

DARI SULTAN KE SANTRI: KONSEP KUASA DAN PERUBAHAN OTORITAS KEAGAMAAN DALAM MASYARAKAT JAWA

TEILHARD SOESILO

London School of Economics and Political Science,
United Kingdom
E-mail: teilsoes@gmail.com

Abstract: Despite having been “Islamized” since the XVII century, the way Islam was practiced in general during that period undeniably differs from the current. In this essay, the shift from a society that leaned stronger on the side of *adat* (custom) towards one that is more orthodox and orthopraxical is connected with the change of religious authority in Javanese society. This essay argues that the traditional religious authority based on the notion of Power (as defined by Benedict Anderson) declined along with the weakening of the Javanese courts during the colonial era, thus making it possible for a new Islamic religious authority based on Scripture and prophetic teaching/tradition to take over.

Keywords: Java, Mataram, Power, Islamization, Religious Authority

Abstrak: Meski sebagian besar masyarakat Jawa sudah “ter-Islamkan” sejak abad XVII, cara Islam dihayati dan dipraktikkan pada zaman itu tentu tidak sama persis dengan masa kini. Dalam makalah ini, perubahan dari masyarakat yang lebih condong para adat menuju masyarakat yang lebih agamis dan menghayati Islam secara lebih ortodoks dan ortopraktis dikaitkan dengan perubahan otoritas keagamaan dalam masyarakat Jawa. Argumen makalah ini adalah bahwa otoritas tradisional masyarakat Jawa yang sebelumnya berpusat pada konsep Kuasa (menurut pengertian Benedict Anderson) perlahan melemah seiring memudarnya pamor kerajaan-kerajaan Jawa pada masa kolonial sehingga pada tahap selanjutnya tergantikan oleh otoritas keagamaan Islam yang berorientasi pada Kitab Suci dan ajaran kenabian.

Kata-kata Kunci: Jawa, Mataram, Kuasa, Islamisasi, Otoritas Keagamaan

PENDAHULUAN

Berdasarkan pengamatannya pada dekade 1950an, Clifford Geertz mengelompokkan masyarakat Jawa ke dalam golongan *priyayi*, *abangan*, dan *santri*. Meskipun tidak sepi dari kritik, tidak bisa dipungkiri bahwa cara pembagian tersebut tetap memberikan sebagian gambaran mengenai masyarakat Jawa. Golongan *priyayi* adalah para birokrat dan elite lama. Sebagian besar masyarakat termasuk *abangan* yang secara kultural-religi-us mempraktikkan pencampuran antara adat dan Islam. Hanya sebagian kecil masyarakat merupakan golongan *santri*, yaitu mereka yang mempraktikkan Islam secara lebih “taat” atau “murni.”¹ Agaknya Geertz tidak membayangkan bahwa enam dasawarsa setelah pengamatan awalnya, golongan *priyayi* sudah “punah,” orang tidak lagi dapat mengaku diri sebagai *abangan*, dan mayoritas masyarakat Jawa kini secara lebih taat mempraktikkan Islam yang pada tataran masa lampau hanya dilakukan oleh kaum *santri*. Hal inilah yang disebut oleh Azumardi Azra sebagai “santrinisasi” masyarakat Jawa.²

Kendati Islam sudah mulai mendapat pijakan kuat di tengah masyarakat Jawa sejak abad XVII, cara Islam secara umum dihayati dan dipraktikkan pada zaman itu tentu berbeda dengan zaman sekarang. Salah satu cara melihat hal ini adalah melalui kerangka perbedaan pemahaman otoritas keagamaan antara “masyarakat Jawa tradisional” dan masyarakat kini yang lebih ortodoks dan ortopraktis dalam menghayati Islam. Keburuan yang ditawarkan makalah ini adalah mencoba melihat bagaimana otoritas keagamaan baru di Jawa dapat dijelaskan, salah satunya, dengan melihat memudarnya konsep “Kuasa” (sebagaimana dirumuskan oleh Benedict Anderson)³ dalam alam pikir dan kepercayaan Jawa tradisional. Hal ini terjadi seiring dengan merosotnya peran kerajaan-kerajaan Jawa di bawah pemerintahan kolonial, sehingga memberikan ruang bagi ber-

1 “Introduction” Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago—London: University of Chicago Press, 1976).

2 Azyumardi Azra, “Islamisasi Jawa,” *Studia Islamika* vol. 20, no. 1 (2013), p. 172, <https://doi.org/10.15408/sdi.v20i1.352>.

3 Benedict R. O’G. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Cornell University Press, 1990), <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv3s8n2s>.

kembangnya bentuk-bentuk Islam yang lebih “taat” yang mendasarkan otoritas keagamaannya pada Al-Qur’an dan Hadith.

Untuk menguraikan argumen tersebut, makalah ini akan menggunakan pendekatan antropologis dan historis. Sisi antropologis menyangkut telaah Benedict Anderson atas konsep Kuasa tradisional Jawa yang menjadi konsep kunci dalam makalah ini dan beberapa penelitian etnografis yang digunakan sebagai contoh kasus untuk mengilustrasikan perubahan praktik dan penghayatan Islam. Berkenaan dengan sisi historis, perubahan tersebut akan dilihat dalam arus waktu dengan memanfaatkan penelitian M. C. Ricklefs yang sudah menyediakan uraian kokoh untuk memahami proses Islamisasi Jawa.⁴

Bagian pertama dari makalah ini akan menyoroti konsep “Kuasa” sebagai otoritas keagamaan tradisional Jawa. Bagian selanjutnya mengajukan penjelasan mengenai memudarnya jenis otoritas tersebut seiring dengan merosotnya kerajaan-kerajaan Jawa dan meningkatnya Islam “santri.” Bagian terakhir akan menggarisbawahi dasar-dasar otoritas keagamaan Islam. Patut diperhatikan bahwa penggunaan istilah “santri” di sini tidak merujuk secara sempit pada mereka yang belajar di pesantren, tetapi lebih pada cara menghayati Islam yang lebih ortodoks dan ortopraktis atau secara singkat akan disebut sebagai “taat.”

