

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 15, Number 2, 2008



ARCHAEOLOGY AND ISLAM IN INDONESIA

Michael Wood

ISLAMIC LAW VERSUS ADAT: DEBATE ABOUT INHERITENCE LAW AND THE RISE OF CAPITALISM IN MINANGKABAU

Yasrul Huda

PATTUMATEANG AMONG PEOPLES OF CIKOANG, SOUTH SULAWESI: A LOCAL PRACTICE OF MORTUARY RITUAL IN THE ISLAMIC COMMUNITY

Muhammad Adlin Sila

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 15, no. 2, 2008

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)

M. Bary Hooker (Australian National University, Australia)

Virginia Matheson Hooker (Australian National University, Australia)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Jajat Burhanuddin

Saiful Mujani

Jamhari

Fu'ad Jabali

Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Setyadi Sulaiman

Testriono

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Cheyne Scott

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Masri el-Mahsyar Bidin

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). 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).

Book Review

Islamisasi Jawa: Adaptasi, Konflik, dan Rekonsiliasi

Testriono

M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries* (USA: EastBridge, 2006), xvi + 263.

M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)* (Singapore: National University of Singapore Press, 2007), xviii + 297.

Abstrak: Jawa telah menjadi wilayah kajian bagi banyak sarjana tentang bagaimana Islam tampil sebagai sebuah identitas tapi pada saat bersamaan mempertahankan tradisi lama pra-Islam. Hindu-Budhis telah ada lebih dulu jauh sebelum kedatangan Islam di Jawa. Namun, tradisi dan kepercayaan lama tersebut tidak menjadi halangan berarti bagi proses Islamisasi Jawa. Identitas kejawaan dan keislamaan berkompetisi di ruang publik. Transformasi masyarakat pun berlangsung seiring dengan mulai menyebarnya agama Islam secara massif.

Selain memperlihatkan konflik dan pertentangan, proses Islamisasi yang berlangsung selama berabad-abad di tanah Jawa menjadi bukti bagi akomodasi dan rekonsiliasi kejawaan yang mewarisi tradisi Hindu-Budha dengan Islam. Oleh karena itu, isu paling sentral dalam studi tentang Islamisasi di Jawa terletak pada bagaimana kombinasi tradisi “yang baru” (Islam) berhadapan dengan “yang lama” (Hindu-Budhis), dalam dinamika sosio-politik-ekonomi yang terus berkembang dan mencari bentuknya yang mapan, yang pada saat bersamaan harus menghadapi imperialisme dan kolonialisme Eropa.

Perjumpaan (encounter) kejawaan, keislaman, dan kemudian kemodernan memberi bentuk sintesis dalam kehidupan sosial-keagamaan. Proses Islamisasi Jawa dan konsekuensi yang menyertainya inilah yang menjadi perhatian serius M.C. Ricklefs, seorang sejarawan terkemuka tentang Islam Jawa melalui kedua bukunya yang dibahas di sini.

Kedua buku tersebut secara sinambung menjelaskan sejarah Islamisasi Jawa selama enam abad: dari abad 14 sampai abad 20. Buku pertama menggambarkan proses awal Islamisasi diikuti adaptasi, konflik, dan rekonsiliasi (dari abad 14 sampai awal abad 19). Sementara pada buku kedua, digambarkan

bagaimana rekonsiliasi yang telah terbentuk tersebut terganggu menyusul gejala dan kecenderungan-kecenderungan baru yang muncul di Jawa (1830 – 1930).

Didasarkan pada sumber-sumber primer yang berasal dari kraton dan kalangan aristokrat Jawa pada akhir abad 18, Ricklefs menggiring kesimpulannya pada terbentuknya pola keagamaan yang disebutnya mistik sintesis di Jawa, yang mencapai bentuk matangnya dalam Serat Centhini dan kehidupan Diponegoro. Sebuah bentuk religiositas yang disebut Ricklefs merupakan hasil dari proses historis yang kompleks: keterbukaan Hindu-Jawa terhadap kekuatan-kekuatan spiritual baru, hadirnya Islam di pusat kerajaan di Jawa, serta ancaman VOC Belanda terhadap masyarakat Jawa dan intervensinya ke dalam kerajaan Mataram pada awal abad 17 dan akhir abad 18.

Pada buku pertama, Ricklefs hendak menjawab pertanyaan tentang hubungan masyarakat Jawa dengan identitas Islam mereka, dan bagaimana saling-pengaruh itu terjadi. Oleh karena itu, dalam buku ini Ricklefs menghadirkan sejarah bagaimana sintesis menjadi Jawa dan menjadi Muslim, yang puncaknya bisa dilihat di Jawa pada awal abad 19. Selain itu, masih di buku yang pertama, Ricklefs juga ingin mencari jawaban terhadap pertanyaan apakah polarisasi putihan-abangan, yang kemudian setelah penelitian Clifford Geertz pada 1950-an disebut santri-abangan, memiliki akar-akar historis yang lebih dalam.

Sementara pada buku kedua, berdasarkan polarisasi masyarakat Jawa tersebut, Ricklefs berupaya menjelaskan resiko atau implikasi dari perbedaan keagamaan—tepatnya perbedaan tradisi agama, bukan perbedaan antar-agama—tersebut yang terepresentasikan dalam sistem pendidikan, organisasi sosial-politik, dan perilaku politik. Oleh karena itu, di buku kedua Ricklefs berupaya memahami bagaimana situasi yang terjadi, bagaimana sebuah masyarakat (Jawa) tersatukan oleh identitas keagamaannya untuk kemudian terlibat konflik dalam memperjuangkan identitas keagamaannya tersebut.

Perlu ditekankan, distingsi aliran keagamaan (santri-abangan) oleh Ricklefs tidak dimaksudkan untuk membuktikan bahwa perbedaan agama menjadi sebab bagi konflik kekerasan yang terjadi di Jawa, terutama awal abad 19 sampai awal abad 20. Ricklefs memandang bahwa perbedaan-perbedaan keagamaan turut menyumbang bentuk dan skala konflik. Ricklefs meyakini bahwa pola-pola reformasi dan puritanisme dalam sebuah tradisi agama yang mengarah pada polarisasi sosial, reifikasi politik, dan kekerasan, merupakan pengalaman umum sejarah manusia.

Diinspirasi pengalaman Eropa di mana perbedaan tradisi agama menjadi salah satu sumber perubahan sosial, Ricklefs melihat Islam menjadi motif dan pemicu bagi berbagai perubahan dan bahkan konflik sosial yang muncul selama periode 600 tahun di Jawa: adaptasi, konflik, rekonsiliasi hingga pergiliran budaya dan sintesis keagamaan. Ricklefs juga membuktikan bahwa agama menjadi sumber identitas yang penting di Jawa, di mana masyarakat Jawa mendefinisikan dan mengasosiasikan diri mereka.

Islamisasi Jawa: Adaptasi, Konflik, dan Rekonsiliasi

Testriono

M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries* (USA: EastBridge, 2006), xvi + 263.

M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)* (Singapore: National University of Singapore Press, 2007), xviii + 297.

الخلاصة: أصبحت جاوه منطقة للدراسة لكثير من الباحثين في كيف كان الإسلام هوية فيها، بل في نفس الوقت تدافع عن تقاليدها قبل مجئ الإسلام، الذي سبقه الدين الهندوكي والبوذي بزمان بعيد. لكن هذه التقاليد والمعتقدات القديمة لم تكن عائقة تذكر في انتشار الإسلام بجاوه. وتتسابق هوية جاوية وهوية إسلامية في المجتمع. ويحدث التحويل الاجتماعي فيها متماشيا مع بداية انتشار الإسلام أفواجا. مع وجود الصراع والاعتراضات، فانتشار الإسلام في أرض جاوه منذ عدة القرون يدل على عملية التوفيق بين التقاليد الجاوية القديمة المتوارثة من الهندوكية والبوذية وبين التعاليم الإسلامية. على ذلك قضية أولى للدراسة في نشر الإسلام بجاوه تتركز على كيفية التوفيق بين التقاليد الجديدة (الإسلام) والتقاليد القديمة (الهندوكية والبوذية) في القوة المحركة للإجماع والسياسة والاقتصاد المتطور والبحث عن الشكل الثابت والذي في نفس الوقت يجب على مواجهة الإمبريالية والاستعمار الأوروبي.

واللقاء بين الجاوية والإسلامية، ثم مع المعاصرة يكون شكلا تأليفيا في الحياة الاجتماعية والدينية. وانتشار الإسلام في جاوه وتبعيته هذه هي التي تجذب اهتمام م. سي ريكليفس M.C. Ricklefs وعنايته، مؤرخ كبير في الإسلام بجاوه من خلال الكتابين الذين هما موضوعا البحث هنا.

