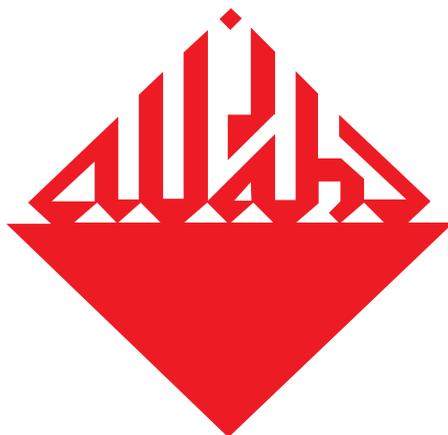


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 18, Number 3, 2011



NOT SECULAR ENOUGH? VARIATION IN ELECTORAL SUCCESS OF POST-ISLAMIST PARTIES IN TURKEY AND INDONESIA

Jourdan Khalid Hussein

FAITH ON THE MOVE: INSIDE OF THE IJTIMĀ‘ OF JAMA’AH TABLIGH IN PEKAN BARU

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

YUSMAN ROY AND THE LANGUAGE OF DEVOTION— ‘INNOVATION’ IN INDONESIAN ISLAM ON TRIAL

Stewart Fenwick

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 18, no. 3, 2011

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhl Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (National University of Singapore)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. B. Hooker (Australian National University, Canberra)
Virginia M. Hooker (Australian National University, Canberra)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Fuad Jabali
Ali Mumhanif
Ismatu Ropi
Dina Afrianty

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Melissa Crouch

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

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. 83/Dikti/Kep/2009).

© Copyright Reserved

Editorial Office:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeui,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
or studia.ppim@gmail.com. Website: www.ppim.or.id

Annual subscription rates from outside Indonesia,
institution: US\$ 75,00 and the cost of a single copy is US\$
25,00; individual: US\$ 50,00 and the cost of a single copy
is US\$ 20,00. Rates do not include international postage
and handling.

Please make all payment through bank transfer to:
**PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karno's,
Indonesia**, account No. **101-00-0514550-1 (USD)**, Swift
Code: **bmriidja**

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun,
lembaga: Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-;
individu: Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-.
Harga belum termasuk ongkos kirim.

Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP
Tangerang Graha Karno's, No. Rek: 128-00-0105080-3**



Table of Contents

Articles

- 389 *Jourdan Khalid Hussein*
Not Secular Enough? Variation in Electoral Success
of Post-Islamist Parties in Turkey and Indonesia
- 463 *Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad*
Faith on the Move: Inside of the *Ijtimā‘*
of Jamā‘ah Tablīgh in Pekan Baru
- 497 *Stewart Fenwick*
Yusman Roy and the Language of Devotion–
‘Innovation’ in Indonesian Islam on Trial
- 531 *Suprpto*
Taḳālīd “Ḥarb” Topat: Ramz al-‘Alāqah al-Silmīyah
bayn al-Jamā‘at al-Mukhtalifah ‘Ariqīyā wa-Dīniyā
fi Jazīrat Lombok
- 569 *Husnul Fahimah Ilyas*
Al-Lontarā (al-Nuṣūṣ) al-Muktamilah li-Tārīkh Wajo:
Nāzrah Jadīdah fi Awwal Dukhūl al-Islām ilā Wajo

Book Review

- 611 *Muhammad Adlin Sila*
Memahami Spektrum Islam di Jawa

Document

- 631 *Idris Thaha*
The Japan’s Award for PPIM UIN Jakarta

Memahami Spektrum Islam di Jawa

Muhammad Adlin Sila

Timothy Daniels, *Islamic Spectrum in Java*, England: Ashgate Publishing Limited, 2009. Ashgate e-book.

Abstract: *Islam in Java has been a dominant theme within Indonesia's Islamic studies. For decades, the study on Islam in Java has indebted to the influential work of Clifford Geertz's The Religion of Java (1960). The work has become main reference for scholars and students interested in studying Islam in Java. Despite of many criticisms that have been addressed to Geertz's work, the typologies of socio-religious of Javanese Muslim—santri-priyayi-abangan—that was introduced by Geertz has stimulated other recent works on Javanese Islam. One of Geertz's celebrated argument is that Javanese Islam is syncretic. Mark Woodward (1989), another American anthropologist, concluding conversely, arguing that Javanese Islam is not syncretic but, it is a sufi Islam. In line with Woodward, Andrew Beatty (1999) added that those Javanese who involve in the traditional slametan ceremony participated in the ceremony because of the presence of brotherhood, not because of the similarity of their religious affiliation. The recent work of Timothy Daniels, the Islamic Spectrum in Java (2009) examines the variant of Javanese Islam much further.*

The data presented in Daniels' book provides a critique to the previous works. Daniels looked at a few cases of religious ceremonies and cultural art performances held both in the palace of Yogyakarta Sultanate and in the rural communities. His analysis on the ceremonies and performances, such as puppet show, showed that the Javanese Muslims are still divided into the variants of religious groups such as santri and non-santri. In addition, Daniels also describes the significant differences between the systems of traditional medicine among kyais, religious teachers, and shaman. Daniels also examines the

phenomenon of dangdut music as demonstrated by Inul Daratista and maiyah arts group who launches social criticisms to the government.

Of the cases discussed in the chapters of his book, Daniels concluded that some elements derived from the pre-Islamic period had been Islamized. Muslims from different social groups have reinterpreted many local elements in order to make them relevant to the Islamic values in Java, however, not the entire aspects had been integrated into the Islamic tradition. Daniels revealed that Geertz underestimated the role of Sufi mysticism while emphasizing the continuity of Hindu-Buddhist and animism traditions. On the contrary, Daniels argued that Woodward tended to exaggerate Sufi mysticism and ignored the continuity of Hindu-Buddhist and animism elements.

Daniels applied the definition of religion suggested by Bowen (2008) who offers broad definition to the religion and defines it in two levels. According to Bowen, religion is, first, ideas and practices that postulate reality, which is immediately available to the senses, and second, it is how societies which are studied perceive and construct their world. With these definition, Daniels claimed that he tried to avoid concluding a narrow definition of religion as it is frequently used by previous scholars. Methodologically, Daniels used descriptions and analysis based on the ethnographic studies to highlight the relationship between Islam and the interpretation of cultural forms by paying more attention to the historical context. Daniels carried out his ethnographic fieldwork in the southern part of Central Java from September 2003 until July 2004.

In studying Islam in Java, everyone cannot secede from the kejawen concept. Kejawen becomes a cultural vehicle in the transmission of religions which came later, including, Islam. The contestation and dialogue between Islam and its adherents had been taken place in the process so that different traditions from one community to another had been formed. Many scholars have difficulty to understand the variants of Islam in Java and failed to describe them intact. The religious practices of Muslims in Java are very diverse thereby it is inappropriate to say that one of them is more Islamic than others

The new generations of scholars who work on Javanese Islam are expected to develop a new approach in studying Indonesian Islam. To do this, they have to be able to get away from the previous approach which focuses on syncretic elements of Javanese Islam, a concept that has proven to be a failure in understanding the dynamics character of Javanese. This way, these scholars can detach their works from the colonial's intellectual legacies.