KONSEP “KUASA” TRADISIONAL JAWA

Untuk memahami makna Kuasa dalam masyarakat Jawa tradisional, perlu dijelaskan terlebih dahulu masyarakat apa yang dimaksud. Masyarakat Jawa tradisional merujuk pada masyarakat hipotetis yang mengejawantahkan apa yang Anderson sebut sebagai “pemikiran ideal Jawa pra-kolonial,” yang dengan demikian memang tidak bermaksud menunjuk pada suatu periode kesejarahan tertentu.⁵ Kendati demikian, Jawa

4 M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present* (Singapore: NUS Press Pte Ltd, 2012), https://muse.jhu.edu/pub/43/oa_monograph/book/19359.

5 Catatan kaki no. 9 pada Benedict R. O’G. Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” in *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia* (New York:

pada paruh pertama abad XVII di bawah pemerintahan Sultan Agung Mataram akan dipakai sebagai gambaran “masyarakat Jawa tradisional” dan sebagai contoh untuk mengonkretkan konsep Kuasa (*Power*, dengan huruf besar untuk membedakannya dengan pengertian umum). Jadi, Anderson menjelaskan Kuasa sebagai “daya ilahi tak kasat mata dan misterius yang menjiwai semesta.” Maka dari itu, Kuasa dipahami sebagai sesuatu yang nyata (konkret, bukan buah pikiran manusia semata), berjenis dan bersumber tunggal (homogen dan singular), dalam jumlah yang tetap di semesta, dan mendahului pertimbangan etis.⁶

Karena Kuasa selalu ada dalam jumlah yang tetap di semesta, adanya beberapa pihak yang berpengaruh berarti Kuasa menjadi terpecah dan terbagi-bagi di antara mereka. Hal ini juga berarti bahwa akumulasi Kuasa oleh satu pihak mengakibatkan berkurangnya Kuasa pihak lain. Sampai di sini, hubungan Kuasa dengan otoritas keagamaan belum tampak jelas karena biasanya kita memahami hal tersebut terkait dengan kitab suci, ajaran iman, tata cara peribadatan, dsb. Akan tetapi, sebagaimana yang telah dikatakan, Kuasa (yang dalam konteks ini disamakan dengan “otoritas”) dalam pemahaman Jawa berjenis dan bersumber tunggal yang artinya tidak ada perbedaan antara kuasa dalam bidang keagamaan, sosial, politik, maupun ekonomi. Sederhananya, “Kuasa itu ada (*Power is*).”⁷

Sekarang kita mulai masuk ke pembahasan konteks Mataram pada paruh pertama abad XVII. Keturunan keempat wangsa Mataram, Pangeran Hanyokrokusumo, merupakan yang pertama untuk menyandang gelar “Sultan” dan kemudian dikenal sebagai “Sultan Agung.” Ia mengawali penggunaan gelar-gelar kehormatan keagamaan, yaitu “*Abdurrahman*” (abdi Allah), “*Sayiddin Panatagama*” (penata/pengatur agama), dan “*Kalifatullah*” (wakil Allah) yang kemudian juga diteruskan oleh para raja Yogyakarta dan Surakarta. Maka dari itu, tampak jelas bahwa Sultan Agung mengklaim otoritas keagamaan berada di tangan raja dan dapat

Cornell University Press, 1990), p. 20, <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ct-v3s8n2s.4>.

6 Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” pp. 22-23.

7 Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” p. 23.

dipahami kemiripannya dengan gelar *prabu-pandita* dalam tradisi Hindu-Jawa.⁸ Kendati demikian, halnya tidak sesederhana itu karena para wali juga memiliki peran yang penting dalam masyarakat Jawa kala itu.

Kesembilan wali, atau yang biasa dikenal sebagai *Wali Sanga*, dihormati sebagai para penyiari pertama agama Islam di Jawa. Koentjaraningrat menggambarkan mereka sebagai para pemuka agama dengan pengaruh sosial dan politik yang tinggi dalam masyarakat Jawa,⁹ terkhusus di daerah mereka masing-masing, yaitu di sekitar Surabaya, Gresik, Cirebon, Kudus dan Demak, daerah-daerah pesisir yang relatif jauh dari pusat Mataram. Akan tetapi, Tembayat merupakan pengecualian karena letaknya hanya sekitar empat puluh kilometer dari keraton Sultan Agung di Kota Gede (Yogyakarta). Meski para wali sudah tiada pada saat pemerintahan Sultan Agung, otoritas dan pengaruh mereka diteruskan oleh keturunan dan para pengikut mereka yang biasanya terkonsentrasi di sekitar makam mereka. Pengaruh mereka berpotensi menjadi kendala bagi ambisi sang sultan karena berarti Kuasa terpecah dan terbagi-bagi.