يشرح الكتابان المذكوران بشكل متواصل تاريخ انتشار الإسلام في جاوه لمدة ستة القرون (من القرن الرابع عشر إلى القرن العشرين). يصف الكتاب الأول بداية انتشار الإسلام وتبعيته في التكيف والصراع والمصالحة (من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر). أما الكتاب الثاني فيصف كيف تلك المصالحة أصبحت معطلة من سبب ظهور نزعات جديدة في جاوه (١٨٣٠-١٩٣٠).

استنادا إلى المصادر الأولية من القصر الملكي ونبلاته في نهاية القرن الثامن عشر، يؤدي بنا ريكليفس إلى خلاصة القول بتكوين نط ديني يسمى باندماج باطن في جاوه الذي يتحقق نضوجه في سيرات شيتيني *Serat Centhini* وحية ديونيجورو *Diponegoro*. وهي شكل ديني يطلق ريكليفس عليه كنتيجة من العملية التاريخية المعقدة أى موقف متسامح للهندوكية الجاوية من القوى الروحية الجديدة، وظهور الإسلام في مركز المملكة الجاوية وخطورة الشركة الهولندية VOC على المجتمع الجاوى وتدخلها في المملكة "ماتارام" في أوائل القرن السابع عشر وأواخر القرن الثامن عشر.

وفي كتابه الأول، يريد ريكليفس أن يرد على التساؤلات حول العلاقة بين المجتمع الجاوى والهوية الإسلامية وكيفية حدوث عملية التأثير والتأثر بينهما. على ذلك، يقدم لنا ريكليفس في كتابه تاريخ حدوث الاندماج بين كونه جاويا وكونه مسلما، الذى وصلت قمته ظاهريا في القرن التاسع عشر بجاوه. بالإضافة إلى أن ريكليفس، في نفس الكتاب، يريد أيضا البحث عن الرد على التساؤلات هل إستقطاب هوية مزدوجة يطلق عليها كليفورت جيرتز *Clifford Geertz* كنتيجة من بحوثه في الخمسينات بـ "ساترى - آبانجان"، لها جذور تاريخية بعيدة.

أما كتابه الثانى وعلى أساس إستقطاب المجتمع الجاوى المذكور، يحاول ريكليفس أن يشرح عواقبه أو نتائجه من الخلاف الدينى أى الفرق بين التقاليد الدينية (ليس الفرق بين الأديان) المذكورة التى تتمثل فى النظام التربوى والتنظيمات الاجتماعية والسياسية والسلوك السياسية. على ذلك، فى كتابه الثانى يحاول ريكليفس على معرفة كيف حدوث الأمر، وكيف يكون المجتمع موحدًا لهويته الدينية ثم يدخل فى الصراع من أجل الدفاع عن هويته الدينية المذكورة.

جدير للتأكيد أن مميزات المذهب الدينى (ساترى - آبانجان) لم يرد بها ريكليفس لإثبات أن الصراع الدينى سبب من أسباب الصراع العنفى الذى حدث فى جاوه، خاصة فى بداية القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين. يرى ريكليفس بأن الخلاف الدينى يساهم على تكوين عناصر الصراع. ويعتقد ريكليفس أن أنماط التجديد والتنقية فى التقاليد الدينية التى تؤدى إلى الاستقطاب الاجتماعى التصاعد السياسى والعنف تعتبر تجربة عامة فى تاريخ البشر.

متأثرا بتجربة أوروبية حيث كان الفرق فى التقاليد الدينية من مصادر التغيير الاجتماعى، يرى ريكليفس أن الإسلام يكون عاملا من عوامل التغيرات المختلفة، بل الصراع الاجتماعى الذى ظهر فى مدة ٦٠٠ سنة فى جاوه (التكيف والصراع والمصالحة حتى الاندماج الثقافى والدينى)، يثبت ريكليفس أيضا أن الدين كان مصدرا للهوية المهمة فى جاوه، حيث يعبر المجتمع الجاوى عنها ويعتبر علاقة نفسه بها.

Islamisasi Jawa memberi kita contoh penting bagaimana sebuah agama baru berinteraksi dan beradaptasi dengan kepercayaan lama yang telah ada jauh sebelumnya. Jawa menjadi contoh utama dari proses Islamisasi yang tak pernah berhenti di Indonesia, dan sekaligus menyisakan pernak-pernik persinggungan yang dinamis.

Tidak heran bila Jawa menjadi wilayah kajian bagi banyak penelitian tentang bagaimana Islam menjadi sebuah identitas di atas bangunan budaya lama yang telah dipraktikkan masyarakat. Hindu-Budhisme telah ada lebih dulu jauh sebelum kedatangan Islam di wilayah tersebut. Namun, tradisi dan kepercayaan lama tersebut tidak menjadi halangan berarti bagi proses Islamisasi. Identitas kejawaan dan keislaman berkompetisi di ruang publik. Transformasi masyarakat pun terjadi seiring dengan mulai menyebarnya Islam secara massif.

Selain memperlihatkan konflik dan pertarungan, proses Islamisasi yang berlangsung selama berabad-abad di tanah Jawa menjadi bukti bagi akomodasi dan rekonsiliasi kejawaan yang mewarisi tradisi Hindu-Budha, dengan Islam. Bahwa agama menjadi salah satu aspek penggerak dalam perubahan sosial masyarakat dijustifikasi dalam konteks sejarah Jawa.

Oleh karena itu, isu paling sentral dalam studi tentang Islamisasi di Jawa adalah pada bagaimana kombinasi tradisi “yang baru” (Islam) berhadapan dengan “yang lama” (Hindu-Budhisme Jawa), dalam dinamika sosio-politik-ekonomi yang terus berkembang dan mencari bentuknya yang mapan, yang pada saat bersamaan harus menghadapi imperialisme dan kolonialisme Eropa. Perjumpaan (*encounter*) kejawaan, keislaman, dan lintas kemodernan, memberi dampak, ekses, bahkan bentuk yang sintesis dalam kehidupan sosial-keagamaan.

Proses Islamisasi Jawa dan konsekuensi yang menyertainya inilah yang menjadi perhatian serius M. C. Ricklefs, seorang sejarawan dari Universitas Nasional Singapura dan Universitas Nasional Australia, yang kemudian melahirkan dua buku penting tentang sejarah Islamisasi di Jawa yang dibahas di sini..

Kedua buku tersebut secara sinambung mencoba menjelaskan sejarah Islamisasi Jawa selama enam abad: dari abad 14 sampai abad 20. Buku pertama menggambarkan proses awal Islamisasi diikuti adaptasi, konflik, dan rekonsiliasi hingga melahirkan perpaduan mistik sintesis (dari abad 14 sampai awal abad 19). Sementara pada buku kedua digambarkan bagaimana rekonsiliasi yang telah

terbentuk diganggu, diserang, dan dihancurkan dalam berbagai cara oleh gejala dan kecenderungan baru yang muncul di Jawa (dari tahun 1830 – 1930).

Didasarkan pada sumber-sumber primer yang berasal dari kraton dan kalangan aristokrat Jawa pada akhir abad 18, Ricklefs menggiring kesimpulannya pada terbentuknya pola keagamaan yang disebutnya mistik sintesis di Jawa, yang mencapai bentuk matangnya dalam *Serat Centhini* dan kehidupan Diponegoro. Sebuah bentuk religiositas yang disebut Ricklefs merupakan hasil dari proses historis yang kompleks: keterbukaan Hindu-Jawa terhadap kekuatan-kekuatan spiritual baru, hadirnya Islam di pusat kerajaan di Jawa, serta ancaman VOC Belanda terhadap masyarakat Jawa dan intervensinya ke dalam kerajaan Mataram pada awal abad 17 dan akhir abad 18.

Pada buku pertama, Ricklefs hendak menjawab pertanyaan tentang hubungan masyarakat Jawa dengan identitas Islam mereka, dan bagaimana saling-pengaruh itu terjadi. Oleh karena itu, dalam buku ini Ricklefs menghadirkan sejarah bagaimana sintesis menjadi Jawa dan menjadi Muslim, yang puncaknya bisa dilihat di Jawa pada awal abad 19. Mistisisme menjadi elemen kunci dalam menjelaskan sejarah tersebut (Ricklefs 2006: 8).

