

BAB II

EKSPRESI SINTESIS MISTIK MASYARAKAT PANGGUNGKALAK

A. Deskripsi Panggungkalak

Panggungkalak adalah salah satu desa di Tulungagung bagian selatan. Desa ini di sebelah utara berbatasan dengan desa Kaligentong. Sebelah barat berbatasan dengan desa Rejosari Kalidawer. Sebelah timur berbatasan dengan Kalidawe. Sedangkan di sebelah selatan berbatasan langsung dengan samudra Hindia.

Desa Panggungkalak memiliki luas wilayah 6,92 km².¹ Wilayah seluas ini dihuni oleh penduduk dengan jumlah 1.292 jiwa, dengan rincian 653 orang laki-laki dan 639 orang perempuan. Jika dibandingkan antara luas wilayah dengan jumlah penduduk, maka desa ini tergolong masih sedikit jumlah penduduknya. Hal ini juga terlihat dari rumah warga yang bergerombol di beberapa titik wilayah. Sedangkan antar titik wilayah itu dibatasi oleh hutan milik perhutani.

Desa ini hampir semua penduduknya adalah Muslim. Ada satu keluarga yang beragama Kristiani. Mereka yang Muslim tergabung dalam organisasi NU. Karena mayoritas beragama Islam, maka tidak heran jika di desa ini terdapat tiga masjid dan satu musholla yang tersebar di tiga dusun. Di dusun Kaligede terdapat satu masjid dan satu musholla, di dusun Dlado ada satu

¹ Sumber data statistik daerah kecamatan Pucanglaban 2014 hal. 6. Lihat https://tulungagungkab.bps.go.id/website/pdf_publicasi/Statistik-Daerah-Kecamatan-Pucanglaban-2014--.pdf diakses pada 25 Maret 2017.

masjid, dan di dusun Panggungkalak sendiri ada satu masjid. Dalam hal lembaga pendidikan, Panggungkalak memiliki 3 Sekolah Dasar (SD) yang masing-masing berada di dusun yang berbeda. Selain itu, ada pula 1 Taman Kanak-Kanak (TK) yang terletak di dusun Panggungkalak, tempatnya persis di depan balai desa. Setiap dusun, juga memiliki tempat pemakaman sendiri-sendiri.

Seperti dijelaskan di atas, sebagian besar wilayah desa Panggungkalak adalah lahan milik Perhutani. Di sana akan banyak dijumpai tanaman jati milik Perhutani, ada juga tanaman kelapa. Luasnya lahan ini menjadi modal bagi masyarakat untuk memilih profesi sebagai petani. Selain itu, lahan di sana juga memang terbukti subur. Sehingga mayoritas masyarakat memilih menggantungkan hidup dari profesi ini.

Selain bertani, kebanyakan warga juga berternak. Hewan yang dternakkan adalah kambing, sapi, ayam. Tidak sedikit pula keluarga yang memelihara anjing di sana. Sehingga, menjadi hal biasa jika ada anjing yang berkeliaran bebas di jalanan. Jika kita masuk ke Panggungkalak dari utara melalui Kaligede, di samping jalan kita bisa melihat kandang-kandang ternak warga, sebagian besar diantaranya adalah sapi. Bukan hanya sapi, di Panggungkalak ada juga satu perternakan babi yang cukup besar. Lokasi ternak ini agak masuk ke hutan dan jauh dari pemukiman warga.

Jika kita lihat, sebelah selatan desa ini berbatasan langsung dengan samudra Hindia. Wilayah pantainya terkenal dengan nama pantai Dlado. Pantai ini merupakan sedikit dari pantai yang bisa dibilang masih asri dan

alami. Pada bagian tepi pantai, berdiri kokoh sebuah tebing yang tinggi. Pantai ini memiliki ombak yang cukup besar. Ombak inilah yang menurut penuturan warga sekitar menjadi penghalang untuk melaut di sana. Kondisi alam laut selatan yang demikian, membuat pilihan profesi warga bukan menjadi nelayan, namun menjadi petani.

Tanaman yang sering ditanam di sana adalah singkong dan jagung. Tanaman ini ditanam silih berganti dalam rentang satu tahun. Tanaman lain yang juga banyak ditanam warga adalah kacang maupun pisang. Tanaman yang tersebut terakhir relatif mudah dan tidak butuh banyak perawatan. Guna memenuhi pakan ternak, warga juga banyak menanam rumput yang oleh warga biasa disebut dengan *kolonjono*. Selain itu, di Panggungkalak juga banyak terdapat tanaman pohon Sengon. Pohon lain yang tidak kalah banyak adalah pohon kelapa. Apalagi jika kita berkunjung ke wilayah Dlado, di sana kita akan menemukan kebun kelapa yang terhampar luas.

Lahan yang menjadi tempat bertani warga di sana tidak seluruhnya merupakan lahan milik pribadi. Justru sebagian besar adalah lahan Perhutani. Entah bagaimana asalnya, yang terjadi sekarang adalah sebuah kesepakatan bahwa warga memiliki hak untuk menanam di sana, namun tidak boleh menjual lahannya.

Banyaknya pepohonan di Panggungkalak membuat desa ini terlihat asri. Apalagi sebelum masuk wilayah pesisir, kondisi geografis wilayah ini merupakan perbukitan. Hal ini semakin membuat wilayah Panggungkalak tampak hijau dan asri.

Banyaknya pepohonan di Panggungkalak sejalan dengan banyaknya sumber mata air di sana. Jika kita masuk dusun Kaligede, kita akan menjumpai sumber mata air di sana yang disebut mbelik besole. Air dari sumber ini kemudian dialirkan ke rumah-rumah warga melalui PDAM. Di dusun Dlodo, kita juga bisa menemukan sumber mata air yang oleh warga sering disebut sebagai sumber Song Bajul. Dulu, air dari sumber mata air ini juga hendak dialirkan ke rumah warga, bahkan sudah dipasang pipa besi besar sampai ke luar desa, namun karena hal tertentu rencana ini akhirnya gagal setelah sekali dilaksanakan. Di dusun Panggungkalak, terdapat sumber mata air yang lebih banyak lagi. Sumber mata air ini biasanya disebut dengan mbelik kucur, mbelik waru, dan mbelik ori.

Dari paparan di atas kita bisa melihat bahwa kehidupan masyarakat Panggungkalak sangat dekat dengan alam. Kehidupan mereka bersanding dengan, hutan, tebing batu, sumber, *mbelik*, dan tentu saja pantai selatan. Kekayaan alam ini pada gilirannya akan membentuk suatu sistem budaya dan kepercayaan pada masyarakat.² Sublimasi dari sistem budaya kepercayaan masyarakat ini akan bisa kita lihat dalam adat yang berkembang di Panggungkalak. Seluruh konstruksi kepercayaan atas tradisi, budaya dan adat menempatkan alam sebagai subjeknya. Guna memahami hal ini, kita akan sangat terbantu dengan adanya mitos.

Mitos merupakan kepercayaan yang berkembang di masyarakat. Seringkali mitos ini diliputi oleh kisah misteri. Terkait mitos ini, Hans J. Daeng dalam

² Sardjuningsing, *Sembonyo....*, hal. 205

bukunya *Manusia Kebudayaan dan Lingkungan dalam Tinjauan Antropologi*

menuliskan:

Cerita dalam kerangka sistem religi yang di masa lalu, kini, telah atau sedang brelaku sebagai kebenaran keagamaan. Melalui mitologi diperoleh suatu kerangka acuan yang memungkinkan manusia memberi tempat kepada bermacam-macam kesan dan pengalaman yang diperoleh selama hidup. Berkat acuan yang disediakan oleh mitos, manusia dapat berorientasi dalam kehidupan ini, ia tahu dari mana ia datang, dan kemana ia akan pergi, asal usul dan tujuan hidup dibeberkan dalam mitos.³

Pandangan ini senada dengan apa yang pernah dituliskan oleh Van

Peursen. Baginya, mitos merupakan:

Mitos menyadarkan manusia akan adanya kekuatan-kekuatan ajaib. Melalui mitos manusia dibantu untuk dapat menghayati daya itu sebagai sesuatu yang mempengaruhi dan menguasai alam. Mitos memberri jaminan masa kini, dalam arti menghadirkan kembali peristiwa yang telah terjadi dahulu sebagai sebuah kekuatan untuk melakukan ritual keagamaan. Bagi masyarakat primitif mitos-mitos ini bukan hanya dongeng ajaib, tetapi adalah buku pedoman bagaimana drama kehidupan harus dimakinkan. Rasa takut dan khawatir akan kekuatan alam sering diperlihatkan.⁴

Guna melihat relasinya dengan pembahasan kita nanti, saya rasa penting

untuk melihat ciri-ciri mitos. Ulasan ini akan saya kutip dari penjelasan P.

Kloos. Baginya, ciri-ciri mitos adalah:

Pertama: mitos sering memiliki sifat suci. *Kedua:* oknum-oknum dan peristiwa-peristiwa yang berperan terjadi dalam cerita mitos dan bukan dalam kehidupan sehari-hari atau masa lampau yang nyata. *Ketiga:* banyak mitos yang menunjukpad kejadian penting, seperti asal-usul benda, kenyataan dan perubahan-perubahan penting. *Keempat:* kebenaran mitos tidaklah penting, sebab cakrawala dan era zaman mitos tidak terikat pada kemungkinan-kemungkinan dan batas dunia nyata.⁵

³ Hans J. Daeng, *Manusia Kebudayaan dan Lingkungan dalam Tinjauan Antropologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 81

⁴ C. A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hal. 35

⁵ Agus Cremes & Jhon De Santo, *Mitos, Dukun dan Sihir Levi Strauss*, (Frankfurt: Neue Folge Band 27, 1980), hal. 150

Ciri-ciri seperti disebut di atas, bisa kita gunakan dalam melihat mitos di Panggungkalak. Pada konteks Panggungkalak, mitos yang berkembang di masyarakat berpusat di titik-titik tertentu. Setiap titik memiliki mitosnya tersendiri. Misalnya, mitos tentang mbah Salikin yang makamnya ada di makam umum dusun Panggungkalak. Ada juga mitos yang menyelimuti hambir setiap mbelik di sana. Mitos mbelik kucur mengatakan bahwa adat jaranan yang dilakukan warga di waktu tertentu bisa menjadi ritual guna meminta hujan. Ada lagi mitos tentang buaya putih di sumber song bajul. Dan yang paling utama, layaknya kehidupan masyarakat pantai selatan, masyarakat juga meyakini keberadaan Ratu Kidul.

Mitos dalam konteks masyarakat Panggungkalak hidup dalam penghayatan yang mendalam. Mereka meyakini dengan segenap keyakinan sampai di level keyakinanitu menyetubuh dalam diri masyarakat Panggungkalak. Penghayatan atas keyakinan inilah yang dalam konteks ini dibahasakan-konseptualkan sebagai mitos. Pada akhirnya, saya akan katakan bahwa kesadaran atas mitos turut mempengaruhi sikap beragama masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.

Sikap beragama masyarakat dan sikapnya terhadap mitos tidak bisa dipisahkan. Mitos yang dalam praktiknya melembaga dalam adat dan tradisi terekspresi dengan saling berjalinkan-kelindan dengan agama. Kehadiran keduanya sebagai sumber internalisasi nilai bisa menjelaskan hal ini. Bentuk objektifikasi dari hal ini mewujud dalam dua tradisi adat yang akan dipotret dalam kajian ini, yaitu *slametan* dan *nyadran*.

Sikap masyarakat terkait *slametan* dan *nyadran* bisa berselisih satu sama lain. Perbedaan ini sifatnya sangat prinsipil karena menyangkut tentang keyakinan dan penghayatan atas keyakinan tersebut. Namun demikian, dalam sejarahnya perbedaan ini tidak lantas menjadi penyebab atas disintegrasi sosial.

B. Redefinisi Masyarakat Pesisir

Masyarakat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai sekumpulan orang yang hidup bersama pada suatu tempat atau wilayah dengan ikatan aturan tertentu.⁶ Definisi resmi bahasa Indonesia ini sudah cukup jelas memberikan pemahaman kepada kita. Meski demikian, mari kita telusuri lebih jauh lagi. Hal ini mengingat adanya beragam definisi yang turut disampaikan oleh para ahli.

Soerjono Soekanto merupakan salah seorang ahli yang turut menyumbang definisi masyarakat. Setidaknya dia membuat perincian unsur-unsur masyarakat sebagai berikut:⁷

1. Manusia yang hidup bersama
2. Mereka bercampur untuk waktu yang lama
3. Mereka sadar sebagai suatu kesatuan, dan
4. Mereka merupakan suatu sistem hidup bersama

Koentjaraningrat bagi saya bergerak lebih jauh. Dia membuat matriks masyarakat guna membedakan masyarakat dengan satuan-satuan sosial

⁶ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 932

⁷ Lihat dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)

lainnya. Masyarakat dalam pandangan Koentjaraningrat cenderung dimaknai sebagai komunitas.⁸ Matriks ini terdiri dari sumbu horizontal yang merupakan satuan sosial. Kemudian ada sumbu vertikal yang merupakan unsur pengikat satuan sosial tersebut. Isi dari satuan sosial tersebut adalah kerumunan, golongan sosial, kategori sosial, jaringan sosial, kelompok, himpunan dan komunitas. Sedangkan unsur pengikatnya adalah pusat orientasi, sarana interaksi, aktifitas interaksi, kesinambungan, identitas, lokasi, sistem adat dan norma, organisasi tradisional, organisasi buatan, dan pimpinan. Dalam hal ini, baginya unsur yang paling penting adalah identitas tempat. Melalui identitas tempat ini, masyarakat bisa dibedakan dengan satuan sosial lainnya.