Dalam upayanya untuk menyingkirkan pusat Kuasa tandingan, Sultan Agung mengincar para pengikut Sunan Bayat yang bermukim di sekitar makam sang wali. Ia menyerbu Tembayat pada tahun 1633 dan menundukkan para pengikut sang wali. Akan tetapi, sesudah itu, Sultan Agung melakukan ziarah meriah dan memperbaiki makam tersebut.¹⁰ Dapat diduga, melalui tindakan tersebut, Sultan Agung ingin menunjukkan bahwa ia dan Sunan Bayat bukan lagi dua otoritas (baik religius maupun sosio-politik) tandingan, melainkan Kuasa (otoritas) dari Sunan Bayat sudah “diintegrasikan” dan menyatu dalam Kuasa sang sultan. Ziarah dan doa atau samadi di makam tersebut dapat ditafsirkan sebagai cara untuk memusatkan Kuasa. Pertama-tama, samadi dan mati raga Sultan Agung merupakan jalan untuk mengatur dan mengendalikan diri sendiri sehingga Kuasa dapat dipusatkan pada dirinya, lalu, pada saat

8 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 - 1680. 2: Expansion and Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 180.

9 Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 330.

10 Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, p. 5.

yang sama, “menyerap” Kuasa dari suatu “sumber yang diakui”, dalam hal ini makam Sunan Bayat.¹¹ Otoritas dalam bidang keagamaan dan politik tidak dapat dipisahkan karena keduanya merupakan penanda dari Kuasa sang *prabu-pandita*. Tentunya ada urusan-urusan formal keagamaan yang disentuh oleh Sultan Agung, misalnya pelaksanaan salat Jumat, perayaan hari-hari raya, dsb.¹² Kendati demikian, tampaknya Islam baginya bukan pertama-tama berkenaan dengan ortodoksi ajarannya atau ketepatan dalam melaksanakan aturan-aturannya, melainkan bagaimana Islam memainkan perannya dalam konsep Kuasa, tanpa menyangkal keaslian iman Sultan Agung terhadap Islam.

PERGESERAN KONSEP KUASA

Pergeseran ke arah Islam santri yang lebih taat di sini akan coba dijelaskan dengan mengaitkannya dengan pudarnya pamor Mataram sehingga menimbulkan “kekosongan” dalam otoritas keagamaan yang kemudian diisi oleh bentuk-bentuk penghayatan Islam yang lebih ortodoks. Maka dari itu, bagian ini akan dibagi dalam dua bagian besar: bagian pertama menelaah keadaan Jawa setelah terpecahnya Mataram dalam kaitannya dengan konsep Kuasa dan bagian kedua menyoroti proses perubahan penghayatan Islam ke arah yang lebih taat dari zaman kolonial akhir sampai sekarang. Tentu proses perubahan di bagian kedua ini melalui berbagai tahap yang rumit dan tidak selalu lurus. Akan tetapi, di sini hanya tiga periode waktu penting yang dipilih untuk menggambarkan proses peralihan tersebut: meningkatnya kesadaran Islami selama masa kolonial, kedudukan adat dan Islam di Jawa pada tahun-tahun pasca 1965, dan pada akhirnya bagaimana Islam taat semakin mendapat momentum sejak tahun 1990an sampai sekarang. Dua bagian periode waktu terakhir tersebut akan disertai dengan contoh etnografis untuk memberikan gambaran yang lebih konkret.

Pertama-tama, kita mulai dengan memudarnya pamor Mataram. Masa kejayaan Mataram tidak berlangsung lama dan segera setelah wa-

11 Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” pp. 23 & 39.

12 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 - 1680*. 2, p. 178.

fatnya Sultan Agung pada tahun 1645, kerajaan tersebut terjebak dalam serangkaian perang suksesi dengan Belanda (dan kemudian Inggris) sehingga akhirnya berujung pada pembagian kekuasaan. Pada awal abad XIX, Mataram sudah terpecah ke dalam bentuk yang kita kenal sekarang, yaitu dua kerajaan (Surakarta dan Yogyakarta) dan dua kadipaten (Mangkunegara dan Paku Alam) yang kesemuanya berada di bawah pengawasan pemerintah kolonial. Kemerostan golongan ningrat Jawa dan hilangnya “Kuasa” mereka digambarkan dalam karya-karya para pujangga keraton. Anderson berkomentar bahwa *Serat Kala Tida* (1873) karya Ranggawarsita, seorang pujangga Keraton Surakarta, menggambarkan bagaimana raja, para menteri, para bupati, dan punggawa tidak mampu lagi mengemban tugas sakral mereka untuk “menyelaraskan semesta” sebagaimana hal ini tampak dari zaman “*kalabendu*” (kemalangan) yang sedang dihadapi oleh masyarakat Jawa pada saat itu.¹³ Dalam konsep Kuasa, tugas seorang raja bukanlah pertama-tama urusan administratif atau hanya bersifat sosial-politik, tetapi secara mendasar menyangkut kemampuan raja untuk mengumpulkan, memusatkan, dan menyelaraskan Kuasa. Maka dari itu, kidung Ranggawarsita adalah paradoksal dalam konteks Jawa karena raja dan para punggawanya dinarasikan secara eksplisit sebagai tidak berdaya. Dengan kata lain, Kuasa sudah hilang dari martabat jabatan mereka.¹⁴

Bahkan sebelum masa Ranggawarsita, sudah ada karya-karya pujangga lain yang menggambarkan memudarnya relevansi para raja. Menurut Koentjaraningrat, karya-karya ensiklopedik gubahan Yasadipura I (juga pujangga Surakarta) pada paruh kedua abad XVIII, misalnya *Serat Centhini*, *Serat Cabolek*, dsb., menyiratkan kesadaran sang penggubah akan kemerostan wangsa Mataram (baik di Yogyakarta maupun Surakarta) beserta “peradaban Jawa” yang diiringi dengan meningkatnya pe-

13 Benedict R. O’G. Anderson, “Sembah-Sumpah: The Politics of Language and Javanese Culture,” in *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia* (New York: Cornell University Press, 1990), p. 202, <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ct-v3s8n2s.9>.

