaikan kondisi masyarakat dengan mengusung jargon-jargon jihad atas nama umat/Islam melalui pelaksanaan syariat Islam secara *kaffah*, formal, dan struktural. Sasaran mereka adalah apa yang mereka anggap sebagai sumber-sumber kerusakan dan kebobrokan bangsa selama ini. Sebagian tampil sangar, sebagian lagi biasa-biasa saja. Jumlah mereka hanya kecil, namun inilah yang kemudian bergema keras dan mendominasi riak pemberitaan karena eksploitasi media, sengaja dimanfaatkan elite tertentu untuk kepentingan politik atau ekonomi sesaat, sekadar mencari sensasi, atau untuk menyatakan eksistensi diri karena sekian lama tertekan.

Di luar itu, *mainstream* Islam, termasuk Islam Jawa, Islam orang jalanan, dan Islam di pesantren-pesantren tradisional, umumnya tidak merasa terwakili oleh, atau mewakilkan aspirasi apapun kepada, pejuang yang mengatasnamakan umat dengan menampilkan Islam dalam wajah yang sangar itu. *Mainstream* Islam justru berada di bawah arus, tenang, tidak muncul ke permukaan sebagai riak berita, walau jumlah mereka besar, namun lepas dari perhatian media. Memang, media tidak mencari yang besar; yang dicarinya adalah yang sensasional walau kecil bahkan kecil sekali, karena inilah yang laku jual. Dalam banyak hal antara kepentingan media dengan kepentingan kelompok radikal seringkali klop, atau malah bersinergi?

Mereka, kelompok *mainstream*, juga mau berjihad, bahkan sudah, sedang dan akan terus berjihad namun dalam format, cara dan warna yang berbeda dengan jihad yang diklaim kelompok radikal, yaitu jihad yang arif melalui pendidikan, pendampingan dan pemberdayaan. Dengan itu, Islam tampil sebagai *rahmatan li al-'alamīn*, sejuk, tidak sangar walau terhadap lawan atau pihak lain yang berbeda prinsip dan berbeda berpendapat. Beda pendapat (*'ikhtilāf*) justru menjadi rahmat, karena sangat berguna untuk memperluas pengertian dan wawasan. Karena itu, beda pendapat, setajam apapun, patut dihargai. Bagi Islam jenis ini, keagungan Islam justru harus muncul dari penampilannya yang inklusif, dengan menerima dan menghargai perbedaan secara arif sebagai fitrah kemanusiaan sesuai fungsinya sebagai wakil Tuhan di dunia. Dalam perspektif ini, Islam tetap bisa berkohabitasi dengan tradisi lain yang berbeda yang ada pada zaman ini secara baik dan damai, karena perbedaan itupun kehendak Tuhan juga.

Dalam kemelut di masa krisis multidimensional pasca jatuhnya rezim Orde Baru yang diwarnai oleh terjadinya berbagai konflik sosial, baik vertikal maupun horisontal berbau SARA, Islam jenis ini, bersama-sama pihak lain yang sepaham, mewujudkan otentisitasnya dengan mengusahakan terwujudnya kohesi, solidaritas, dan kesatuan sosial melalui berbagai dialog dan cara-cara lain dalam semangat pengakuan atas realitas adanya perbedaan tadi. Di antara cara-cara lain yang ditempuh adalah reapresiasi, penggalan dan pemunculan kembali kearifan local, termasuk seni dan adat-istiadat yang mendukung terwujudnya kohesi, toleransi, dan solidaritas sosial, seperti yang ditunjukkan di Surakarta pasca amukan Betara Kala. Dengan begitu premis bahwa Islam bisa berkohabitasi dengan tradisi lain yang berbeda (Hindu, Budha, Kristen, Katolik, dan lain) menjadi otentik dalam 'holisme' bentuk baru.