Secara teoretis, Ricklefs melihat Islam Jawa terdiri dari dua cara pandang terhadap dunia (*world-view*) yang berbeda: pertama, pandangan dunia sebagaimana yang ditemukan dalam Islam, juga Kristen dan Yahudi (agama-agama Timur Tengah), yang menempatkan tuhan sebagai sosok transenden yang menciptakan dunia dan manusia. Kedua, pandangan dunia sebagaimana yang ditemukan dalam Hinduisme dan Budhisme (Asia Selatan) yang mendudukan tuhan sebagai sosok imanen dan menganggap dunia tidak riil, sebuah ilusi yang diciptakan oleh kekeliruan berpikir manusia. Realitas, yang secara esensial dipahami sebagai yang permanen, hanya dapat dilihat melalui meditasi dan introspeksi yang mengarahkan pada perwujudan kedirian sejati antara manusia dan Realitas. Oleh Ricklefs, kedua distingsi teoretis ini dijembatani oleh mistisisme. Meskipun, Ricklefs sendiri tidak bermaksud untuk mengeksplorasi seluk-beluk teologis dan pengalaman personal sufisme. Dia sangat menekankan peran sentral sufisme dalam mistik sintesis yang muncul di Jawa.

Selain itu, pada buku yang pertama Ricklefs juga hendak mencari jawaban terhadap pertanyaan apakah polarisasi *putihan-abangan*, yang setelah penelitian Clifford Geertz pada 1950-an menjadi *santri-*

abangan, memiliki akar-akar historis yang lebih dalam. Ricklefs rupanya menemukan jawabannya jauh sebelum abad 19, yaitu pada proses Islamisasi abad 14 di Jawa. Dari penjelajahan yang panjang terhadap sejarah, Ricklefs bukan saja menemukan akar-akar historis-sosiologis bagi diferensiasi *abangan-santri*, tetapi juga akar-akar agama yang memungkinkan atau yang menjadi sumber bagi konflik sosial. Polarisasi sosial yang semakin menguat dan kemudian terpolitisasikan tersebut diakui banyak pihak melatari berbagai konflik sosial di awal abad 20, dan puncaknya adalah konflik berdarah 1965-66. Istilah politik *aliran* mengemuka dan menjadi penjelas bagi terorganisasinya masyarakat Jawa secara politik dalam garis *abangan-santri* (*abangan-putihan*)

Sementara pada buku kedua, berdasarkan polarisasi masyarakat Jawa tersebut, Ricklefs berupaya menjelaskan resiko atau implikasi dari perbedaan keagamaan—tepatnya perbedaan tradisi agama, bukan perbedaan antar-agama—tersebut yang terepresentasikan dalam sistem pendidikan, organisasi sosial-politik, dan perilaku politik. Oleh karena itu, pada buku kedua ini Ricklefs berupaya memahami bagaimana situasi yang terjadi, bagaimana sebuah masyarakat (Jawa) tersatukan oleh identitas keagamaannya untuk kemudian berkonflik memperjuangkan identitas keagamaannya tersebut.

Ketika menghubungkan distingsi aliran keagamaan (*santri-abangan*) di atas, Ricklefs tidaklah bermaksud untuk membuktikan bahwa perbedaan keagamaan menjadi sebab bagi pertentangan dan konflik kekerasan yang terjadi di Jawa terutama awal abad 19 sampai awal abad 20. Melainkan, baginya, perbedaan keagamaan turut menyumbang bentuk dan skala konflik. Yang pasti, Ricklefs meyakini bahwa pola-pola reformasi dan puritanisme dalam sebuah tradisi agama yang mengarah pada polarisasi sosial, reifikasi politik, dan kekerasan merupakan pengalaman umum sejarah manusia.

Islamisasi dan Transformasi Sosial Jawa

Dalam menjelaskan Islamisasi di Jawa, Ricklefs memulai pembahasannya dari abad 14. Meski bukti-bukti yang bisa diperolehnya cukup terpecah dan terpisah, dia beranggapan akan memperoleh pemahaman tentang kompleksitas dan kemungkinan orang Jawa dalam menghadapi konfrontasi akibat transisi dari satu agama ke agama yang lain. Setidaknya sampai awal abad 17, bukti-bukti yang terfragmentasi tersebut memperlihatkan gambaran transisi

berbagai konsep yang saling bersaing dan arah perubahan yang tidak pasti. Ini tentunya kecenderungan umum dari suatu periode transisi keagamaan.

Bukti paling awal tentang orang Jawa yang memeluk Islam adalah makam di Trawulan dan Tralaya di Jawa Timur, dekat situs ibukota kerajaan Majapahit. Batu nisan makam tersebut berangka tahun 1290 Saka (1368-69 M). Sementara batu nisan di Tralaya berangka Jawa kuno dan tulisan berbahasa Arab bertuliskan tahun 1298 Saka (1375-76 M) (Ricklefs, 2006: 12-13). Sangat disayangkan memang Ricklefs tidak menjelaskan secara detail apa ciri utama yang membuat makam berangka 1290 Saka tersebut dianggap makam Muslim.

Terlepas dari itu, terletak di dekat situs kerajaan Majapahit, batu-batu nisan ini merupakan bukti bagi akomodasi awal Islam oleh elite Jawa. Batun nisa itu juga membuktikan tak adanya konflik antara identitas Jawa dan Islam di masa awal Islamisasi (Ricklefs, 2006: 15). Selain itu, penemuan makam ini membantah teori yang mengatakan bahwa Islam memperoleh pengikut pertama di sepanjang pesisir pantai utara. Bukti pertama ini datang dari pedalaman, dekat situs kerajaan Hindu-Budha.

Meski Islamisasi elite kerajaan pada abad 14 ini terlihat melalui pemakaman di Trawulan dan Tralaya, namun terbukti hal itu tidak berpengaruh ke inti kerajaan atau tidak membuat raja berpindah ke agama Islam. Raja majapahit tetap memeluk Hindu-Budha. Menurut Ricklefs, sebagaimana bukti-bukti menunjukkan, tidak ada perpindahan besar-besaran orang Jawa ke agama Islam dalam periode sebelum awal abad ke-16. Namun, mengenai makam di dekat Majapahit tersebut dikonfirmasi oleh pengamat China Muslim Ma Huan yang mengunjungi Jawa pada 1413-15, dan datang lagi pada 1432, atau sekitar 50-60 tahun setelah angka tahun di maka Trawulan dan Tralaya. Dalam bukunya *Ying-yai Sheng-lan*, terbit pertama pada 1451, dia mencatat adanya makam Muslim di pedalaman Jawa Timur, di kerajaan Majapahit, namun dia juga mengakui bahwa tak ada Muslim Jawa di pantai utara.

Sampai jauh kemudian baru ada bukti yang berbeda—dari pengamat pertama Portugis Tome Pires (1468-1540), seorang ahli pengobatan yang berada di Malaka dari 1512 sampai 1515 dan secara personal mengunjungi pantai utara Jawa pada 1513. Dia menyebutkan bahwa Muslim Jawa juga ditemukan di pesisir pantai utara. Pires juga melaporkan bahwa Muslim pesisir menghormati para asketis (*tapa*) Jawa pra-Islam yang diperkirakan jumlahnya sekitar

50 ribu orang. Dari sini Ricklefs menyimpulkan bahwa Islam pesisir mempertahankan sikap toleransi keagamaan. Konflik Majapahit-pesisir terlihat sebagian besar berkarakter geopolitik (Ricklefs, 2006: 20).

Berdasarkan laporan Pires pula Ricklefs mengkategorikan masyarakat Jawa di sekitar abad 14: di pedalaman adalah orang Jawa non-Muslim dan Muslim Jawa, orang non-Jawa juga bisa ditemukan di kota kerajaan; sementara di wilayah pesisir adalah Muslim Jawa, non-Jawa Muslim, dan non-Jawa non-Muslim. Kesimpulan Ricklefs, sebagaimana dibuktikan melalui *Suma Oriental*-nya Pires, terjadi dinamika perubahan peradaban ke arah percampuran identitas: munculnya identitas Jawa Muslim. Kondisi ini setidaknya bertahan hingga abad ke-16 dan setelahnya, di mana identitas dan kesetiaan etnis di wilayah pesisir masih cair, sehingga terdapat beberapa pilihan yang tersedia, salah satunya menjadi Muslim Jawa.

Bila demikian halnya, satu pertanyaan penting untuk diangkat di sini adalah apa yang orang Jawa pikirkan tentang Islam, bagaimana mereka memahami makna dan pesan-pesan Islam dan implikasinya bagi mereka?

Dalam hal ini, Ricklefs mendasarkan pembahasannya dua manuskrip yang ditemukan yang berasal dari pesisir Jawa, dan telah diterjemahkan oleh G. W. J. Drewes. Salah satunya adalah *primbon*, istilah Jawa yang berarti “buku pedoman” atau “buku catatan”, yang berisi ajaran-ajaran Islam yang dikumpulkan dengan tanpa nama penulis—kemungkinan dari satu atau lebih murid dari beberapa guru yang tak diketahui namanya. Bahasa dan tulisannya Jawa, namun juga berisi sejumlah istilah Melayu serta frase-frase Arab. Selain itu, *primbon* juga menggunakan kata, istilah teknis, dan frase Arab, seperti *nabi*, *wali*, *napsu*, *malaekat*, *doa*, *roh*, dan lain-lain. Istilah Jawa *pangeran* digunakan untuk menyebut Tuhan, juga *sembahyang* untuk menyebut shalat. *Primbon* mengajarkan ortodoksi Islam, selain juga berisi mistik dan tasawuf.