14 Anderson, “Sembah-Sumpah: The Politics of Language”, p. 202.

ngaruh Islam.¹⁵ Maka dari itu, karya-karya tersebut dapat dilihat sebagai upaya pengarangnya untuk mempertahankan “inti sari nilai dan norma kebudayaan Jawa” yang diyakini akan mulai hilang digerus perubahan zaman dan keagamaan.¹⁶ Dengan mundurnya peran golongan ningrat dari panggung utama kehidupan bermasyarakat Jawa, tinggal menunggu waktu pemahaman tradisional Kuasa turut memudar.

Memang ada jarak dan perbedaan antara budaya keraton dan budaya masyarakat kebanyakan, tetapi “kemiskinan kultural” dan kemunduran golongan ningrat di bawah kuasa kolonial pada abad XIX mengisyaratkan bahwa masyarakat Jawa telah mulai kehilangan para penjamin keberlangsungan “cara lama” atau adat, sehingga membuat laju perkembangan komunitas-komunitas santri di akar rumput semakin mulus.¹⁷ Sejak akhir abad XVII dan seterusnya, muncul arus stabil para ulama yang mencoba melakukan pembaharuan praktik keagamaan di Jawa dengan menekankan Islam yang lebih berorientasi syariah.¹⁸ Hal ini diperkuat dengan meningkatnya jumlah haji pada peralihan abad XX sehingga kontak para ulama Jawa dengan perkembangan di Timur Tengah makin erat. Gerakan-gerakan Islam yang didirikan di Jawa pada dekade 1910-an tertarik dengan topik-topik “kekhalifahan” dan pan-Islamisme, tetapi lantas memudar pada dekade berikutnya setelah kejatuhan Kekhalifahan Utsmani Turki.¹⁹

Penulis juga melihat bahwa salah satu petunjuk lain mengenai meningkatnya kesadaran Islami selama masa kolonial tampak dalam rumusan Piagam Jakarta yang memuat klausa “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi para pemeluk-pemeluknya.” Hal ini dapat ditafsirkan

15 Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, pp. 22-23.

16 Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, pp. 22-23.

17 Koentjaraningrat, p. 21.

18 Azyumardi Azra, “Islamic Thought: Theory, Concepts, and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam,” in *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, ed. K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali (Singapore: ISEAS Publishing, 2005), p. 12, <https://doi.org/10.1355/9789812306241-003>.

19 Chiara Formichi, “Islamic Studies or Asian Studies? Islam in Southeast Asia,” *The Muslim World* vol. 106, no. 4 (2016), p. 130, <https://doi.org/10.1111/muwo.12166>.

sebagai tanda bahwa para pemuka Islam telah memiliki pengaruh di tingkat nasional dan memandang cara lama memeluk Islam secara “*abangan*” dengan lebih banyak mempraktikkan adat perlu diubah ke arah lebih dekat menaati syariah. Menyambung apa yang telah dikatakan di paragraf sebelumnya, hal ini terkait dengan perkembangan mazhab Salafi di Indonesia sejak awal abad XX yang menekankan penghayatan Islam yang lebih “murni” dan “asli” berkat peningkatan hubungan dengan Timur Tengah.²⁰ Meskipun klausa tersebut pada akhirnya dihilangkan dari teks dasar negara Pancasila, hal ini menunjukkan bahwa para pemuka Islam yang terlibat dalam pembahasan rancangan negara Indonesia merdeka telah membayangkan bahwa Islam mesti memiliki peran yang penting di dalam negara yang akan dibentuk ini.²¹

Tahap baru perkembangan Islam terjadi pada tahun-tahun pasca 1965 ketika identitas *abangan* berisiko diasosiasikan dengan komunisme. Agama dipandang sebagai cara untuk “melindungi” masyarakat dari pengaruh komunisme. Penelitian etnografis Andrew Beatty di Banyuwangi pada tahun 1970-80an menunjukkan bagaimana praktik dan pemahaman Islam taat bersanding dengan adat, sambil sudah tampak bagaimana beberapa bentuk adat mulai ditolak demi penghayatan keislaman yang lebih murni.

Bagaimana adat dan Islam dihidupi bersama-sama dalam sebuah desa di Banyuwangi dapat dilihat melalui pernyataan Pak Saleh, salah satu narasumber Beatty, mengenai “*selamet*,” puasa, dan salat. Ketika Pak Saleh membahas mengenai *selamet*, Beatty awalnya mengira yang dimaksud adalah keselamatan di dunia akhirat (sebagaimana dipahami dalam Islam). Akan tetapi, Pak Saleh meralat bahwa yang ia maksudkan adalah *selamet* sebagai secara rohani dilindungi dan “tidak diganggu” oleh roh-roh atau kekuatan yang mungkin menyerang seorang pribadi.²² Maka

20 Azra, “Islamic Thought,” p. 14.

21 M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 3rd ed. (Basingstoke: Palgrave, 2001), p. 258.

22 Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 111 (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999), p. 118.