Memahami Spektrum Islam di Jawa

Muhammad Adlin Sila

الخلاصة: لقد كان الإسلام بجاوه موضوعا سائدا في الدراسات الإسلامية بإندونيسيا، وعلى مدى عقود تدين جاوية الإسلام لعمل كليفورد جيرتز Clifford Geertz بعنوان *The Religion of Java* (١٩٦٠)، وقد أصبح ذلك العمل مرجعا أساسيا يلزم على الباحثين في موضوع إسلام جاوه الرجوع إليه، وعلى الرغم من كثرة الانتقادات الموجهة إليه فإن تصنيفه للفئات الاجتماعية الدينية وهي: المسلم الملتزم والمسلم من النبلاء والمسلم بالاسم - في ذلك العمل قد أثار نشوء أعمال تالية حول إسلام جاوه، وكان من آراء جيرتز المشهورة أن إسلام جاوه إسلام توفيقى؛ وأما مارك وودوارد Mark Woodward (١٩٨٩م) الانتروبولوجي الأمريكي الآخر فقد خلص إلى العكس بأن إسلام جاوه لم يكن توفيقيا وإنما كان له الطابع الصوفي؛ وتمشيا مع رأي وودوارد أضاف أندري بياتي Andrew Beatty (١٩٩٩م) أن أولئك الذين شاركوا في احتفالات تقديم القرابين كان دافعهم الشعور بالأخوة تضامنا وليس بناء على الانتماء الطائفي الديني؛ وهذا الكتاب بعنوان *Islamic Spectrum in Java* (٢٠٠٩م) من تأليف تيموثي دانيلز Timothy Daniels يقوم بمزيد من الاطلاع على نوعية إسلام جاوه.

وهو ككتاب صدر حديثا فإن المعطيات الميدانية في هذا المؤلف لدانيلز توجه انتقادا إلى الكتب السابقة؛ وفي قيامه بذلك اتخذ دانيلز عددا من الاحتفالات الدينية وعروضا للفنون والثقافة سواء ما تنعقد منها في قصر سلطنة يوغياكرتا أم في مستوى المجتمعات الريفية؛ وإن التحليل الذي أجري على تلك الاحتفالات والعروض الفنية، مثل عروض مسرحية دمي (wayang kulit) ليثبت أن المجتمع الإسلامي الجاوي مازال في الوسع تصنيفه إلى نوعية السلم الملتزم والمسلم غير الملتزم، وبجانب ذلك يقوم دانيلز أيضا بعرض

الفرق الحاسم بين نظام التداوي لدى الشيوخ والدعاة والكهنة، واستعرض كذلك ظاهرة الموسيقى الإيقاعية (dangdut) من خلال شخصية إنول داراتستا Inul Daratista وجماعة المعية (maiyah) للفنون كصور للانتقادات الاجتماعية ضد الحكومة.

ومن خلال القضايا التي عاجلها في أبواب الكتاب، خلص دانيلز إلى أنه وقع إدماج بعض عناصر ما قبل الإسلام إلى الإسلام؛ ورغم أن المسلمين في جميع مستوياتهم وفئاتهم قد قاموا بإعادة تفسير العناصر المحلية لتوافق القيم الإسلامية بجاوه فإنها لم تتكامل بعد مع التقاليد الإسلامية بشكل سليم، ويرى دانيلز أن جيرتز كان يقلل من دور التنسكية الصوفية في الوقت الذي كان يعطي اهتماما لاستمرارية الهندوسية البوذية والتيارات الروحانية؛ بينما كان وودوارد يميل إلى المبالغة في تقدير التنسكية الصوفية في الوقت الذي يصرف فيه النظر عن استمرارية عنصر الهندوسية البوذية والتيارات الروحانية.

وكما أقر بنفسه يعتمد دانيلز على تعريف الدين وفقا لبوين Bowen (٢٠٠٨م) الذي كان يعرف الدين بشكل أوسع بحيث يشمل مستويين: الأول «كآراء وممارسات جعلت مسلمة تتعدى ما تتوفر للحواس»؛ والثاني «في كل مجتمع نقوم بدراسته يجب أن نقدم بين يديه سؤالا مفاده كيف يقوم هؤلاء الناس بتركيب عالمهم»؛ وبهذا التعريف يعترف دانيلز بأنه استطاع أن يتجنب التعريف الضيق للدين كما لجأ إليه كثير من الدارسين من قبل؛ ومن الناحية المنهجية استخدم دانيلز وصفا وتحليلا إثنوغرافيا لتسليط الضوء على العلاقة بين الإسلام وتفسير الصور الثقافية بشكل أكثر عمقا مع الاهتمام بالسياق التاريخي، وقد كان دانيلز يقوم بدراسة اثنوغرافية في مناطق جاوه الجنوبية في الفترة من سبتمبر ٢٠٠٣م إلى يوليو ٢٠٠٤م.

وفي دراسة موضوع الإسلام بجاوه فإن كل باحث لن يستطيع المراوغة عن الوقوع في مفهوم الديانة الجاوية، إذ هي جانب يمثل وسيلة ثقافية لنشر الأديان في العهود الأخيرة. بما في ذلك الإسلام، وفي أثناء تلك العملية يتفاعل الإسلام ويتحاور مع أتباعه حتى تكونت تقاليد مختلفة بين جماعة إسلامية وأخرى؛ ولقد واجه كثير من الدارسين صعوبات في فهم نوعية الإسلام بجاوه، وفسلوا في عرضه بشكل سليم، فإن الممارسات الدينية للمسلمين بجاوه جد متنوعة، مما ليس من الصواب معه القول بأن جماعة ما أكثر إسلاميا من الأخرى.

ويؤمل من الدارسين في الوقت الراهن أن يشكلوا جيلا جديدا في الدراسات الإسلامية بإندونيسيا يستطيعون أن يتحركوا خارج المفاهيم التوفيقية التي ثبت فشلها في فهم الطبيعة الديناميكية للجاويين، فيتحرروا من آثار التراث العلمي الاستعماري.

Buku *Islamic Spectrum in Java* (2009) yang ditulis oleh Timothy Daniels menambah deret karya yang pernah ditulis tentang Islam Jawa. Kehadiran buku ini sekaligus membuktikan bahwa topik tentang Islam Jawa tidak kehilangan daya tarik. Selama beberapa dekade, Islam Jawa sangat berhutang pada *The Religion of Java* karya Clifford Geertz (1960) yang fenomenal. Karya itu telah menjadi buku wajib yang harus dirujuk oleh setiap pengkaji Islam Jawa. Tidak hanya itu, *Islam Jawa* telah menjadi representasi kajian Islam Indonesia dan mewakili gambaran umum tentang Islam orang Indonesia. Meski banyak kritik yang menyertainya, kategori-kategori sosial keagamaan dalam karya Geertz—santri (Muslim taat), priyayi (Muslim sinkretis), dan abangan (Muslim nominal)—selalu menjadi latar belakang untuk setiap karya tentang Islam di Jawa. Intinya, karya Geertz memberikan gambaran yang detail tentang perkembangan agama Islam di Indonesia dan menjadi rujukan utama dalam studi-studi berikutnya.

Aspek lain yang menarik dari *Islam Jawa* adalah konsep sinkretisme dalam Islam Jawa. Konsep ini pertama kali diperkenalkan oleh Geertz yang memandang bahwa orang Jawa pada umumnya memeluk Islam sebagai agama barunya tapi masih tetap mempertahankan kepercayaan lama. Islam hanya kulit sementara dagingnya adalah agama pra-Islam: animisme, dinamisme, atau Hindu-Budha. Trikotomi santri, priyayi, dan abangan, yang dibuat Geertz telah menjadi konsep yang dipakai luas untuk menggambarkan dinamika sosial-politik masyarakat Indonesia. Selain mengedepankan pemaknaan subjektif terhadap kajiannya, antropolog Amerika ini memperkenalkan konsep deskripsi tebalnya (*thick description*), yaitu penggambaran yang detil, padat dan menyeluruh terhadap masyarakat yang dikaji.

Kritik penting terhadap studi Geertz adalah pada pengabaianya terhadap peran Islam dalam bangunan sosial budaya masyarakat Jawa, terutama pendapatnya bahwa Islam yang dipraktekkan oleh masyarakat Jawa adalah Islam sinkretik atau tidak murni. Mark Woodward (1989), antropolog Amerika lainnya, sebaliknya menemukan bahwa justru Islamlah yang mewarnai tradisi keagamaan masyarakat Jawa dan bukan yang lain sebagaimana klaim Geertz. Woodward melakukan penelitian yang mendalam tentang Islam di Yogyakarta dan menemukan bahwa Islam Jawa itu tidak sinkretik melainkan corak Islam yang sufistik.

Timothy Daniels, juga antropolog dari Amerika, meneliti Islam di Jawa dengan fokus risetnya di Yogyakarta, daerah di mana Woodward

menemukan Islam Jawa yang berbeda dengan analisis Geertz. Dengan menganalisis kekuatan dan kelemahan beberapa antropolog sebelumnya dalam melihat Islam Jawa, terutama Geertz dan Woodward, Daniels mengambil jalan tengah dengan menambahkan aspek kognitif di dalam dekripsinya tentang Islam di Yogyakarta. Selain itu, dan ini yang menjadi nilai tambahnya, Daniels adalah seorang Muslim tapi terlahir sebagai orang Amerika kulit hitam. Perkawinannya dengan gadis Yogyakarta membuat dia lebih mudah mendapatkan akses data dan memahami Islam di Yogyakarta. Sebagai antropolog Muslim, melalui keterlibatan langsung dalam ritual-ritual keagamaan, Daniels tidak banyak menemui kesulitan untuk memahami Islam sebagai sebuah agama. Di antaranya melalui istrinya yang orang Yogya asli, Daniels dapat memahami Jawa sebagai ruang sosial (*social spatial*) yang mempengaruhi Islam menjadi sebuah agama bagi orang Yogya. Apalagi, dalam studinya di Yogyakarta Daniels mengaitkan modernitas dengan keislaman orang Jawa masa kini. Di sinilah posisi penting studi Daniels dibanding studi-studi yang sama sebelumnya.

Strategi Membaca Islam Jawa Kontemporer

Daniels meneliti Islam Indonesia dengan meneropong keinginan Muslim di Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) untuk mengubah kondisi bangsanya menjadi lebih baik dalam percaturan ekonomi global. Dengan metode antropologis, Daniels menggambarkan keberagaman dari proyeksi-proyeksi lokal tentang masa depan: apakah akan menjadi demokratis, Islamis, populis, atau kombinasi dari idealitas-idealitas tersebut. Daniels menggunakan definisi dan pendekatan antropologis untuk memahami agama, di antaranya seperti yang digunakan oleh Bowen (2008), yang memberikan definisi agama yang luas dalam dua tingkat. Pertama, agama sebagai *“ideas and practices that postulate reality beyond that which is immediately available to the senses.”* Dan kedua, dalam definisi untuk mana *“for each society we study we ask how these people construct their world.”* Dengan kedua definisi tersebut, Daniels mengaku dapat menghindari definisi sempit tentang agama seperti sering digunakan sarjana-sarjana sebelumnya. Di antaranya agama sebagai konsep tentang yang sakral dan yang profan, atau supernatural dan natural, atau kepercayaan terhadap makhluk-makhluk spiritual yang tidak bersifat universal di banyak budaya.

Daniels juga meminjam pendapat Aragon (2000) yang berguna untuk menggali informasi tentang cara orang setempat mengkonstruksi dunianya, melalui 3 aspek: 1) sifat dasar kekuatan-kekuatan tuhan atau yang tidak terlihat; 2) hubungan komunikasi ritual antara kekuatan-kekuatan yang tidak terlihat dan komunitas manusia; 3) moralitas, hierarki sosial, aturan hukum, tabu hari-hari tertentu, peran-peran sosial, dan norma-norma lainnya (h. 2). Meski perspektif lokal sangat kental dalam definisi agama tersebut, ketiga aspek itu tetap menjadi titik analisis dan apa yang digambarkan tidak selalu berbatasan dengan semua, atau setiap pendapat lokal tentang apa yang religius dan apa yang tidak. Melalui definisi agama yang luas ini, pendekatan antropologi yang digunakan Daniels menekankan pentingnya konteks. Islam, seperti agama-agama lainnya, bukanlah entitas yang monolitik dengan satuan ide dan praktek di mana pun ia berada. Islam begitu menekankan teks-teks inti, ide, dan simbol, tapi kesemuanya memiliki makna yang berbeda di mana pun ia dipraktikkan dan dibentuk, melalui percampuran yang kompleks dengan faktor-faktor lokal, nasional, regional, dan global (h. 3). Daniels menambahkan faktor-faktor global atau transnasional sebagai analisisnya, seperti ide dan praktek yang berasal dari Malaysia, Pakistan, dan Arab Saudi. Meski, betapapun besar pengaruhnya, factor-faktor tersebut tidak pernah menjadi faktor penentu karakter umum Islam di Indonesia yang memiliki nuansa lokal yang kuat: tercipta dari banyak sumber daya budaya lokal, sejarah kontak yang beragam, dan politik-ekonomi (h. 3).

Daniels mengkritik teori-teori interpretatif seperti interaksionisme simbolik karena kurangnya keterlibatan teori tentang pikiran (*mind*). Daniels menggunakan pendekatan kognitif untuk memperbaiki deskripsi tebalnya Geertz dan analisis simbolik dalam menerapkan mekanisme simbolis dan pengertian yang terdiri dari representasi mental. Dengan menggabungkan berbagai pendekatan, Daniels menunjukkan dimensi yang lebih dari berbagai gabungan ide-ide dan praktek konstitutif dari sinkretisme Jawa yang sering diletakkan pada satu subbidang saja. Daniels menggabungkan pendekatan interpretif dan kognitif untuk menganalisis kategori lokal seperti dukun dan kiai di Yogyakarta serta menyoroti beberapa makna dan pengetahuan yang merupakan bagian integral dari wacana publik yang berubah di era Reformasi (hal, 4). Selain itu, sebuah teori yang matang tentang agama harus memperlakukan setiap dimensi agama tanpa menguranginya

sebagai suatu keseluruhan untuk setiap dimensi. Bergerak ke arah ini, Daniels berusaha untuk memperlakukan Islam sebagai suatu sistem keagamaan yang kompleks yang melayani berbagai fungsi, termasuk tujuan-tujuan eksplanatif, emosional, katarsis, sosial, baik yang bersatu maupun yang berkonflik, dan yang simbolis (h. 5).

Daniels menggunakan deskripsi dan analisis berbasis etnografi untuk menyoroti hubungan antara Islam dan interpretasi bentuk-bentuk budaya dengan secara mendalam memperhatikan konteks historis. Daniels melakukan penelitian etnografi di wilayah selatan Jawa Tengah dari September 2003 sampai Juli 2004. Selama kurun itu dia dan istrinya bertempat tinggal di lingkungan perkotaan Yogyakarta serta bertemu dengan teman dan kerabat dari jaringan sosial istrinya yang membantunya mengembangkan hubungan dengan beberapa orang (h. 10). Daniels juga melakukan ratusan wawancara dan diskusi dengan orang-orang dari berbagai lapisan masyarakat, termasuk para pejabat istana, pegawai pemerintah, mahasiswa, pekerja, pedagang asongan, guru, seniman budaya, ulama, warga lingkungan desa, pengikut gerakan keagamaan, dan orang-orang yang dituakan. Selain pengamatan etnografis dan wawancara, Daniels juga menganalisis dokumen-dokumen organisasi, artikel koran, dan teks ilmiah berbahasa Indonesia. Dia juga melakukan kunjungan singkat ke Jakarta pada tahun 2006 untuk mewawancarai beberapa anggota lembaga swadaya masyarakat dan pemimpin organisasi Muslim nasional dan partai politik. Dia juga mengamati acara bulanan gerakan keagamaan *Maiyah* dalam acara *Kenduri Cinta* di Jakarta.

Daniels merasa bahwa identitasnya sebagai seorang Muslim memberikan akses ke pengalaman, konteks, dan percakapan yang akan sulit didapatkan bagi non-Muslim Amerika. Namun, identitas Muslimnya tidak melindungi dirinya, lebih daripada istrinya, kerabat, dan orang lokal lainnya dari bahaya yang mungkin timbul dari pejabat korup, preman, dan dukun. Daniels berusaha untuk mengatur hubungan identitas yang kompleks dan saling terkait dengan kekerabatan sosial, afinitas, persahabatan, lokalitas, kebangsaan, ras, dan agama, sambil mempertahankan posisi kritisnya sebagai seorang peneliti yang terlibat dan menjadi penafsir berperspektif budaya.

Memahami Spektrum Islam di Jawa

Pemerintah Orde Baru (1965-1998) memproduksi bentuk-bentuk budaya yang menekankan cita-cita nasionalis dan pembangunan. Pasca-Orde Baru, banyak kelompok yang menyerukan perubahan dan memunculkan pertanyaan apakah budaya bentukan negara juga berubah dan membawa makna baru. Bab pertama berupaya untuk menjawab pertanyaan ini tentang bagaimana pemerintah menangani upacara-upacara keagamaan di istana dan mengorganisasi festival dan perayaan bersama-sama dengan gagasan dominan Yogyakarta sebagai sebuah kota. Selain itu, dipertimbangkan pula apakah perayaan-perayaan tersebut terus mereproduksi konsepsi Orde Baru tentang persatuan dalam keanekaragaman, serta maknanya bagi pemimpin daerah. Daniels memberikan bukti etnografis untuk mengkritik pendekatan sebelumnya tentang keragaman Islam di Jawa, yang dikembangkan dalam bab kedua. Bab ini juga membahas beberapa interpretasi lokal dalam beragam peristiwa dan proyeksi masa depan yang diinginkan dalam kerangka spektrum Islam di Jawa.

Daniels menilai hubungan pemerintah dan perayaan keagamaan yang diselenggarakan di istana terkait dengan keinginan untuk diakui secara adil dari tingkat lokal ke tingkat global. Banyak ahli etnografi Jawa, dan beberapa daerah Islam lain di Indonesia, menunjukkan bahwa interpretasi lokal terhadap bentuk-bentuk budaya dan proyeksi masa depan yang diinginkan dapat ditemukan luas di kalangan umat Islam mana saja. Daniels menawarkan metode yang lebih bernuansa dengan menghubungkan interpretasi Muslim dengan proyeksi dalam kaitannya dengan orientasi keagamaan. Daniels membahas masalah keragaman agama Islam dalam deskripsi etnografis dan interpretasi lokal dari bentuk-bentuk budaya publik di bab pertama, dan mempertimbangkan kembali perspektif Geertz dan Woodward yang menggambarkan keragaman ini dalam hal sinkretisme atau kesalehan normatif Islam dan varian sufi. Daniels berargumen bahwa data etnografis yang luas menunjukkan adanya posisi di antara kedua ekstrem tersebut. Bab ini juga menganalisis kesulitan dalam menggunakan kategori abangan, santri, priyayi, dan *kejawen* untuk menggambarkan spektrum Islam di Jawa, dan membahas maknanya yang bergeser dan berkontestasi dalam konteks politik masa lalu dan proses budaya dan politik saat ini.

Yogyakarta menemukan pusatnya di istana, tempat tinggal keluarga kerajaan, alun-alun pusat, dan masjid utama. Bukan di pelabuhan,

pasar, atau lembaga pendidikan. Dengan demikian, negara *kejawen* terus memperkuat hegemoni priyayi yang nasionalis dan telah mampu mempertahankan supremasi mereka bahkan melalui masa Reformasi, dengan secara ideologis membangun sebuah benteng melawan partai-partai agama. Mengutip Mulder (1998, 99-119) Daniel berpendapat bahwa banyak aspek dasar filsafat Jawa tradisional seperti kekeluargaan, kolektivisme, dan integritas mengambil dasar, dan berfusi dengan, penguasa secara hierarkis serta pengagungan dari harmoni yang direplikasi dalam ajaran fundamental dari ideologi Pancasila.

Sembari mengkritik Geertz dan Woodward, Daniels berpendapat bahwa sebagian besar Muslim melakukan Islamisasi terhadap jejak-jejak elemen Hindu-Budha. Tentu saja, umat Islam di semua segmen sosial telah banyak menafsirkan ulang unsur-unsur lokal melalui lensa Islam dalam proses lokalisasi Islam di Jawa, tapi aliran-aliran agama terdahulu belum terintegrasi semua ke dalam tradisi Islam yang luas. Beberapa dari mereka terus menunjukkan karakter Hindu-Budha atau animisme. Memang, *kejawen* atau Jawanisme ditafsirkan dalam sejumlah cara lokal yang berbeda. Tetapi pandangan populer terhadap varian ini menganggap bahwa Islam Jawa adalah campuran dari banyak unsur tradisional Jawa. Campuran tersebut menurut Daniels juga berdampak pada penganut Katolik dan Protestan di Jawa. Atas dasar kenyataan ini, Daniels lebih lanjut berargumentasi bahwa banyak unsur-unsur dalam tradisi Jawa yang belum diislamkan. Proses Islamisasi yang sedang berlangsung lebih terlembagakan di daerah perkotaan terutama di antara elit istana dan yang berpendidikan. Perspektif pluralis Geertz masih terus relevan terutama untuk agama populer di kalangan rakyat di lingkungan desa dan kota (h. 39).

Bab ketiga memperluas diskusi tentang keragaman agama dengan menganalisis beberapa ahli penyembuhan (*healers*). Bab ini menekankan pada kasus lima orang ahli pengobatan yang termasuk dalam kategori dukun, kiai, haji, dan ustad, atribut yang biasanya tidak berkaitan dengan aspek penyembuhan atau pengobatan. Tetapi, label tersebut menunjukkan aspek yang luas dalam spektrum Islam di Jawa. Daniels mempertimbangkan dua ahli pengobatan lokal berlabel “dukun”, sebuah kategori lokal yang ambigu terkait dengan aspek pengobatan dan ilmu sihir. Daniels mempertimbangkan dua ahli pengobatan yang dianggap kyai dan atau *terkun*, kategori yang dibentuk melalui penggabungan dua suku kata dokter dan dukun. Kedua kategori ini

mengekspresikan lebih normatif bentuk sufi yang bertujuan untuk penyembuhan. Sedangkan ahli pengobatan terakhir adalah yang berorientasi neo-modernis salafi yang menawarkan sistem pengobatan yang disebut *ruqyah*. Yang terakhir itu menekankan pengobatan dengan cara Islam yang benar, yaitu dengan mengembalikan tatanan fisik, spiritual dan sosial pasiennya (h. 56).