Bagi Redfield, seperti dikutip juga oleh Koentjaraningrat, melihat masyarakat pesisir tidak bisa sepenggal-penggal. Masyarakat pesisir adalah bagian dari kesinambungan peradaban. Setidaknya Redfield melihat ada empat tipe komunitas, yaitu *city* (kota), *town* (kota kecil), *peasant village* (desa petani) dan *tribal village* (desa terisolasi).⁹ Setiap komunitas yang telah disebutkan ini memiliki karakteristik kebudayaannya masing-masing yang berbeda satu dengan yang lainnya. Merujuk pada klasifikasi ini, posisi masyarakat pesisir bisa saja berada dalam setiap komunitas. Namun untuk pesisir Panggungkalak, sepertinya lebih bisa dimasukkan dalam kategori desa.

Meskipun masyarakat pesisir Panggungkalak masuk dalam kategori desa, saya menunda diri untuk tergesa-gesa memberinya label *peasant village* (desa

⁸ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*, (Jakarta: UI-Press, 1990), hal. 164

⁹ *Ibid*, hal. 138

petani) maupun *tribal village* (desa terisolasi). Redfield mendefinisikan masyarakat petani sebagai suatu masyarakat kecil yang tidak terisolasi, dan tidak memenuhi semua kebutuhan hidup penduduknya. Di satu pihak, mereka memiliki hubungan horizontal dengan komunitas-komunitas petani lain di sekitarnya. Secara vertikal, memiliki hubungan dengan komunitas-komunitas masyarakat di perkotaan.¹⁰ Mengacu pada definisi ini, mari kita lakukan verifikasi teks dengan konteks lapangan pesisir Panggungkalak. Faktanya, hasil verifikasi ini memberikan penjelasan yang lain. Kategori sebagai desa petani bisa digunakan, namun tidak bisa digeneralisir. Sebagian besar masyarakat Panggungkalak memang merupakan petani, namun sebagian yang lain tidak. Kategori desa terisolasi perlu kita cermati lebih lanjut. Terisolasi secara harfiah dapat dimaknai sebagai terasing atau terpencil.¹¹ Secara lebih luas maknanya adalah keadaan terpencilnya satu wilayah karena jauh dari hubungan lalu lintas. Dalam kasus panggungkalak, status ini juga bisa diberlakukan dengan beberapa catatan. *Pertama*, jika hanya mendasarkan argumentasi pada kondisi dan letak geografis, maka Panggungkalak bisa dibilang terisolasi. Apalagi jika kita masuk di dusun Dlodo, khususnya di wilayah RT 10. Tempatnya berada di atas bukit, tepat di dekat pantai Dlodo. Jalan menuju ke sana juga cukup ekstrim. Apalagi jika cuaca hujan, jalan licin, tempat menanjak ke bukit. *Kedua*, arus teknologi informasi dan komunikasi memaksa kita untuk berpikir ulang tentang status “terisolasi” tersebut. Pasalnya, dengan muncul Handphone (HP) dan jaringan internet

¹⁰ *Ibid*, hal. 141

¹¹ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar....*, hal. 583

semua jarak geografis bisa diatasi. Belum lagi dengan adanya televisi (TV) yang bahkan hampir setiap rumah memilikinya. Mereka yang berada di tempat yang terisolasi secara geografis juga tetap bisa mengetahui informasi yang tengah berkembang. Artinya, kapasitas manusia di pesisir Pangungkalak tetap *melek* informasi dan tidak bisa dikatakan terisolasi.

Jika kita telisik lebih lanjut, pandangan yang merujuk pada Redfield tersebut mencampur kategori masyarakat pesisir dengan masyarakat petani. Ada pandangan lain yang dikemukakan oleh Arif Satria. Dalam kaitannya dengan masyarakat pesisir, dia mengkomparasikannya justru dengan masyarakat petani.¹²

Karakter masyarakat pesisir dibedakan dengan masyarakat petani ditinjau dari sumber daya yang dimiliki. Masyarakat pesisir, sejauh dilihat sebagai nelayan, maka sumber dayanya boleh dibilang selalu terbuka (*open acces*). Implikasi dari hal ini adalah masyarakat pesisir harus selalu berpindah-pindah dalam mencari penghasilan. Upaya itu dilakukan agar hasil yang didapatkan bisa maksimal. Tentu saja ini merupakan langkah yang beresiko. Kehidupan yang penuh resiko inilah yang membuat masyarakat nelayan memiliki karakter yang keras, tegas dan terbuka.

Hal berbeda terjadi dalam lingkup masyarakat petani. Masyarakat petani menghadapi sumber daya yang terkontrol. Sumber daya yang dimaksud di sini adalah pengolahan lahan untuk diambil hasilnya berupa komoditi tertentu. Petani dengan segenap kemampuannya tentu bisa mengolah lahan

¹² Arif Satria, *Pengantar Sosiologi.....*, hal. 7

pertanian sedemikian rupa sehingga hasilnya relatif bisa diprediksi. Skema terkontrol ini membuat mobilitas usaha lebih rendah dan elemen resiko juga tidak begitu besar.

Kita akan mengecek ulang kajian akademik tentang masyarakat pesisir seperti di atas dengan kondisi riil di pesisir Panggungkalak. Hal pertama yang akan saya angkat adalah tentang kondisi geografis. Pesisir selatan, seperti di Panggungkalak, bersanding dengan perbukitan. Di sana alam masih terjaga dengan asri. Terdapat banyak pepohonan di sekitar pantai. Pohon kelapa mendominasi di sekitar pantai. Beranjak dari sekitar pesisir, ada perkebunan milik perhutani. Di sana banyak tanaman pohon jati.

Di tanah milik perhutani itulah mayoritas masyarakat bertanam. Kebijakan yang berlaku adalah masyarakat boleh menanam di sana, namun tidak berhak memiliki tanahnya. Siapapun bebas bertanam di tanah itu. Biasanya, cara awal untuk bertanam di sana adalah dengan membersihkan lahan yang hendak ditanami. Sebab lahan milik perhutani tersebut jika tidak ditanami masyarakat seringkali lebat ditumbuhi rerumputan maupun semak-semak. Masyarakat menyebut kegiatan membersihkan lahan perhutani ini dengan istilah *bukak sawah*. Asalkan petak lahan itu belum ditanami oleh warga sebelumnya, maka siapapun boleh bertanam di situ. Sehingga, pendek kata masyarakat diperbolehkan untuk memanfaatkan lahan, namun tidak boleh menjual lahan di sana karena lahan itu bukan milik perorangan.

Warga biasanya menanam jagung. Jumlah jagung yang ditanam setiap warga berbeda-beda. Hal ini tergantung luas lahan yang “dimilikinya” (telah

dibukanya). Ada yang satu musim tanam bisa menanam jagung dengan benih sebanyak 25 kg. Ada pula yang hanya 10 kg. Jika musim sedang bagus, hasilnya bisa menjanjikan. Komoditi ini menjadi tumpuan perekonomian warga pada umumnya.

Setelah panen jagung, biasanya warga menanam ketela. Jumlah ketela yang ditanam menyesuaikan seluas lahan yang dimiliki. Beberapa warga Panggungkalak, misalnya Pak Bero menganggap bahwa menanam ketela hanyalah tinggal keuntungannya. Artinya warga setelah menanam jagung, maka hasil panennya akan cukup untuk memenuhi kebutuhan selama setahun mendatang. Dan biasanya, masih ada sisa uang dari panen jagung ini yang bisa ditabung. Keuntungan dari panen jagung juga masih bisa digunakan untuk biaya menanam ketela. Artinya, jika dikalkulasi dalam hitungan kotor penghasilan tahunan, maka panen ketela bisa menjadi laba dalam tahun itu.

Warga Panggungkalak biasa bekerja sama bahu membahu dalam kegiatan bercocok tanam. Mulai menanam jagung dan ketela sampai memanen keduanya. Karena itu, hari menanam dan memanen biasanya tidak sama antar warga. Hal ini karena agar warga bisa maksimal dalam membantu. Tentu saja membantu dalam hal ini ada imbalannya.

Pada saat proses inilah (saling membantu saat masa tanam dan panen) akan terlihat bahwa masyarakat hidup berdampingan dengan tanpa sekat. Laki-laki dan perempuan bekerja bersama di lahan. Ada pula yang tua dan yang muda di sana. Dalam salah satu sesi panen ketela milik Pak Pranoto yang diikuti oleh peneliti, jelas terlihat bahwa warga bisa melepas sekat-sekat

sektorialnya. Pekerjaan benar-benar dilakukan bersama tanpa perbedaan. Menjadi hal biasa ekspresi bercanda para warga. Bercanda itu bisa berupa ledekan dan ejekan. Namun hal ini tidak lantas membuat orang sakit hati. Sebab telah menjadi semacam budaya kolektif yang bisa difahami bersama.

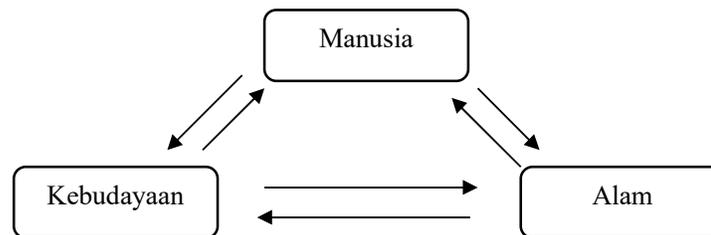
Masyarakat pesisir Panggungkalak yang bekerja sebagai petani ini kian memperluas cakrawala pengetahuan kita tentang masyarakat pesisir. Jika Arif Satria seperti telah diterangkan di atas membuat kategori dikotomik antara masyarakat pesisir dan petani, maka kita telah mendapati fakta yang melampaui itu. Masyarakat pesisir juga ada yang bekerja sebagai petani. Hal ini juga terkait erat dengan sumber daya alam yang dihadapi. Jika ada potensi alam berupa lahan yang subur, tentu bisa dimanfaatkan. Pemanfaatan potensi alam, misalnya lahan yang subur, selain mengandalkan hasil laut sangat baik bagi masyarakat pesisir. Mereka menjadi tidak tergantung dengan hasil laut. Sebab, hasil laut yang bersifat *open acces* tidak bisa dikontrol. Jika musimnya baik, maka hasilnya juga akan baik. Jika musim sedang tidak mendukung maka hasil juga kurang memuaskan. Karena itulah mereka mulai memanfaatkan lahan subur yang ada di desa sana. Dan terciptalah profesi sebagai petani di masyarakat pesisir.

Selain itu, masyarakat pesisir Panggungkalak memang tidak menjadikan nelayan sebagai profesi utamanya. Beberapa orang lebih suka memilih mencari ikan di laut karena suka maupun hobi, bukan sebagai tulang punggung profesi. Di pantai Dlado, memang sering terlihat orang memancing. Mereka ada yang berasal dari Panggungkalak sendiri, ada pula

yang berasal dari luar desa. Dalam bahasa Charles, ini disebut sebagai *recreational fishers*,¹³ yaitu nelayan yang melakukan aktivitas perikanan hanya sebagai rekreasi saja.

Ciri lain dari masyarakat pesisir ini adalah komunitasnya yang selalu terintegrasi dengan lingkungan alam tempat mereka berada. Dalam bahasa Koentjaraningrat, mengacu pada Redfield, disebut sebagai dua unsur pokok sistem ekologi,¹⁴ yaitu masyarakat dengan segenap kebudayaan penduduknya dan lingkungan alam setempatnya. Jalinan relasi ini begitu kokoh terbangun seperti sebuah lingkaran yang memiliki pengaruh hubungan timbal balik.

Gambaran sederhana kesatuan sistem ekologi tersebut adalah:



Bagan 2.1 Kesatuan Sistem Ekologi

Masyarakat pesisir memiliki sikap tertentu terhadap alam sebagai implementasi dari kesatuan sistem ekologi seperti dijelaskan di atas. Terhadap alam, masyarakat umumnya ada yang tunduk dan ada pula yang berusaha menjaga keselarasan dengan alam. Sebagian masyarakat percaya bahwa alam memiliki kekuatan yang berada di luar kemampuan manusia untuk mengendalikannya. Karena itu masyarakat mengambil jalan tunduk padanya. Kekuatan alam ini, dalam bahasa masyarakat biasa disebut dengan

¹³ Anthony T. Charles, *Sustainable Fishery Systems*, (Blackwell, 2001), hal. 45

¹⁴ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori.....*, hal. 141

kekuatan magis. Tentu hal ini berbeda dengan pandangan Auguste Comte tentang hukum perkembangan masyarakat.¹⁵ Tahap deterministik Comte yang meliputi tahap teologis, metafisik kemudian berakhir positivis tidak berlaku di Pangungkalak. Kepercayaan masyarakat pada aspek teologis tidak lantas menghambat perkembangan kapasitas rasionya. Sehingga masyarakat seakan lebur dalam semua kategori. Di saat yang bersamaan, masyarakat menjadi teologis, metafisik dan positivis-rasionalis.

Bergerak dari kerangka teori Redfield dan Comte di atas, terbukti tidak bisa diterapkan dengan *letterlijk* di dalam relasi manusia, budaya dan alam. Terkhusus di bagian relasi manusia dan alam pada poin pertama, yaitu manusia tunduk pada alam jika kekuatan lebih besar dari pada kekuatan manusia. Dalam segenap relasi yang terlihat di masyarakat, motif ketundukan agaknya akan sulit ditemukan. Saya lebih cocok menggunakan istilah negosiasi dengan alam.

Mari kita ambil contoh seperti yang diterangkan oleh Arif. Bagi Arif, sedekah laut atau *nyadran* adalah salah satu bentuk ekspresi masyarakat pesisir yang menunjukkan ketundukan pada alam.¹⁶ Bandingkan dengan ritual budaya Sembonyo yang dilakukan di Pantai Prigi.¹⁷ Masyarakat Prigi yang semakin sejahtera maka mereka akan semakin meningkatkan kadar kepercayaan mereka terhadap hal yang gaib. Dalam keyakinan masyarakat

¹⁵ Lihat uraian tentang positivisme Auguste Comte dalam Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hal. 178

¹⁶ Arif Satria, *Pengantar Sosiologi.....*, hal. 13

¹⁷ Sardjuningsih, *Sembonyo.....*, hal. 7. Contoh ritual Sembonyo diambil di sini karena secara geografis sama-sama berada di wilayah pesisir selatan. Dan tentu saja ritual Sembonyo bisa mewakili bentuk ekspresi relasi kesatuan ekologi: manusia-budaya-alam.

Prigi, mereka bisa mendapatkan hasil alam dari laut yang melimpah setiap hari. Semua ini didapat secara cuma-cuma. Artinya, hasil yang diperoleh masyarakat itu tanpa melalui proses pengupayaan (penanaman, pemupukan maupun pemeliharaan). Inilah yang membuat masyarakat yakin bahwa Tuhan memberikan berkah dari hasil alamnya dan berkah dalam kehidupannya. Sebagai bentuk syukur atas anugrah ini, maka diadakan tradisi slamatan untuk persembahkan kepada dewa laut. Selain itu, melalui ungkapan bersyukur itu juga diharapkan bisa menjaga hubungan baik antara manusia dengan alam ini. Manusia dalam contoh ini melakukan upacara tradisi Sembonyo bukan karenarasa takutnya pada murka alam: laut kidul. Namun ungkapan syukur dan sedang bernegosiasi dengan alam agar relasi baik ini terus terjaga.

Guna memperjelas relasi manusia-budaya-alam mari kita lihat tabel kerangka Kluckon sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat¹⁸ di bawah ini.

Orientasi Nilai Budaya			
Pandangan manusia terhadap alam	Manusia tunduk kepada alam yang dahsyat	Manusia berusaha menjaga keselarasan dengan alam	Manusia berhasrat menguasai alam
Hakekat hubungan manusia dengan sesamanya	Orientasi horizontal, rasa ketergantungan pada sesamanya	Orientasi vertikal, orientasi ketergantungan pada atasan yang berpangkat	Individualisme, menilai tinggi usaha atas kekuatan sendiri

Tabel 2.1 Orientasi Nilai Budaya

¹⁸ Lihat ulasannya tentang penelitian orientasi budaya yang mengacu pada pembahasan Kluckon dalam Koentjaraningrat, *Sejarah Teori.....*, hal. 79

Semua pembahasan di atas akhirnya menegaskan pada kita bahwa pantai Dlodo Panggungkalak dapat diketahui sebagai wilayah pesisir selatan dengan orientasi keagamaan Islam melalui beberapa hal:

1. Mengacu pada uraian Redfield sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat bahwa ada empat tipe komunitas masyarakat, yaitu 1) kota (*city*), 2) kota kecil (*town*), 3) desa petani (*peasant village*) dan 4) desa terisolasi (*tribal village*). Posisi masyarakat pesisir adalah representasi tipe komunitas desa petani dan desa terpencil.¹⁹ Pandangan ini bisa digunakan karena sesuai dengan fakta lapangan di Panggungkalak dengan menyertakan beberapa catatan seperti telah dijelaskan di atas.
2. Mengacu pada tinjauan ekonomi atas masyarakat pesisir oleh Arif Satria. Masyarakat pesisir tidak harus menjadi nelayan. Hal ini sangat tergantung dengan potensi sumber daya alam yang tersedia di lingkungan sekitarnya.²⁰ Pada titik ini, masyarakat pesisir bisa memilih menjadi nelayan atau petani, bahkan profesi lainnya.
3. Masyarakat Panggungkalak dalam wilayah budaya dapat dimasukkan dalam kategori budaya Jawa. Mereka masih memegang teguh beberapa ritual budaya. Bahkan, Sardjuningsih melihat ini sebagai masyarakat penganut budaya kejawen.²¹

¹⁹ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori.....*, hal 138

²⁰ Arif Satria, *Pengantar Sosiologi.....*, hal. 8

²¹ Sardjuningsih, *Sembonyo.....*, hal. 41

4. Masyarakat Panggungkalak mayoritas adalah pemeluk agama Islam.

Mereka menghayati tradisi dan segenap keyakinan dalam agama Islam.

Dari sini kita bisa melihat bahwa masyarakat pesisir pantai Dlodo Panggungkalak memiliki corak ekspresi beragama yang berbeda dengan kelompok masyarakat pesisir utara, masyarakat pedalaman, dan bisa jadi kelompok masyarakat Islam lainnya.

C. Sintesis Mistik dalam Teori dan Fakta di Panggungkalak

Sintesis mistik diperkenalkan oleh M. C. Ricklefs. Sebagai landasan teori, gagasan Ricklefs akan kita gunakan dalam pembahasan di sini. Sintesis Mistik adalah idiom imajinatif yang diciptakan oleh Ricklefs untuk menggambarkan salah satu varian bentuk penghayatan dan pengamalan agama Islam di Jawa. Idiom ini secara tekstual dimaknai oleh Ricklefs sebagai upaya rekonsiliasi antara identitas diri, keyakinan dan gaya khas Jawa serta pengamalan agama Islam. Ada batas-batas tegas yang diciptakan oleh Ricklefs dalam membentuk idiom sintesis mistik ini,²² yaitu:

1. Suatu kesadaran menjadi Islami yang kuat. Eksplisit Ricklefs menuliskan menjadi orang Jawa sama dengan menjadi Islam.
2. Pelaksanaan lima rukun Islam: mengucapkan syahadat, sholat, zakat, puasa saat masuk bulan Ramadhan, dan haji bagi mampu melaksanakannya.

²² Lihat M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....*, hal.36-42

3. Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar utama, penerimaan terhadap kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, roh-roh penguasa wilayah lokal, *danyang* dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lain.

Pandangan Ricklefs ini berakar dari amatannya bahwa di Jawa berkembang suatu budaya hibrid. Hal ini berawal ketika Islam berkembang di Jawa pada kisaran abad ke-16 M. Islam, sebagai sebuah penghayatan dan amaliyah keagamaan, mulai mengakomodir budaya Jawa dalam prinsip keagamaannya. Hal ini tidak bersifat mutlak dan totaliter, pasalnya sebagian ekspresi Islam yang lain alih-alih mengakomodasi budaya Jawa, justru memilih jalan untuk menolaknya. Penerimaan konsep dan budaya Jawa ini dalam sebagian kalangan Islam dianggap tidak melahirkan masalah. Bukti yang ditunjukkan oleh Ricklefs adalah adanya beragam istilah yang merujuk pada kegiatan amaliyah Islam, meskipun tidak menggunakan bahasa Arab yang merupakan bahasa dimana Islam dilahirkan. Bahasa-bahasa tersebut misalnya *sembahyang* [sholat dalam bahasa fiqih Islam] dan Tuhan [Allah dalam konsep teoritik Islam]. Bahasa-bahasa ini diyakini sebagai bahasa yang lebih purba dari usia kedatangan Islam ke Jawa.

Di sisi lain, dengan agak mendramatisir cerita, Ricklefs juga mengatakan bahwa orang dihadapkan pada pilihan dikotomik: memilih menjadi Muslim atau menjadi Jawa.²³ Pandangan ini seakan mempertentangkan antara Islam dan budaya Jawa. Saya meyakini bahwa Ricklefs menuliskan hal ini bukan

²³ *Ibid*, hal. 30

tanpa landasan historis. Peralpnya –dari dulu- sampai sekarang masih bisa dengan mudah kita jumpai kelompok Islamis yang menolak budaya lokal. Barangkali kisah masa lalu, sejauh yang bisa saya akses, sedikit yang bisa kita temukan mengurai bagian ini. Pandangan ini hanyut dalam sejarah *canonic* tentang Islam di Jawa yang akomodatif pada budaya lokal. Bagian terpenting dari sejarah itu adalah kisah penyebaran Islam oleh Wali Songo. Betapapun fakta historisnya lebih banyak tertutup oleh penggalan-penggalan kemampuan adimanusiawinya, namun secara umum Wali Songo dianggap sebagai representasi dari corak Islam yang akomodatif pada budaya. Keagungan kisah ini menutup sejarah kelam penumpahan darah kerajaan Islam awal di Jawa [Majapahit akhir dan Demak] sebagaimana –meminjam bahasa Akhol Firdaus- digambarkan dengan “perih” oleh Pramoedya Ananta Toer dalam roman agungnya: *Arus Balik*.²⁴

Meski demikian, pandangan Ricklefs atas rekonsiliasi antara identitas ke-Jawa-an dan ke-Islam-an mendapat sokongan berupa bukti-bukti tertulis dari para sarjana Barat. Saya bisa menyebut nama A.D. Cornets de Groot di sini. Dia adalah seorang Residen Belanda di Gresik pada masa itu. Dia melaporkan, sebagaimana dikutip Ricklefs, deskripsi tentang Islam di Jawa Timur pada 1822. Dia menulis:

“Poin-poin utama dalam keyakinan Islam, yang dijalankan oleh banyak orang, adalah syahadat [pengakuan Iman], sembahyang [doa harian], puasa, zakat [sedekah], fitrah [sumbangan di akhir bulan puasa], dan haji

²⁴ Bacalah Pramoedya Ananta Toer, *Arus Balik*

[peziarahan], Puasa dilakukan oleh sebagian besar orang Jawa dari semua kalangan.”²⁵

Masih seputar orang Islam di Jawa yang saleh, bukti senada selanjutnya di berikan oleh J. W. Winter. Dia adalah seorang penerjemah di Surakarta sejak abad ke-18 akhir. Selang 2 tahun setelah laporan yang dikeluarkan oleh de Groot, Winter juga mengeluarkan laporan. Salah satu bagian dari laporan yang dimuat dalam jurnal BKI [*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*] tersebut diberi judul *Takhayul*. Di sana dia menuliskan:

“Saya tidak mengatakan bahwa masyarakat Jawa tidak menjalankan dengan sungguh-sungguh agama mereka seturut kepercayaan Muhammad, yang dipeluk oleh mereka di segenap penjuru Jawa. Para pemeluknya sangat patuh pada agama mereka.”²⁶

Tokoh lain yang turut menguatkan argumentasi Ricklefs adalah Sir Thomas Stanford Raffles. Dia adalah seorang gubernur Letnan Jawa selama masa kekuasaan Inggris di Hindia Belanda pada 1811-1816. Selama kiprahnya di Indonesia Hindia Belanda [Indonesia: sekarang] dia telah mengarang sebuah maha karya [*masterpiece*], *History of Java*. Buku ini juga diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul yang sama. Edisi bahasa Indonesia mengakumulasi 2 volume sekaligus, volume 1 membahas tentang uraian inti tentang Jawa secara lengkap, dan volume 2 membahas informasi tambahan. Begitu kayanya data yang tersaji dalam buku ini, sampai Raffles memiliki suatu susembar yang abadi, "*I believe there is no one*

²⁵ A.D Cornet de Groot, "*Bijdrage tot de kennis van de zaden en gewoonten der Javanen*", TNI vol. 14, bagian 2 (1852), hal. 271-272 sebagaimana dikutip dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hal. 37

²⁶ J. W. Winter, "*Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta ini in 1824*," BKI vil. 54 (1902), hal. 82 sebagaimana dikutip oleh M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hal. 38-39

possessed of more information respecting Java than myself." Namun dalam pembahasan ini hanya akan diambil bagian agama, guna menunjukkan pandangan yang menguatkan argumentasi Ricklefs. Raffles dalam buku ini menyampaikan, "peziarahan ke Mekkah adalah hal lazim," dia juga menambahkan, "setiap desa memiliki imamnya, dan ... di desa yang terpenting terdapat sebuah masjid atau bangunan khusus yang diperuntukkan untuk peribadatan." Dia juga menuliskan tentang praktik sunat yang diberlakukan bagi laki-laki dan perempuan. Bagi yang disebut belakangan, dia menuliskan dengan, "mengalami operasi kecil, dimaksudkan agar serupa."²⁷

Pandangan yang agak berselisih kemudian datang dari seorang Protestan Skotlandia, John Crawford. Dia memberikan kritik yang amat tajam dan bahkan mengatakan masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang semi barbar. Dia menuliskan:

"Dari semua kaum pengikut Muhammad, orang Jawa adalah orang paling longgar dalam hal prinsip maupun praktik mereka. Baik dalam hal doa maupun puasa, masyarakat Hindia Timur [Indonesia], demikian bisa dikatakan secara umum, tidak menjalankannya dengan amat rigid. Kalangan yang lebih bawah tahu sedikit saja, dan bahkan tidak peduli, dengan hal-hal semacam ini. Peziarahan ke Makkah seringkali dijalankan oleh masyarakat Jawa, dan semua pengikut Muhammad lainnya, bukan terutama karena alasan kesalehan, tetapi demi posisi sosial dan beragama kemudahan yang didapat oleh mereka yang telah melakukan peziarahan tersebut di antara masyarakat yang sederhana dan terpelajar."²⁸

²⁷ Lihat Thomas Stanford Raffles, *The History of Java* (2 vol; edisi ke-2; London: Jhon Muray, 1830), vol. II, hal. 3-4. M. C. Ricklefs mengutipnya dalam Ricklrf, *Mengislamkan Jawa....*, hal. 39

²⁸ Lihat Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....*, hal. 40. Dia mengutip John Crawford, *History of the Indian Archipelago, containing an account of the manners, arts, languages, religions,*

Bukti-bukti yang dituliskan oleh para sarjana di atas menunjukkan bahwa masyarakat Jawa telah menjalankan rukun Islam. Secara garis besar, tidak ada yang menyangkal komitmen keIslaman di Jawa. Dengan begitu, kategorisasi yang dilakukan oleh Ricklefs pada salah satu corak beragama Islam di Jawa telah menemukan satu bukti kokohnya. Ingat bahwa Islam sintesis mistik dibangun di atas fondasi lima rukun Islam.

Pertanyaan kemudian mengarah pada masalah identitas ke-Jawa-an. Dengan sangat berani Ricklefs menuliskan bahwa, “*menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim.*” Ini adalah bentuk rekonsiliasi identitas yang perlu dibuktikan keabsahannya melalui kajian teoritik. Kita akan urai pandangan ini sejauh bukti-bukti tertulis yang dapat kita jangkau.

Tanpa bermaksud melayani ambisi teoritik Ricklefs seperti termaktub dalam adagium abadinya di atas, penulis menjadi tergelitik untuk mengusut lebih lanjut. Harus dipahami bahwa pendapat tersebut akan selalu *debatable*. Di satu sisi, pandangan ini bisa jadi rasis. Ada semacam anggapan auto Muslim jika seseorang [tuh] menjadi Jawa. Celakanya, saya tidak menkonfirmasi penjelasan yang absah dari karya Ricklefs sendiri. Pasalnya dia memang tidak memberikan uraian lebih lanjut mengenai pandangannya tersebut. Kita harus berpuas diri melihat Ricklefs hanya mengulas sedikit saja penjelasan dari pandangan ini, bahkan itu saja tidak dituliskannya dengan eksplit.

Asumsi awal saya, pandangan ini dimaksudkan sebagai bentuk pembuktian bahwa tidak ada pertentangan yang prinsipil antara Jawa [dilihat dari sisi budaya] dengan ajaran Islam. Syarat awal pandangan ini tentu harus menegaskan bahwa Islam yang dimaksud adalah Islam yang memang pro-budaya. Setidaknya, Islam dalam pandangan ini harus akomodatif pada budaya yang ada di Jawa. Pandangan semacam ini justru bisa kita dapatkan dalam uraian Koentjaraningrat. Istilah Kontjaraningrat dalam memandang relasi agama Islam dan Jawa disebutnya sebagai *Agama Jawi* atau *Kejawen*.²⁹ Koentjaraningrat melihat bahwa agama Islam yang masuk ke Jawa telah banyak terpengaruh oleh pandangan mistik dari Persia dan India. Warna baru hasil cangkok antara Islam dan budaya mistik Persia dan India ini dianggap sangat sesuai dengan pandangan hidup masyarakat Jawa kala itu. Proses ini menjadikan agama Islam yang ada di Jawa berbeda dengan agama Islam ortodoks di Mekah maupun Madinah. Tentu saja, perbedaan ini terletak dalam ekspresi beragamanya, bukan dalam hal prinsipil. Meminjam istilah Berger, ini disebut sebagai bentuk eksternalisasi nilai-nilai agama.³⁰

Agama Jawi atau Kejawen, suatu corak agama Islam yang dianut orang Jawa, adalah suatu kompleks keyakinan dan konsep-konsep Hindhu Budha yang memiliki kecenderungan ke arah mistik, yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai agama Islam. Koentjaraningrat juga menyebut varian

²⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hal. 310-319

³⁰ Eksternalisasi dalam kajian teoritik Berger diartikan sebagai suatu pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Eksternalisasi merupakan keharusan antropologis. Manusia, menurut pengetahuan empiris kita, tidak bisa dibayangkan terpisah dari pencurahan dirinya terus menerus ke dalam dunia yang ditempatinya. Lihat pada Peter, L. Berger, *Langit Suci.....*, hal. 4-7

Islam yang lain. Agaknya, betapapun dia mengaku pandangannya amat berbeda dengan tokoh-tokoh orientalis seperti Geertz, namun jika dilihat dari caranya memotret varian agama Islam di Jawa, maka sisa-sisa pandangan trikotomi Geertz masih bisa kita rasakan.

Selain agama Jawa atau Kejawen, Koentjaraningrat membagi agama Islam di Jawa dengan sebutan *Agama Islam Santri*.³¹ Varian agama Islam yang disebut terakhir ini juga tidak bisa membebaskan diri dari unsur animistik dan unsur-unsur Hindu dan Budha, namun demikian ia dianggap lebih dekat dengan dogma-dogma ajaran Islam yang sebenarnya.

Jika kita lihat, baik Agama Jawa [Kejawen] maupun Agama Islam Santri masih mengakomodir pandangan lama, yang oleh Koentjaraningrat disebut pengaruh animistik maupun Hindu Budhis. Saya agak kurang nyaman dengan anggapan pengaruh-pengaruh di atas. Pasalnya, semua yang disebut pengaruh itu telah lebur dalam bingkai budaya Jawa. Artinya, kedatangan Islam [yang telah banyak mendapat pengaruh-pengaruh dari India dan Persia] sesuai dengan budaya Jawa.

Woodward dalam hal ini turut membuat suatu tafsiran atas Islam dalam konteks kebudayaan Jawa. Berbeda dengan Koentjaraningrat, Woodward tidak melihat adanya unsur-unsur Hindu dan Budha. Dia menuturkan:

Sebelum tiba di Jawa, saya bertekad akan menambah studi-studi lapangan Geertz. Berbekal beberapa kali latihan sebagai seorang Indolog dan sejumlah buku mengenai filsafat dan ritual Hindu-Budha, saya secara

³¹ Sekarang kita dapati bahwa agama Islam di Jawa bagi Koentjaraningrat terbagi menjadi dua, yakni Agama Jawa atau Kejawen dan Agama Islam Santri. Lihat dalam Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hal. 313

khusus ingin mempelajari asal-usul kraton Jawa dan agama rakyat [*popular religion*] hingga berbagai prototipe Indianya. Beruntung, saya tiba di Yogyakarta tepat empat hari sebelum digelar *grebeg maulud*, sebuah ritual kraton untuk memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad. Saya menghabiskan beberapa hari untuk menelusuri elemen Hindu dari ideologi dan modalitas ritual budaya yang saya amati tersebut –tetapi semuanya nihil. Usaha saya untuk menemukan prototipe Hindu-Budha dari mistisisme Jawa tradisional juga sama mengecewakan. Tidak ada sistem Teravada, Mahayana, Siva dan Vaisnava yang saya pelajari tampak dikandungnya, kecuali sekadar kesamaan –yang bagi para informan Jawa saya- sangat sepele. Bahkan filsafat wayang Jawa, yang secara longgar berdasarkan epik Hindu, *Mahabarata* dan *Ramayana*, secara khusus tampak tidak India.³²

Woodward kemudian melihat dan mulai menelusuri cara-cara bagaimana segi-segi universal dan transtruktural Islam ditafsirkan dan diterapkan dalam konteks budaya dan sejarah yang khusus. Hal ini tidaklah sesederhana melihat bagaimana teks, doktrin, dan praktik ritual spesifik Islam ditafsirkan menjadi Islam yang bernuansa lokal. Lebih dari itu, kita harus menentukan bagaimana Islam [yang bersifat] lokal menjadi sistem keagamaan dan sosial. Pembahasan selanjutnya akan menyebut ini sebagai *Islam lokal*.³³

Islam lokal yang merupakan bentuk transformasi aplikatif dari sistem keagamaan dan sosial yang mendasarkan argumentasinya pada beberapa prinsip. Prinsip ini digunakan untuk menafsirkan unsur-unsur tradisi yang diterima dan pengetahuan budaya serta pengetahuan keagamaan lokal. Di Jawa, penafsiran Islam sebagai suatu sistem keagamaan dan sosial berkisar pada empat prinsip dasar. Empat prinsip dasar tersebut adalah: 1) keesaan Allah [tauhid], 2) pembedaan sufi antara makna batin dan lahir, 3) pandangan Al Qur'an dan sufi bahwa hubungan antara manusia dengan Tuhan bisa

³² Lihat Mark. R. Woodward, *Islam Jawa....*, hal. 3

³³ *Ibid*, hal. 106

diasosiasikan dengan hubungan *kawula* dan *gusti*, dan 4) kesamaan makrokosmos dan mikrokosmos yang sama-sama digunakan dalam tradisi sufi dan Hindu Jawa. Sekali lagi, uraian ini akan mencoba membuktikan bahwa agama Islam dan Jawa tidak ada pertentangan. Bahkan nilai-nilai dan ajaran Islam telah menemukan landasan dan modal awalnya dalam tradisi dan budaya Jawa. Berikut keempat prinsip dasar yang telah dijelaskan di atas akan dibahas lebih lanjut.

Perbincangan tentang prinsip pertama adalah berkisar tentang konsep tauhid. Tauhid merupakan konsep yang bermakna keesaan Allah. Bagi Anemarie Schimmel, tauhid dianggap sebagai suatu doktrin Islam yang paling penting.³⁴ Konsep dasar dari tauhid adalah monoteisme. Ini merupakan lawan dari bentuk keyakinan politeisme yang sempat tumbuh menjamur pada masa sebelum Islam di tanah Mekah, Saudi Arabia.

Ulama Jawa mengaitkan konsep tauhid dengan kesalehan yang berpusat pada dimensi syari'at. Agaknya yang dimaksud oleh Woodward sebagai ulama Jawa di sini adalah kaum sufistik. Pandangan diurai lebih lanjut dengan menggunakan istilah mistisisme Jawa. Bagi Woodward, tujuan mistisisme Jawa adalah bersatu dengan Allah, Tuhan Yang Maha Esa.³⁵

Ricklefs juga memandang bahwa Islam di Jawa banyak dipengaruhi oleh pandangan mistisisme. Pandangan Ricklefs ini lebih memilih sisi persaingan dramatisnya guna mencari pengikut sebanyak-banyaknya dan

³⁴ Lihat Anemarie Schimmel, *The Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hal. 146

³⁵ Lihat dalam Mark R. Woodward, *Islam Jawa.....*, hal. 107-108

mengunggulkan praktik devosional [wirid] mereka sendiri. Hal ini terjadi pada dasawarsa 1930-an.³⁶ Mistisisme Islam lazimnya dikenal melalui jalan tarekat [berasal dari bahasa Arab *tariqa* yang bermakna jalan atau cara]. Ada berbagai aliran tarekat yang berkembang pada masa itu, antara lain Naqsabandiyah, Qadiriyyah, [kesatuan antara keduanya menjadi] Qadiriyyah wa Naqsabandiyah, Khalwatiyyah, Syadziliyyah, dan Syattariyyah. Tentu di luar yang disebutkan ini masih ada banyak lagi. Namun demikian, tidak semua praktik tarikat dalam Islam diakui validitasnya. Untuk itu dibuatlah standart khusus, yaitu keharusan memenuhi unsur *muktabaroh*. *Muktabaroh* adalah tersambungannya rangkaian guru pembimbing spiritual dalam tarikat sampai pada ujungnya, yaitu Rasulullah SAW.

Pandangan tauhid yang tercermin dalam agama Islam seperti tergambar di atas tentu saja selaras dengan spirit budaya Jawa. Hal ini bisa kita lihat dalam pandangan tentang metafisika Jawa. Pandangan tentang metafisika Jawa ini misalnya diungkap oleh Koesbandriyo. Baginya, metafisika Jawa membahas tentang hubungan antara Tuhan, manusia dan alam semesta.³⁷ Dia juga menyatakan bahwa metafisika Jawa mempunyai beberapa karakteristik: *pertama* tentang pengakuan kemutlakan Tuhan, *kedua* tentang Tuhan yang transenden³⁸ di alam sekaligus imanen³⁹ pada manusia, dan *ketiga* tentang

³⁶ Ricklefs, Mengislamkan Jawa..., hal 102-106

³⁷ Bambang Kusbandriyo, *Pokok-pokok Filsafat Jawa dalam Menggali Filsafat dan Budaya Jawa*, (Surabaya: Lembaga Javanologi Surabaya, 2007), hal. 14-20

³⁸ Dalam KBBI transenden dimaknai sebagai di luar segala kesanggupan manusia. Lihat *KBBI*, hal. 1544. Namun dalam kaitannya dengan konsep ketuhanan, transenden dimaknai sebagai realitas Tuhan yang berada jauh dan terpisah dari realitas manusia dan alam.

alam semesta dan manusia [yang merupakan satu kesatuan] yang bisa disebut kesatuan makrokosmos dan mikrokosmos. Ungkapan metafisika ini dapat dilihat dalam naskah-naskah sastra Jawa. Koesbandriyo memberi contoh dalam Serat Centhini I, pupuh 345 sebagai berikut:

*Sang wirya kalih kang kantun
 Tapakur ing dikir
 Tanjeh ing oanaul
 Tan kalingan wus kalingling
 Linglung pagut kejumbuhan
 Loro-loroning atunggil*

*Tan pae paekanipun
 Kaula kelawan Gusti
 Neng sajroning kaenangan
 Enange oneng ening
 Pawore tunggal kahanan
 Aneng anane pribadi.*

Terjemah bebasnya adalah sebagai berikut:

Kedua tokoh yang tinggal (yakni Seh Amongraga dan Jayengwresthi) melibatkan diri dalam semedi dan dzikir. Mereka melepaskan diri dari segala ikatan dan memasuki tahap pelenyapan diri yang total. Mereka memandang tanpa tirai. Lepas dari ikatan indera. Mereka mempersatukan diri dengan Tuhan, —*loro-loning atunggil*. Dalam keadaan seperti itu tak ada lagi perbedaan antara kawula lan Gusti (manusia dan Tuhan), dalam keadaan sunyi sepi mereka bergaul dalam kemanunggalan kodrat, dalam ada itu sendiri.

³⁹ Dalam KBBI imanen dimaknai sebagai berada dalam kesadaran atau akal budi. Lihat *KBBI*, hal. 546. Namun dalam kaitannya dengan konsep ketuhanan, imanen dimaknai sebagai realitas Tuhan yang begitu dekat, bahkan berada dalam setiap realitas diri manusia dan alam.

Kita perlu cukupkan pembahasan mengenai mistisisme Jawa sampai di sini saja. Kini telah terang pada kita bahwa Islam menjadi mudah diterima di Jawa karena pelbagai hal. Hal itu misalnya, 1) Islam telah mendapat sentuhan mistik dari tanah India dan Persia, 2) Islam yang kental pandangan mistik itu sesuai dengan budaya yang juga kental nuansa mistiknya, 3) konsep tauhid dalam Islam bisa sesuai dengan ajaran di Jawa, karena 4) kecenderungan masyarakat Jawa yang menghendaki kesatuan total.

Kembali pada pembicaraan tentang empat prinsip dasar dalam melihat agama lokal [Islam Lokal] sebagai suatu sistem keagamaan dan sosial dalam rangka melihat penafsiran Islam dalam kebudayaan Jawa.⁴⁰ Setelah kita tuntaskan pembahasan tentang prinsip yang pertama, yaitu tauhid, kini kita beranjak ke prinsip yang kedua. Pembahasan dalam Woodward menyebut prinsip ini sebagai pembedaan sufi antara makna lahir dan batin yang kemudian dalam bentuk aplikatifnya digunakan untuk meneropong pandangan Jawa terhadap mistisisme dan kesalehan normatif. Sub kajian yang lebih sempit akan mengerucutkan pembahasan dari pembedaan sufi antara makna lahir dan batin menuju pembedaan antara wadah dan isi dalam konsep Jawa.⁴¹

Seperti diuraikan oleh Woodward, relasi antara sufisme dan kesalehan normatif pada umumnya sering diasosiasikan dengan istilah perbedaan antara yang *lahir* dan *batin*. Pandangan ini bisa digunakan dalam melihat Al Qur'an.

⁴⁰ Kita masih mengacu pada pandangan Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hal. 106-118

⁴¹ Bahasa-bahasa konseptual seperti mistisisme, sufisme, kesalehan normatif, lahir, batin, wadah maupun isi mengacu pada makna konseptual yang juga digunakan oleh Woodward.

Para sarjana⁴² melihat makna lahiriyah Al Qur'an berhubungan dengan tingkah laku. Hal ini berbeda dengan makna batiniyahnya yang lebih mengacu pada makna batinnya yang berhubungan dengan jalan mistik dan pengetahuan mengenai Allah. Bagi Fazlur Rahman, filsafat sufi tidak pernah ditetapkan sebagai sesuatu yang organik, hubungan seperlunya dengan aspek lahir dan batin, pengalaman mistik dan muatan kognitifnya juga tingkatan intelek diskursifnya. Andai saja ada yang bisa menjembatani semua fragmen diskursif di atas, maka konflik-konflik yang muncul antara aspek lahir dan batin tentu bisa diminimalisir. Namun faktanya [sejauh mengacu pada Woodward yang mengutip penjelasan Rahman] hal tersebut belum ditemukan dalam sejarah sufistik yang ada. Akibatnya adalah, masih terdapat jurang yang menganga antara kecenderungan Islam normatif lahiriyah dengan Islam sufistik batiniyah.

Perbedaan di atas semakin nampak jelas paska Islam menyebar ke berbagai wilayah. Penyebaran agama ini tidak semata-mata upaya dakwah menjangkau umat dengan membagi ideologi dan ajaran kepada semua lapis masyarakat. Namun seiring pertemuan ajaran Islam dengan budaya baru di wilayah penyebaran Islam, maka terjadilah sebuah dialektika. Tidak terkecuali dialektika dalam dunia sufisme Islam. Dialektika ini membuat suatu diverensiasi dalam dunia sufisme Islam. Di Timur Tengah, pembedaan

⁴² Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa....*, hal. 109. Dia mengacu pada Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), hal. 223. M. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a world Civilization*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hal. 218-219. Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hal. 141-143. Anemarie Schimmel, *The Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hal. 98-99.

sufisme antara lahir dan batin terfokus pada dimensi mistik dan bentuk ekspresi beragama. Hal ini berbeda [meski tidak secara total] dengan yang terjadi di daerah lain, misalnya di Jawa. Di Jawa, perbedaan tersebut mengalami perluasan wilayah kajian melampaui apa yang terjadi di Timur Tengah. Secara umum dan kosmologis, perbedaan di Jawa berkisar pada perdebatan antara kesalehan normatif dan mistisisme.

Perdebatan perbedaan orientasi keagamaan di atas tidak terlepas dari konstruk berpikir masyarakat. Konstruk berpikir masyarakat Jawa, melihat fakta keagamaan dalam susunan konsep *wadah* dan *isi*. *Wadah* merujuk pada eksistensi dari segala sesuatu, dalam uraian di atas disebut dengan bagian *lahir*. Sedangkan *isi* merujuk pada esensi dari sesuatu, dalam uraian di atas disebut dengan *batin*. Bagian *wadah* ini misalnya meliputi alam, bentuk, fisik, tubuh, dan kesalehan normatif adalah contoh dari bagian *lahir* atau *wadah*. Sedangkan Allah, jiwa, iman dan mistisisme merupakan contoh dari bagian *batin* atau *isi*. Bagi Woodward, bagian *wadah* ini bertujuan untuk menjaga, menahan dan membatasi *isi*.⁴³ Sebaliknya, tujuan *isi* adalah untuk melampaui dari *wadah*, karena bagi para mistikus Jawa, *isi* lebih berarti dari pada *wadah*. Pandangan ini bukan tanpa latar belakang. Para mistikus meyakini bahwa *isi* merupakan kunci dari kesatuan mistik.

Meskipun bagi para mistikus Jawa *isi* dianggap lebih penting dari pada *wadah*, namun pandangan ini tetap tidak bisa digeneralisasikan. Apalagi, di

⁴³ Lihat dalam Mark. R. Woodward, *Islam Jawa....*, hal.110

Jawa tidak hanya dihuni oleh para mistikus dengan tingkat penghayatan dan pemahaman yang serupa. Bagi kalangan di luar para mistikus di atas, banyak pula yang lebih mengidolakan dan menjalani laku kesalehan normatif dibandingkan dengan laku sufistik-mistik. Persoalan yang kemudian timbul adalah adakah *wadah* yang bisa tampil sempurna dengan mengesampingkan isi. Dalam tataran praksis, ini bermakna sejauh mana laku mistik harus sejalan dengan norma-normas syar'i. Sampai sejauh ini, titik ini masih menyisakan problem yang tidak berkesudahan. Dengan begitu, meski ada upaya sintesa mistik-normatif, namun pada dasarnya, perbedaan mendasar antara keduanya tetap problematik.

Penelitian Woodward dengan mengacu pada teks-teks Jawa dan data etnografi yang dikumpulkan di Yogyakarta mengemukakan tiga solusi mendasar atas problematika tersebut. Solusi pertama lahir dari kalangan santri tradisional. Kelompok ini meyakini bahwa setiap orang harus menjalani syariat dengan ketat. Tulisan Woodward hanya membahas sampai di titik ini. Dia terlihat abai pada fakta bahwa diantara para kyai yang menjadi panutan dari para santri tradisional justru menjadi penjaga laku-laku mistik-sufistik. Tentu laku mistik-sufistik ini tidak bisa disamakan antara semua orang. Namun demikian beberapa pesantren di wilayah Jawa Timur [dan mungkin juga beberapa wilayah yang lain] mengajarkan beberapa kitab yang memiliki orientasi peribadatan sufistik. Artinya, pandangan Woodward dalam hal ini tidak bisa digeneralisir. Bahkan dalam level tertentu bisa jadi kontradiktif dengan diaspora pandangan santri di wilayah lain.

Pandangan kedua disuguhkan melalui sebuah upaya penafsiran secara sosiologis. Tafsiran ini melihat negara tradisional berada dalam dua kecenderungan yang berbeda. Di satu sisi, laku mistik yang merupakan *isi* atau esensi tetap dijalankan. Di sisi yang lain, pandangan normatif yang lebih mengacu pada *wadah* juga tetap dijalankan. Hal yang membedakannya hanyalah subjek pelakunya semata. Bagian pertama [*isi* atau esensi], banyak dilakukan oleh para Sultan dan kratonnya. Uraian Woodward menjelaskan bahwa sebagai representasi dari wali maka tidak disyaratkan sesuai dengan norma-norma tingkah laku syariat.⁴⁴ Sedangkan masyarakat umum merupakan *wadah* normatif yang pada prinsipnya harus sesuai dengan hukum normatif [syari'at] Islam.⁴⁵ Bahkan, pandangan Woodward ini menyaratkan masyarakat untuk menjauhkan diri dari praktik-praktik mistik. Bagi Sultan, pengamalan *wadah* melalui ritual-ritual secara pribadi akan dipimpin oleh penghulu. Dia menegaskan, bagi Sultan maupun negara, ritual-ritual ini

⁴⁴ Pandangan Woodward ini eksplisit dituliskannya dalam buku *Islam Jawa....*, hal. 110. Permasalahan yang dihadapi peneliti adalah sulitnya melakukan *crosscheck* data dan teori untuk sekadar menguji keabsahan pandangan ini. Sejauh ini, dalam pandangan masyarakat desa pada umumnya, mengatakan bahwa wali sekalipun, dia tidak akan meninggalkan laku syariatnya. Biasanya argumentasi mendasarnya adalah contoh dari Nabi Muhammad. Betapapun beliau adalah makhluk yang sempurna, namun tidak lantas membuatnya meninggalkan norma-norma syari'at. Meski demikian, sebagai sebuah kajian akademik, saya rasa tetap perlu mengemukakan pandangan Woodward ini dengan apa adanya.

⁴⁵ Pada praktiknya, tidak bisa dipastikan apakah seseorang menjalankan suran syari'atnya dengan sangat rigid. Asumsi yang berkembang [ini berasal dari Woodward sendiri] adalah masyarakat faktanya tidak menjalankan syari'at ini dengan sangat rigid. Berbeda dengan Geertz, Woodward tidak lantas mengidentifikasikan masyarakat semacam ini sebagai bagian dari kaum abangan. Mereka hanyalah orang yang dalam kadar tertentu belum menjalankan syari'at agama. Kemudian siapa yang lebih berwenang untuk memberikan label kepada mereka? Tidak lain adalah Tuhan [Allah] sendiri. Hal yang lebih mendasar secara sosial adalah kemampuan mereka menjadi bagian dari masyarakat yang baik, bukan semata menjadi bagian dari pengamalan agama yang baik namun justru terpisah dari masyarakatnya. Contoh pandangan ini juga bisa ditemukan legitimasi praksisnya dalam riwayat Nabi Muhammad. Meski beliau adalah seorang Nabi, manusia yang dianggap begitu dekat dengan Allah, namun tidak lantas menghabiskan hidupnya hanya untuk beribadah di dalam Masjid semata. Dia turut berdagang, bahkan menggembalakan domba selayaknya masyarakat Arab pada umumnya.

menjadi penting karena baik Sultan maupun negara harus bisa merepresntasikan struktur kosmos.

Pandangan ketiga lahir dengan dilatarbelakangi oleh tafsiran ekspresi beragama dari seorang sufi Persia, Al Hallaj. Woodward menilai Al Hallah memiliki pengaruh yang besar bagi masyarakat dalam mengekspresikan keagamaan mereka. Pengaruh ini dilihat dalam bentuk ekspresi terbuka yang dianggap meninggalkan syari'at dan aspek-aspek Islam normatif lainnya. Puncak dari ajaran ini pandangan atau ajaran tentang kesatuan Allah dan jiwa manusia dengan mengabaikan syari'at.⁴⁶ Konsepsi yang berkembang di Jawa sering menyebut hal ini sebagai *manunggaling kawula gusti*. Tokoh sentral yang sering disebut adalah Syekh Siti Jenar yang dianggap sebagai murid dari Al Hallaj.

Pembicaraan mengenai relasi *kawula* dan *gusti* di atas mengantarkan kita pada pembahasan tentang empat prinsip dasar dalam melihat agama lokal [Islam Lokal] sebagai suatu sistem keagamaan dan sosial. Upaya ini hadir dalam rangka melihat penafsiran Islam dalam kebudayaan Jawa. Bagian ketiga dari prinsip ini adalah melacak relasi *kawula* dan *gusti*: hamba dan

⁴⁶ Lihat dalam Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hal. 110-111. Pandangan ini tentu bisa menjadi bias. Pasalnya, belum bisa dibuktikan apakah benar seseorang dalam level sufistik semacam ini akan meninggalkan syari'at agamanya. Aksioma sinis yang berkembang barangkali mengatakan demikian. Kesalahan atas pengingkaran terhadap aspek syari'at ini kemudian dinisbatkan pada jenis, level, dan guru sufistiknya. Fakta historis yang berkembang di Jawa menyebutkan bahwa Syeh Siti Jenar merupakan satu diantara para pengikut Al Hallaj. Ajarannya terkait hal ini yang terkenal adalah *manunggaling kawula gusti*, dalam bahasa sufistik Al Hallaj ini disebut *wahdatul wujud*. Tak bisa dipungkiri, narasi yang mengisahkan perjalanan sufi ini kemudian bernuansa negatif dan magis. Sampai kemudian muncul para penulis yang mencoba merekonstruksi sejarah ini dengan pandangan yang lebih realis dan berimbang. Contoh penulis dalam hal ini misalnya sejarawan Agus Sunyoto dan H. Solihin.

Tuhan. Beberapa tokoh⁴⁷ melihat bahwa konsep kesatuan hamba dan Tuhan merupakan konsep sentral dalam penghayatan keagamaan bagi masyarakat Islam Jawa. Diaspora pandangan ini sampai menyentuh ranah politik Jawa. Woodward menemukan bahwa, pandangan tentang relasi hamba dengan Tuhan ini dapat ditemukan landasan argumentatifnya dalam tradisi tekstual Islam.

Izutsu sebagaimana dikutip oleh Woodward menjelaskan bahwa konsep hamba dan Tuhan [bahasa Arab: *'abd* dan *rabb*] dalam Al Qur'an merupakan bagian dari semantika dasar. Konsep ini turut menjelaskan bentuk metafora hubungan antara kemanusiaan dan ketuhanan. Izutsu menuliskan:

Penetapan konsepsi Allah sebagai Tuhan yang berkuasa mutlak tentu saja juga mengantarkan perubahan radikan konsepsi hubungan antara Tuhan dan manusia. Sebuah medan semantik baru terbentuk di sekitar gagasan baru ini. Medan semantik baru ini berisi sejumlah istilah kunci yang paling penting di dalam Al Qur'an.

Karena Tuhan kini merupakan penguasa mutlak, maka satu-satunya sikap manusia terhadap Tuhan yang mungkin adalah berserah diri sepenuhnya, merendah, dan menghinakan diri di hadapan-Nya tanpa syarat. Pendek kata, seorang hamba (*'abd*) harus berbuat dan bertingkah laku seorang hamba (*'abd*) –dengan demikian perkembangan semantik penting yang ditunjukkan oleh kata *'ibadah* yang berdasarkan makna harfiah sebenarnya adalah ‘mengabdikan’ kepadaNya sebagai seorang ‘hamba’, pada akhirnya menjadi bermakna ‘menyembah’ atau ‘memuja’. Hubungan konsep-konsep ini ditunjukkan dengan jelas pada ayat, “Tuhan (yang menguasai)

⁴⁷ Sebagaimana acuan penelitian ini, tokoh pertama adalah Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hal. 111-114. Pada bagian ini dia juga merujuk pada S. Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1968), hal. 14-25. Lihat juga G. Moedjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1986), hal. 107-108. Selanjutnya bisa baca T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, (Keio, Japan: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hal. 198-215

langit dan bumi dan apa-apa yang ada di antara keduanya, maka sembahlah Dia dan berteguh hatilah dalam beribadah kepada-Nya.”⁴⁸

Tokoh lain yang turut membahas tema ini adalah Ibnu ‘Arabi. Karyanya *Fusus al-Hikam* jelas mengungkap relasi posisi antara hamba dan Tuhan. Bahkan, Woodward menganggap bahwa pengaruh ajaran mistik Ibnu ‘Arabi di Jawa dapat ditemukan sejak abad ke 16.⁴⁹ Secara tegas dia mengatakan sekali waktu hamba bisa menjadi Tuhan, tanpa ragu; di lain waktu, hamba tetap menjadi hamba, untuk menyampaikan kebenaran.⁵⁰

Pemaknaan konsep hamba dan Tuhan dalam perspektif teologis-mistik telah dijelaskan di atas. Selanjutnya kita akan bahas bagaimana relasi hamba dan Tuhan ini bekerja dalam ranah politis. Konteks politis yang dimaksud dalam bahasan ini adalah kerajaan Jawa.

Akar pembahasan ini terletak pada bahasa. Hamba dalam istilah Arab adalah ‘*abd*. Kata ini lazim digunakan oleh masyarakat Jawa setidaknya sejak abad ke-16. Sebagaimana pembahasan di atas, terjemah umum dari kata ‘*abd* adalah hamba. Namun, dalam istilah Jawa juga dikenal istilah *abdi*. *Abdi* bisa jadi adalah serapan kata ‘*abd* yang digunakan pada masa lalu. Kata *abdi* merupakan bentuk bahasa Jawa dalam level *kromo inggil* yang juga bermakna hamba. Selain itu, kata ganti orang pertama tunggal ketika menghadap Sultan turut menggunakan nama *abdi*. Bahkan, para pejabat istana disebut *abdi dalem*. Pola [relasi antara *abdi* dan Sultan] mendapat pengaruh yang nyata

⁴⁸ Izutsu, *God and Man...*, hal. 198-199

⁴⁹ Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hal. 113

⁵⁰ Lihat dalam Ibnu ‘Arabi, *Fusus al Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjanah Arianti, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hal. 41-42

dari penghayatan relasi antara hamba dan Tuhan dalam pandangan agama Islam.

Adapun bagian terakhir dari prinsip dasar dalam melihat agama lokal [Islam Lokal] sebagai suatu sistem keagamaan dan sosial adalah konsep asosiasi antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Penyamaan konsep makrokosmos dengan mikrokosmos ini bisa kita dapati dalam tradisi sufi. Bagian yang digarap dalam proses penyamaan ini biasanya meliputi hubungan antara manusia, ketuhanan dan tentu saja sifat kesatuan mistik. Tema sentral yang dibahas masyarakat umumnya berkisar pada penyamaan Ka'bah bagi kalangan sufi dengan hati. Scimmel menerangkan bahwa Ka'bah yang sesungguhnya bukanlah yang terletak di Makkah, melainkan yang terdapat dalam hati manusia.⁵¹ Diyakini bahwa Ka'bah adalah rumah Allah sekaligus menjadi pusat kosmos kita. Kesadaran ini kemudian ditransformasikan dalam diri manusia. Hasilnya adalah suatu keyakinan yang membuat orang menghayati bahwa hati juga merupakan pusat yang bisa disejajarkan dengan pusat penciptaan.

Tafsiran umum dari pandangan di atas adalah keyakinan bahwa relasi manusia dan Tuhan tak ubahnya relasi cermin. Relasi ini saling merefleksikan satu dengan yang lain. Biasanya pandangan ini mendasarkan argumentasi

⁵¹ Sebagaimana dikutip Woodward, lihat Annemarie Schimmel, *The Mystical.....*, hal. 106

tekstualnya pada hadits yang mengatakan: *barang siapa mengenali dirinya, maka dia mengenali Tuhannya.*⁵²

Sesungguhnya upaya menyamakan antara makrokosmos dengan mikrokosmos terpaut pada dua pandangan yang mendasar. *Pertama* melihat dengan seksama apakah relasi makrokosmos dengan mikrokosmos ini sesungguhnya memiliki satu kesamaan identitas ontologis atau ini hanya semacam analogi struktural semata? *Kedua*, siapa atau apa yang bisa menjadi jembatan antara makrokosmos dan mikrokosmos ini? Semua kemungkinan ini bisa jadi benar, tergantung cara pandang sekaligus tafsir atas penghayatan agama masyarakat. Secara umum, beberapa pandangan mendasar seperti di atas bisa ditemukan dalam konstruk pemahaman masyarakat namun tidak bisa digeneralisir. Pada pandangan pertama, dimungkinkan terjadi pada masyarakat yang menghayati konsep keagamaannya sebagaimana seseorang menafsirkan tauhid. Jika kesatuan Allah disejajarkan dengan kesatuan manusia, maka bisa jadi ini tergolong dalam konsep makrokosmos yang memiliki kesamaan secara ontologis dengan mikrokosmos. Sebagaimana telah dituliskan di atas, landasan normatif tekstualnya merujuk pada hadits

⁵² Pandangan ini disodorkan oleh Woodward. Namun untuk kebenaran apakah ungkapan *barang siapa mengenali dirinya, maka dia mengenali Tuhannya* ini berasal dari Nabi atau ulama' masih *debatable*. Sebagaimana dikutip dari <http://tarbijahislamijah.com/kajian-hadis-man-arafa-nafsahu-faqad-arafa-rabbahu/> yang diakses pada 15 Maret 2017 menjelaskan bahwa sejumlah sarjana klasik seperti al-Nawawi, Ibn Taymiyah, al-Zarkasyi, Ibn Athaillah dan lain-lain telah melakukan penelitian terkait ungkapan tersebut. Bahkan al-Suyuthi menulisnya secara panjang lebar dalam karyanya yang terkenal *al-Hawi li al-Fatawa* dalam sub bahasan *al-Qaul al-Asybah fi Hadits Man 'Arafa Nafsahu Faqad 'Arafa Rabbahu*. Terkait dengan persoalan otentisitas, al-Nawawi menegaskan bahwa ia tidak mempunyai validitas sebagai hadis nabi. Ketika ditanya terkait ungkapan tersebut, beliau menjawab "*innahu laisa bi tsabitin*". Sementara itu Ibn Taimiyah menilainya sebagai Hadits Maudhu'. Sedangkan al-Zarkasyi dalam hadis-hadis masyhurnya, mengutip perkataan Imam al-Sam'ani yang menyebutkan bahwa ungkapan tersebut merupakan perkataan dari seorang ulama sufi terkenal yang bernama Yahya ibn Muadz al-Razi.

atau ungkapan *barang siapa mengenali dirinya, maka dia mengenali Tuhannya*. Akan berbeda hasilnya jika Allah dipandang sebagai realitas yang transenden. Realitas yang berjarak dengan realitas manusia ini menjadikan relasi makrokosmos dengan mikrokosmos hanya merupakan suatu analogi struktural. Jawaban atas pertanyaan siapa atau apa yang bisa menjadi jembatan antara makrokosmos dengan mikrokosmos cukup beragam. Kalangan mistikus kejawaen sebagaimana diungkap Woodward berpendapat bahwa masing-masing individu harus bisa menjadi jembatan ke realitas ketuhanan makrokosmik. Pandangan ini bertolak dari penghayatan bahwa Tuhan bersemayam dalam hati manusia. Pada masa kesultanan, tafsir kerajaan atas Islam berpendapat bahwa Sultan menjadi garis penghubung antara kemanusiaan dan ketuhanan. Sedangkan Kiai kontemporer menganggap, merekalah yang merupakan garis utama antara manusia dan ketuhanan, bukan mistikus kejaawen, bukan pula kiai kontemporer.⁵³

Seluruh uraian ini harus dipahami dalam konteks upaya untuk menggambarkan “Islam lokal” di Jawa. Sebuah pertemuan arus agama Islam dan arus budaya Jawa. Tentu saja tidak bisa dibayangkan ini merupakan penjelasan komprehensif mengenai kepercayaan keagamaan dan kegiatan ritualnya. Pada titik ini, disadari bahwa upaya ini hanya akan menggambarkan, bukan menjelaskan, salah satu variasi keagamaan dan

⁵³ Melihat uraian ini, kita bisa tahu bahwa dalam konteks penelitian Woodward, ada 3 otoritas yang merasa bisa menjadi jembatan antara makrokosmos dan mikrokosmos, yaitu mistikus kejawaen, sultan dan kiai kontemporer. Lihat laporan Woodward dalam *Islam Jawa.....*, hal.116-117

kebudayaan. Lebih jauh dari itu, kita berusaha untuk memahami dan menyampaikan sesuatu dari penafsiran dalam konteks penelitian.

Bertolak dari argumentasi teoritik di atas, peneliti harus melihat bagaimana fakta di Panggungkalak menggambarkan bentuk sintesis-mistik terekspresi dalam kehidupan sosial keagamaan. Upaya ini membuat peneliti harus menyelami kehidupan masyarakat. Target utamanya adalah mendapatkan gambaran kesadaran masyarakat atas bentuk sintesis-mistik yang tereksternalisasi dari segenap keyakinan dan penghayatan keagamaan masyarakat.

Upaya ini disadari sejak awal tidak akan mampu menangkap secara total bentuk ekspresi beragama sintesis mistis di Panggungkalak. Namun demikian, bagian-bagian tertentu akan coba digambarkan dengan utuh. Harapannya adalah agar bisa tersusun suatu gambaran yang yang bisa merepresentasikan fakta ekspresi beragama di Panggungkalak. Dalam konteks yang berbeda, kita bisa meminjam istilah Jhon Locke, yakni abstraksi.⁵⁴ Abstraksi adalah proses penggabungan ide-ide simplek menjadi ide kompleks. Ide simplek, dalam bahasa filsafat aliran empirisme adalah satuan ide yang yang diperoleh dari persinggungan indra dan materi. Ide kompleks merupakan satu kategori ide tertentu yang sudah bisa tergambar jelas, sehingga bisa ditangkap rasio manusia. Pada titik inilah, upaya menghadirkan bentuk ekspresi beragama sintesis mistik di Panggungkalak dilakukan. Ini menjadi manifestasi dari teori ide kompleks di atas. Karena itu,

⁵⁴ Lihat Francisco Budi Harrdiman, *Pemikiran-Pemikiran.....*, hal 76-77

upaya untuk memahami tema sentral ekspresi beragama sintesis mistis harus dimulai dari bagian-bagian kecilnya.

Ada banyak bagian yang harus kita sampaikan dalam rangka menggambarkan bentuk sintesis mistik di Punggungkalak, diantaranya akan dibahas di bawah ini:

1. Slametan

Sesungguhnya sudah banyak tokoh yang mengulas perihal *slametan* ketika membahas tentang Islam dan Jawa. Tanpa bermaksud mengulang-ulang pembahasan mereka, saya merasa memiliki kewajiban untuk tetap membahasnya dalam kajian ini. Pasalnya, meninggalkan pembahasan tentang *slametan* berarti meninggalkan salah satu elemen penting dalam melihat ekspresi beragama Islam di Punggungkalak. Jika itu dilakukan, maka sudah barang tentu kita menjadi gagal dalam melihat ekspresi Islam di sana. Bukan semata kegagalan melihat, implikasinya yang lebih jauh adalah bisa jadi kita akan melihat dengan salah, sebab subjek kajian tidak digambarkan sebagaimana mestinya.

Diantara tokoh yang membahas tentang slametan adalah Clifford Geertz. Penelitiannya di Mojokuto menggambarkan slametan sebagai ritual hidangan animistik. Menurutnya, slametan menjadi tradisi kaum

abangan yang lazim dilakukan oleh kalangan petani Jawa.⁵⁵ Tradisi ini mendapat pengaruh kuat dari tradisi Hindu-Buddha. Implikasinya adalah tradisi ini dianggap tidak memiliki akar dalam agama Islam.

Pandangan berbeda disuguhkan oleh Mark Woodward. Bagi Woodward kesalahan Geertz adalah analisis etnografinya tidak disertai dengan kajian yang cermat terhadap tradisi tekstual Islam.⁵⁶ *Slametan* menurut Woodward, memiliki tujuan keagamaan yang berdasar pada penafsiran lokal terhadap teori kesatuan mistik sufi. Lebih lanjut, dia menegaskan bahwa bentuk kegiatan ritual dilaksanakan berdasarkan pada praktik-praktik yang dikaitkan melalui hadits Nabi Muhammad. Pokok persoalan yang lebih umum adalah tidak mungkin untuk menilai “ke-Islam-an”, “ke-Hindu-an” atau “ke-Buddha-an” suatu tradisi lokal tanpa analisis terhadap adat dan ritual lokal yang disertai dengan pengetahuan terhadap tradisi tekstualnya.

Selain itu, Mitsuo Nakamura menjelaskan bahwa *slametan* adalah istilah yang bersumber pada ajaran Islam sendiri. Ia berpendapat kata *slamet* berasal dari bahasa Arab *salam*, yang berarti damai. Sedangkan *salam* berasal dari kata *salima*, yang berarti menjadi baik.⁵⁷ Dengan begitu, konsep *slametan* bukan semata bersifat Hindu-Buddha yang animistik seperti telah dijelaskan oleh Geertz di atas.