dari itu, dalam kaitannya dengan puasa, dapat dipahami bahwa intensi dari puasa di luar bulan Ramadhan lebih terkait dengan pemahaman Jawa mengenai mati raga sebagai cara untuk mengumpulkan Kuasa guna melindungi diri. Kendati dalam konteks ini Kuasa lebih dipakai sebagai “pertahanan diri” dari “gangguan” jika dibandingkan dengan contoh Sultan Agung sebelumnya yang lebih agresif, pemusatan Kuasa melalui mati raga tetap memainkan peran dalam melindungi pribadi yang bersangkutan dari daya-daya tak kasat mata lain yang juga memiliki Kuasa. Memang Banyuwangi merupakan tempat yang jauh dari Mataram maupun makam para wali, tetapi persis karena Kuasa dipahami sebagai daya misterius yang menjiwai semesta, maka siapa pun dapat mengumpulkan maupun kehilangan Kuasa, mulai dari rakyat biasa hingga para wali dan raja (meskipun secara tradisional hanya para raja dan wali saja yang diyakini dapat memusatkan Kuasa dalam jumlah besar), bahkan juga oleh makhluk-makhluk halus tak kasat mata lain. Maka dari itu, adalah wajar untuk melihat Kuasa sebagai salah satu dasar dari mistisisme Jawa secara umum, termasuk di wilayah-wilayah terluar kebudayaan Jawa seperti di Banyuwangi.

Walaupun demikian, pemahaman Pak Saleh mengenai *selamet* hidup bersama dengan pemahamannya mengenai salat sebagai penyerahan diri kepada Tuhan²³ yang tentu merupakan hal mendasar dalam iman Islam tetapi tidak secara langsung terkait dengan konsep Kuasa Jawa. Beatty mengamati bahwa agama dan adat pada zaman itu masih dianggap saling melengkapi dan masing-masing menawarkan faedahnya tersendiri. Menaati adat Jawa memberikan “faedah-faedah kejawaan” seperti *ten-trem*, *selamet*, dan *alus* mengingat hal-hal tersebut tidak dikaitkan langsung dengan ajaran Islam. Karena itu, dengan logika yang sama, menerapkan ketentuan-ketentuan Islam (salat, zakat, puasa bulan Ramadhan, dsb.) diyakini akan membuahakan “faedah-faedah Islami,” yaitu pahala atau “bekal” untuk keselamatan di akhirat.²⁴

23 Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, p. 119.

24 Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, pp. 120-121.

Di sisi lain, Beatty juga mengamati bahwa di sebuah desa yang lain, “kemurnian” dalam menjalankan Islam ditanggapi secara lebih serius dan adanya ketakutan bahwa beberapa bentuk praktik adat berisiko syirik. Di desa tersebut, praktik menyalakan dupa dan pemberian sesaji dalam *selamatan* telah dihilangkan untuk memastikan bahwa upacara tersebut tidak “berbau Budha,” dalam arti merujuk pada cara ibadah Jawa yang lama.²⁵ Pokok penting terakhir dari etnografi Beatty adalah bagaimana ia mengamati bahwa pada tahun 1980an, menjadi seorang Muslim yang taat telah mulai dikaitkan dengan menjadi “maju,” terutama di antara angkatan muda yang sadar diri akan pentingnya menjalankan Islam secara lebih murni dan taat.²⁶

Gambaran bahwa menaati Islam secara lebih taat terkait dengan “maju” semakin berkembang pada akhir abad XX. Gambaran maju tersebut dijadikan pembeda antara mereka yang sudah “sadar” secara keagamaan dengan mereka yang masih “jahiliah” atau masih mengikuti cara-cara lama. Perasaan terhubung dengan dunia Islam modern yang lebih luas juga memiliki peranan di sini. Sebagai contoh kasus adalah penelitian Suzanne Brenner terhadap alasan beberapa mahasiswi di Yogyakarta memilih menggunakan hijab pada akhir dasawarsa 1990an.²⁷ Secara umum, pilihan mereka menunjukkan suatu gelombang Islam di antara orang-orang Jawa yang mengambil jarak dari identitas kejawaan lama.

Tidak mengherankan bagi zaman itu, kebanyakan orang tua dari para mahasiswa narasumber Brenner adalah angkatan yang tumbuh tidak dalam budaya mengenakan hijab. Brenner mengamati bahwa para narasumbernya (para mahasiswi berhijab) beranggapan bahwa masyarakat Jawa tradisional (generasi orang tua dan leluhur mereka), meskipun memang Muslim, masih memiliki “pemahaman yang belum utuh mengenai Islam,” yang menurut pandangan mereka, masih diwarnai syi-

25 Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, p. 132.

26 Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, p. 139.

27 Suzanne Brenner, “Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and ‘the Veil,’” *American Ethnologist* vol. 23, no. 4 (November 1996), p. 683, <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.4.02a00010>.

rik. Hal ini sekaligus menunjukkan kesadaran keagamaan mereka dan pilihan mereka untuk tidak mengikuti tradisi Islam yang belum murni dan berisiko syirik. Pengambilan jarak dari “cara lama” ini sekaligus dibarengi dengan perasaan terhubung dengan dunia Islam yang lebih luas, modern, dan maju. Bagi Brenner, hal ini menarik karena berbeda dengan cara Jawa lama yang membaurkan Islam dengan berbagai unsur pra-Islam, angkatan yang lebih muda ini menekankan keutamaan Islam dibanding adat sehingga menggeser otoritas tradisi lama.²⁸ Maka dari itu, pilihan berpakaian menyiratkan pemahaman bahwa menjadi seorang Muslim/Muslimah yang baik atau “sejati” dapat dicapai (atau justru harus dicapai) tanpa perlu menaati adat Jawa.