Meski beberapa kiai diakui sebagai ahli pengobatan, pada kenyataannya terdapat perbedaan konsepsi lokal antara kiai dan ustad. Yang terakhir memiliki pengetahuan Islam yang cukup besar dan mengajarkannya, tetapi tidak memiliki aura supranatural. Dalam era Reformasi, kemunculan wacana Islam normatif telah memberikan dampak yang negatif terhadap kategori dukun dan mengubah skema dari sosok tradisional itu (h. 66).

Kebangkitan Islam yang berorientasi sufi dan salafi dalam beberapa dekade terakhir mengkritik profesi dukun karena mempraktekkan bentuk-bentuk gaib dalam teks-teks Islam yang kekuatannya berasal dari setan dan bukan mujizat. Tuduhan sihir dan menyimpang dari monoteisme Islam (*syirik*) menyebar melalui *newsletter*, brosur, dan diskusi agama. Namun, wacana semacam ini lebih terkendali selama periode Soeharto, dan relatif menjadi gerakan bawah tanah karena ancaman represi negara. Setelah jatuhnya Suharto, berbagai wacana Islam muncul yang mempertanyakan program dan ideologi bangsa. Kebangkitan Islam pada dekade ini berpengaruh terhadap tokoh-tokoh tradisional seperti dukun. Nilai-nilai Islam dalam praktek dan ide-ide dari kelompok yang terakhir ini dianggap menyimpang dari Islam yang benar, juga diartikan telah mengganggu masyarakat Indonesia dan memberikan andil terhadap munculnya krisis multidimensi. Setelah tahun 1995, banyak ahli pengobatan yang menolak untuk dikategorikan sebagai dukun dan mencoba menjauhkan diri dari perilaku yang dikaitkan dengan kategori tersebut. Namun gerakan Islam normatif yang berbasis salafi dan sufi tidak juga bersepakat tentang model penyembuhan yang tepat berdasarkan Islam (h. 66).

Dalam bab keempat, Daniels membahas konflik sosial dan ideologis sekitar munculnya Inul Daratista sebagai bintang pop dangdut dan sebagai bentuk seni yang paling populer dan berbasis budaya televisi. Pada awal 2003, muncul kontroversi seputar Inul Daratista disebabkan oleh gayanya yang erotis dan dinamis. Berasal dari kampung yang sederhana di Jawa Timur, dia melonjak menjadi bintang nasional

di televisi dengan gaya tarian energik yang disebut goyang *ngebor*. Dangdut, budaya lokal lama yang populer di kalangan strata sosial bawah, saat ini disukai pula oleh kalangan atas. Daniels melihat wajah kontras bangsa dan masa depan yang diungkapkan oleh pendukung Inul dan penentanginya dan apa maknanya bagi kontes proyeksi masa depan pasca-Orde Baru.

Daniels mengaitkan fenomena Inul ini dengan konsep drama sosial Victor Turner (1974, 1987). Kontroversi yang ditimbulkannya membuat banyak pihak yang tidak setuju dengan penampilannya, tetapi secara sosial dia diterima. Daniels kemudian melihat ini sebagai bagian dari konflik yang berkelanjutan dan kontradiksi sosial yang hanya mungkin muncul secara seimbang karena sandiwara kekuasaan. Daniels juga menunjukkan beragam interpretasi terhadap tubuh Inul, sikapnya dalam berpakaian dan menari. Kontroversi terhadap Inul telah menciptakan bentuk-bentuk komunitas yang menentang dan berusaha melakukan sensor terhadap penampilannya terutama dari reformis Muslim. Dari hasil wawancaranya dengan masyarakat Yogya, Daniels menunjukkan sebuah drama sosial yang menampilkan oposisi yang kuat antara Islam formalis dan kelompok populis anti kemapanan di kalangan masyarakat Indonesia (hal, 81).

Dalam bab kelima, Daniels mengkaji peran organisasi Muhammadiyah sebagai pengusung modernisme Islam di Yogyakarta dan hubungannya dengan bentuk-bentuk budaya publik dan posisinya yang beragam terhadap konsep dakwah kultural. Menurut Daniels, dakwah Muhammadiyah diarahkan menjadi lebih inklusif dan berorientasi multikultural. Muhammadiyah melonggarkan interpretasi ketat berorientasi syariah terhadap bentuk-bentuk budaya lokal dan membahas kemungkinan pengaruh dari pelaksanaan konsep ini. Di Yogyakarta, Muhammadiyah menemukan basis di Kauman dan lingkungan perkotaan lain di mana K.H. Ahmad Dahlan, keluarga dan teman-temannya memiliki jaringan sosial yang luas. Meski istana sultan dengan para pejabat tradisional agama, ritual dan upacara, menjadi tantangan yang terus-menerus bagi gerakan Muhammadiyah, gerakan ini mendapatkan dukungan yang cukup baik di Yogyakarta (h. 102).

Sebaliknya, di Lamongan, Jawa Timur, sebuah daerah di utara pantai Jawa dengan sejarah panjang kehadiran tradisional santri, Muhammadiyah menemui kesulitan untuk berkembang. NU datang

ke daerah tersebut dengan gaya dakwah yang lebih akomodatif dan membangun beberapa sekolah agama tradisional pada dekade-dekade sebelumnya. Mereka menemukan banyak titik konvergensi antara budaya santri tradisional dan adat Jawa yang berakar di wilayah yang sebagian besarnya adalah pertanian, dan berbagai campuran tradisi keagamaan muncul dari kehidupan petani dan nelayan lokal Islam. Muhammadiyah di Lamongan dihadapkan pada situasi yang sama seperti di sebagian besar daerah pertanian Yogyakarta di mana santri tradisional telah membentuk jaringan pesantren yang luas dan menciptakan model dakwah akomodatif atau sinkretisme budaya. Kebanyakan anggota Muhammadiyah menafsirkan budaya lokal, termasuk seni budaya, dari perspektif pemurnian syariah. Upacara tradisional Jawa di Lamongan, seperti *tutup layang*, mirip dengan sedekah laut dan *labuhan* di selatan Jawa Tengah, dan sedekah bumi di kedua daerah, ditafsirkan sebagai syirik karena melibatkan prosesi sesaji. (h.105).

Selain itu, mereka menganggap kesenian tradisional santri, seperti salawatan, hadrah, diba'an, barzanji, samrah, tahlilan upacara pemakaman, upacara *sekaten* dan *gerebeg* sebagai bid'ah karena semuanya adalah inovasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Seni tradisional santri dikenal luas di Lamongan dan sekitar Yogyakarta. Dan upacara tradisional pemakaman Jawa pada hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus, dan keseribu setelah seseorang meninggal dipraktekkan di Lamongan sebagaimana juga di di Yogyakarta, terutama di lokasi pesantren berada dan sekitarnya (h. 103). Kebanyakan dari anggota Muhammadiyah menafsirkan budaya lokal, termasuk seni budaya, dari perspektif pemurnian syariah. Oleh karena itu, anggota Muhammadiyah menganggap wayang kulit mengandung unsur syirik, karena berisi cerita tahayul dan menganggap dalang memiliki kekuatan khusus.

Pada bab keenam, Daniels menggambarkan peran mahasiswa dan profesional modern yang menggunakan teater untuk menciptakan kritik sosial dan politik di Indonesia. Teater Indonesia modern dan musik pop kontemporer adalah dua aspek yang dijadikan objek riset Daniels, atau tidak melulu meneliti upacara tradisional dan seni budaya. Daniels menyadari bahwa banyak orang, terutama mahasiswa dan pekerja muda mengatakan kepadanya bahwa teater seni modern adalah cara yang paling signifikan dalam mengungkapkan harapan

tentang keadilan sosial, demokrasi, dan masyarakat sipil dalam bahasa yang mereka mengerti. Selain itu, saat Daniels mengunjungi gelanggang mahasiswa di Universitas Gadjah Mada, dia menemukan Teater Gadjah Mada, salah satu kelompok teater mahasiswa yang paling populer di kampus.

Daniels menemukan bahwa kelompok-kelompok mahasiswa di seluruh teater kampus di Yogyakarta terlibat dalam beberapa bentuk kritik sosial dan politik. Sebagian besar anggota kelompok ini adalah Muslim yang berasal dari berbagai orientasi keagamaan. Berbeda dengan perayaan-perayaan umum, ritual keagamaan, praktek penyembuhan, dan hiburan populer, pertunjukan teater ini secara lebih terbuka mengungkapkan tema-tema sosial dan politik. Karya-karya kelompok mahasiswa itu adalah kelanjutan dari tema kelompok-kelompok profesional pada dekade-dekade sebelumnya. Kelompok teater mahasiswa ini merupakan bagian integral dari gerakan sosial untuk perubahan segera setelah jatuhnya rezim Orde Baru.

Pada bab ketujuh, Daniels meneliti sebuah gerakan agama Islam baru, yaitu Maiyah. Daniels menggambarkan bagaimana gerakan ini mampu mempertahankan rasa spontanitas yang kuat. Uraian gerakan ini bersifat kognitif dengan penafsiran konsep dan praktek gerakan Maiyah. Daniels berpendapat bahwa selama proses perubahan, para anggota di gerakan keagamaan Maiyah melakukan reformulasi dan konfigurasi ulang baik dalam skema maupun model, yang melibatkan analogi, metafora dan unsur-unsur simbolik lainnya. Mereka mencapai hal ini dalam kerangka ideologi dan organisasi yang fleksibel, sementara pada sisi lain tetap menjaga semangat hidup komunitas. Daniels menemukan adanya dinamika yang saling berkaitan antara gerakan keagamaan baru, masyarakat, dan struktur sosial-politik yang ada. Gerakan kreatif ini adalah kombinasi dari mistisisme, fundamentalisme, dan politik yang merupakan ceramah agama bulanan di Jawa Timur namun cepat memperluas massa di seluruh Indonesia dan Asia Tenggara.

Emha Ainun Nadjib, pendiri gerakan Maiyah, yang lahir di Jombang, Jawa Timur, dan menyelesaikan sekolah dasar dan sekolah Islam tradisional progresif di kota itu kemudian pindah ke Yogyakarta dan belajar di Fakultas Ekonomi UGM. Ia mengasah bakat sastranya dengan bergabung dengan Klub Studi Persada dan berinteraksi dengan penulis muda dan seniman yang tampil di Malioboro, tempat kegiatan budaya masyarakat. Dalam banyak tulisan tentangnya, Emha

mengungkapkan kekhawatirannya terhadap kondisi sosial, budaya dan spiritual anggota masyarakat melalui semangat protes. Karya-karyanya, puisi, cerpen, dan esai, mencerminkan masalah-masalah orang miskin yang menyentuh kondisi kehidupan mereka sehari-hari. Karya-karyanya memuat kritik masalah sosial dan ketidakadilan, mengadopsi pendekatan sosio-religius dan mengambil tema eksistensial. Melalui karya-karyanya itu, ia diakui secara nasional sebagai budayawan (h. 134).

Pada bab penutup, Daniels membahas beragam ekspresi Muslim Indonesia yang berkelanjutan melalui produksi dan konstruksi dari berbagai bentuk budaya. Bentuk-bentuk budaya yang Daniels kaji dalam buku ini bukan berarti menggambarkan deskripsi lengkap dari berbagai bentuk budaya seperti di selatan Jawa Tengah, apalagi Indonesia pada umumnya. Namun, analisis Daniels tentang bentuk-bentuk kultural yang lebih terbatas ini telah memungkinkannya untuk menjelaskan berbagai kerangka kerja interpretasi yang bersiat lokal dan nasional.

Signifikansi Teoritis

Tradisi-tradisi bernuansa kejawaan dalam kerangka *kejawen* menjadi komoditas budaya yang eksotis di pasar global. Penyelenggara tradisi-tradisi ini mengekspresikan konsep masa depan yang diinginkan dengan mengintegrasikan secara lebih lengkap sebuah Indonesia yang sedang memodernisasi dan membangun dirinya, dengan beberapa hiasan lokal agar bisa masuk ke dalam sistem kapitalisme global. Mereka mempertahankan ide-ide Islam dan filsafat Jawa, sebagai sebuah agama dan adat, dengan penekanan lebih besar pada yang terakhir, selama keduanya tidak menghambat pelaksanaan demokrasi liberal dan akomodasi arus budaya yang penting dari dunia maju.

Namun, kombinasi kompleks dari unsur-unsur budaya yang terdapat dalam aneka perayaan berbasis istana tersebut hanya mewakili sebagian dari spektrum Islam di Jawa yang luas. Dengan mengamati satuan tradisi lokal dan interpretasi lokal dari tradisi-tradisi tersebut, Daniels menunjukkan luasnya varian Islam di Jawa, yang menimbulkan masalah bagi orang dalam dan juga pihak luar untuk menggambarkannya secara utuh. Kebanyakan orang luar, termasuk antropolog Barat, cenderung menemukan Islam di segmen kecil dari sebuah kontinum dengan mengenyampingkan orang-orang Muslim yang saleh. Woodward

mengoreksi kesalahan ini karena meletakkan Islam sufi dalam varian kelompok abangan. Daniels juga mengkritik kecenderungan para sarjana Amerika dan Belanda yang cenderung memotret politik Islam sebagai entitas tunggal, khususnya pada kelompok modernis dan reformis, dan menganggapnya sebagai ancaman terhadap demokrasi. Daniels menunjukkan bahwa adanya beragam praktek budaya populer memperlihatkan bahwa kaum Muslim menggunakan konsep-konsep dan prinsip-prinsip Islam dalam mendukung Reformasi untuk perubahan (h. 159).

Sembari mengkritik Geertz yang kurang memperhatikan aspek mistisisme Islam dalam menggambarkan kelanjutan nilai-nilai Hindu-Budha dan animisme dalam praktek keagamaan orang Jawa, juga Woodward yang cenderung mengabaikan kelanjutan elemen Hindu-Budha dan animisme dalam praktek keagamaan orang Jawa, Daniels menawarkan pendekatan jalan tengah (*middle way*) antara tipe ideal Geertz dan Woodward. Daniels menambahkan aspek kognitif dalam analisisnya tentang Islam Jawa dan berpendapat bahwa umat Muslim melakukan Islamisasi terhadap jejak-jejak elemen Hindu-Budha, tapi belum tuntas semuanya.