Catatan Akhir

Buku karya Stephen C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, ini sangat menarik karena beberapa hal. *Pertama*, secara tidak langsung buku ini menantang Emile Durkheim yang sudah lebih dari seabad lamanya malang melintang dalam wacana sosial keagamaan secara umum. Dalam karya monumentalnya, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), Durkheim enggan untuk mencari definisi positif tentang agama dengan bertitik tolak pada Tuhan/Allah sebagai totalitas. Ia lebih terdorong ke dalam perspektif ateis dengan terlebih dahulu menempatkan masyarakat dan individu pada oposisi yang sesungguhnya lemah, lalu beranjak pada pembagian antara yang sakral dan yang profan. Dalam uraiannya tentang masyarakat Jawa, Headley menunjukkan betapa masyarakat Jawa tidak melihat adanya pembagian antara yang sakral dan yang profan seperti itu. Bagi orang Jawa, ruang sosial yang tercipta dari hubungannya dengan yang lain akan serta-merta membawanya pada perasaan bahwa dirinya adalah bagian dari totalitas, yang intinya adalah Tuhan. Di sana, pikiran yang muncul bukan soal representasi kolektif melainkan masalah partisipasi individu dalam kosmologi yang dianut bersama. Seseorang yang sama sekali tidak punya partisipasi dan hubungan dengan apapun dan siapapun, maka keberadaannya dalam masyarakat adalah sama dengan tidak adanya, alias sama sekali tak punya arti. Dalam pengertian masyarakat seperti inilah seorang Jawa hidup dan berada di tengah-tengah masyarakatnya.

Kedua, karya Headley ini juga mengoreksi Clifford Geertz dalam karyanya, *The Religion of Java* (1960). Geertz sendiri sudah malang melintang selama lebih dari tiga dekade mendominasi wacana sosial keagamaan masyarakat Jawa. Dengan percaya penuh pada determinisme historis, *The Religion of Java* hadir dengan tesis trikotomi sinkretismenya. Di dalam bukunya, Geertz menyatakan bahwa masyarakat Jawa yang sekitar 90 persen beragama Islam itu pada hakikatnya adalah sinkretik, yang perilaku keagamaan sehari-harinya adalah bukan Islam, melainkan campuran antara animisme, Hindu/Budhisme, dan Islam. Ia lalu membagi masyarakat Jawa dalam tiga varian; abangan, priyayi, dan santri. Pada orang Jawa abangan, yang umumnya para petani di pedesaan, yang lebih menonjol adalah animismenya; pada priyayi, yaitu para aristokrat di seputar kraton, yang lebih menonjol Hindu/Budhisnya;

sementara pada orang santri, yang umumnya pedagang di pasar-pasar, yang lebih menonjol Islamnya. Banyak ahli yang menelan mentah-mentah begitu saja tesis Geertz ini tanpa *reserve*, namun kritik tajam terhadapnya lebih banyak lagi.⁹

Pendapat Geertz di atas dikoreksi Headley, dengan menyatakan bahwa yang terjadi di Jawa bukanlah sinkretisme melainkan kohabitasi antara Jawanisme atau agama *luri* (yang dasarnya adalah Syiwa/Budha) dengan Islam. Dengan kohabitasi ini, seperti sudah dijelaskan pada awal tulisan ini, dimungkinkan adanya akulturasi; yang satu memperkaya yang lain dengan, misalnya, meminjam vokabuler yang ada pada yang lainnya, namun tanpa mengubah apalagi merusak prinsip dasar masing-masing. Sedangkan sinkretisme, prinsip dasar masing-masing menjadi berubah, mungkin juga rusak atau hilang. Misalnya, Tuhan Islam (Allah), berpadu dengan para dewa, dewi dan ruh-ruh baik dan jahat, dalam kedudukan dan fungsi yang sama. Ini sama sekali tidak terjadi, karena ini berarti prinsip dasar Islam yaitu tauhid (monoteis) sudah rusak. Dan kenyataannya, ini tidak terjadi.