Dengan lengsernya Suharto pada tahun 1998, penyebaran dan semakin mengakarnya Islam taat dalam masyarakat Jawa memasuki babak baru karena banyak unsur adat sudah mulai ditinggalkan dan berkurangnya kendali pemerintah atas agama sehingga mempermudah proses santrinisasi ini. “Keislaman” partai-partai “nasionalis” tidak lagi dipertanyakan karena partai-partai tersebut sadar diri akan pentingnya agama dalam kesuksesan mereka, sekaligus menggambarkan masyarakat yang semakin agamis. Bertambahnya masjid dan kegiatan-kegiatan keagamaan formal mengurangi secara mencolok praktik-praktik mistik-kebatinan dan aneka acara keagamaan (pengajian, salawatan, dsb.) telah marak di daerah-daerah yang sebelumnya sangat bercorak *abangan*.²⁹

OTORITAS KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Setelah menyelidiki perkembangan pembaharuan praktik dan pemahaman Islam dalam masyarakat Jawa, dapat dikatakan bahwa bentuk Islam kini yang lebih taat telah mengambil alih bentuk sebelumnya yang lebih “sinkretis” dalam masyarakat Jawa tradisional. Meski tentu Islam memiliki keragaman, di sini akan dipaparkan garis-garis besar otoritas dalam agama Islam. Dalam masyarakat yang menghayati Islam “santri,” kuasa (dalam pengertian umum) tidak lagi dipahami sebagai daya miste-

28 Brenner, “Reconstructing Self and Society”, p. 680.

29 Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, pp. 281 & 299.

rius yang meliputi semesta, tersedia bagi siapa pun yang mampu untuk mengumpulkan dan memusatkannya, karena kuasa “sejati” hanya ada pada Tuhan.³⁰ Ajaran dan hukum Islam dipandang sebagai pewahyuan langsung melalui perantaraan para nabi, terutama Nabi Muhammad SAW, sehingga merupakan otoritas tertinggi dalam hidup keagamaan. Maka dari itu, otoritas para pemuka agama Islam adalah untuk meneruskan pemahaman yang “tepat” dari wahyu kenabian tersebut. Menurut Ismail Fajrie Alatas, otoritas keagamaan ini didasarkan pada pengakuan umat atas hubungan seorang pemuka dengan “masa lalu kenabian (*prophetic past*)” beserta dengan relasi hierarkis yang memungkinkan mereka dapat berbicara mengenai ajaran kenabian ini secara otoritatif tanpa perlu menggunakan paksaan.³¹

Meskipun seorang pemuka agama perlu berperan secara aktif agar diakui sebagai sosok yang otoritatif, sumber dari otoritas keagamaan tersebut tetap sepenuhnya berada di luar diri orang tersebut.³² “Masa lalu kenabian” di sini dapat dipahami sebagai waktu di masa lampau, semasa hidup Nabi Muhammad SAW dan para sahabat awal, ketika ajaran dan hukum Islam dihayati dan diterapkan secara ideal sehingga menjadi tolok ukur untuk menilai “keaslian” praktik Islam di masa kini. Pemuka agama yang otoritatif adalah mereka yang dipandang memiliki kemampuan untuk melakukan penilaian tersebut.³³ Hubungan antara sang pemuka agama dengan masa lalu kenabian tersebut biasanya didasarkan oleh klaim hubungan darah (keturunan Nabi atau berdarah Timur Tengah) atau dengan menunjukkan pemahaman dan kompetensinya atas Al-Qur’an dan ajaran-ajaran Islam. Menurut penulis, sisi “tanpa paksaan” juga patut diperhatikan di sini karena menunjukkan bahwa berkat pengakuan akan otoritas tersebut, orang-orang pun mengikuti atau menaati seorang pemuka agama dengan “suka rela.” Dengan kata lain, orang-orang menangkap dengan sendirinya bahwa seorang pemuka agama memiliki otoritas dan

30 Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” p. 70.

31 Ismail Fajrie Alatas, *What Is Religious Authority?: Cultivating Islamic Communities in Indonesia* (Princeton University Press, 2021), p. 4, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1b3qqfw>.

32 Alatas, *What Is Religious Authority?*, p. 212.

33 Alatas, *What Is Religious Authority?*, pp. 3–4.

bukan karena suatu tuntutan atau perubahan sosial tiba-tiba yang memaksakan penerapan Islam dengan cara tertentu. Hal ini terutama terkait dengan konteks Indonesia yang tidak mengalami “revolusi keagamaan” yang mengakibatkan perubahan mendadak seperti Revolusi Iran.

