

Agama Rakyat Di Jawa: melacak akar sosio-historis toleransi-sinkretis agama-agama

oleh Umi Sumbulah* - Malang

Abstraksi

The author discusses about Islam in Java, that has a very unique character in terms of religious rites and expression. At the very beginning, the spread of Islam adopted the process of acculturation with local cultures. The acculturation is not just an expression of heterogenous Javanese culture, but very much supported by political power. Mataram Islamic Kingdom had played a very crucial role in combining Islamic belief with the local culture that was very much influenced by Buddhism and Hinduism. The author also highlights the deterioration of Islamic elites and grass-roots because of the presence of colonialism in 19th century. However, the notion of acculturation remains intact and serves as a form of religious tolerance character among Javanese Moslems.

Kata-kata kunci: akulturasi - toleransi - sinkretisme -

Istilah agama rakyat dalam konteks ini dipahami sebagai sistem keyakinan dan ibadah setempat yang berbeda dengan tradisi Islam umum. Dengan demikian, kajian ini juga merujuk pada berbagai konstelasi praktik iman, ritual, naratif dan religius muslim yang berkembang pada waktu dan wilayah tertentu terutama di Jawa. Dalam konteks ini, bisa dilihat betapa Islam Jawa memberi warna, menyerap bahkan mengislamkan budaya pribumi dan memasyarakatkan kitab suci. Sebagai wujud artikulasinya, bisa dicermati pada beberapa kasus di mana unsur ibadah pra-Islam diberi makna Islam, dan dalam kasus lain juga dilakukan interpretasi terhadap unsur-unsur tradisi tekstual untuk merumuskan ibadah naratif, ritual dan sosial (John L. Esposito 2001, 50-51).

Sinkretisme agama sebagai karakteristik Islam Jawa

Islam datang ke bumi Jawa di saat budaya dan tradisi non-Islam terutama Hindu dan Budha telah mengakar kuat dalam masyarakat Jawa. Dalam karya *master-piece*-nya, *The Religions of Java*, yang belakangan menjadi rujukan

* Penulis adalah Dosen dan Sekretaris PSG UIN Malang, Sekretaris Lembaga Kerjasama Lintas Agama "Toleransi" Malang dan Kandidat Doktor IAIN "Sunan Ampel" Surabaya.

utama hampir semua peneliti Barat yang *concern* meneliti agama Jawa, semisal Beatty (2003), Woodward (1989), Hefner (2000), Mulder (1999) dan sebagainya, juga para peneliti Indonesia seperti Mul Khan (2000), Muhaimin (2001), Budiwanti (2000), dan Nur Syam (2005). Geertz (1981) memberikan ilustrasi menarik berdasarkan temuannya di lapangan tentang fenomena agama Jawa dalam tiga varian, yakni: abangan, santri dan priyayi.

Beberapa kritikan juga datang dari berbagai peneliti berikutnya dengan alasan bahwa kategorisasi agama yang dibuat Geertz tidak kategoris. Varian abangan dan santri mengacu kepada afiliasi dan komitmen keagamaan, sementara varian priyayi merupakan kategorisasi sosial. Abangan merupakan sebutan bagi mereka yang tidak secara taat menjalankan komitmennya terhadap aturan keagamaan. Santri merupakan sebutan bagi mereka yang memiliki komitmen keagamaan yang diukur berdasarkan tingkat ketaatannya menjalankan serangkaian aturan agama. Priyayi merupakan sebutan bagi mereka yang secara sosial (maupun ekonomi) dianggap memiliki derajat dan stratifikasi lebih tinggi dibandingkan dengan kebanyakan masyarakat desa di Jawa.

Kendati demikian, Geertz menyatakan bahwa varian-varian itulah fenomena sesungguhnya yang terjadi pada masyarakat. Bahkan istilah abangan, santri dan priyayi-pun ditemukannya di lapangan. Sebenarnya kritikan terhadap Geertz lebih disebabkan karena mereka tidak terlibat, *getting in*, dengan masyarakat Jawa di mana Geertz melakukan penelitian, yakni di Mojokuto. Bagi Geertz (1981: 56) agama merupakan sebuah sistem simbol yang dipraksis dan diekspresikan masyarakat. Agama merupakan motivasi kuat untuk menjalin relasi antara manusia dengan Realitas Yang Absolut atau Realitas Tertinggi. Jalinan relasi tersebut diwujudkan dalam bentuk rangkaian berbagai ritual keagamaan. Dengan demikian, agama bukanlah sesuatu yang diabstraksikan melainkan merupakan sesuatu yang dipraksiskan masyarakat.