Ketiga, karya Headley ini meninggalkan pertanyaan paradigmatik yang baik untuk dicermati lebih lanjut. Sepanjang uraian dalam buku ini, Headley menempatkan holisme dan individualisme sebagai kategori yang berlawanan untuk dinisbatkan pada masyarakat Jawa. Suatu waktu, masyarakat Jawa adalah holistik, namun oleh adanya 'intervensi' dari luar (Islam, kolonialisme dan ideologi politik sekuler) muncul individualisme yang mewujud khususnya dalam berbagai faksi politik sekuler. Oleh proses sejarah, individualisme ini semakin menguat. Karena suatu desakan (kekejaman kolonial dan nasionalisme keindonesiaan), 'holisme semu' (Bhinneka Tunggal Ika) muncul dengan keharusan menampung secara masif berbagai bentuk individualisme (berbagai kelompok etnik dan agama) sehingga warna individualisme kembali dominan walau dapat diredam holisme semu (Pancasila). Pasca jatuhnya Soeharto, kontrol terhadap individualisme lepas, individualisme muncul dalam wajah sektarianisme yang mencapai puncaknya dengan terjadinya berbagai konflik sosial vertikal dan horisontal berbau SARA serta aksi-aksi destruktif (amukan Betara Kala) yang hampir menggiring ke bangsa ini ke arah disintegrasi. Namun, di balik itu ada usaha-usaha, khususnya dari kelompok Islam tradisional (dengan mengedepankan hikmah *'ikhtilaf'*), bersama pihak lain yang sepaham, untuk menggali sisa-sisa adat yang masih ada dan menampilkannya kembali dalam berbagai bentuk, termasuk

seni pertunjukan dan ritual, sebagai sarana menuju kohesi sosial dan integrasi bangsa dalam balutan 'holisme bentuk baru', namun hasil akhirnya masih perlu ditunggu.

Singkatnya, dalam perjalanan sejarah keberadaan Islam di Jawa dan Nusantara, holisme (asli dan semu?) dan individualisme hilang dan muncul silih berganti sehubungan dengan kondisi sosial dan politik yang berkembang. Sementara itu, garis demarkasi antara kehilangan dan kemunculannya tidak jelas benar. Dan, apakah benar-benar hilang atau hanya tersembunyi tertutup tabir, juga tidak jelas. Pertanyaannya adalah, apakah holisme dan individualisme itu tepat untuk ditempatkan atau dianggap sebagai *kategori* yang dinisbatkan pada masyarakat atau kelompok, ataukah sebagai *aspek* yang selalu ada dan melekat pada suatu kelompok atau masyarakat? Kalau sebagai aspek, maka holisme dan individualisme ada pada satu garis kontinum. Pada garis ada dua titik ekstrim; satu titik adalah holisme dan yang lain adalah individualisme, atau sebaliknya. Karena faktor internal, eksternal, maupun gabungan dari keduanya, suatu saat holisme atau individualisme mendominasi, dan pada kali lain, karena hal yang serupa, terdominasi. Dalam garis osilasi ini sangat wajar kalau demarkasi antara keduanya terkadang jelas, terkadang juga tidak jelas atau susah diramal. Untuk ini memang perlu pencermatan lebih lanjut dan dapat menjadi diskusi menarik.

Yang agak mengganggu dari karya Headley ini adalah amat banyaknya salah ketik/cetak dan sejumlah kekeliruan pengertian atau konsep-konsep, seperti "penatas" untuk "panatus" (h. 176) "juadilakhir" untuk "Jumadil Akhir" (h. 181), "sinagari" untuk "Singasari" (h. 283), "Pagelen" untuk "Bagelen", "Ki Ageng Solo" untuk "Ki Ageng Selo" (h. 318), "panguyuban" untuk "paguyuban" (h. 454), dan sebagainya. Juga, kata 'madani' dalam istilah 'masyarakat madani' dikatakan sebagai berasal dari kata "medan" (*square*) padahal dari "Madinah" (Madaniyah). Di samping itu, kekaguman terhadap penguasaan penulis atas bahasa Jawa dan Arab (al-Qur'an) agak tercoreng ketika penulis berusaha mencari terjemahan bagian dari "Donga Jejeg Jumeneng" (doa istiqamah?): "iya kanak buduwa iya kanas tangin" (h. 334). Ia mengira itu bahasa Jawa dan ia 'takluk' tidak bisa menterjemahkan. Padahal, kalau orang yang sudah akrab dengan bahasa Arab (al-Qur'an), kalimat itu merupakan bagian dari Surat al-Ftiḥah (*'iyyāka na'budu wa 'iyyāka nasta'in*). Terlepas dari itu, kekayaan deskripsi dan analisis yang dikandung buku ini tetap mengalahkan kesalahan dan kekeliruan yang ada.