Mistisisme Islam yang direpresentasikan dalam sufisme merupakan daya tarik bagi penganut mistik Jawa. Orientasi mistik inilah yang membuat Islam cepat menyebar di Jawa, karena memberi ruang bagi orang Jawa yang sebelumnya berkomitmen kepada mistisisme Hindu-Budha. Dari *primbon* tersebut bisa dilihat akomodasi konsep-konsep keagamaan yang lama dengan yang baru. Ini antara lain tampak dari penggunaan istilah-istilah seperti *pangeran*, *sembahyang*, *tapa*, *swarga*, dan *suksma* untuk menyebut Tuhan, shalat, asketisisme, surga, dan sesuatu yang bersifat imaterial.

Manuskrip kedua di Jawa abad ke-16, yang juga diedit oleh Drewes, dan berisi ajaran sufisme ortodoks. Beberapa bahasa Melayu juga digunakan di dalamnya. Selain itu, terminologi *pangeran*, *suksma*, *tapa*, dan *swarga* masih digunakan untuk menyebut Tuhan, imaterial, asketisisme, dan surga. Perbedaannya, teks ini menyerang doktrin-doktrin yang dianggap keliru yang berasal Timur Tengah, seperti Ibn 'Arabi dan kelompok-kelompok yang disebut Batiniyah, Karamiyah, Mutangiyah, dan lain-lain. Namun, tidak ada celaan pada doktrin-doktrin yang dilabelkan Hindu, Budha, atau Jawa. Di sinilah Ricklefs menyimpulkan bahwa teks tersebut merupakan gabungan yang sempurna bagi elemen-elemen Jawa dan Islam dalam pikiran pengarangnya (Ricklefs, 2006: 23).

Manuskrip-manuskrip Jawa dari abad ke-16 seperti yang dicontohkan di atas mengkonfirmasi bahwa mistisisme Islam ortodoks diajarkan di Jawa. Penggunaan istilah-istilah Jawa dibanding Arab untuk berbagai konsep penting menunjukkan akomodasi Islam dalam masyarakat Jawa, dan diasimilasikannya konsep-konsep Jawa dalam Islam. Dalam poila demikian itulah proses persilangan budaya yang saling menyuburkan berlangsung, sebagaimana terbukti dalam penyebaran setiap agama besar dunia.

Menjelang akhir abad ke-16, hegemoni politik beralih dari kerajaan-kerajaan pesisir ke pedalaman Jawa, di mana kerajaan Mataram menjadi yang paling pertama (*primus inter pares*). Senapati Ingalaga (1584-1601), pendiri kerajaan Mataram, dilaporkan memeluk Islam sekitar tahun 1576. Sejumlah legenda menyebutkan tentang aspek-aspek pra-Islam dan Jawa Islam dalam kekuasaan Senapati. Dia misalnya diceritakan medatangi istana kerajaan Ratu Laut Selatan di bawah air. Namun, istana Mataram masih belum terislamkan secara sempurna. Tradisi-tradisi sastra, ritual, dan kalendernya masih berkarakter Hindu-Budha.

Di masa Sultan Agung (1613-46), rekonsiliasi pertama kerajaan Jawa dan tradisi Islam terjadi. Proses ini mencapai puncaknya pada tahun 1625, ketika dia berhasil menghancurkan dan mengepung negara dagang Surabaya. Untuk merespons pembangkangan militer dan pemberontakan yang dipimpin oleh tokoh-tokoh agama Islam, yang mengurangi klaim-klaimnya atas kekuasaan dan dukungan tuhan, Agung beralih kepada kekuatan supernatural Islam.

Dia mengunjungi makam suci Sunan Bayat di Tembayat pada 1633. Pada saat yang sama, dia merekonsiliasikan dengan garis bangsawan Surabaya yang kalah yang mengklaim keturunan dari salah satu orang suci Islam Jawa, Sunan Ampel (salah satu wali sem-

bilan), mengalihkan kalender Saka Hindu Jawa ke dalam kalender bulan gabungan Islam-Jawa menggunakan bulan-bulan Islam, dan memasukkan ke dalam istana karya-karya sastra yang diinspirasi ajaran Islam dan diakui berisi ajaran supernatural.

Legenda juga menyebutkan dia bertemu dengan Sunan Bayat, yang mengajarkannya esensi rahasia ilmu-ilmu mistik. Cerita inilah yang tersurat dalam teks *Serat Garwa Kencana*, yang menggambarkan seni raja Jawa dalam memimpin dan dalam menjalankan ajaran sufi, yang menjadi filsafat politik Sultan Agung sendiri. Raja Jawa dilihat sebagai raja sufi saleh. Dalam teks ini pula tradisi perang raja Jawa direkonsiliasikan dengan tradisi sufi "jihad besar" (*al-jihad al-akbar*), perjuangan melawan diri sendiri. Dengan demikian jelas bahwa karya ini diinspirasi oleh ajaran Islam, dan menggambarkan bagaimana Islam berhasil didomestikasikan dalam tradisi dan budaya Jawa.

Islamisasi istana Mataram di bawah Sultan Agung terjadi bersama-sama dengan berkembangnya ekspresi kesalehan kerajaan di berbagai kerajaan di kepulauan nusantara, khususnya di Banten di Jawa Barat dan di Aceh. Maka, dengan keberhasilannya merekonsiliasikan Islam dalam budaya kerajaan Jawa, Agung disebut oleh Ricklefs sebagai seorang sufi dan seorang raja Jawa, pemersatu dua identitas (Ricklefs, 2006: 51)

Namun, rekonsiliasi Islam dan identitas kerajaan ini terlihat rapuh. Dalam rezim-rezim selanjutnya, Islam menjadi inspirasi dan sumber protes bagi para penentang raja Mataram. Putra dan pengganti Sultan Agung, Amangkurat I (1646-77) memimpin pembantaian terbesar terhadap para pemimpin Islam dalam sejarah Jawa, ketika 5 sampai 6 ribu ulama Muslim dan keluarganya diklaim telah dibunuh di alun-alun istana. Amangkurat I direpresentasikan dalam sejarah Jawa sebagai perwujudan seorang tirani. Pembantaian yang dilakukan oleh Amangkurat I terhadap tokoh-tokoh Islam merupakan titik balik dari akomodasi yang telah diupayakan oleh Sultan Agung. Ini juga didukung oleh penggunaan istilah *susunan* atau *susuhunan* daripada *sultan* dalam kekuasaannya.

Tokoh utama penentang rezim Amangkurat I adalah Trunajaya (l. 1649), keturunan penguasa Jawa di Madura Barat yang ayah dan keluarga Madura lain dibunuh pada 1656. Dia berhasil melarikan diri dan bergabung dengan pemimpin agama terkenal, Raden Kajoran atau Panembahan Rama, seorang keturunan Sunan Bayat. Aliansi Trunajaya-Kajoran ini menghasilkan suatu dinamika pangeran muda dan pemimpin agama Islam ternama, suatu kombinasi yang membawa rezim Amangkurat I pada keruntuhan.

Dalam konflik ini, kerajaan meminta dukungan kepada perusahaan dagang Belanda (VOC). VOC telah membangun kedudukan di Jawa Barat pada 1617 dengan menguasai Batavia. Ia mengintervensi jantung kerajaan Jawa pada 1677 saat mendukung Mataram melawan pemberontakan Trunajaya. Intervensi ini tak berpengaruh banyak bagi kerajaan yang telah terkepung. Juni 1677 Plered jatuh ke tangan Trunajaya, dan Amangkurat I melarikan diri ke pesisir. Dia meninggal dunia di selatan Tegal, sebelum mencapai pantai.

Anaknya, putra mahkota menggantikannya menjadi Amangkurat II (1677-1703), dan mempertahankan aliansi dengan VOC, sesuai dengan peringatan ayahnya sebelum meninggal. Trunajaya pada gilirannya kalah dan terbunuh pada 26 Desember 1679. Pendukungnya, Panembahan (raja) Giri, salah satu pemimpin Islam Jawa yang paling suci, terbunuh bersamanya dengan keluarga dan banyak pengikutnya pada 1680.