Agama rakyat (muslim) di Jawa merupakan beragam konstelasi iman, doktrin, ritual dan lain-lain yang dipraktikkan masyarakat sesuai dengan tradisi lokal atau tempat dan waktu seiring dengan perkembangan dan penyebarannya. Dalam konteks inilah kehadiran Islam di Indonesia, khususnya Jawa, mengambil bentuk akomodasi, integrasi, penyerapan dan dialog dengan akar-akar dan budaya non-Islam, terutama animisme dan hinduisme.

Memperkuat tesis di atas, Geertz juga menyatakan bahwa Islam yang hadir di Indonesia bukanlah membangun peradaban tetapi merebut peradaban. Hal ini tentu berbeda dengan kehadiran Islam di Maroko yang mengambil bentuk membangun peradaban. Islam di Maroko lahir 50 tahun setelah wafatnya Rasulullah SAW dan dibawa oleh dinasti Idrisiyah (Geertz, 2000). Karena konteks Jawa yang melatari munculnya Islam di Jawa adalah animisme dan hinduisme,

maka logis jika “warna dan citarasa” Islam yang berkembang di Jawa juga bernuansa animisme dan hinduisme. Hal ini bisa disaksikan hingga sekarang dalam berbagai sistem ritual Jawa, seperti slametan dengan berbagai bentuknya, baik slametan mantenan, khitanan, bersih desa dan sebagainya. Ritual slametan, menjadi salah satu media kelompok abangan dalam mengekspresikan komitmen keagamaannya. Varian abangan juga merupakan representasi keagamaan dengan afiliasinya pada animisme. Hal ini bisa dilihat dari ekspresi kelompok ini dalam berbagai ritual slametan, magis, perdukunan dan lain-lain.

Varian abangan pada umumnya berpusat di desa. Slametan merupakan inti ritual agama Jawa yang paling populer dan bahkan bertahan hingga sekarang. Slametan yang berwujud tingkeban, kelahiran, kematian, bersih desa, sunatan, panen dan lain-lain, masih dominan terlihat pada kehidupan masyarakat Jawa, baik yang beragama Islam murni maupun Islam Jawa (sinkretis). Bagi kelompok/varian Jawa, terdapat keyakinan bahwa kehidupan, penderitaan, kematian dan keberkahan, merupakan pemberian roh-roh halus yang harus dipuja melalui berbagai ritual tersebut.

Slametan misalnya, diyakini sebagai persembahan terhadap para roh halus, roh leluhur dan lain-lain agar masyarakat terhindar dari bencana dan kejahatan. Fenomena slametan yang dianggap sebagai ritual paling inti dalam masyarakat Jawa ini, bisa disimak pada temuan Andrew Beatty, ketika melakukan penelitian di Bayu, sebuah desa di sebelah selatan kota Banyuwangi (Beatty, 2003:29). Dipilihnya lokus penelitian yang kemudian diberi nama Bayu ini didasarkan pada beberapa pertimbangan: masyarakat desa Bayu yang berjumlah 2.430 jiwa ini hampir seluruhnya Osing; aktif dan ekspresif dalam kebudayaan; daerah ini juga merupakan pusat kegiatan mistik. Temuan senada juga bisa dilihat pada hasil penelitian Woodward, tentang masyarakat Jawa di Yogyakarta. Memperkuat tesis Geertz, temuan Hefner pada masyarakat Pasuruan semakin melengkapinya.

Dalam slametan, demikian kesimpulan yang bisa diambil dari temuan beberapa peneliti di atas, bahwa elemen masyarakat Jawa yang memiliki diversitas ternyata bisa disatupadukan melalui ritual slametan tersebut. Hal ini karena dalam slametan, seakan tidak ada jarak antara si kaya dan si miskin, antara penganut Islam normatif (santri dalam kategorisasi Geertz) dan Islam Jawa (abangan dalam kategorisasi Geertz).