Sebagai contoh, otoritas keagamaan Islam di Indonesia dapat kita lihat dalam rupa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Awalnya didirikan para era Suharto untuk “mengendalikan” Islam, kini MUI telah berkembang menjadi salah satu suara otoritatif Islam di Indonesia. Menjadi pentingnya lembaga ini tampak ketika Presiden Susilo Bambang Yudhoyono menyatakan bahwa pemerintah “akan menaati fatwa dari MUI dan para ulama.”³⁴ Hal ini sebetulnya merupakan pernyataan yang agak ganjil karena fatwa pada hakikatnya adalah opini atau pendapat dan MUI bukanlah lembaga pemerintahan. Kendati demikian, para kyai tradisional Nahdlatul Ulama (NU) dan cendekiawan Muhammadiyah masih menempati tempat istimewa sebagai otoritas keagamaan dalam masyarakat Indonesia, khususnya Jawa. Hal ini penting dalam pembahasan kita mengenai otoritas keagamaan dalam masyarakat Jawa tradisional dan Islam taat karena di sini tampak adanya pembedaan jenis “kuasa.” Hanya para ulama atau pemuka agamalah yang dapat menilai urusan-urusan keagamaan masa kini dengan membandingkannya dengan masa lalu kenabian, yaitu masa ketika Islam dipercaya dipraktikkan secara ideal. Menurut penulis, hal ini bertolak belakang dengan pemahaman Kuasa tradisional Jawa sebagai sesuatu yang tunggal dan sejenis, yaitu tidak ada pembedaan antara otoritas atau kuasa keagamaan maupun politik. Bagi para raja Jawa, jika mereka tidak mengintegrasikan Kuasa para wali dalam kuasa mereka sendiri, risikonya adalah para wali akan menguat sebagai otoritas tandingan. Meski demikian, perlu dicatat bahwa penyatuan antara otoritas politik dan keagamaan tentunya tidak hanya khas dalam sejarah Jawa karena juga sudah dikenal juga di masa kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyyah.³⁵

34 Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, p. 285.

35 Azra, “Islamic Thought,” p. 7.

Di akhir pembahasan ini, patut diakui bahwa pemahaman Kuasa sesungguhnya belum sepenuhnya hilang dari kehidupan masyarakat Jawa. Hal ini dapat kita lihat, misalnya, pada para kyai tradisional dan perpolitikan Indonesia. Mengenai yang pertama, dalam NU, meski ada juga-juga kecondongan-kecondongan puritan yang mempengaruhinya, banyak unsur tradisional Jawa masih dapat kita lihat dalam kelompok tersebut. Ricklefs berpendapat bahwa para kyai tradisional NU adalah gambaran modern yang paling dekat dengan para wali pada zaman dahulu dan bisa dikatakan bahwa konsep Kuasa masih bekerja dalam diri mereka.³⁶ Kuasa yang mereka miliki bersifat tunggal dan sejenis dalam arti bahwa otoritas keagamaan mereka, kemampuan penyembuhan dan mengusir roh, pengaruh sosial, dan penguasaan ilmu bela diri atau kebal bukanlah “kuasa-kuasa” terpisah. Semua hal tersebut merupakan tanda dari Kuasa yang dimiliki oleh sang kyai. Para kyai juga biasanya menganjurkan puasa dan ziarah ke makam-makam sakral, sesuatu yang mengingatkan kita pada asketisme Jawa sebagai sarana mengumpulkan Kuasa.

Berkenaan dengan kuasa dan politik, layak dicermati bagaimana pada tahun 2019 Presiden Joko (Jokowi) Widodo memilih K. H. Ma’aruf Amin, seorang tokoh NU dan pemimpin MUI, menjadi wakilnya. Kiranya praktik ini dapat ditafsirkan dalam kerangka upaya menyatukan Kuasa. Meskipun barangkali tidak didasarkan pada pertimbangan mistik seperti para raja Jawa terdahulu, pilihan ini mengingatkan kita akan upaya Sultan Agung untuk menyatukan otoritas dan pengaruh para pengikut Sunan Bayat. Melalui pilihannya tersebut, Jokowi seolah ingin menegaskan bahwa kendati posisinya “nasionalis,” “keislaman” dari pemerintahannya tidak perlu diragukan. Saat ini kita masih menunggu bagaimana pemerintahan di bawah presiden yang baru – Prabowo Subianto yang notabene masih berlatarbelakang Jawa, – akan berelasi dengan Islam dan “Kuasa.”

36 Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, pp. 343 & 362.

PEMBAHARUAN KEAGAMAAN DI ASIA TENGGARA

Kasus Islam di Jawa dapat juga dapat bergaung dengan keadaan-keadaan lain di Asia Tenggara karena panggilan-panggilan pembaharuan keagamaan merupakan tema yang berulang di daerah ini. Adalah khas di Asia Tenggara bahwa “pembauran antara otoritas tekstual dan tradisi populer” memungkinkan beragamnya tafsiran otoritas keagamaan sehingga memunculkan seruan-seruan untuk pembaharuan keagamaan dari waktu ke waktu.³⁷ Di Asia Tenggara daratan, antara tahun 1400 dan 1650, *sangha-sangha* Budha “ortodoks” mengukuhkan keunggulan mereka atas kultus penyembahan roh-roh setempat.³⁸ Kerajaan Burma dan Siam secara berkala berkiblat ke Sri Lanka ketika mereka merasa perlu pembaharuan keagamaan, menunjukkan bahwa Sri Lanka dulu dianggap sebagai rujukan untuk praktik Budha yang lebih “murni” (setidaknya sampai sebelum dikalahkan oleh bangsa Portugis pada tahun 1630).³⁹ Lebih lanjut, hubungan antara agama dan pemerintah adalah tema yang selalu ada, ditambah oleh pengalaman kolonial yang ikut mempengaruhi arus sejarah bangsa-bangsa Asia Tenggara. Sebagai contoh, kendati agama Budha bertalian erat dengan para raja Burma sejak abad XI, penjajahan Inggris memantik bangkitnya fundamentalisme etno-religius yang menekankan “pemurnian” praktik agama Budha dan pemurnian identitas Burma dari pengaruh Islam yang dianggap “liyan” dalam masyarakat Burma.⁴⁰

KESIMPULAN

Makalah ini telah berupaya menunjukkan bagaimana menguatnya Islam taat (atau santri) yang mendasarkan otoritas keagamaan pada wah-

37 Barbara Andaya and Yoneo Ishii, “Religious Developments in Southeast Asia c. 1500–1800,” in *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1: From Early Times to c.1800*, ed. Nicholas Tarling, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 537, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521355056.011>.