Setelah itu, selama lebih dari 40 tahun sampai pertengahan 1720-an, Jawa menderita perang dan pemberontakan. Bersamaan dengan itu, masyarakat Jawa semakin terislamkan dan dimobilisasi kepada aksi kekerasan berdasarkan panggilan Islam. Maka, perkembangan Islamisasi ini menjadi ancaman serius bagi kekuasaan kerajaan. Ketegangan sosial-kultural ini kemudian menjadi akar bagi banyaknya kekacauan yang akan mengkarakterisasi periode kerajaan Kartasura (1680-1746).

Sementara itu, aliansi antara VOC dan kerajaan Mataram terus diwarnai protes dan konflik yang kerap terjadi. Pada 1686, duta besar VOC Francois Tack disergap dan dibunuh di istana Amangkurat II bersama dengan 74 pasukannya. Ini menyebabkan pemutusan hubungan selama 18 tahun antara VOC dengan raja, namun tetap saja tidak menghasilkan rekonsiliasi antara istana dan para pengkritiknya yang diinspirasi oleh Islam.

Ketika kerajaan mulai pecah menjelang akhir hidupnya, Amangkurat II membuat keputusan untuk kembali berdamai dengan VOC, namun tanpa hasil. Penggantinya, Amangkurat III (1703-8), diakui sebagai musuh VOC, tapi singgasananya kemudian direbut oleh pamannya, yang berhasil memperoleh dukungan VOC dan menjadi Pakubuwono I (1704-19). Aliansi Mataram-VOC yang semakin kuat daripada sebelumnya, membuatnya dibenci oleh musuh-musuh kerajaan, karena dianggap telah beraliansi dengan kafir. Serangkaian peperangan berdarah terjadi pada masa ini, terutama di Jawa Timur. Para penentang kerajaan dan VOC menjustifikasi tindakan mereka dalam istilah Islam, dengan kepercayaan bahwa mereka tengah melakukan Perang Suci.

Naiknya Pakubuwana II (1726-29), yang masih berusia 16 tahun ketika diangkat menjadi raja, telah memunculkan Ratu Pakubuwana (w. 1732), istri Pakubuwana I, sebagai kekuatan politik penting di dalam kerajaan. Ratu Pakubuwana adalah seorang sufi saleh, sas-trawan, ahli ilmu gaib, dan aktor politik yang berpengaruh. Dia sebenarnya telah berusaha melakukan rekonsiliasi kedua antara keraton dan Islam di Jawa, namun baru memiliki kesempatan sampai cucunya yang masih berusia 16 tahun menjadi Pakubuwana II.

Situasi Jawa yang relatif damai pada tahun-tahun pertama Pakubuwana II, memberi Ratu Pakubuwana dan pengikutnya kesempatan untuk menjadikan keraton sebagai pusat kesalehan mistik Islam, sebagaimana pernah terjadi di zaman Sultan Agung. Ratu mensponsori penulisan kembali buku-buku berisi supernatural, seperti *Carita Sultan Iskandar*, *Carita Yusuf*, dan *Kitab Usulbiyah*. Salah satu tujuan Ratu Pakubuwana dan pengikutnya tentu saja adalah menarik Pakubuwana II ke dalam model monarki sufi. Setelah kematian Ratu pada 1732, pengikutnya yang lain melanjutkan pengaruh Islamnya dalam lingkaran istana.

Kesalehan kerajaan memuncak pada pertengahan perang China-VOC pada 1741-43. Pada Juli 1741, Pakubuwana II menyerang dan mengepung benteng VOC di kerajaannya. Setelah tiga minggu, pasukan VOC akhirnya menyerah: sebagian dieksekusi, sisanya disunat dan diwajibkan masuk Islam. Perkembangan ini makin menegaskan Pakubuwana II sebagai raja sufi, pemenang atas kafir VOC.

Namun, ketika dia melihat bahwa VOC mengalihkan peperangan ke berbagai daerah di Jawa, dia akhirnya kembali berdamai dengan VOC. Inilah yang kemudian kembali memicu pemberontakan melawan raja. Pada Juni 1742, para pemberontak berhasil menguasai istana. Dalam kealahannya, Pakubuwana II mengabaikan para pemberontak Muslim saleh dan beraliansi lagi dengan VOC, seperti para pendahulunya. Dengan dukungan VOC, setelah lima bulan raja berhasil merebut kembali keraton. Sejumlah Muslim terakhir di lingkaran istana diserahkan ke VOC dan dibuang dari Jawa. Pada 1745, keraton tua Kartasura yang hancur ditinggalkan dan keraton baru Surakarta ditempati, yang masih berdiri hingga sekarang.

Mistik Sintesis

Dari gambaran ini, terlihat Sultan Agung merupakan raja Jawa terbesar dan Pakubuwana II adalah yang paling lemah. Namun,

adalah dua rezim ini yang mendefinisikan sebuah bentuk keberagamaan yang dominan di Jawa, sebuah bentuk yang disebut dengan istilah “mistik sintesis”. Pada masa Pakubuwana II, Ratu Pakubuwana dan para pengikutnya berkontribusi besar dalam pembentukan pola keberagamaan ini.

Mistik sistesis merupakan buah dari konflik dan akomodasi bertahun-tahun, yang tak pernah berhasil membentuk sebuah ortodoksi formal dan mapan yang mampu dipertahankan oleh istana. Menurut Ricklefs, mistik sintesis yang dipahami orang Jawa sebagai sufisme ini bersandarkan pada tiga bentuk utama yang berbeda. *Pertama*, ada perasaan yang kuat terhadap identitas Islam. Masyarakat Jawa adalah masyarakat Islam, meskipun ada beberapa kantong di mana keyakinan pra-Islam masih diikuti. Bagi mayoritas penduduk Jawa, Islam adalah satu-satunya elemen identitas keagamaan.

Ini setidaknya terlihat pada level elite, di mana dapat ditemukan sejumlah aristokrat saleh, laki-laki dan perempuan, yang terlibat dalam asketisisme dan kesalehan. Sultan pertama Yogyakarta, Sultan Mangkubumi (Hamengkubuwana I, 1749-92), pada masa mudanya terlibat dalam bentuk-bentuk ekstrem asketisisme dan mengalahkan makhluk halus dengan membaca bagian-bagian tertentu dari Alquran. Pangeran Mangkunegara I (1757-95), contoh lainnya, memperlihatkan sebuah contoh kehidupan raja yang saleh. Dia kerap menghadiri shalat Jumat di masjid, mengajarkan rakyatnya bagaimana cara shalat, dan membuat sendiri salinan Alquran beberapa kali. Ini menunjukkan bahwa Islam menjadi pusat bagi identitas mereka sebagai orang Jawa.

Kedua, bentuk mistik sintesis ditandai oleh pemenuhan lima rukun Islam dalam kehidupan ritual—mengucapkan kalimat syahadat, shalat lima waktu dalam sehari, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadan, dan pergi haji ke Mekkah bagi yang mampu melaksanakannya. Selain Mangkunegara sebagai contoh kepatuhan terhadap agama, terdapat beberapa karya sastra religius yang berasal dari masa Pakubuwana IV (1788-1820), yang paling terkenal adalah *Serat Wulangreh*, yang mengingatkan kaum mistikus untuk tidak mengabaikan shalat lima waktu dan rukun Islam yang lain.

Ketiga, mistik sintesis di Jawa dikarakteristikkan oleh penerimaan terhadap kekuatan-kekuatan spiritual lokal. Ketika Pakubuwana II dihalau dari istananya oleh para pemberontak pada 1742, dia beralih ke roh-raja asli pribumi Sunan Lawu untuk memperoleh dukungan supernatural. Putra Mangkubumi, Hamengkubuwana

II (berkuasa: 1792-1810, 1811, 1826-28), saat masih putra mahkota menulis buku yang sangat supernatural pada akhir abad ke-18, berjudul *Surya Raja*. Karya tersebut menempatkan Jawa dalam konteks kesalehan Islam namun memasukkan Ratu Laut Selatan (Ratu Kidul) di dalamnya. Mangkunegara I, telah disebut sebagai contoh seorang raja yang saleh, juga memiliki hubungan khusus dengan Sunan Lawu dan juga percaya dengan Ratu Laut Selatan. Dalam kaitan ini, mistik sintesis telah menyimpang dari apa yang Ratu Pakubuwana inginkan, karena sebagaimana bisa dilacak dalam karya-karya yang berasal darinya, dia tidak memasukkan kekuatan lokal seperti Sunan Lawu atau Ratu Kidul. Namun, di abad ke-18 tokoh-tokoh ini diterima sebagai bagian dari Islam Jawa.