Bukti lain bahwa ritual slametan agama Jawa bisa menyatupadukan berbagai varian, bisa dilihat pada temuan Beatty (2003), bahwa pada masyarakat Bayu, terdapat ritual penyembahan kepada Buyut Cili dan Buyut Cungking, atau kultus Nyai Po pada masyarakat Pasuruan sebagaimana ditemukan Hefner (2000: 109-110).

Dalam ritual slametan semua elemen masyarakat, mulai dari penganut animisme, mistisisme, Islam normatif, kejawen dan hinduisme hadir tanpa membawa atribut dan simbol-simbol yang membedakan satu atas yang lain. Menu slametan biasanya terdiri dari nasi kuning dan apem yang dimakan secara bersama-sama segera setelah dipimpin doa oleh seorang yang dituakan. Doa biasanya diawali dengan puji-pujian (shalawat) kepada nabi Muhammad yang disusul kemudian kepada para sahabat, namun kemudian sang pemimpin doa juga memanjatkan doa tersebut kepada para leluhur dan danyang desa (Hefner, 2000: 107). Bahkan dalam tradisi ritual yang dilakukan oleh kelompok Islam normatif-pun, juga tidak jarang digunakan tradisi animisme pra-Islam. Hal ini bisa dilihat pada ritual khitanan di Bayu, bahwa setelah selesai ritual penyunatan, dilakukan pemberian tiga warna pada penis si sunat, yakni merah yang berasal dari darah ayam, kuning dari kunyit dan putih dari air kapur. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya menolak bala yang mungkin saja bisa datang sewaktu-waktu.

Fenomena ritual lainnya yang menjadi media integrasi dari seluruh elemen masyarakat Jawa adalah penyembahan Buyut Cili dan Buyut Cungking di sebuah keramat. Juru kunci keramat yang biasanya juga memimpin upacara penyembahan, adalah orang yang fasih membaca doa-doa secara Islam murni (Islam normatif), namun juga fasih melafalkan mantera-mantera Jawa untuk menghadirkan roh Sang Buyut. Ritual keagamaan ini biasanya diawali dengan mantera dan doa tersebut.

Pemandangan-pemandangan paradoksal di atas menggambarkan betapa Islam di Jawa dibangun dengan tradisi-tradisi pra-Islam, yang membentuk uniformitas dalam diversitas. Mereka yang berasal dari elemen yang berbeda, berintegrasi secara kokoh melalui beragam ritual. Dalam konteks ini pula, tesis Weber bahwa ritus dan mitos merupakan alat integrasi dan harmonisasi kosmis menemukan relevansinya.

Ritual slametan yang dalam temuan Geertz lebih kental dilakukan oleh varian abangan, tetapi menurut Beatty dilakukan oleh hampir semua elemen masyarakat, memiliki beberapa makna, yakni: pertama, slametan merupakan jembatan teologis bagi kelompok santri dan abangan. Dengan slametan, baik santri maupun abangan mengikuti satu pakem yang sama bagaimana slametan dilaksanakan, tanpa menanggalkan atribut perbedaan masing-masing.

Kedua, slametan merupakan media penyatuan dan integrasi masyarakat. Oleh karena itu beberapa di antara penganut muslim yang taat namun juga mengadakan ritual slametan dan sebagainya seperti yang dilaksanakan masyarakat pada umumnya, dengan alasan untuk menjaga kebersamaan, menghindari chaos dan bahkan resistensi dari masyarakat. Demikian temuan Beatty dalam penelitiannya di Bayu.

Ketiga, slametan merupakan wahana atau forum pertemuan antara si kaya dan si miskin. Demikian Woodward (1988: 55-89) bahwa slametan memiliki implikasi ekonomis bagi distribusi ekonomi (keberkahan) yang dalam konteks Islam adalah shadaqah. Oleh karena itu kesimpulan Woodward, bahwa ritual slametan memiliki basis teologisnya dalam tradisi Islam. Proses liturginya pun yang diawali dengan doa yang ditujukan kepada nabi Muhammad dan para tokoh suci Islam, semakin memperkuat tesis Woodward tersebut.

Kesimpulan Woodward berbeda dengan temuan Geertz, Beatty dan Ricklef bahwa slametan itu murni berakar pada tradisi hinduisme (agama pra Islam). Namun demikian, penulis lebih sepakat bahwa slametan, berakar dari dua tradisi, tradisi pra-Islam dan sekaligus dalam tradisi Islam. Slametan, meskipun ada unsur dan elemen Islam, namun lebih banyak dipengaruhi filsafat agama Jawa, yang dibangun berdasarkan tradisi pra-Islam atau bahkan hinduisme. Hal ini misalnya bisa direferensikan pada temuan Hefner di Pasuruan, Beatty di Bayu (Banyuwangi), Woodward di Yogyakarta dan bahkan Geertz di Mojokuto.

Varian lain dari temuan Geertz, yakni santri, merupakan kelompok keagamaan yang menjunjung tinggi doktrin keagamaan. Mereka memiliki tingkat kepatuhan yang tinggi terhadap doktrin agama. Oleh karena itu, upacara-upacara keagamaan yang dilakukan kelompok yang menguasai basis di pasar atau perdagangan ini juga mengacu kepada ritual yang dituntunkan atau terkait dengan sejumlah ortodoksi Islam. Demikian juga tempat ritual, dilakukan di masjid, mushalla atau institusi-institusi keagamaan yang lain. Lembaga pendidikan seperti madrasah dan pesantren merupakan ikonografi khusus kelompok ini, yang cenderung membedakan secara hitam-putih dengan varian abangan dan priyayi.

Kendati varian santri ini tampak ada pemilahan dan penjelasan secara rigid dan dibedakan dari dua varian yang lain, abangan dan santri, namun sesungguhnya dalam kehidupan praksis kategori-kategori tersebut mengalami kekaburan dan ambiguitas. Demikian kesimpulan Beatty, sehingga ia menghindari membuat kategorisasi masyarakat berdasarkan tingkat dan komitmen keagamaannya sebagaimana dilakukan Geertz.

Varian ketiga dalam temuan Geertz adalah santri. Kelompok ini mengekspresikan keagamaannya melalui seni, etiket, pakaian, bahasa dan mistik. Kelompok priyayi, seringkali menjadi tempat bergantung para petani (abangan) karena mereka dianggap memiliki keunggulan politis, kharismatis bahkan ekonomis. Para mistikus Jawa ini biasanya menggunakan bahasa khas kromo inggil dan bahkan bahasa Belanda untuk menunjukkan eksklusivitasnya sebagai kelompok yang biasanya menguasai basis pemerintahan atau kota. Bahasa Jawa ngoko hanya digunakan kelompok ini untuk berkomunikasi dengan para buruh atau pembantu mereka.

Varian priyayi temuan Geertz yang pada umumnya memiliki afiliasi teologis pada hinduisme ini, dikritik oleh ilmuwan-ilmuwan berikutnya. Hal ini karena ternyata banyak juga priyayi yang saleh (demikian temuan Woodward). Oleh karena itu, berdasarkan temuannya, Woodward membuat klasifikasi agama rakyat di Jawa: abangan priyayi sebagai Islam Jawa, pengikut kebatinan sebagai kejawen, dan pemegang ortodoksi Islam sebagai Islam normatif, serta mistisisme yang direpresentasikan oleh raja (Woodward, 2004: 301-323).

Berdasarkan data sejarah di atas, dapat diambil pemahaman bahwa fenomena agama di Jawa bisa disebut sebagai agama sinkretis meskipun Woodward lebih suka menyebutnya sebagai Islam Jawa, sama seperti Islam India dan Islam Timur Tengah. Hal itu karena masing-masing memiliki ciri, karakteristik dan keunikan tersendiri sehingga membuat agama tersebut terkesan "lebih hidup" karena sarat dengan makna dan dimensi.

Islam Jawa dan akulturasi budaya

Menurut kesimpulan Abdullah (1989: 58-99), bahwa akulturasi budaya Jawa dan Islam di Jawa mengambil bentuk dialogis. Berbeda dengan akulturasi Islam dengan budaya Melayu yang mengambil bentuk integratif. Islam dihadapkan pada resistensi tradisi dan budaya lokal, sehingga ketegangan dan konflik Islam versus Kejawen menjadi ciri utama perkembangan Islam di Jawa, terutama pada abad ke-19 atau masa kolonial.

Akulturasi budaya Jawa dan Islam dengan pola dialogis dipahami bahwa Islam dan budaya Jawa berkomunikasi dalam bentuk struktur sosial-agama. Sedangkan Islam dan budaya Melayu yang mengambil pola integrasi, dipahami bahwa Islam berkembang dan bahkan menjadi salah satu penyangga terpenting dalam struktur politik Melayu.

Perkembangan Islam di Jawa mencapai prestasi yang signifikan sehingga menghadirkan fenomena Islam Jawa yang unik hingga sekarang ini, adalah pada saat pergeseran kerajaan Islam dari daerah pesisir (Demak) ke daerah pedalaman agraris (Mataram) di bawah kekuasaan Sultan Agung pada abad ke-17 (Abdullah, 1989).

Pada masa Sultan Agung ini, mistisisme Jawa mengalami perkembangan yang luar biasa. Raja atau sultan dianggap sebagai guru sufi, di mana kosmologi hindu-budha bertemu dalam wadah sufisme tersebut. Dalam konteks Jawa, kota atau keraton menjadi representasi jalan mistik sufi dan kosmos Islam, sehingga sultan dianggap sebagai wali, sosok manusia yang dianugerahi bertumpuk kemuliaan.

Keyakinan masyarakat Jawa bahwa Sultan merupakan wali, diperkuat dengan ikonografi bahwa keraton dikelilingi oleh 33 kampung yang menggambarkan jumlah surga di gunung Meru, Allah bersemayam di hati, sehingga setiap manusia (raja) menjadi jembatan ketuhanan makrokosmos (Woodward, 2004).

Dalam konteks mistisisme Jawa, semua entitas terkategori ke dalam dua macam: wadah dan isi. Wadah adalah alam, tubuh, rakyat, dan Islam normatif. Sedangkan isi adalah: Tuhan, raja, mistik, dan rohani. Rakyat sebagai wadah tidak boleh meninggalkan syariat, sementara raja sebagai isi dan penggagas mistisisme boleh saja meninggalkan syariat, demikian temuan Woodward (2004).

Senada dengan tesis di atas, Geertz juga menemukan data menarik. Geertz menyatakan bahwa Islamisasi Jawa yang antara lain dilakukan oleh Sunan Kalijaga adalah membawa dunia Hindu pewayangan ke dunia Islam kitab suci. Dengan demikian, Islamisasi di Jawa dilakukan dengan mengakomodasi tradisi dan dinamisme lokal. Hal ini tentu berbeda dengan temuan Geertz di Maroko, di mana Islam dikembangkan oleh Lyusi dengan wajah “menentang” tradisi dan dinamisme lokal, di saat krisis Murabitun (marabout) dengan pendekatan purifikatif.

Pola Islamisasi Jawa yang akomodatif dan menyerap tradisi dan dinamisme lokal tersebut, tercermin dalam berbagai karya sastra di era ini. Karya sastra atau serat dimaksud, menggambarkan pola akulturasi Islam dan budaya Jawa, seperti terilustrasikan antara lain dalam Babad Tanah Jawa dan Serat Centhini. Sufisme dalam serat tersebut digambarkan menjadi budaya Jawa dengan terma-terma sufistik yang khas Jawa bahkan berbahasa Jawa.

Dengan pola Islamisasi Jawa (ada yang menyebutnya sebagai Jawanisasi Islam) seperti itu, logis jika tahap berikutnya orang Jawa memiliki toleransi yang tinggi terhadap budaya atau penganut agama lain. Temuan Anderson dalam karyanya “Mitologi dan Toleransi Orang Jawa, menyatakan bahwa tipikal toleransi orang Jawa terhadap penganut agama-agama lain, tergambar dalam petikan berikut: “Sudah tentu saya orang Islam, tetapi bukan orang muslim yang fanatik seperti orang Aceh. Kami orang-orang Jawa bisa bergaul dengan orang-orang Kristen dan Budha. Kami melihat kebenaran dalam semua agama dan tidak hanya (eksklusif) dalam kepercayaan kami” (Anderson, 2000: 4).

Toleransi dan penghargaan terhadap agama dan residuum budaya, bagi orang Jawa merupakan sebuah kebanggaan. Sikap ini, kata Anderson, sangat terkait dengan mitologi Jawa yang terilustrasikan lewat dunia pewayangan yang terinternalisasikan dalam mindset masyarakat Jawa. Melalui wayang, terdapat berbagai sosok yang merepresentasikan keunikan pribadi masyarakat Jawa. Hal ini misalnya dapat dilihat pada sosok Yudistira, yang merupakan lambang

raja yang bijak dengan jimat suci Kalimasadha; Arjuna sebagai lambang ksatria yang lembut hati dan berkemauan keras; Bima sebagai kesatria pemberani yang tanpa ampun terhadap musuh-musuhnya namun memiliki kejujuran dan kesetiaan; Baladewa sebagai pendidik cucu Arjuna, Parikesit, nenek moyang raja-raja Jawa; Sumbadra sebagai gambaran aristokrat Jawa; Kresna sebagai ikon diplomat ulung dan lain-lain. Semua sosok di atas merupakan gambaran ideal manusia. Namun popularitas masing-masing tokoh dalam dunia pewayangan tersebut akan berbeda-beda sesuai dengan pengidolaan di masing-masing daerah. Misalnya di Madura, tokoh Baladewa sangat populer, masyarakat Pedesaan di Jawa lebih mengidolakan Semar, atau Soekarno mengidolakan Gatotkaca dan sebagainya.

Wayang, disamping menjadi pusat idola karakter Jawa, juga menjadi gambaran pertentangan kosmis antara kebajikan dan kesalahan, kebaikan dan kejahatan dan seterusnya. Namun pertentangan dimaksud tidak untuk saling dibedakan karena sarat ambiguitas dan toleransi yang karenanya justru dapat saling melengkapi. Hal ini misalnya dapat dilihat pada sosok Saliya, seorang satria yang mempersunting Setyawati, anak seorang raseksa. Dalam dunia pewayangan, ada penilaian bahwa tidak layak seorang satria (Saliya) memiliki raseksa dalam keluarganya. Oleh karena itu, raseksa Bagaspati meminta Saliya agar membunuh dirinya, demi kebahagiaan puterinya. Permintaan ayah mertua tersebut dikabulkan Saliya dan berbahagialah ia bersama Setyawati. Gambaran lain tentang hal ini juga bisa dilihat pada sosok Kurawa, yang dinilai tidak baik bukan karena mereka jahat, namun karena mereka adalah satria yang jahat. Hal ini karena seharusnya satria tidak jahat (Anderson, 2000: 14-43).

Gambaran-gambaran mitologi dunia pewayangan itulah antara lain konstruk pemikiran dan budaya yang membuat orang Jawa tampil menjadi sosok yang relatif toleran dan lapang dada. Di era abad ke-17 inilah pola dialogis lebih bernuansa harmonis daripada konfrontatif. Namun sejak abad ke-19 dan selanjutnya, seiring dengan kolonialisme Barat atas Indonesia (termasuk Jawa) yang lebih berpihak pada kelompok priyayi, kemudian konflik antara Islam normatif (santri) dengan priyayi tidak terelakkan. Sebagai konsekuensinya, karya sastra atau serat yang lahir di era ini, seperti Serat Darmagandhul, Serat Gatholoco dan Serat Cebolek juga bernuansa mendiskreditkan kaum santri.

Serat-serat tersebut mewakili ideologi kaum priyayi yang kebanyakan memiliki afiliasi teologis pada animisme dan hinduisme. Hal ini misalnya dapat dilihat pada gambaran-gambaran ideologi dalam serat tersebut tentang kaum santri. Kata Mekkah misalnya, diartikan sebagai mekakah yang dalam bahasa Jawa berarti membuka paha atau dua kaki seperti berposisi senggama dan lain-lain. Hal ini tentunya sangat menyinggung kaum santri, karena perilaku

atau idiom-idiom kesantrian digambarkan secara negatif dan tidak etis bahkan Islam dianggap sebagai agama asing bagi orang Jawa. Konflik seperti ini terus berlanjut hingga masa kemerdekaan, masa Orde Lama dan pada beberapa kasus juga terjadi di masa Orde Baru (ORBA). Polarisasi Islam-santri versus abangan-priyayi mencolok di era ORLA dan ORBA.

Di masa Orde Lama, Hefner menemukan data bahwa Soekarno membatasi aktivitas keagamaan. Sebelumnya, era kolonial, terutama setelah kedatangan Snoeck Hurgronje ke Indonesia, pihak kolonial memberikan kebebasan Islam menjalankan aktivitas keagamaannya. Islam sebagai agama dibiarkan berkembang, namun Islam sebagai gerakan politik sangat dibatasi. Hal ini merupakan siasat politik “balas budi” Belanda terhadap bangsa Indonesia.

Di era Orde Baru, Islam sebagai kekuatan politik juga tidak diberi kesempatan berekspresi. Bahkan umat Islam yang mengakses dunia politik-pun sangat terbatas. Soeharto nampaknya lebih suka menempatkan kaum priyayi Jawa untuk menduduki pos-pos strategis di jajaran birokrasi-kepemerintahan. Ideologi birokrasi memanfaatkan falsafah Jawa di mana kekuasaan dibangun di atas basis falsafah Mandala. Berdasarkan falsafah tersebut, penguasa bercita-cita bahwa kekuasaan berada di bawah kendalinya secara sentral. Strategi ini berhasil dan tertancaplah “kuku” kekuasaan Orba selama 32 tahun, hingga lahir era reformasi tahun 1998.

Sebagai konsekuensi dari sistem pemerintahan yang membatasi gerak Islam politik, maka banyak aktivis Islam yang menjadi “korban” represi negara, karena mereka memperjuangkan aspirasi ideologis Islam politik. Namun, seiring dengan terbukanya “kran” demokrasi di era reformasi, aktivisme Islam atau Islam politik mendapatkan “tempat” untuk berekspresi. Karena itu, gerakan-gerakan Islam politik di era ini semakin visible. Namun, sayang gerakan ini tidak banyak mendapat dukungan masyarakat di tingkat grass-roots terutama yang berbasis pada Jawa pedalaman, karena mereka “terlanjur mesra” dengan budaya dan tradisi Jawa. Sementara Islam politik, tidak mengakomodir dinamisme lokal yang dinilai “menyimpang” dari kemurnian ortodoksi Islam.

Purna Wacana

Dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia, toleransi orang Jawa terhadap agama-agama lain, secara umum masih tinggi. Bahkan dalam penilaian beberapa pakar, toleransi yang diekspresikan agama Islam Jawa bukanlah toleransi murni, namun telah mengalami sinkretisme, karena beberapa ajaran keagamaan telah “dicampuradukkan” ekspresinya dengan tradisi pra-Islam, khususnya animisme dan Hinduisme. Dengan demikian, hampir tidak ada batas antara

toleransi dan sinkretisme Islam Jawa dengan agama-agama lain. Hal ini karena mereka memiliki kebajikan dan kearifan lokal yang diserap dari berbagai akar budaya, ajaran falsafah dan agama serta tradisi yang sudah mengakar kuat di bumi Jawa, bahkan jauh sebelum kehadiran Islam di nusantara ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. 1989. "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.
- Muhaimin, AG. 2001. *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal Potret Dari Cirebon*, Jakarta: Logos.
- Anderson, Benedict C. *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*. [...]
- Beatty, Andrew. 2003. *Variasi Agama di Jawa*, Jakarta: Murai Kencana.
- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak, Islam Wetu Lima Versus Wetu Telu*, Yogyakarta; LKiS.
- Esposito, John L (editor in Chief). 2001. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid I, Mizan: Bandung.
- Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- *Islam Observed* [...]
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*, Yogyakarta: LKiS, hlm.
- . 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princetone: Princetone University Press.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni Pada Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Nur Syam. 2005. *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS.
- Woodward, Mark R. 1988. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam" dalam *Journal of History of Religion*, 28, hlm. 55-89.
- . 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, An Arbor: UMI.