Aspek kognitif di sini lebih menekankan pada bagaimana proses atau upaya untuk mengoptimalkan kemampuan rasional yang dimiliki oleh seseorang. Oleh sebab itu, kognitif berbeda dengan teori behavioristik yang lebih menekankan pada aspek kemampuan perilaku yang diwujudkan dengan cara kemampuan merespons terhadap stimulus yang datang kepada dirinya. Dengan mengambil kasus ahli pengobatan dalam Islam, kelompok teater modern di kalangan mahasiswa, dan gerakan keagamaan Islam Maiyah asuhan Emha Ainun Nadjib, Daniels menemukan bahwa Islam tidak pernah bermasalah dengan aspek-aspek non-agamawi seperti demokrasi, rasionalitas, dan pembangunan. Begitupun antara Islam dan modernitas, keduanya saling bertautan dan berkelindan, karena Islam itu sendiri adalah pembawa perubahan. Dalam studi Daniels ini, modernitas dimaknai secara beragam dan terkontestasi dalam berbagai level masyarakat Muslim di Yogyakarta.

Kesan awal bahwa karya Daniels akan menawarkan kontribusi teoritis yang signifikan berakhir dengan kesimpulan bahwa karyanya hanya merupakan penegasan atas analisis-analisis lama. Selain itu, Daniels juga sepertinya agak bingung untuk membedakan varian kelompok revivalis Muslim di antara gerakan sufi dan salafi di

satu pihak, dan kelompok Muhammadiyah di pihak lain, yang dianggapnya sama-sama mengklaim bahwa kepercayaan dan praktek para ahli pengobatan tradisional Jawa sebagai tidak Islami (h. 160). Bagi yang berlatar belakang studi Islam, tentunya gerakan salafi dan Muhammadiyah berbeda dari segi metode dakwah, meski keduanya dari segi teologi bisa saja sama, yaitu menyeru untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan kelompok sufi adalah mereka yang menempatkan zikir dan wirid sebagai ibadah utama dalam menggapai kedekatan kepada Tuhan. Kurangnya penjelasan terhadap varian-varian kelompok ini menjadikan Daniels sering menggabungkan kelompok sufi dan salafi dalam satu kotak, terutama ketika menganalisis praktek pengobatan *ruqyah*, yang berbeda secara diametrikal dengan praktek pengobatan di kalangan dukun (h. 55-80).

Salah satu alasan yang membuat buku ini tidak cukup kontributif secara teoritis adalah pembacaannya yang tergesa-gesa terhadap temuan para sarjana lokal seperti H.W. Bachtiar (1973) dan Muhaimin AG (2006). Meski Daniels mengutip Muhaimin AG di awal bukunya, tapi dia gagal mengambil esensi dari analisis Muhaimin AG. Daniels mengaku bahwa ada banyak varian dari konsep *kejawen*, tapi dia mengambil satu definisi yang kaku, yang katanya populer yaitu bahwa *kejawen* adalah praktek keagamaan Muslim Jawa yang bercampur dengan tradisi-tradisi lokal (h. 39). Padahal Muhaimin AG, yang mengambil kasus studinya di Cirebon menemukan bahwa dalam praktek keagamaan orang Islam Jawa tidak dikenal perbedaan antara yang sakral atau agama (*the sacred*) dengan yang duniawi (*the profane*). Dengan mengucapkan *basmalah*, misalnya, semua kegiatan yang dilakukan menjadi religius. Karena itu, Muhaimin tidak setuju dengan sinkretisme untuk melihat keislaman orang Jawa (Muhaimin, 2006).

Karya ini juga semestinya menganalisis lebih jauh kelompok sufi atau tarekat. Kurangnya analisis terhadap kelompok sufi menjadikan Daniels abai terhadap hubungan yang saling berkelindan antara tarekat, aliran kebatinan, dan *kejawen* di tanah Jawa. Analisis terhadap pertunjukan wayang kulit juga tidak menggali perspektif masyarakat setempat, dan hanya menyitir pendapat anggota Muhammadiyah. Padahal, jika menelaah cerita yang paling dikenal dalam wayang kulit, yaitu cerita tentang *Serat Kalimasada*, akan diketahui bahwa kata *kalimasada* berasal dari kata Kalimat Syahadat (Tauhid) dalam ajaran Islam.

Meski mengaku mengambil jalan tengah, tampaknya Daniels lebih dekat dengan analisis Geertz bahwa praktek keagamaan Jawa masih berbasis *kejawen* yang sinkretik. Selain itu, pendekatan jalan tengah Daniels tidak begitu jelas. Yang terlihat adalah bahwa Daniels mengambil sebagian dari kesimpulan Geertz dan sebagian lagi kesimpulan Woodward. Artinya, Daniels setuju bahwa praktek keagamaan Jawa yang sinkretik masih langgeng dan terlembagakan dalam upacara-upacara keagamaan yang disponsori pihak istana kesultanan Yogyakarta. Tapi, dengan menjadikan anggota Muhammadiyah sebagai sumber utama, Daniels berkesimpulan bahwa Muslim Yogya masih menganggap tradisi salawatan, hadrah, diba'an, berzanji, samrah, tahlilan hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus, dan keseribu setelah seseorang meninggal, upacara *sekatèn*, *gerebeg* dan bahkan pertunjukan wayang kulit sebagai bid'ah karena semuanya adalah inovasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Atas dasar ini, Daniels berargumen bahwa memang sudah banyak elemen sebelumnya yang diterjemahkan ke dalam tradisi Islam, tapi pada saat yang sama masih ada yang belum di-"Islam"-kan. Bukti empiris ini lebih kentara pada tradisi keagamaan yang populer di kalangan masyarakat desa (h. 39).

Catatan Penutup: Antara *Kejawen* dan Sinkretisme

Dalam mengeksplorasi Islam di Jawa, setiap orang tidak bisa mengelak dari aspek *kejawen*. Jawa dan *kejawen* tidak dapat dipisahkan. *Kejawen* menjadi sampul dan terkadang juga isi dari beberapa ajaran yang berkembang di pulau Jawa. Setiap agama orang Jawa akan bersinggungan dengan aspek *kejawen* yang menjadi kendaraan budaya dalam penyebaran agama-agama yang datang di Jawa. Dalam konteks Islamisasi Jawa, agama Islam berkontestasi dan berdialog dengan penganutnya sehingga terbentuk tradisi Islam yang berbeda-beda antara satu komunitas dengan lainnya (Roff, 1999; Anjum, 2007). Tidak sedikit sarjana yang terburu-buru menilai proses ini sebagai hasil yang statis dan berakhir dengan kesimpulan bahwa praktek keagamaan orang Jawa adalah sinkretik, yang berarti agama lama bercampur dengan agama baru. Padahal proses itu bersifat kontinum. Daniels sendiri mengakui kesulitan ini dengan mengatakan bahwa luasnya varian Islam di Jawa telah menimbulkan masalah bagi orang dalam dan juga pihak luar untuk menggambarkannya secara utuh (h. 159).