Mistik sintesis Jawa direpresentasikan secara penuh pada awal abad ke-19 melalui *Serat Centhini*, sebuah karya puisi Jawa monumental. *Centhini* disusun pada tahun 1815 di keraton Surakarta, tapi menghadapi problem beragamnya penafsiran. Meski diawali oleh Islamisasi Jawa, namun isi utamanya berpusat pada Sultan Agung, sehingga banyak orang meragukan apakah itu karya fiksi atau sosiologi. Terlepas dari persoalan tersebut, *Centhini* tetap menjadi karya penting, khususnya dalam memperlihatkan posisi Islam di pinggiran Jawa.

Serat Centhini memperlakukan guru-guru mistik—disebut juga kiyai—dengan sangat hormat, sementara *penghulu* atau ahli hukum dan ritual Islam digambarkan secara komikal. Ini jelasnya menggambarkan bentuk mistik sintesis yang muncul di masyarakat Jawa pada akhir abad ke-18. Di bagian-bagian awal buku tersebut, kemahiran seorang sufi dituntut untuk mematuhi syariah (hukum agama). Namun, pada bagian-bagian selanjutnya doktrin-doktrin mistik diajarkan dalam bentuk yang beragam, termasuk di antaranya monisme radikal yang mengajarkan kesatuan Tuhan dengan manusia, dan karenanya bersinggungan dengan batas-batas sufisme ortodoks.

Doktrin-doktrin yang disampaikan dalam *Centhini* merefleksikan pengetahuan sufisme penulisnya dari jantung Islam di Timur Tengah. Tokoh utama Amongraga mengikuti zikir dalam tarekat mistik Syattariyah dan Naqsyabandiyah. Salah satu tokoh di dalam *Centhini* mengatakan bahwa “setiap helai rumput di tanah Jawa” memeluk Islam. Superioritas Islam atas keyakinan yang lain ditekankan. Tapi, pada saat bersamaan, teks tersebut juga memperkenankan Ratu Laut Selatan. Ia mengakomodasi budaya lokal, menghubungkan penggunaan Jawa Islam dalam wayang dan cerita-cerita

yang berasal dari Hindu untuk mengkonversi pahlawan pra-Islam Yudhistira ke Islam. Di bagian-bagian selanjutnya, *Centhini* juga menggambarkan sekte-mistik amoral di pinggiran kota: *wong birai* atau *santri birai*.

Maka, *Centhini* merefleksikan karakteristik mistik sintesis Jawa. Ia mistik pada dasarnya, namun juga memberikan pemaknaan yang kuat terhadap identitas keislaman. Ia merefleksikan kepatuhan terhadap berbagai kewajiban dalam Islam, dan pada saat bersamaan mengakui realitas kekuatan-kekuatan spiritual lokal.

Seorang tokoh Jawa yang bisa menjadi personifikasi gambaran mistik sintesis dalam *Centhini* adalah Pangeran Diponegoro (1785-1855) dari Yogyakarta, seorang tokoh heroik Jawa pada awal abad ke-19. Dia adalah seorang Muslim mistik saleh yang melakukan perjalanan di pinggiran kota untuk mencari pelajaran dan pengalaman mistik baru. Dia teralienasi oleh korupsi dan perilaku tak religius di istana Yogyakarta dan menghabiskan banyak masa mudanya di kediaman neneknya, janda Sultan Mangkubumi, di pinggiran kota. Di sana dia belajar sastra Islam dan juga legenda dan sejarah Jawa. Dia akrab dengan sastra klasik Jawa yang berasal dari Hindu-Budha, dan mengagumi Sultan Agung. Pada saat bersamaan, Diponegoro juga cukup sadar bahwa dia menjadi bagian dari kaum Muslim.

Sebagai hasil dari berbagai pandangannya ini, yang mendorongnya untuk memberontak, dia mengadopsi sebuah nama yang diambil dari Sultan Usmani. Pada sisi lain, pandangan-pandangan tersebut juga membawanya kontak dengan Sunan Kalijaga, salah satu wali sembilan, dan dengan Ratu Kidul, Dewi Laut Selatan. Dia merasa dituntut oleh tugas agung untuk membersihkan Jawa dari korupsi melalui peperangan berdarah. Pada Juli 1825, Diponegoro memulai pemberontakan, yang berlangsung selama lima tahun dan dikenal dengan Perang Jawa.

Diponegoro adalah personifikasi mistik sintesis, demikian kesimpulan Ricklefs. Dia adalah seorang Muslim mistik saleh yang percaya bahwa dirinya menjadi bagian dari komunitas Muslim dunia. Namun, pada saat bersamaan, dia juga meyakini didatangi Ratu Laut Selatan, yang menjanjikannya bantuan supernatural dalam peperangan, sebuah bantuan yang biasanya dijanjikan hanya untuk raja.

Reformasi dan Revivalisme

Berakhirnya Perang Jawa pada 1830, dengan tertangkapnya Pangeran Diponegoro dan para pendukungnya, membawa situasi

yang menguntungkan bagi kolonial Belanda. Tidak adanya kompetitor yang serius, membuat pemerintah kolonial dapat menerapkan solusi bagi problem besar dalam administrasinya, terutama akibat langsung dari Perang Jawa, yaitu kehilangan banyak uang.

Perubahan-perubahan dramatis Pasca-Perang Jawa inilah yang menjadi fokus utama diskusi buku kedua Ricklefs. Perubahan dramatis setelah tahun 1830, menurut Ricklefs, dipicu oleh tiga faktor utama. *Pertama*, kekuasaan kolonial Belanda yang mapan, yang terjadi setelah kehancuran Perang Jawa selama lima tahun dan lebih dari 150 tahun militer Belanda campur-tangan ke pedalaman Jawa. Dalam konteks dan situasi inilah Belanda memperkenalkan sistem tanam paksa (*cultuurstelsel*).

Sistem tanam paksa yang diterapkan Belanda membawa hasil yang signifikan bagi perubahan sosial di Jawa. Banyak elite priyayi dan pemilik tanah di desa menjadi makmur. Para pegawai memperoleh gaji yang baik, keuntungan tanaman wajib yang diproduksi oleh petani dan kepastian usaha lebih besar. Dan di sela-sela *cultuurstelsel* tersebut, terutama dari sejak 1870, kelas menengah pedagang mulai tumbuh. Kelas menengah ini tidaklah tunggal, melainkan terdiri dari berbagai kelompok etnis yang berbeda. China memainkan peranan sangat penting. Warga India juga, tapi dalam skala yang lebih kecil. Begitu juga Arab, yang juga tampak dalam gerakan reformasi keagamaan pada masa itu. Di antara mereka terdapat para pengusaha Jawa, banyak di antaranya adalah pemimpin dalam perubahan-perubahan sosio-religius di Jawa abad ke-19. Bersamaan dengan tumbuhnya pertanian dan industri lain di Jawa pada abad ke-19 adalah perbaikan infrastruktur transportasi dan komunikasi, yang memfasilitasi pengangkutan produk, mengintegrasikan ekonomi Jawa dengan dunia yang lebih luas, mobilitas petani, perdagangan swasta, dan penyebaran ide-ide.

Motor penggerak kedua dalam perubahan sosial di Jawa adalah bertambahnya populasi, meskipun harus dikatakan sulit untuk menaksir implikasi langsungnya bagi isu yang diperbincangkan oleh Ricklefs. Selain itu, tidak ada angka pasti yang bisa dipercaya pada pemulaan abad ke-19. Namun demikian, Ricklefs melihat jumlah penduduk Jawa bertambah 5-8 kali pada abad itu, dan terus tumbuh secara cepat memasuki abad ke-20. Tentunya, tekanan terhadap sumber penghasilan, juga tekanan sosial dalam beragam bentuknya, mau tak mau mengambil tempat dalam perubahan demografis yang dramatis tersebut.

Hal yang paling tampak di hadapan Ricklefs adalah munculnya polarisasi masyarakat Jawa berdasarkan tiga pembagian sosial: (1) elite priyayi, (2) kelompok borjuis yang muncul dengan kecenderungan Islami, dan (3) kaum petani yang berada di posisi paling bawah. Secara fundamental, kelompok-kelompok sosial ini memiliki hubungan berbeda dengan rezim kolonial. Kaum priyayi penting bagi administrasi kolonial dan paling eksis. Kelas menengah Muslim penting secara ekonomi namun sangat dicurigai secara politik, dan kelas petani yang dibutuhkan untuk menghasilkan kemakmuran (Ricklefs, 2007: 28-29).