Catatan

1. P. Suparlan, *The Javanse Dukun* (Jakarta: Peka Publications, 1991).
2. G. Marshal, *Oxford Dictionary of Socology* (New ed., Reading: OUP, 1998).
3. Tentang *primordial attachment*, lihat C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Fontana Press, 1993), h. 259-264.
4. M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since 1300*, (Hong Kong: The McMillan Press, 1993), 2nd ed., h. 11.
5. AG Muhaimin (2001), *Islami dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, h. 28.
6. J.D. Legge (1964), *Indonesia*, Englewood Cliff: Prentice Hall, h.114.
7. S. Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Jawa*, (Singapore: OUP, 1973).
8. Yang dimaksud dengan individualisme Islam adalah individualisme yang dipandu oleh etika 'ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah, dan ukhuwah basyariyah' sebagaimana yang sudah dipraktikkan di Jawa selama berabad-abad dan ternyata ramah terhadap holisme Jawa di mana Islam bisa berkohabitasi dengan agama *luri*. Sesudah datangnya kolonialisme, Islam Jawa (terutama) menghadapi dua jenis individualisme: modern (*modern individualism*) yang tidak membedakan antara *person* dan *individual* yang membawa ke arah ideologi demokratik; dan individualisme materialis (*materialist individualism*) yang berpegang pada pemikiran bahwa kehidupan dunia ini adalah satu-satunya tujuan bagi semua komunitas sosial (Lihat uraian Headley, h. 441).
9. Pembahasan singkat tentang masalah ini, lihat Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal* (2001).

Muhaimin AG adalah dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

حقوق الطبعة محفوظة
عنوان المراسلة:

STUDIA ISLAMKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta
Jl. Kertamukti no. 5, P.O. Box 225 Pisangan Barat
Ciputat 15419 Jakarta, Indonesia
Telp. (62-21) 7423543, 7499227: Fax. (62-21) 742 3543
E-mail: studia@cbn.net.id.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولارا أمريكا):

PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia,
account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089,
ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta No. Rek: 3000212831

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠ دولارا أمريكا (للمؤسسة)، ٤٥ دولارا أمريكا (للفرد)،
٣٠ دولارا أمريكا (للطالب). قيمة العدد الواحد: ٢٠ دولارا أمريكا.
قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة)، ٤٥,٠٠٠ روبية (للفرد)،
٣٠,٠٠٠ روبية (للطالب).
قيمة العدد الواحد: ٢٠,٠٠٠ روبية.

والقيمة مشتملة على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



Australia
Indonesia
Institute

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الثانية عشر، العدد ١، ٢٠٠٥

هيئة الإشراف على التحرير:

- م. قريش شهاب (الجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المؤسسة الإندونيسية للعلوم)
نور أ. فاضل لوييس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة ميلبورن)
مارتين فان برونيسين (جامعة أترينجة)
جوهن ر. بووين (جامعة واسنجتون، س.ت. لويس)
م. عطاء مظهر (الجامعة الإسلامية الحكومية جو كجاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)

رئيس التحرير:

أزيوماردى أوزرا

المحررون:

سيف المجاني

جمهاري

جاجات برهان الدين

عمان فتح الرحمن

فؤاد جبلي

سكريتير التحرير:

حيبي نورني

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

لوسي رداوين مارت

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

نور صمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والاجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/DITJEN/PPG/Australia-Indonesia Institute (AIID) وتخصص للدراسات الإسلامية في إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التي تبحث في القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمتقنين إلى أن يبعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التي تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط وإنما عن آراء الكتاب. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم القومي