38 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 - 1680*. 2, p. 135.

39 Andaya and Ishii, “Religious Developments in Southeast Asia c. 1500–1800,” p. 537.

40 Kumar Ramakrishna, “Recognizing Religious Extremism II: What It Looks Like, How It Emerges,” in *Extremist Islam: Recognition and Response in Southeast Asia*, ed. Kumar Ramakrishna (Oxford: Oxford University Press, 2022), p. 57, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197610961.003.0003>.

yu kenabian dapat dijelaskan dalam hubungannya dengan merosotnya konsep Kuasa dalam tradisi Jawa sehingga memudahkan perkembangan Islam yang lebih ortodoks dan ortopraktis. Pada masa setelah kemunduran kerajaan-kerajaan Jawa di bawah kuasa kolonial, interaksi para ulama Jawa dengan dunia Islam yang lebih luas meningkat, dilanjutkan dengan perubahan medan politik pada masa Indonesia merdeka, dan daya tarik Islam modern yang menawarkan identitas “maju.” Hal ini berujung pada masyarakat Jawa masa kini yang mengakui otoritas keagamaan berdasar ajaran Al-Qur’an dan kenabian ketimbang pemahaman tradisional mengenai Kuasa.

Walaupun demikian, paham lama mengenai Kuasa rupanya tidak menghilang sepenuhnya dan masih berpengaruh secara “terselubung” dalam kesadaran, perpolitikan, kepercayaan, dan mentalitas masyarakat Jawa. Ini berarti “Islamisasi” Jawa adalah proses yang sedang dan masih berlanjut dan hasil akhirnya tidaklah selalu dapat diperkirakan dengan tepat dan jelas. Bukannya suatu proses yang rapi dan seragam, dalam kerangka pengamatan Alenxandre Pelletier,⁴¹ arah Islamisasi Jawa masa kini justru dapat dilihat ibarat semacam medan persaingan antara berbagai pihak untuk mengklaim diri sebagai suara otoritatif atas Islam. Memang jika dirunut lagi ke belakang, arus sejarah Jawa lebih banyak dipenuhi oleh kejutan dan belok-belokan tidak terduga ketimbang sebuah arus yang mulus dan sejalan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ricklefs.⁴² Entah bagaimana nanti hasilnya di masa depan, proses Islamisasi ini akan berlanjut dalam bentuk-bentuk yang barangkali dulu belum pernah terbayangkan baik oleh Sultan Agung maupun Sunan Bayat.

DAFTAR RUJUKAN

Alatas, Ismail Fajrie. *What Is Religious Authority?: Cultivating Islamic Communities in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1b3qqfw>.

41 Alexandre Pelletier, “Competition for Religious Authority and Islamist Mobilization in Indonesia,” *Comparative Politics* vol. 53, no. 3 (2021), p. 527, <https://doi.org/10.5129/001041521X15974471626004>.

42 Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java*, p. 2.

- Andaya, Barbara, and Yoneo Ishii. "Religious Developments in Southeast Asia c. 1500-1800." In *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1: From Early Times to c.1800*, edited by Nicholas Tarling, 1:508-71. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521355056.011>.
- Anderson, Benedict R. O'G. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. New York: Cornell University Press, 1990. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv3s8n2s>.
- _____. "Sembah-Sumpah: The Politics of Language and Javanese Culture." In *Language and Power*, pp. 194-238. Exploring Political Cultures in Indonesia. New York: Cornell University Press, 1990. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv3s8n2s.9>.
- _____. "The Idea of Power in Javanese Culture." In *Language and Power*, pp. 17-77. Exploring Political Cultures in Indonesia. New York: Cornell University Press, 1990. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv3s8n2s.4>.
- Azra, Azyumardi. "Islamic Thought: Theory, Concepts, and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam." In *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, edited by K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali, pp. 3-21. Singapore: ISEAS Publishing, 2005. <https://doi.org/10.1355/9789812306241-003>.
- _____. "Islamisasi Jawa." *Studia Islamika* vol 20, no. 1 (2013). <https://doi.org/10.15408/sdi.v20i1.352>.
- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 111. Cambridge, U.K. ; Cambridge University Press, 1999.
- Brenner, Suzanne. "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil.'" *American Ethnologist* vol. 23, no. 4 (November 1996): 673-97. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.4.02a00010>.
- Formichi, Chiara. "Islamic Studies or Asian Studies? Islam in Southeast Asia." *The Muslim World* vol. 106, no. 4 (2016): 696-718. <https://doi.org/10.1111/muwo.12166>.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1976.
- Koentjaraningrat. *Javanese Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

- Pelletier, Alexandre. "Competition for Religious Authority and Islamist Mobilization in Indonesia." *Comparative Politics* vol. 53, no. 3 (2021): 525–47. <https://doi.org/10.5129/001041521X15974471626004>.
- Ramakrishna, Kumar. "Recognizing Religious Extremism II: What It Looks Like, How It Emerges." In *Extremist Islam: Recognition and Response in Southeast Asia*, edited by Kumar Ramakrishna. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197610961.003.0003>.
- Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 - 1680*. 2: Expansion and Crisis. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. 3rd ed. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- Ricklefs, M.C. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present*. Singapore: NUS Press Pte Ltd, 2012. https://muse.jhu.edu/pub/43/oa_monograph/book/19359.