Sumber perubahan ketiga adalah reformasi dan revivalisme Islam, suatu pemaknaan kesalehan Islam yang berbeda dari yang sebelumnya. Mistik sintesis masih terus berlanjut, meskipun mendapat serangan dari gerakan reformasi, yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah. Kelanjutan mistik sintesis ini direfleksikan dalam banyak sastra Jawa yang berasal dari kerajaan di Jawa. Karya yang paling terkenal adalah *Wedhatama*-nya Mangkunegara IV (1853-81), ditulis sekitar tahun 1870-an. Salah satu bagiannya berisi nasihat untuk para pangeran dan pemuda agar mengikuti contoh asketisismenya pendiri dinasti Mataram Senapati Ingalaga, yang pernah berjumpa dengan Ratu Laut Selatan. Namun, jika mereka tertarik dengan model Nabi Muhammad, diingatkan bahwa karena orang Jawa, "sedikit saja cukup" (Ricklefs, 2007: 43).

Ide-ide reformis Islam mulai memperoleh pengaruh di Jawa pada sekitar tahun 1850-an, hampir setengah abad setelah mereka mulai mentransformasi masyarakat Minangkabau di Sumatera. Komunitas Arab di kota-kota pesisir Jawa memainkan peran utama sebagai transmitter gagasan-gagasan reformasi. Banyak dari kelas menengah Jawa yang baru muncul yang merespons secara positif. Selain itu, perkembangan percetakan memainkan peranan yang cukup signifikan. Sementara penemuan kapal api dan pembukaan Terusan Suez pada 1869 telah memfasilitasi perjalanan haji, yang berdampak besar bagi berkembangnya gagasan reformasi.

Ketika jumlah haji dari Jawa meningkat, maka ide-ide reformasi menyebar dari jantung Timur Tengah ke kota-kota di Jawa. Pendidikan, terutama pesantren, memainkan peranan penting dalam gerakan reformasi Islam ini. Bertambahnya jumlah pesantren adalah kendaraan penting bagi transmisi Islam puritan. Namun harus juga dilihat, meskipun banyak di antara pesantren yang masih mengajarkan gagasan-gagasan lama, konflik antara gerakan puritanisasi dengan mistik sintesis tidak terjadi. Ricklefs melihat sesuatu

yang lebih kompleks dalam perkembangan umum arus purifikasi Islam. Selain para pengikut mistik sintesis yang tidak berubah, terutama di lingkaran istana, Ricklefs melihat munculnya distingsi sosial antara kaum pembaharu dan sejumlah kyai, guru agama di pinggiran kota di Jawa.

Tarekat adalah elemen penting dalam gerakan reformasi Islam. Khususnya tarekat Naqsyabandiyah cabang Khalidiyah dan campuran Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang tumbuh sejak 1850-an. Mereka memberi tekanan pada penerapan lima Rukun Islam dibanding Syattariyyah, awalnya tarekat terkuat di Jawa, namun kurang siap menerima kompromi-kompromi yang implisit dalam pengakuan mistik sintesis terhadap kekuatan-kekuatan spiritual lokal. Kedua tarekat ini menjadi bagian penting dalam pembentukan spirit reformasi pada masa itu, juga memainkan peranan penting dalam gerakan anti-kolonialisme petani.

Dalam fase inilah, istilah *putihan* mengemuka. Istilah ini digunakan oleh Muslim saleh pendukung purifikasi, untuk merendahkan orang Jawa yang mereka anggap tidak saleh, terbelakang, dan bodoh, yang mereka sebut *abangan*. Sejak muncul pada tahun 1850-an, kedua distingsi sosial ini terus tumbuh dan menyebar di Jawa, dan menjadi fenomena yang diakui secara umum pada tahun 1880-an. *Abangan* sendiri merespons secara negatif tekanan untuk mempurifikasi bentuk kehidupan keagamaan mereka. Bagaimanapun, meski menerapkan lima Rukun Islam, mereka mulai kurang terlibat dalam kehidupan ritual.

Meski menghadapi serangan dari kelompok reformis, mayoritas orang Jawa adalah *abangan*, sementara *putihan* tetap menjadi minoritas kecil, paling kuat di pantai utara dan paling lemah di pedalaman. Secara sosio-religio-ekonomi, perbedaan kedua kelompok masyarakat ini bisa terlihat. Keluarga *putihan* hidup lebih makmur, disiplin, sopan, dan saleh, serta terlibat dalam perdagangan, pinjam-meminjam uang, menolak ganja dan tidak berjudi. Sementara *abangan*, sebaliknya, mengabaikan shalat, menjalankan kebiasaan-kebiasaan sosial Jawa pra-Islam; di samping tidak memberikan pelajaran agama kepada anak-anak mereka dan menikmati seni pertunjukan Jawa seperti wayang. Dalam keluarga *abangan*, suara moral-religius absen dari kehidupan keseharian.

Bersamaan dengan menguatnya suara-suara gerakan reformasi dan purifikasi, perkembangan sosial lain pun muncul di Jawa. Selain menghadapi penentangan dari *abangan* yang merupakan kategori sosial mayoritas di Jawa, kaum pembaharu harus menghadapi

tantangan dari sekelompok kecil masyarakat Jawa yang memeluk agama Kristen untuk pertama kalinya dalam sejarah Jawa. Agama Kristen mulai dipeluk orang Jawa di Ngara pada 1830-an di bawah bimbingan orang Jawa-Rusia karismatik, kyai C.L. Coolen. Di Jawa Timur, Kristen dibawa oleh Paulus Tosari dan Ky. Ibrahim Tunggul Wulung. Di Jawa Tengah Kristen menyebar atas peran Christina P. Stevens-Philips, ipar perempuannya J.C. Philips-van-Oostrom, E.J. de Wildt-le Jolle, dan yang terpenting Ky. Sadrach Surapranata, yang berhasil menarik ribuan orang Jawa masuk Kristen sebelum kematiannya pada 1924.

Sebagaimana dimafhumi, Belanda tidak hanya membawa Kristianisasi kepada minoritas kecil penduduk Jawa, tapi juga membawa gagasan-gagasan intelektual yang kemudian mentransformasikan kehidupan priyayi. Di samping memperkenalkan pendidikan modern di Jawa, Belanda juga membawa pengaruh bagi munculnya koran pertama berbahasa Jawa di Surakarta pada tahun 1855, *Bramartani*, buku-buku yang dicetak, serta profesionalisasi elite birokrasi Jawa diikuti kehidupan yang makin sejahtera. *Bramartani* menjadi salah satu sumber transformasi kultural elite Jawa yang membuat mereka makin berjarak dari masyarakat Jawa lainnya, selain sebagai sumber yang memperluas ideologi kaum priyayi (Ricklefs, 2007: 129-130).

Sebagaimana banyak sumber menyebutkan, kosmopolitanisme campuran Jawa-Eropa tumbuh di kota-kota sepanjang Jawa, khususnya kota besar seperti Yogyakarta dan Surakarta. Kosmopolitanisme baru ini semakin menambah jarak sosial antara priyayi dan orang awam, yang praktik dan kepercayaannya pada takhyul kerap diejek di *Bramartani*. Selain itu, karena loyalitasnya kepada rezim Belanda, kaum priyayi ini juga berjarak dengan kaum reformis Muslim yang bermusuhan dan tidak senang terhadap Belanda Kristen.

Menurut Ricklefs, sebenarnya tidak ada bukti yang menyebutkan bahwa kaum priyayi ini secara formal mengabaikan identitas Islam mereka. Namun, juga tak ada di antara para priyayi ini yang menerima pandangan kaum reformis tentang pembentukan kehidupan Muslim saleh yang sesuai dengan Islam. Secara sederhana Ricklefs melihat bahwa sikap ini didasari oleh kekhawatiran kaum priyayi bahwa menerima kesalehan puritan akan merusak hubungan mereka dengan rezim kolonial Belanda, dan akan mengakhiri jabatan birokratis mereka.

Namun, Ricklefs juga berpendapat bahwa sangat sedikit pula di antara elite ini yang tertarik dengan Kristianitas. Inilah yang

melahirkan kesimpulan Ricklefs, bahwa para elite priyayi ini menunjukkan ekspresi oposisi yang terbuka kepada pengaruh Islam dalam peradaban Jawa bukan dengan memeluk Kristen, melainkan kembali ke masa lalu Jawa pra-Islam.

Karena pengaruh ide-ide modern yang dibawa kolonial Belanda, sentimen anti-Islam yang muncul akibat polarisasi masyarakat pada 1870-an merupakan kombinasi dari kekaguman terhadap dua peradaban: kemajuan Eropa sekaligus terhadap kejayaan sejarah Jawa, dengan ketidaksukaan terhadap pemurni Islam. Dalam *Babad Kedhiri*, *Suluk Gatholoco*, dan *Serat Darmogandhul*, sentimen-sentimen anti-Islam diekspresikan melalui penghinaan terhadap Islam. Perpindahan orang Jawa ke agama Islam digambarkan sebagai pengkhianatan yang tak termaafkan dari setan Raden Patah, Sultan pertama Demak. Dalam *Darmogandhul* bahkan diprediksikan bahwa penduduk Jawa akan beralih ke agama Kristen.