Di Jawa khususnya, studi-studi tentang ekspresi keagamaan

menunjukkan keragaman. Geertz (1960) menyimpulkan bahwa praktek keagamaan orang Jawa di Jawa Timur adalah sinkretik, karena Islam hanya sebagai kulit luar. Sementara melalui studinya tentang Islam di Kesultanan Yogyakarta, Woodward (1989) menyatakan sebaliknya bahwa justru Islam yang menjadi inti dalam budaya Jawa. Beatty (1999) yang meneliti kampung Osing dekat Banyuwangi menawarkan pendapat yang lebih merakyat tentang agama Jawa. Dengan mengambil kasus *slametan*, Beatty menemukan bahwa mereka yang datang pada acara tersebut diundang lebih atas dasar hubungan kekerabatan ketimbang alasan agama. Ini yang membuat perbedaan orientasi keagamaan menjadi cair dalam *slametan* tersebut. Studi Beatty ini mengkritisi trikotomi Geertz yang dianggapnya kaku. Sementara itu, studi Daniels (2009) mencoba mencari jalan tengah dengan menyimpulkan bahwa memang Islam menjadi basis praktek keagamaan Jawa saat ini. Tapi, temuan Woodward hanya bisa ditemukan di daerah perkotaan, sementara praktek keagamaan orang Jawa pedalaman masih seperti yang digambarkan oleh Geertz.

Kesimpulan Daniels ini sebenarnya hanya mengkonfirmasi apa yang sudah ditulis oleh Fox (2002) bahwa praktek keagamaan umat Islam Jawa sangat beragam, sehingga tidak tepat untuk mengatakan bahwa yang satu lebih Islami dari yang lainnya. Karena itu, dibutuhkan beragam pendekatan untuk melihat Islam dengan analisis yang seimbang antara komponen santri dan non-santri, dan antara praktek keagamaan dengan dogma, yang menentukan ekspresi identitas Islam yang lebih komprehensif. Sarjana-sarjana saat ini diharapkan dapat menjadi generasi baru dalam studi-studi Islam Indonesia yang bergerak keluar dari bayang-bayang sinkretisme, yang dinilai gagal dalam memahami karakter dinamis budaya orang Jawa. Jika tidak, maka benar apa yang disinyalir oleh Rutherford (2002: 196) bahwa studi tentang Islam Jawa selama ini selalu berada di bawah bayang-bayang warisan intelektual kolonialisme.

Bibliografi

- Anjum, Ovamir, 2007. "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors". *Contemporary Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Duke University Press, Vol. 27, No. 3, 2007.
- Aragon, Lorraine V., 2000. *Fields of the Lord*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bachtiar, H. W., 1973. 'The Religion of Java: A Commentary', *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* 5:1, 85-118.
- Beatty, Andrew, 1999. *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account*. Cambridge University Press.
- Bowen, John R., 2008. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*, 4th Edition. (Boston: Pearson Education, Inc.).
- Chamim, Asykuri Ibn et al., 2002. 'Muhammadiyah dan Kesenian Lokal di Lamongan: Apresiasi dan Interaksi di Tengah Purifikasi Agama,' *Inovasi* 12:1, 65-87.
- Daniels, Timothy, 2009. *Islamic Spectrum in Java*. ASGHATE e-BOOK.
- Fox, James J., 2002. Toward a Social Anthropology of Islam in Indonesia. In Fu'ad Jabali & Jamhari (eds.) *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation*. Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project Montreal & Jakarta. pp 73-81.
- Geertz, Clifford, 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Muhaimin, A. G., 2006. *The Islamic traditions of Cirebon: ibadat and adat among Javanese Muslims*. Canberra: ANU E Press.
- Mulder, Niels, 1998. *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*. Amsterdam: the Pepin Press.
- Parkin, 2000. "After Syncretism: The Anthropology of Islam and Christianity in Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 1 (Jan., 2002), pp. 196-205, Cambridge University Press.
- Roff, William R., 1999. 'The comparative study of Muslim societies'. In Leif Manger (ed) *Muslim Diversity. Local Islam in Global Contexts*, Curzon Press, pp.244-256.
- Rutherford, Danilyn. "After Syncretism: The Anthropology of Islam and Christianity in Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 44, No. 1 (Jan., 2002), pp. 196-205, Cambridge University Press.
- Woodward, Mark, 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: the University of Arizona Press.

Muhammad Adlin Sila adalah mahasiswa Ph.D pada jurusan antropologi di Australian National University (ANU), Canberra, Australia.

حقوق الطبع محفوظة
عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id or studia.ppim@gmail.com.
Website: www.ppim.or.id

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة ٧٥ دولارا أميركا (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٢٥
دولارا أميركا، ٥٠ دولارا أميركا (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٢٠
دولارا أميركا. والقيمة لا تشمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.

رقم الحساب:

خارج إندونيسيا (دولار أميركا):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karno's, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karno's, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها
٥٠,٠٠٠ روبية، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها
٤٠,٠٠٠ روبية. والقيمة لا تشمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الثامنة عشر، العدد ٣، ٢٠١١

هيئة التحرير:

- م. قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م.ش. ريكليف (جامعة سينجافورا الحكومية)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخه)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. عطاء مظهار (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
م. ب. هو كير (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)
م. فركنيا م. هو كير (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

رئيس التحرير:

أزيوماردي أزا

المحررون:

سيف المجاني

جمهاري

جاجات برهان الدين

عمان فتح الرحمن

فؤاد جبلي

علي منحنف

إسماتو رافي

دينا أفريظي

مساعد هيئة التحرير:

تسطينيونو

محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:

ميليسا كروش

مراجعة اللغة العربية:

نورصمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية

والإجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO 129/DITJEN/PPG/STT/1976)، وترتكز للدراسات الإسلامية في إندونيسيا خاصة وآسيا جانوبي شرقي لإهمالا. تقل هذه المجلة على إرسال مقالات

المتفقيين والباحثين التي تتعلق بمنهج المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه المجلة لا تعبر عن هيئة التحرير أو أي جمعية التي تتعلق

بها. لكنها مرتبطة ومنسوبة إلى آراء الكاتبين. والمقالات المحتوية في هذه المجلة قد استعرضتها هيئة التحرير. وهذه المجلة قد أقرها وزارة

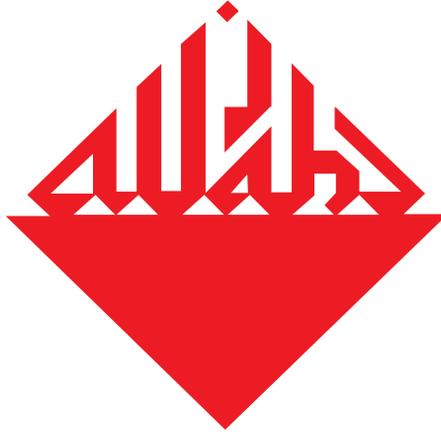
التعليم القومي أهما مجلة علمية (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/ Kep/2004).

ستوديا اسلاميكا

سثوديا اسراميا

مآلة إنءونيسية للءراساء الإسلامية

السنة الثامنة عشر، العءء ٣، ٢٠١١



ءقالء «ءرب» ءوباء: رمز العلاءة السلمية
بين الجماعات المءلفة عرقيا وءينيا
في آزيرة لومبوك

سوبراءءو

اللواءءرا (النصوء) المءءمة لءاربخ واءو Wajo:
نظرة آءيءة في أول ءءول الاسلام إلى واءو
ءسنول فهمة إلباس