⁵⁵ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Cet. II, (Jakarta Pusat: PT DUNIA PUSTAKA JAYA, 1983), hal.13

⁵⁶ Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, hal. 81

⁵⁷ Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, terj. Yusron Asrofie, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1983), hal 72

Secara lebih realis, Niels Mulder menerangkan bahwa *slametan* adalah sebuah acara makan komunal religius di mana para tetangga ditambah beberapa kerabat dan handai taulan ikut serta.⁵⁸ Tujuannya adalah mencapai keadaan *slamet*, seperti yang pernah dideskripsikan Koentjaraningrat sebagai “sebuah keadaan di mana peristiwa-peristiwa mengikuti alur yang telah ditetapkan dengan mulus dan tidak satupun kemalangan yang menimpa siapa saja.”⁵⁹

Bagi saya sendiri, *slametan* merupakan upaya rekontekstualisasi [memperbarui] hubungan secara vertikal dengan Tuhan dan secara horizontal dengan sesama manusia. Slametan selalu dilakukan terkait suatu hajat tertentu. *Slametan* biasanya dipimpin oleh seorang tetua, biasanya disebut *Modin*, kepala bagian spiritual desa. Namun demikian, yang lebih sering terjadi adalah pemimpin *slametan* ditunjuk secara aklamasi oleh seluruh undangan yang hadir. Agaknya, kualifikasi pemimpin yang dipilih adalah yang dianggap lebih tua⁶⁰ atau yang kemampuan agamanya paling mumpuni. Hal yang dilakukan oleh pemimpin *slametan* adalah menyambut para tamu undangan atas nama pemilik rumah. Setelah seluruh warga berkumpul, akan disampaikan niat hajat *slametan*, biasanya disebut *ngajatne*. Selesai proses *ngajatne*, *slametan* kemudian diakhiri dengan doa. *Ngajatne* dan doa ini dibaca dengan dua bahasa, yaitu Jawa dan Arab.

⁵⁸ Lihat Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, Cet. V, terj. Noor Cholís, (Yogyakarta: LkiS, 2013), hal. 136

⁵⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hal. 344-349

⁶⁰ Tua dalam hal ini bukan semata merujuk pada usia, namun lebih merujuk pada makna tokoh agama atau tokoh masyarakat.

Sepanjang pengalaman saya mengikuti berbagai *slametan* di desa, pemimpin *slametan* selalu mengawali dengan bacaan basmalah, *bismillah*. Biasanya ada juga pemimpin *slametan* yang tidak cukup fasih untuk mengucapkan kalimat berbahasa Arab tersebut, sehingga yang terucap adalah *(bi)semilah*. Kata *alhamdulillah* menjadi *(al)kamdulilah*. Saat proses *ngajatne*, disebut juga 4 sahabat nabi, yaitu: *sokabat Abu Bakar, Ngumar, Ngusman, Ngali*. Tentu saja pelafalan nama mereka sedikit berbeda dengan pelafalan Arab yang fasih. Bahkan, nama Nabi Muhammad biasa disebut dengan *Mokammad*. Meski begitu, tentu Tuhan mengerti apa yang dimaksud oleh pemimpin *slametan* tersebut.

Biasanya setiap pemimpin *slametan* selesai satu bagian *ngajatne*, dia akan mengatakan, “*mugi angsalu tambahing berkah saking poro sepuh anem ingkang sami pinarak mriki sedoyo*” (semoga mendapat tambah keberkahan dari semua orang tua dan muda yang hadir di sini). Kemudian serentak jamaah akan menjawab, “*inggih*”. Ini sesungguhnya sama dengan jawaban doa “*amiin*” yang diucapkan jamaah ketika mendengar doa dalam bahasa Arab di akhir acara *slametan*.

Dalam acara ini, para jamaah juga mendoakan para leluhur. Bukan hanya itu, orang-orang yang dianggap *babat* desa juga turut didoakan. Biasanya yang terakhir disebut ini diungkapkan dengan kalimat, “*cikal-bakal akal-bakal kang bakali dusun banjar pekarangan ...*”.

Doa-doa ini dirapalkan dengan harapan dapat menjaga tatanan yang harmonis dan menghindari datangnya *bala*. Pernah suatu ketika dilakukan upacara *slametan* di rumah seorang warga Panggungkalak bernama Pak Pranoto. Pada waktu itu, peneliti diminta untuk membaca doa akhir dalam bahasa Arab.

Ada beragam sajian makanan dalam *slametan*. Masyarakat biasa menyebutnya dengan *uborampen*. Makanan-makanan ini memiliki pelbagai makna filosofis sebagai simbol permohonan hamba pada Tuhannya. Misalnya, dalam *uborampen* berupa *tumpeng* yang berbentuk kerucut menyerupai gunung. Hal ini mengandung makna bahwa manusia dalam segala aspek kehidupannya harus mengarah atau berorientasi kepada Tuhan.

Seperti kita tahu, selain nasi ada banyak sajian lain dalam ritual *slametan*. Ada ayam, telur, sayur, tahu, tempe, begitu juga dengan buah pisang dengan kualitas terbaik. Ini semua adalah makanan terbaik yang memiliki gizi tinggi. Kita semua yang mengikuti *slametan* akan mendapatkannya dengan cuma-cuma. Tidak ada perbedaan dalam hal ini. Petani, pejabat, pemuka agama, semua mendapat *berkat* yang sama. Ini menjadi semacam “perbaikan gizi” di lingkungan masyarakat desa.

Melalui *slametan*, semua pihak akan mendapat berkah. Bagi yang punya hajat, dia akan dibantu doa oleh semua undangan. Bagi undangan, semua mendapat berkah berupa makanan dari tuan rumah

yang punya hajat. Bahkan para leluhur yang telah tiada mendapat kiriman doa dari para undangan yang hadir. Sehingga, *slametan* menjadi semacam penanda hubungan komunitas yang harmonis. Hubungan harmonis inilah yang menjadi sarana menuju, sebuah kondisi, keadaan *slamet*. Keadaan *slamet* inilah yang menjadi tujuan akhir dari ritual *slametan*.

Jika kita telisik, seluruh bagian dari ritual *slametan* dapat kita temukan landasan normatifnya dalam Islam. Mengawali kegiatan dengan menyebut nama Allah: [QS. Hud: 41], [HR. Abu Dawud no. 3276]. Mendoakan arwah yang telah meninggal: [QS. Al Hasyr: 10], [HR. Muslim no. 2733]. Bersedekah: [QS. Al Baqarah: 195], [HR. Al - Bukhari no. 6023]. Fakta ini menyangkal tuduhan seorang Muslim modernis, misalnya Deliar Noer, dalam bukunya *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Ia menganggap Islam seperti ini sebagai Islam yang rendah: Islam sinkretik.⁶¹ Anggapan *slametan* sebagai bentuk ekspresi beragama yang miring seperti Noer di atas tentu sulit untuk diterima. Sepanjang yang saya lihat dari aktifitas warga dalam melaksanakan kegiatan *slametan*, saya tidak melihat sisi negatif dari *slametan*. Tuduhan dari kelompok semacam ini besar kemungkinan berangkat dari klaim teologis, bukan fakta budaya empiris.

Ada banyak jenis *slametan* yang dilakukan oleh warga desa Panggungkalak. Perbedaan jenis ini [sebagaimana di tempat-tempat

⁶¹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3S, 1996)

lain] disebabkan oleh perbedaan tujuan dilaksanakannya slametan itu. Beberapa tokoh seperti Geertz,⁶² Syam⁶³ dan Koentjaraningrat⁶⁴ menyebut dengan bahasa yang agak berbeda, namun semua mengacu pada makna upacara lingkaran hidup atau siklus hidup. *Slametan* jenis ini biasanya terdiri dari siklus kelahiran yang terdiri dari *tingkeban*, *babaran*, *pasar*, dan *pitonan*. Ketika manusia beranjak dewasa ada *slametan* yang disebut *sunatan* [di Panggungkalak hanya bagi laki-laki] dan perkawinan. Ketika manusia meninggal ada *pida'an*, yakni mendoakan mayat pada malam hari di 7 hari pertama paska meninggalnya mayit, 40 hari, 100 hari, *pendak-an*, dan 1000 hari.

Ada pula *slametan* yang dilakukan karena terkait kalenderikal tertentu, misalnya *slametan* pada malam 17 Agustus. Saya rasa, *slametan* inilah yang berbeda dengan pembahasan para tokoh di atas.

Slametan pada malam 17 Agustus adalah *slametan* dalam rangka memperingati hari kemerdekaan Indonesia yang disebut dengan malam *tirakatan*. Ini menjadi bukti kesadaran nasionalisme masyarakat yang kuat. Kesadaran ini kemudian merasuk dalam relung-relung budaya. Tentu saja, dalam praktinya nuansa ekspresi beragama Islam sangat kental terasa. Di Panggungkalak, *tirakatan* ini dilaksanakan di balai desa dan dilanjutkan dengan rapat membahas hal-hal yang berkenaan dengan desa. Pada malam 17 Agustus 2016, peneliti mengikuti *tirakatan* ini di Panggungkalak. Pemimpin *tirakatan* kala itu adalah

⁶² Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri....*, hal. 48-91

⁶³ Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir....*, hal. 7-8

⁶⁴ Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa....*, 349-363

mbah Jiman. Setelah menyampaikan makna filosofis dari *uborampen* yang ada kemudian dilanjutkan dengan membaca tahlil yang dipimpin oleh imam masjid dan ditutup dengan do'a. Setelah itu ada pembagian *berkat* [makanan dalam *tirakatan*] dan dilanjutkan dengan musyawarah. Musyawarah membahas tentang kenaikan harga air PDAM. Warga ada yang sepakat ada pula yang menolak. Penolakan warga disampaikan kepada ibu lurah dan akan diteruskan kepada pihak PDAM. Selanjutnya pembahasan berlanjut terkait kegiatan perlombaan guna memeriahkan acara Agustus-*an* yang akan dihelat oleh desa dan dusun.

Slametan dalam pelbagai tujuan dan jenisnya menjadi bukti salah satu bentuk ekspresi beragama Islam sintesis mistik masyarakat Panggungkalak. Pada waktu *slametan* dilangsungkan, mereka berdoa pada Allah SWT, mereka juga turut mendoakan para leluhur dan makhluk gaib lainnya. Fenomena jelas bisa dilihat dalam proses *ngajatne*. Beatty dengan baik menangkap hal ini. Dia menerjemahkan prosesi *ngajatne*, sebagian kutipannya sebagai berikut:

Assalamualaikum warohmatullahi wabarrokatur

Terimakasih pada hadirin yang berkenan hadir pada acara ini. Saya semata-mata menyampaikan keinginan tuan rumah kita Pak Sukib dan Ibu Sumi sekeluarga. Marilah kita doakan dengan tulus ikhlas dari hati kita semoga maksud [hajat] tuan rumah sekeluarga terlaksana dengan sebaik-baiknya. Maksud mereka adalah untuk membersihkan dan memuliakan seluruh tubuh, dan untuk memuliakan saudara sekandung mereka yang lahir pada hari yang sama, air ketuban saudara kandung yang lebih tua, dan ari-ari saudara sekandung yang lebih muda. Jagalah Pak sukib dan Bu Sumi beserta keluarga siang dan malam oleh saudara sekandung mereka. Syarat-syarat telah dipenuhi, di sini ada bubur merah dan

bubur putih, kami persembahkan pada Ibu Bumi dan Bapa Kuwasa.... Kiranya mendapat ridho Alloh dan tambah doa seluruh tua muda yang hadir di sini.⁶⁵

Di Panggungkalak, *slametan*, apapun jenisnya, menjadi tempat bertemunya segenap lapisan masyarakat. Tidak pernah ada segragasi ruang sosial keagamaan dalam *slametan*. Masyarakat dengan orientasi keislaman yang beragam⁶⁶ bisa tergabung menjadi satu dalam prosesi ini. Fakta ini menyangkal deskripsi agama di Jawa sebagaimana pernah disampaikan oleh Geertz dalam bukunya *Religion of Java*. Menurut Geertz, ada 3 pembagian ruang keagamaan masyarakat: *abangan* yang menitik beratkan unsur animistik dari keseluruhan sinkretisme Jawa yang ruangnya berada di desa dan sawah dengan pekerjaan petani, *santri* yang menekankan unsur sinkretisme Islam dengan ruangnya berada di kota dan pekerjaan sebagai pedagang atau elemen petani tertentu, dan *priyayi* yang menitik beratkan unsur Hinduisme dan merupakan birokrat atau aparatur administratif. Trikotomi ini tidak nampak di Panggungkalak, tidak terkecuali dalam proses *slametan*. Saya tidak bisa mengidentifikasi masyarakat sebagai abangan hanya karena mereka melakukan *slametan*, tinggal di desa dan bertani. Saya juga tidak bisa mengkategorikan santri hanya karena ada yang mengamalkan ajaran agama dengan lebih rigid. Bahkan, tidak ada lagi yang bisa disebut dengan priyayi. Semua adalah

⁶⁵ Lihat selengkapnya dalam Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefudin, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 44-45

⁶⁶ Bentuk keragaman orientasi Islam ini akan disampaikan dalam pembahasan di belakang

masyarakat desa Panggungkalak dengan segenap ekspresi beragama Islamnya. Mengutip bahasa Akhol Firdaus, konsep-konsep yang dibangun itu hanya ada dalam imajinasi Barat, daripada dalam sejarah agama-agama, terutama bila yang kita maksud adalah agama Jawa.⁶⁷

Slametan, sejauh yang saya temukan di Panggungkalak, juga bisa kita temukan di pelbagai wilayah lain. Pertanyaannya kemudian adalah adakah kekhasan *slametan* di wilayah ini? Jawabnya adalah setiap *slametan* itu khas. Tidak perlu dibeda-bedakan maupun disamasakan. Peralnya, sebagai tradisi yang telah berlangsung selama turun-temurun, tentu setiap daerah memiliki kesamaan sekaligus perbedaan dalam berbagai aspeknya. Dan bagian ini tidak menjadi focus penelitian yang telah dilakukan ini, Secara spesifik, poin ini perlu ditindaklanjuti dalam penelitian yang lebih komprehensif dengan membandingkan *slametan* di satu wilayah dengan wilayah lainnya.

2. Nyadran

Wilayah Panggungkalak terdiri dari lingkungan hutan, sumber mata air, bukit, pantai dan laut yang semuanya membentuk wilayah pesisiran sekaligus pegunungan. Seluruh kondisi geografis tersebut hidup dalam kesadaran masyarakat dengan membentuk kepercayaan. Masyarakat meyakini ada kehidupan dimensi lain dibalik apa yang

⁶⁷ <http://blog.iain-tulungagung.ac.id/pkij/2017/02/11/sufisme-jawa/#more-335> diakses pada 21/03/2017

ditampakkan oleh alam. Hal ini kemudian mewujud dalam kesadaran masyarakat berupa tradisi atau ritual yang umum disebut *nyadran*.

Pandangan spesifik disampaikan oleh Koentjaraningrat, baginya *nyadran* diartikan sebagai adat mengunjungi makam sehari sebelum mengadakan salah satu upacara lingkaran hidup dalam keluarga, atau suatu upacara yang dilakukan dengan suatu upacara hari besar Islam; tetapi yang terpenting adalah selama sebelum awal bulan puasa dalam bulan Ramadhan, dan pekan setelah Hari Raya.⁶⁸ Pada waktu *nyadran* di makam, hal yang umum dilakukan oleh masyarakat adalah membersihkan makam, menaburkan bunga dan membacakan doa untuk para arwah leluhur.

Masyarakat meyakini *nyadran* sebagai bentuk komunikasi dengan arwah para leluhur yang dilakukan di tempat-tempat tertentu [tidak hanya berpusat di makam]. Sesungguhnya, fakta sosial mengatakan ini bukan sekadar komunikasi dengan leluhur, ini telah menjadi etika sosial. Begitu dalam penghayatan masyarakat atas keyakinan ini, sehingga setiap orang melakukannya. Hal ini menjadikan *nyadran* tidak bisa lagi dianggap sebagai relasi personal dengan arwah, tetapi telah menjadi relasi sosial. Peralnya, setiap orang melakukan hal yang sama.

Bagi Sardjuningsih, etika sosial berbasis pada nilai kejawaan dan tradisi pedalaman yang animistis membentuk sistem kepercayaan

⁶⁸ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa....*, hal. 363-364

masyarakat yang sinkretis.⁶⁹ Sistem kepercayaan yang animistis menempatkan alam sebagai suatu subjek yang menentukan hidup manusia. Saya ingin menggunakan konsep animisme ini dalam makna awalnya. Berdasarkan KBBI, animisme bermakna kepercayaan pada roh-roh yang mendiami sekalian benda (pohon, batu, sungai, gunung, dsb).⁷⁰

Betapapun konsep animisme, telah mendapat beragam kritikan, namun bahasa konseptual akademik yang tersedia dan memungkinkan untuk digunakan tetap bahasa animisme itu sendiri. Pada titik ini harus ditegaskan bahwa konsep ini dalam kehidupan bermasyarakat tidak dikenal. Mereka hanya percaya pada arwah leluhur yang terkadang mendiami tempat-tempat tertentu. Sehingga, kata animisme ini murni bahasa konseptual akademis semata yang mencoba menkonseptualisasi keyakinan masyarakat. Contoh keyakinan masyarakat ini misalnya seperti yang disampaikan oleh Bu Lina dalam salah satu sesi wawancara. Dia menyampaikan,

Alhamdulillah, meskipun tempat ini mistis, saya sebagai pendatang tidak pernah mengganggu mereka. Mereka juga tidak mengganggu saya. Misalnya ketika saya lewat, ada mereka, maka mereka juga menyingkir. Intinya saya bisa beradaptasi. Caranya ya kalau kita pergi ke tempat baru, harus mencari siapa juru kuncinya, siapa yang *mandegani* tempat itu. Sebab dia yang paling mengerti tempat tersebut. Kemudian kita harus permisi, meminta izin.⁷¹

⁶⁹ Sardjuningsih, *Sembonyo...*, hal. 205

⁷⁰ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar ...*, hal. 73

⁷¹ Wawancara dengan salah seorang warga desa Panggungkalak bernama Ibu Lina yang dilakukan pada tanggal 24 November 2016. Ibu Lina merupakan seorang pendatang yang menikah dengan seorang warga Panggungkalak.

Dari penuturan ibu Lina kita mendapati suatu fakta bahwa keyakinan terhadap dimensi lain telah tumbuh dalam diri masyarakat, dalam bahasa bu Lina merujuk pada kata ganti “mereka”. Keyakinan masyarakat terhadap dimensi lain ini jika dirunut dalam khazanah Geertz adalah sama dengan kepercayaan terhadap makhluk halus. Bagian dari yang disebut makhluk halus tersebut adalah memedi [roh yang menakut-nakuti], lelembut [roh yang menyebabkan kesurupan], tuyul [makhluk halus yang karib], demit [makhluk halus yang menghuni suatu tempat] dan danyang [roh pelindung makna kepercayaan terhadap makhluk halus].⁷²

Kehidupan dalam dimensi lain ini begitu melekat dalam penghayatan keyakinan masyarakat karena bagi mereka ada relasi antara makhluk-makhluk tersebut dengan manusia yang masih hidup. Sebagian dari mereka meyakini bahwa makhluk-makhluk tersebut adalah perwujudan dari manusia paska kematiannya. Mengutip bahasa Suyono, ini disebut dengan bayangan roh orang meninggal. Dia mengatakan ini merupakan roh halus yang kemudian membaginya menjadi dua bagian, ada yang berasal dari manusia ada pula yang bukan berasal dari manusia. Pada bagian roh yang dianggap berasal dari manusia terbagi menjadi 4 kelas, yaitu kulitnya, bayangannya,

⁷² Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri.....*, hal. 19-37

unsur jahatnya dan yang memiliki ilmu hitam.⁷³ Bentuk-bentuk roh halus yang lain mewujud dalam danyang desa, cikal-bakal, demit, priyangan, siluman, leluhur, lelembut, kaki among dan nini among. Melampaui semua jenis makhluk halus yang telah disebutkan di atas, masyarakat Panggungkalak meyakini ada makhluk dengan kekuatan spiritual tertinggi, misalnya diwakili oleh Ratu Kidul. Kita bisa menyimak penuturan salah seorang informan sebagai berikut:

Pantai selatan itu *kan* merupakan wilayah Ratu Kidul. Makanya kalau pergi ke Dlodo, ada pantangannya, yaitu jangan menggunakan pakaian hijau dan jangan membawa jeruk.⁷⁴

Informasi di atas menunjukkan pada kita bahwa roh tertentu menempati wilayah tertentu pula. Penuturan ibu Lina, tentu saja juga seluruh masyarakat Panggungkalak, menunjukkan bahwa Ratu Kidul menempati pesisir selatan. Ada pula keyakinan lain yang merujuk pada makhluk-makhluk halus yang menempati tempat lain. Misalnya merujuk pada informasi berikut:

Tempat-tempat *nyadran* itu ada banyak. Biasanya ada di *mbelek* [sumber air yang kecil]. Ada di sebelah selatan masjid dekat jembatan kecil, namanya *mbelek kucur*. Ada juga di sebelah barat masjid, dibawah pohon beringin, namanya *mbelek emban*. Ada lagi di bawah SD Panggungkalak, namanya *mbelek waru*. Di bagian selatan SD ada *mbelek ori*. Dulu, *mbelek kucur* itu airnya mancur, tidak seperti sekarang.⁷⁵

⁷³ Capt. R. P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa*, Cet. III (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 103. Buku ini sesungguhnya disadur dengan rujukan utama berupa buku lama karya H. A. van Hien dengan judul *De Javansche Geestenwereld*

⁷⁴ Wawancara dengan Ibu Lina yang dilakukan pada tanggal 24 November 2016.

⁷⁵ Hasil wawancara dengan Mas Haryono pada 25 November 2016

Merujuk pada informasi di atas, *nyadran* dilakukan di tempat-tempat yang diyakini menjadi tempat bersemayamnya makhluk halus. Mas Haryono menjelaskan bahwa *nyadran* yang dilakukan oleh warga sebagian berada di *mbelek*. Ada 4 *mbelek* di Panggungkalak yang biasa digunakan untuk *nyadran*, yaitu *mbelek kucur*, *mbelek emban*, *mbelek waru* dan *mbelek ori*.

Sebagai tempat yang dianggap keramat [biasanya digunakan untuk *nyadran*] di Panggungkalak, bukan hanya bertumpu pada *mbelek* [sumber air kecil], tetapi juga pada sumber besar yang oleh masyarakat disebut sebagai sumber *song bajul*. Ini merupakan sumber air yang ada di Panggungkalak. Sumber *song bajul* ini memiliki keistimewaan, yaitu airnya tidak mengandung kapur. Padahal, semua sumber air di sana mengandung kapur. Tetapi sumber *song bajul* justru berair sangat jernih. Bahkan, ada warga yang menuturkan:

Song bajul itu airnya bisa langsung diminum karena tidak mengandung kapur. Berbeda dengan sumber lain yang mengandung kapur, seperti air PDAM ini. Makanya air itu kalau mau diminum harus dimasak dulu. Bahkan, dulu pada tahun 2012 *song bajul* itu *didatangin* dinas, dicek airnya, dan bisa langsung diminum.⁷⁶

Bagi warga Panggungkalak, keberadaan *song bajul* bukan sekadar bermakna sumber mata air, namun juga mengandung unsur mistis. Mereka meyakini bahwa di sumber *song bajul* ada makhluk berupa buaya putih. Namun demikian, peneliti sendiri belum bisa

⁷⁶ Wawancara dengan Mbah Jiman pada 23 November 2016

membuktikannya. Seorang warga bernama Hendra menuturkan, “disitu ada buaya putihnya *lo mas*. Dia hidup di dalam sumber itu.”⁷⁷ Namun ketika ditanya, Hendra sendiri juga belum pernah melihatnya. Meski begitu, keberadaan buaya putih di sumber *song bajul* sudah menjadi keyakinan kolektif masyarakat di sana.

Ada cerita menarik tentang *song bajul*, karena airnya yang jernih dan bisa langsung diminum, maka pemerintah akan menjadikannya sebagai sumber air yang kemudian akan dialirkan ke rumah-rumah warga. Pipa besi yang akan menyalurkan air telah terpasang mulai dari *song bajul* sampai ke jalan menuju rumah warga. Pompa air telah dipasang di dekat sumber. Ketika pertama pompa di hidupkan, air bisa mengalir ke pipa atas. Ketika pompa dimatikan, air kembali turun sehingga tangki air di bawah tidak muat menahan air yang turun sampai kemudian pecah. Namun bagi warga, bukan kesalahan sistemik ini yang dilihat, misalnya mbah Jiman yang menuturkan:

*Ya sudah pasti airnya gak bisa naik, wong sajennya kurang kok. Masak ambil air di sumber sebesar song bajul hanya menyembelih seekor kambing, harusnya minimal ya kerbau. Kalau dulu itu yang disembelih kerbau, ceritanya bakal beda. Saya ya tau betul, lha wong pekerjaanya tinggalnya kan di sini.*⁷⁸

Pandangan di atas umum bagi masyarakat Pangungkalak. Seperti diterangkan di atas, setiap sebelum melakukan sesuatu yang besar, masyarakat akan mengadakan prosesi *nyadran*. Jika prosesi *nyadran*

⁷⁷ Wawancara dengan Hendra pada 24 November 2016

⁷⁸ Wawancara dengan Mbah Jiman pada 23 November 2016

tidak dilakukan maka akan terjadi *bala* bagi yang bersangkutan. Keyakinan semacam ini tentu bisa tumbuh subur dengan dikerangkai oleh mitos yang diyakini dan dihayati oleh masyarakat. Pada masyarakat Panggungkalak, mitos yang berkembang adalah mitos lokal dan mitos pesisir selatan yang membentuk sistem keyakinan dalam masyarakat. Mereka meyakini bahwa segenap makhluk halus tersebar di lingkungan sekitar.

Nyadran menjadi bukti keyakinan masyarakat atas makhluk halus, tempat-tempat keramat, dan segenap mitos-mitosnya. Ini mengingatkan kita pada salah satu temuan Nur Syam dalam studinya tentang Islam Pesisir selatan. Dia menemukan bahwa tradisi masyarakat Islam diantaranya berpusat di makam, sumur dan masjid sebagai medan budaya [*cultural sphere*].⁷⁹ Sosok adi-manusiawi yang banyak dikeramatkan misalnya adalah wali dengan mengadakan beberapa ritual sakral, misalnya *khaul*, pembacaan ratib dan lain sebagainya. Ternyata, di pesisir selatan, tepatnya Panggungkalak, hal yang terjadi cukup berbeda. beberapa tempat sakral yang diyakini masyarakat adalah sumber mata air, pantai selatan, hutan dan kuburan. Ada pula makhluk adi-manusiawi yang diyakini masyarakat, yaitu Ratu Kidul, danyang, juga para roh penunggu tempat-tempat keramat tertentu. Masyarakat menganggap tempat-tempat semacam itu sakral untuk mencari berkah dengan persembahan sesaji dan mengadakan

⁷⁹ Nur Syam, *Islam Pesisir....*, hal.117

ritual.⁸⁰ Tradisi yang berkembang berkenaan dengan relasinya dengan makhluk halus tersebut adalah *slametan* dan *nyadran*. Masyarakat Pangungkalak tidak melakukan sedekah laut seperti larung sesaji maupun Sembonyo di daerah pantai Prigi.⁸¹

⁸⁰ Muhyidin Abdusshamad, *Fiqih Tradisional*, (Jember: Nurul Islam, 2004), hal. 219. Dalam suatu riwayat Rasulullah pernah mendatangi masjid Quba, tujuannya adalah mencari berkah karena masjid Quba merupakan tempat yang diberkati oleh Allah.

⁸¹ Lihat Sardjuningsih, *Sembonyo....*, hal. 16