Kekaguman terhadap kejayaan Jawa pra-Islam mendorong elite priyayi Jawa berupaya untuk menggabungkan konsep *budi* dan *Budha*: ajaran modern dan masa lalu Jawa pra-Islam. Gabungan konsep tersebut menjadi basis bagi orientasi gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh para priyayi: menolak Islam dan secara bersamaan ingin kembali ke zaman Budha. Bagi mereka, Islamisasi Jawa adalah kesalahan sejarah peradaban terbesar. Kehadiran pemerintah Belanda di Jawa bukanlah sesuatu yang harus diusir, melainkan sebuah kesempatan untuk memulihkan orang Jawa kepada kejawaannya. Untuk melakukan ini, mereka harus memeluk *budi*, kemajuan Eropa yang ditransmisikan oleh Belanda (Ricklefs, 2007: 212-213).

Demikianlah, setelah tahun 1830, perubahan kultural di Jawa sesungguhnya didorong oleh dua modernitas yang saling bersaing: reformasi Islam dan gagasan-gagasan baru yang dibawa pendidikan Eropa. Kedua pokok inilah yang berkontribusi besar kepada polarisasi dan konflik identitas keagamaan di Jawa.

Beragam kategori masyarakat Jawa tersebut, yang semula dilihat sebagai persoalan-persoalan praktis religius dan kultural, pola pendidikan, cita-rasa kebudayaan dan kelas sosial, menjadi terdefiniskan secara jelas, juga konfliktual, di tahun-tahun awal abad ke-20. Berbagai kategori dan perbedaan tersebut mengejawantah dalam berbagai organisasi formal, yang kemudian menjadi politik. Ini yang bagi Ricklefs membuatnya lebih mudah diidentifikasi, namun kurang bisa terjematani (Ricklefs, 2007: 214).

Salah satu fenomena penting di awal abad ke-20 adalah meningkatnya jumlah orang Jawa yang berhaji. Sebelum Depresi tahun 1930, sekitar 30 sampai 50 ribu haji dari kepulauan Indonesia berangkat ke Mekkah setiap tahunnya, sebagian besar di antaranya adalah orang Jawa dan Madura. Ini tentunya menjadi sumber penting bagi penyebaran gagasan-gagasan reformasi Islam dari Timur Tengah.

Perkembangan penting lain di awal abad ke-20 adalah komitmen rezim kolonial Belanda untuk menyediakan pendidikan bagi orang Indonesia, sebagai bagian dari "politik etis"-nya. Ini yang membuat jumlah orang Jawa yang menerima pendidikan modern bertambah banyak. Pertumbuhan pendidikan ini memainkan peranan penting bagi munculnya generasi pertama kaum nasionalis Indonesia. Pendidikan modern Belanda berkontribusi penting bagi pembentukan kelompok elite terdidik yang memainkan peranan menentukan dalam gerakan anti-kolonial. Terangnya, pendidikan modern Belanda menjadi sumber penting bagi munculnya kepemimpinan kaum intelektual di Jawa (Ricklefs, 2007: 215-216).

Berbekal pendidikan modern ini, para priyayi yang kurang atau tidak memiliki ketertarikan kepada reformasi Islam membentuk Budi Utomo pada 1908. Lalu, empat tahun kemudian, modernisme Islam terlembagakan dalam Muhammadiyah pada tahun 1912, yang merupakan representasi dari Islam saleh puritan. Di tahun yang sama, elemen lain dari Islam saleh, membentuk gerakan politik Sarekat Islam (SI), yang merupakan representasi ekspresi politik pribumi (non-priyayi) Indonesia yang pertama, yang menjadi kendaraan politik bagi *putihan* modernis. *Abangan* kemudian direpresentasikan oleh Partai Komunis Indonesia (PKI), yang semula merupakan salah satu elemen SI dan kemudian menjadi SI Merah pada 1920.

Sementara itu, konflik di tingkat pedesaan, membuat kelompok Islam non-modernis membentuk Nahdlatul Ulama (NU). Sementara gagasan-gagasan modern yang tidak berorientasi pendidikan Islam, melainkan produk dari pengkombinasian *budi* dan *Budha*, menginspirasi pendirian Taman Siswa pada 1922.

Bagaimana dengan pola keberagamaan mistik-sintesis? Di antara para priyayi masih banyak yang menjadi pengikut mistik-sintesis, terutama di dalam lingkaran kerajaan. Meski tradisi mistik-sintesis Jawa yang memiliki akar mendalam di masa lalu ini tidak bergerak dan tidak berubah, namun tradisi tersebut terbuka bagi cara-cara baru. Ini misalnya terejawantahkan dalam *Serat Kembar Mayang*,

ditulis oleh R. Pujaarja dari Surakarta pada 1927, berisi panduan-panduan mistik dan menggunakan model penulisan novel (prosa) yang diadopsi dari Barat, berbeda dari karya-karya sebelumnya yang menggunakan bentuk puisi. Ini yang memunculkan kesimpulan Ricklefs, bahwa tradisi Jawa tidak berubah, namun terbuka bagi modernitas (Ricklefs, 2007: 248).

Melalui kedua bukunya tersebut, Ricklefs mengemukakan bahwa antara 1830-1930 telah terjadi perubahan-perubahan dramatis di Jawa. Seabad sebelumnya, masyarakat Jawa dikenal tersatukan secara umum oleh identitas keagamaan yang disebut mistik sintesis. Sejak 1930, masyarakat Jawa terbagi ke dalam identitas-identitas yang saling bertentangan: *putihan*, *abangan*, *priyayi*, modernis, tradisionalis, sufi, Kristen, anti-Islam pendukung budaya Jawa pra-Islam, Barat, dan lain-lain. Bukan hanya kompleksitas, dinamika, dan perubahan yang mengemuka, tetapi juga pertentangan dan pertumpahan darah. Masyarakat Jawa, menurutnya, terpolarisasikan ke dalam bentuk-bentuk yang berpotensi dan mengandung bahaya.

Catatan Penutup

Meski didasari pada penelitiannya yang panjang atas sejarah Islamisasi di Jawa, Ricklefs mengakui bahwa pengalaman sejarah Eropa di mana perbedaan tradisi agama menjadi salah satu sumber perubahan sosial, menjadi salah satu inspirasi utama bagi kedua buku tersebut. Oleh karena itu, terlihat penekanan Ricklefs pada Islam, sebagai agama baru di Jawa, yang menjadi motif dan pemicu bagi berbagai konflik sosial yang muncul selama periode 600 tahun di Jawa. Pengutamaan agama dibanding faktor-faktor yang lain membuat Ricklefs menempatkan agama, tepatnya pergulatan identitas keagamaan, berada di posisi teratas dalam perubahan sosial di Jawa.

Dalam kedua buku ini, Ricklefs menggunakan sumber-sumber utama yang hampir semuanya berasal dari istana. Tidak heran bila Ricklefs sulit menghindari dari kecenderungan penulisan sejarah yang "elitis". Dinamika Islamisasi dilihat dari pengaruh dan konsekuensinya dalam lingkaran elite kerajaan. Meski fakta ini terbukti dan tidak bisa diabaikan, Ricklefs cenderung melupakan dinamika sosial di tataran masyarakat bawah (*grassroot*) yang bisa saja berbeda dengan gambaran yang diperolehnya di tingkat elite kerajaan.

Di luar catatan tersebut, secara keseluruhan kedua karya Ricklefs mampu menggambarkan bagaimana Islamisasi di Jawa berimplikasi bagi munculnya perubahan sosial di Jawa: adaptasi, konflik, rekonsiliasi hingga persilangan budaya dan sintesis keagamaan. Ricklefs juga membuktikan bahwa agama menjadi sumber identitas yang penting di Jawa, di mana masyarakat Jawa mendefinisikan dan mengasosiasikan dirinya.

Akhirnya, buku pertama penting dalam upaya memahami dinamika sosial-keagamaan di Jawa, terutama adaptasi terhadap agama baru yang disertai konflik, rekonsiliasi, juga pergulatan identitas masyarakat Jawa yang memunculkan istilah mistik-sintesis. Sementara buku kedua penting dalam ikhtiar menjelaskan pengaruh pembaruan keagamaan dan modernisasi kolonial yang berimplikasi pada munculnya polarisasi masyarakat Jawa dan melahirkan berbagai konflik sosial. Akhirnya, melalui kedua bukunya itu, Ricklefs berhasil membuktikan bahwa distingsi dan konflik *santi-abangan-priyayi*, memiliki akar-akar historis yang menghunjam dalam dan jauh ke masa lampau Jawa.

Testriono adalah peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta.