

## AGAMA AGEMING AJI: KEKAYAAN SPIRITUALITAS KEPERCAYAAN TERHADAP TUHAN YME DAN TANTANGAN PENERIMAANNYA

Akhol Firdaus

IAIN Tulungagung

[firdaus\\_akhol@gmail.com](mailto:firdaus_akhol@gmail.com)

### *Abstract*

*This article presents the spiritual wealth developing in the archipelago. Using a historical approach, the spiritual wealth of the archipelago, particularly in Java, is highlighted as part of the mystical culture of sentesis that has developed over thousands of years. That is what gave birth to the variety of spiritual expressions that have developed to this day in what is known as the local religion or the Believers in Java and the Archipelago. This article also presents a distortion of understanding of this spiritual wealth due to the colonialism project which was normally continued by the post-independence government. The article was submitted in a clustered discussion organized by the Directorate of Beliefs and Indigenous Peoples with the title "Spiritual Wealth of Belief in God and the Challenge of Acceptance".*

**Keywords:** *Spiritual Wealth; Indigenous/Local Religion; Mystical Sentesis; Colonialism; Marginalization of Local Religions.*

### *Abstrak*

*Artikel ini menyuguhkan tentang kekayaan spiritual yang berkembang di Nusantara. Dengan menggunakan pendekatan sejarah, kekayaan spiritual di Nusantara, khususnya di Jawa, disoroti sebagai bagian dari kultur mistik sentesis yang berkembang*

---

*selama ribuan tahun. Itulah yang melahirkan ragam ekspresi spiritual yang berkembang hingga hari ini dalam apa yang dikenal orang sebagai agama lokal atau Penghayat Kepercayaan di Jawa dan Nusantara. Artikel ini juga menyuguhkan adanya distorsi pemahaman atas kekayaan spiritual tersebut karena proyek kolonialisme yang normanya dilanjutkan oleh pemerintahan pasca-kemerdekaan. Artikel pernah disampaikan dalam Diskusi Terpumpun yang diselenggarakan oleh Direktorat Penghayat Kepercayaan dan Masyarakat Adat dengan judul “Kekayaan Spiritual Kepercayaan terhadap Tuhan YME dan Tantangan Penerimaannya”.*

**Kata Kunci:** *Kekayaan Spiritual; Agama Asli/Lokal; Mistik Sintesis; Kolonialisme; Peminggiran Agama Lokal*

## **PENDAHULUAN**

Kalangan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (berikutnya disebut Penghayat) adalah pewaris sah kultur keagamaan yang cair, menonjolkan substansi ketuhanan, dan titik temu. Kultur demikian mewarnai tata kehidupan beragama di Nusantara dalam periode yang sangat panjang sebelum proyek kolonialisme datang.

Sejumlah kajian mutakhir tentang praktik pengagamaan (*religionization*) yang terjadi di Jawa dan wilayah lain di Nusantara, menghadirkan gambaran baru tentang bagaimana corak keagamaan di Jawa, sebelum kehadiran Islam dan Kristen. Maryse Kruithof dalam *The Acceptance of New Religions on Java in the Nineteenth Century and the Emergence of Various Muslim and Christian Currents*, memberikan bukti yang meyakinkan bahwa, sebelum Islam dan Kristen hadir, kultur keagamaan di Jawa sesungguhnya sangat berorientasi pada mistisisme. Kultur seperti ini sesungguhnya masih terus bertahan hingga periode kolonialisme meski mengalami beragam distorsi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Maryse Kruithof. “*The Acceptance of New Religions on Java in the Nineteenth Century and the Emergence of Various Muslim and Christian Currents*”, dalam Kawalu: Journal of Local Culture Vol. 4 No. 2 (Juli-Desember, 2017).

Orientasi mistisisme inilah yang memungkinkan berbagai agama/kepercayaan, baik yang berakar pada lokalitas maupun pendatang, *dengan* mudah mencari titik temu. Itulah yang menjelaskan mengapa corak agama-agama di Nusantara sesungguhnya tidak sangat menonjolkan formalisme. Agama-agama dunia (*world religion*) secara bergelombang masuk ke wilayah ini, tetapi dengan mudah mengalami asimilasi dengan agama atau sistem kepercayaan lokal. Hal inilah yang kemudian membentuk kultur spiritualitas yang kaya raya. Masyarakat beragama dalam rangka substansi ketuhanan, dan praktik keagamaan itu sendiri menyediakan ruang terbuka untuk perjumpaan mistisisme.

Kultur tersebut digambarkan dengan cukup baik oleh P.J. Zoetmulder dalam *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting* (1995). Pada intinya, Zoetmulder *mengilustrasikan* kreativitas orang Jawa (atau masyarakat Nusantara pada umumnya) dalam menjadikan semua agama pendatang bercorak lokal. Hindu yang datang lebih dahulu ke Jawa, dalam sejarahnya menjadi Hindu yang khas Jawa dan tidak sama lagi dengan Hindu di tempat asalnya. Kreativitas seperti ini pula yang pada akhirnya mewarnai sejarah masuknya Islam. Islamisasi yang hadir secara bergelombang tidak pernah menjadikan masyarakat Jawa mempraktikkan Islam sebagaimana normativitas di tempat asalnya, melainkan berasimilasi secara kreatif dengan kultur mistisisme yang sudah dimiliki oleh masyarakat Jawa.

Dalam kadar tertentu, Kruithof berdiri pada posisi yang sama dengan Zoetmulder. Menurutnya, sebelum abad 19 M, Islamisasi yang berlangsung di *Jawa* beradaptasi sedemikian rupa dengan kultur mistisisme yang sudah mengakar dalam kehidupan keagamaan masyarakat Jawa. Itulah mengapa kisah Islamisasi mengharu biru justru di tangan para mistikus yang meleghenda dengan nama *wali sanga*. Islam pada akhirnya beradaptasi dengan kultur yang sangat cair dan

berorientasi pada substansi ketuhanan, dan dengan begitu Islampun mengalami proses Jawanisasi.<sup>2</sup>

Hingga proses Islamisasi menguat pada abad 17-18 M sekalipun, corak keagamaan di Jawa dan Nusantara sesungguhnya belum beranjak jauh dari kultur lama yang begitu cair, berorientasi pada substansi ketuhanan, dan menonjolkan titik temu agama-agama. Kultur seperti inilah yang menjadi pijakan untuk memahami ragam spiritualitas yang tumbuh subur dengan ragam kekayaan yang luar biasa, baik di masa lalu hingga saat ini. Berpijak pada pandangan ini pula, ulasan berkepentingan untuk mencari benang merah antara kultur keberagamaan yang cair tersebut dengan keberadaan Penghayat Kepercayaan di Nusantara.

## **DUA PERSPEKTIF**

Sebelum mencapai benang merah tersebut, ulasan ini harus terlebih dahulu menghampiri pandangan tentang agama atau sistem kepercayaan asli Nusantara. Ada sejumlah pertanyaan akademik hingga hari ini tidak tuntas dijawab. Pertanyaan seperti, adakah agama atau sistem kepercayaan asli Nusantara? Bila ada bagaimana bentuknya? Apakah agama asli tersebut bermetamorfosis menjadi agama leluhur atau Penghayat Kepercayaan sebagaimana bisa kita kenali hari ini?

Dalam rangka menjawab pertanyaan tersebut, setidaknya ada dua perspektif yang *berkembang* di dalam memahami agama 'asli' atau sistem kepercayaan yang *berkembang* di Jawa dan Nusantara. Perspektif pertama umumnya berorientasi pada bentuk formal agama. Melalui berbagai upaya, para ahli yang menyokong ide ini berupaya menyingkap tabir keberadaan agama 'asli' Nusantara. Sementara itu, perspektif kedua umumnya tidak terpaku pada bentuk formal, tetapi lebih pada nuansa keagamaan yang *berkembang* di masa lalu dibandingkan dengan ciri-ciri saat ini, sesudah mendapat pengaruh yang sangat besar dari arus Islamisasi dan kolonialisme.

---

<sup>2</sup> Niels Mulder. *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa (Kelangsungan dan Perubahan Kulturil)*, (Jakarta: Gramedia, 1983).

Perspetif pertama biasanya lebih bersifat spekulatif atau setidaknya hipotetikal karena lemahnya bukti-bukti yang bisa diusung dalam kajian. Hal ini misalnya bisa ditemukan dalam studi yang dilakukan oleh Agus Sunyoto dalam *Atlas Wali Songo* (2012).<sup>3</sup> Juga kajian Prof. Suwardi Endraswara dalam *Agama Jawa* (2015). Mungkin juga pada karya-karya peneliti lain yang tidak disebut dalam ulasan ini. Melalui pelacakannya pada sastra *Suluk*, Agus Sunyoto mengklaim bahwa telah menemukannya bentuk formal agama Jawa dalam apa yang ia sebut sebagai agama *Kapitayan*. Ia bahkan menegaskan bahwa pemeluk agama *Kapitayan* memiliki konsep ketuhanan *Sang Hyang Taya* yang bercorak monoteistik.

Konsep *Sang Hyang Taya* sendiri dipahami sebagai keberadaan kosong, tidak terhingga, dan tak terdefinisikan. Dinyatakan pula bahwa, para pemeluk agama ‘asli’ ini sudah mengenal konsep Tuhan monoteistik jauh sebelum kehadiran agama-agama pendatang. Agus Sunyoto bahkan *berspekulasi* tentang tempat peribadatan para penganut agama *Kapitayan* yang kemudian diadopsi sedemikian rupa menjadi model arsitektur *langgar* atau masjid pada awal perkembangannya di abad 17 M.

Dengan data yang jauh lebih tidak memadai, Prof. Suwardi Endraswara juga membenarkan pandangan tersebut. Secara spekulatif pula, ia menyebut keberadaan agama asli tersebut dikaitkan dengan keberadaan ajaran-ajaran Kejawaen yang masih lestari hingga saat ini. Keberadaan Kejawaen yang meyakini konsep-konsep semisal *cakramanggilingang*, *sangkan-paran dumadi*, *manunggaling kawula-Gusti*, dianggap sebagai kelanjutan dari agama ‘asli’ yang pernah berkembang di Jawa. Dalam pandangan Endraswara, agama ‘asli’ tersebut mampu bersintesis dalam hal mistik-spiritual dengan agama-agama pendatang seperti Hindu, Buddha, dan tidak terkecuali Islam.

Kedua pandangan tersebut sesungguhnya lemah karena absennya bukti-bukti yang *kredibel* untuk memastikan bentuk formal

---

<sup>3</sup> Agus Sunyoto. *Atlas Wali Songo*, (Depok, Pustaka Liman, 2012).

agama 'asli' Jawa atau Nusantara. Bahkan seandainya ada informasi sepotong-potong yang diperoleh dari *Suluk*, hal ini tidak pernah bisa dikonfirmasi dengan karya sastra pendahulunya yang tidak memberikan informasi tentang keberadaan agama 'asli'.

Berbagai karya Kakawin yang diwarisi sejak abad 10-14 M, tidak memberikan informasi yang berarti tentang keberadaan agama 'asli'. Kakawin *Ramayana* yang ditulis pada masa Mpu Sindhok abad 10 M, misalnya, pada ahli dengan sangat tegas menetakannya bersifat ke-Hindu-an. Begitu pula dengan Kakawin *Arjunawibaha* pada abad 11 M, juga menunjukkan sifat yang sama.<sup>4</sup> Corak ini berkembang hingga masa Kediri pada abad 11-13 M. Semua Kakawin dari zaman Kediri menggambarkan sifat ke-Wisnu-an. Begitu pula, naskah kuna *Sang Hyang Kamahayanikan* yang dikirim pada abad 10 M, juga menggambarkan sifat Ke-Buddha-an (Tantris).

Pendek kata, sastra Jawa kuno mengirimkan bukti yang begitu tegas bahwa agama yang dianut di Jawa, setidaknya sejak periode 10 M, dipengaruhi oleh dua agama yang hadir lebih awal di Jawa, yakni Hindu dan Buddha. Pada masa kejayaan Majapahit, abad 14 M, karya-karya sastra Jawa kembali dipengaruhi oleh corak ke-Buddha-an, sebagaimana ditemukan dalam Kakawin Sutasoma dan Arjunawijaya karya Mpu Tantular dan Kakawin Negarakrtagama karya Mpu Prapanca.<sup>5</sup>

Bila mengacu pada karya sastra Jawa kuno, tidak ditemukan bukti terpercaya adanya agama 'asli' Jawa, setidaknya pada periode 10-14 M. Dan oleh karena itu, upaya menetapkan adanya agama Kapiyatan sesungguhnya memiliki kelemahan yang mendasar.

Perspektif kedua dikenal secara populer sebagai pendekatan animisme atau sinkretisme. Pandangan demikian umumnya dikembangkan oleh para *Indonesianis* yang melakukan studi di Jawa atau Nusantara, dengan berbekal sumber-sumber yang diwarisi dari tradisi kolonialisme/orientalisme. Pandangan ini begitu populer di tangan

---

<sup>4</sup> Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno, Selayang Pandang*. (Jakarta, Djambatan: 1983).

<sup>5</sup> Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno,.....*

Antropolog Amerika, *Clifford Geertz*, dalam *the Religion of Java* (1960), kemudian diwarisi dan dibakukan sedemikian rupa oleh para Antropolog sesudahnya, misalnya, Niels Mulder dalam *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*.<sup>6</sup>

Pada intinya, pendekatan animisme atau sinkretisme hendak menegaskan bahwa akar keagamaan masyarakat Jawa atau Nusantara adalah animisme, sebelum kehadiran Hindu, Buddha, Islam, dan kemudian Kristen. Kultur animisme ini mengakar begitu kuat, sehingga meskipun sudah menerima pengaruh yang kuat dari berbagai agama pendatang, terutama Islam, masyarakat tetap mencari berbagai cara untuk mengejawantahkan sistem keyakinan aslinya. Pandangan inilah lalu yang melahirkan apa yang dikenal dengan sinkretisme, memadukan dua unsur agama dan sistem keyakinan dalam praktik keagamaan sehari-hari.

Meskipun pandangan ini mengemuka pada tahun 1960an, akan tetapi sebenarnya pandangan yang sama persis ditemukan dalam berbagai karya Antropologi kolonial yang berkembang 100 tahun sebelumnya. L.F. Brakel dalam *Islam dan Local Traditions: Syncretic Ideas and Practices* (2004) memberikan informasi bagaimana sesungguhnya wacana animisme dan *sinkretisme* berkembang pada abad 19 M. Menurutnya, ide tentang animisme dan sinkretisme agama Jawa sesungguhnya berakar pada Antropologi abad 19 M yang dikembangkan oleh Hendrik Kraemer dan K.A.H. Hidding yang ahli dalam mistisisme Jawa.<sup>7</sup>

Karya Kraemer yang terus dirujuk dalam menjelaskan animisme dan sinkretisme Jawa adalah "*De wortelen van het syncretisme*" (1937). Sebagaimana ditelusuri oleh Jochem van den Boogert,<sup>8</sup> pada akhirnya semua pandangan Antropologi kolonial yang bekerja dalam memahami

---

<sup>6</sup> Niels Mulder. *Mysticism and Everyday*,.....

<sup>7</sup> Brakel, L.F., *Islam and Local Traditions: Syncretic Ideas and Practices*, (Indonesia and the Malay World, 2004).

<sup>8</sup> Jochem van den Boogert. *Rethinking Javanese Islam: Towards New Description of Javanese Tradition*, (Thesis Doctoral: Universitas Leiden, 2015).

kultur keagamaan di Jawa, mengalami kebingungan yang sangat serius karena hanya menggunakan kaca mata kuda dalam melihat keragaman agama dan spiritualitas yang berkembang di wilayah jajahan ini. Boogert secara konseptual menggunakan istilah *Biblical World* untuk menggambarkan kaca mata kuda yang melahirkan kegamangan para Antropolog dan misionaris Kristen dalam memahami kultur keagamaan Jawa.

Akibat kebingungan itulah maka semua hal yang dianggap keluar dari sistem *keagamaan* yang berkembang di Eropa, dalam hal ini adalah Kristen, ditetapkan sebagai animistik dan sinkretik Kalangan yang dianggap menjalankan agama (baik Islam maupun Kristen) dan tetap akomodatif terhadap kultur keagamaan lama, dengan cara sewenang-wenang ditetapkan sebagai sinkretik atau diberi label pejoratif *abangan*.<sup>9</sup> Intinya, perspektif animisme dan sinkretisme sesungguhnya berakar pada kegagalan cara pandang kolonialisme/orientalisme dalam memahami kultur keagamaan yang berkembang di Jawa dan Nusantara.

Oleh karena itu, kedua perspektif sesungguhnya menyimpan kelemahan dan mengandung bias yang hampir sama, sehingga tidak memungkinkan digunakan lebih jauh dalam memahami kultur keagamaan dan *spiritualitas* yang kaya raya dan begitu mengakar dalam praktik keagamaan masyarakat.

## **JALAN TENGAH DAN (KELANJUTAN) WARISAN KOLONIALISME**

Peluang yang paling mungkin dalam memahami kultur keagamaan ‘asli’ Nusantara, masih bisa dilakukan dengan menggali lebih jauh informasi lebih jauh dari karya-karya sastra, terutama Kakawin abad 14 M yang sampai di tangan kita hingga saat ini. Para ahli umumnya mengangkat Kakawin Sutasoma dan Negarakrtagama sebagai sumber informasi primer di dalam memahami kehidupan keagamaan yang berkembang di masa lampau.

---

<sup>9</sup> M.C. Ricklefs. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, (Norwalk CT, EastBridge, 2006).



Sebagaimana sudah disinggung di awal, kedua kitab merupakan kitab ke-Buddha-an. Meski begitu, para ahli saling berselisih karena, meskipun coraknya ke-Buddha-an, akan tetapi keduanya menampilkan corak perpaduan yang khas antara ajaran-ajaran ke-Siva-an, ke-Wisnu-an, dan ke-Buddha-an sekaligus. Tidak ada istilah yang benar-benar tepat untuk menggambarkan hal ini, kecuali kita meminjam istilah yang mungkin. Para ahli kontemporer biasanya menyebutnya sebagai mistik-sintesis.<sup>10</sup> Ulasan ini terpaksa menggunakan istilah tersebut karena tidak ada istilah lain yang lebih memadai.

Kakawin Sutasoma misalnya, dengan sangat gamblang menampilkan corak mistik-sintesis tersebut dalam narasi yang sangat populer hingga hari ini, *bhinneka tunggal ika tan bana darma mangrwa*. Para prinsipnya, narasi tersebut merepresantikan kesadaran zamannya yang menganggap bahwa menjadi penganut Siva maupun Buddha tidak menjadi penghalang bagi setiap orang untuk sampai pada wawasan tentang hakikat Tunggal. Sebaliknya, tanpa mengenali hakikat Tunggal, menjadi penganut Siva maupun Buddha orang tidak akan sampai pada kebenaran.

Mpu Tantular dalam pujangga yang dikenal begitu canggih dalam mewakili *semangat* keberagaman yang berkembang pada zamannya. Secara keseluruhan Kakawin menyuguhkan corak kearifan masyarakat Nusantara yang sangat menghormati semua “agama” dalam rangka pengenalan terhadap hakikat tertinggi. Dalam bahawa konseptual yang lebih kontemporer, wawasan tersebut biasa disebut *manunggaling kawula-Gusti*. Sangat meyakinkan bahwa, wawasan tentang hakikat sesungguhnya ditemukan dalam semua “agama”. Meski begitu, apa narasi *bhinneka tunggal ika* itu sendiri merupakan sesuatu yang sangat lokal, dan mewakili sistem kepercayaan yang sudah berkembang lama di

---

<sup>10</sup> M.C. Ricklefs. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, (Norwalk CT, EastBridge, 2006).

Jawa. Sentuhan seperti inilah yang menjadikan baik Siva maupun Buddha, tidak pernah sama lagi dengan normativitas di tempat asalnya.<sup>11</sup>

Pada zamannya, *bhinneka tunggal ika* bukan semata-mata narasi agama atau spiritualitas, tetapi juga ideologi keagamaan yang dianut oleh mayoritas masyarakat Nusantara yang sangat menonjolkan substansi ke-Tuhan-an, toleransi, dan orientasi pada titik temu mistik agama-agama. Hal sama persis sesungguhnya ditemukan juga dalam narasi *Pancasila* sebagaimana diabadikan oleh Mpu Prapanca dalam *Negarakrtagama*. Pada prinsipnya *Pancasila* adalah ajaran mistik ke-Budha-an, berisi tentang wawasan hakikat *penyatuan* Tuhan-manusia, akan tetapi sekali lagi, ia telah mendapatkan menyerap semua jenis mistisisme lokal, sehingga perwujudannya dalam praktik keagamaan pun bersifat sangat cair.<sup>12</sup>

Ideologi keagamaan seperti inilah yang menjelaskan, mengapa di masa lalu, orang tidak memiliki hambatan untuk berbagi kearifan, wawasan tentang hakikat *Tunggal*, bahkan bukti-bukti arkeologi juga menunjukkan adanya kecenderungan rumah ibadah bagi banyak agama. Sintesis-mistik telah menjadi kultur keagamaan di Nusantara. Hal ini misalnya secara simbolik ditemukan pada penggunaan nama *abhiseka* raja-raja Jawa yang memanggul dua identitas keagamaan sekaligus. Pola demikian sudah dikenal sejak abad 11 M, dan mencapai bentuk terbaiknya di masa Singhasari-Majapahit pada abad 13-14 M.

Raja terakhir Singhasari, Kertanegara, dianggap sebagai simbol yang paling mapan bagi tradisi sintesis tersebut. Di dalam dirinya disematkan *abhiseka* yang menampung dua identitas agama sekaligus, yakni Siva-Buddha. Pola seperti ini terus mewarnai pergumulan

---

<sup>11</sup> Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno, Selayang Pandang*. (Jakarta, Djambatan: 1983).

<sup>12</sup> Maftukhin; Firdaus, Akhol; Khamami, A. Rizqon. *Melacak Jejak Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara di Bumi Tulungagung*, (IAIN Tulungagung Press, 2017).

kekuasaan dan agama pada abad 14 M. Membentuk horizon keagamaan yang sangat plural dan dinamis. Tradisi ini bahkan masih diwarisi oleh kerajaan-kerajaan Islam di *Java* pada abad 16-17 M.<sup>13</sup> Misalnya, dalam kadar dan ekspresi yang berbeda, kecenderungan tersebut masih ditemukan dalam kepemimpinan Sultan Agung (1593-1645).

Tradisi sintesis ini pula yang menjadi dasar bagi corak dan laku spiritual yang berkembang di Keraton. Hingga abad 20 M, pergumulan mistisme yang berkembang di Keraton Yogyakarta, misalnya, masih menampilkan corak sistesis yang sama.<sup>14</sup> Menariknya, kultur keagamaan yang cari dan menonjolkan substansi inilah yang secara terang benderang kita temukan dalam tradisi Penghayat Kepercayaan. Dengan ragam dan ekspresi yang berbeda-beda, para penganut ajaran Penghayat tidak memiliki hambatan untuk mempraktikkan berbagai jenis sintesis-mistik.

Kultur keagamaan yang sangat cair demikian secara arif diwakili oleh adagium yang masih sangat populer di masyarakat, *agama ageming aji*. Ini merupakan bahasa konseptual yang mewakili ideologi keagamaan masyarakat Jawa yang *menempatkan* “agama” sebagai pakaian, sisi permukaan dari substansi ke-Tuhan-an. Spiritualitas orang Jawa mengedepankan rasa<sup>15</sup> yang itu berarti menonjolkan substansi, dan titik temunya dengan ragam agama dan sistem kepercayaan.

Dalam kultur keagamaan yang sedemikian cair dan berorientasi pada substansi, spiritualitas dan mistisisme bisa hadir dalam ekspresi yang sangat beragam dan variannya bisa tak terhingga. Itulah sekaligus yang menjelaskan banyaknya varian agama dan sistem keyakinan yang masih kita warisi hingga hari ini. Meskipun begitu, pluralitas ekspresi

---

<sup>13</sup> M.C. Ricklefs. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, (Norwalk CT, EastBridge, 2006).

<sup>14</sup> Woodward, R. Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

<sup>15</sup> Paul Stange. “The Logic of Rasa in Java”, *Indonesia*, No, 38 (Oktober, 1984), 113-134

dan banyaknya varian spiritualitas tersebut, tetap diikat oleh wawasan hakikat yang sama. Dalam bahasa Prof. Suwardi Endraswara, wawasan tentang hakikat itu setidaknya diwakili oleh tiga narasi besar, *sangkan-paran dumadi, manunggaling kawula-Gusti*, dan *memayu hayuning bawana*.

Ideologi dan kultur keagamaan seperti inilah yang terus mengalami penggerusan dan *peminggiran*, sejak masa kolonialisme hingga saat ini. Kruithof (2014) menggambarkan dengan baik bagaimana politik pengagamaan yang diterapkan oleh pemerintah kolonial Hindia-Belanda benar-benar bersifat sangat restriktif dan merusak agama dan sistem kepercayaan lokal. Kebijakan kolonialisme yang banyak menyerap norma-norma misionarisme Kristen, secara sengaja mengubah kultur keagamaan yang cair itu menjadi formal dan kaku.

Dalam sejarah proyek pengagamaan, hal ini ditempuh dengan cara memperkenalkan literatur keagamaan kepada masyarakat, sehingga melahirkan sistem benih ortodoksi—untuk tidak menyebutnya konservatisme, dalam kesadaran masyarakat jajahan. Kebijakan lain yang tidak kalah canggihnya adalah dengan membuat kategorisasi atau klasifikasi tentang agama *dan* bukan agama, maupun klasifikasi sekte-sekte di dalam agama. Agama dan sistem kepercayaan ‘asli’ tetap dibiarkan hidup, akan tetapi diberi berbagai label yang merendahkan dan ditetapkan sebagai menyimpang.

Pada kebijakan kedua inilah, proyek pengagamaan sesungguhnya bekerja bersamaan dengan Antropologi yang memperkenalkan dan membakukan definisi dan kategori agama, tentu saja sesuai dengan standar dan pengalaman Barat. Kolonialisme dan Antropologi (agama) bekerja dengan sangat baik dalam membantuk pemahaman masyarakat *tentang* agama dalam pengertian formal. Bila kita menelisik lebih jauh, Istilah agama (*religion*) itu sendiri bahkan hanya berakar pada kebudayaan Barat karena pengaruh Katolik dan Kristen.<sup>16</sup> Masyarakat di luar Barat, bahkan di tempat-tempat kelahiran agama-

---

<sup>16</sup> Daniel Dubuisson. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007).

agama, sesungguhnya tidak pernah memiliki konsep dan definisi yang kaku tentang agama.<sup>17</sup>

Inilah akar stigmatisasi dan penundukan terhadap semua jenis “agama” dan sistem kepercayaan “lokal”. Dengan memperkenalkan norma-norma agama yang kaku dan sumber-sumber ortodoksi, politik pengagamaan masa kolonialisme berupaya mengukur kadar kemurnian agama dunia (*world religion*) juga merekayasa bertumbuhkan kelompok konservatisme agama yang berideologi pemurnian. Pemeluk sistem kepercayaan “lokal” pada akhirnya bukan hanya berhadapan dengan kerasnya kebijakan pengagamaan dan misionarisme, tetapi juga menghadapi kerasnya konflik yang dikobarkan oleh kelompok-kelompok konservatisme agama (terutama Islam).

Mereka benar-benar disituasikan berada di pinggiran, distigma, dan terus menerus menjadi *sasaran* penundukan. Situasi ini berlangsung sejak abad 19 M hingga saat ini karena norma-norma pengagamaan sebagaimana diterapkan oleh pemerintah kolonial tersebut, diserap dan diwarisi begitu saja menjadi kebijakan resmi pemerintahan baru pascakemerdekaan, dan hal ini berlangsung hingga sekarang.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Brent Nongbri. *Before Religion: A History of a Modern Concept*, (Yale University Press, 2013).

<sup>18</sup> Anas Saidi, (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, (Jakarta: Desantara, 2004).

## DAFTAR PUSTAKA

- Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- Kruithof, Maryse. "The Acceptance of New Religion on Java in the Nineteenth Century and the Emergence of Various Muslim and Christian Current", *Kawalu*, Vol. 4 No. 2 (Juli-Desember, 2017).
- Maftukhin; Firdaus, Akhol; Khamami, A. Rizqon. *Melacak Jejak Spiritualitas Bhinneka Tunggal Ika dan Visi Penyatuan Nusantara di Bumi Tulungagung*, IAIN Tulungagung Press, 2017.
- Mulder, Niels. *Kebatiman dan Hidup Sehari-Hari Orang Jawa (Kelangsungan Dan Perubahan Kultural)*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, 2013.
- Ricklefs, M.C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk CT, EastBridge, 2006.
- *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, Jakarta: Serambil Ilmu Semesta, 2013.
- Saidi, Anas (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, Jakarta: Desantara, 2004.
- Stange, Paul. "The Logic of Rasa in Java", *Indonesia*, No, 38 Oktober, 1984
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*, Depok, Pustaka Liman, 2012.
- van den Boogert, Jochem. *Rethinking Javanese Islam: Towards New Description of Javanese Tradition*, Thesis Doctoral: Universitas Leiden, 2015.

Woodward, R. Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.

Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno, Selayang Pandang*. (Jakarta, Djambatan: 1983).