

“Islam Nusantara” dan Globalisasi

Fachry Ali

Pengamat Sosial Politik

Email: fachryali@gmail.com

Abstract

Studies on Islam Nusantara have been present since the discourse started. In this study, "Islam Nusantara" is described as a religious expression "without theological pressure." The experience of Aris and Harjono, two intellectuals of global products who find a path of religious mystery without intellectual rebellion is a picture of the journey in which the local is able to integrate with the global. There is a spirit of reason and a post-reason that cause global products to unite with religious mysteries. Islam Nusantara appears with a social style without theological pressure. As stated by Durkheim, religion is a collective conscience. However, the next question as asked by Abdul Aziz, can religious diversity be an integrative force? yes, as long as religion resists its lust of identity and submits to the desire for harmony. Globalization is not a challenge, but a support, as long as "Islam Nusantara" is a social expression of religion and rejects hierarchy in religious relations. "Islam Nusantara" will not act as a wall that will isolate itself from extra-Nusantara influences. Like Aris's "new" spiritual experience, every wall that isolates itself will only make "Islam Nusantara" lose its true character.

Keywords: *Islam Nusantara; globalization*

Abstrak

Studi terhadap Islam Nusantara beruntun hadir sejak diwacanakan. Dalam studi ini, "Islam Nusantara" digambarkan sebagai ekspresi keberagamaan "tanpa tekanan teologi." Pengalaman Aris dan Harjono, dua intelektual produk global yang menemukan jalan misteri agama tanpa pemberontakan intelektual adalah gambaran perjalanan di mana lokal mampu berintegrasi dengan global. Ada semangat nalar dan pasca nalar yang membuat produk global menyatu dengan misteri agama. Islam Nusantara tampil dengan corak sosial tanpa tekanan teologis. Sebagaimana disampaikan oleh Durkheim bahwa agama adalah conscience collective. Namun, pertanyaan berikutnya sebagaimana ditanyakan oleh Abdul Aziz, mampukah kebhinekaan agama menjadi kekuatan integratif?. bisa, selama agama tiarap dari syahwat identitas dan tunduk pada hasrat kerukunan. Globalisasi bukanlah sebuah tantangan, melainkan dukungan, selama "Islam Nusantara" adalah ekspresi sosial dalam beragama dan menolak adanya hirarki dalam relasi agama. "Islam Nusantara" tak akan bertindak sebagai dinding yang akan mengisolasi dirinya dari pengaruh-pengaruh ekstra Nusantara. Seperti pengalaman spiritual "baru" Aris, setiap pemasangan dinding yang mengisolasi diri, hanya akan membuat "Islam Nusantara" kehilangan watak sejatinya.

Kata Kunci: *Islam Nusantara; globalisasi*

Pendahuluan

“Bang Fachry diam saja,” ujar Aris dua pekan sebelum coretan ini ditulis. Meski kalimat itu dicetuskan sambil tertawa, ada nada protes di dalamnya. Nada “protes” ini yang menarik ditekankan di sini.

Mengapa? Ceritanya panjang. Tetapi akan saya ringkas di sini.

Aris —demikian saya memanggilnya— adalah antropolog lulusan Jurusan Antropologi Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. Karena serangkaian penelitian Yogyakarta pada 1980-an, Aris dihadirkan kepada saya oleh beberapa mahasiswi antropologi yang membantu pengumpulan data lapangan penelitian saya. Hanya dengan pertemuan pertama, saya telah tertarik dengan pengetahuan antropologinya. Dan sejak itu, setiap penelitian di Yogyakarta, Aris menjadi asisten saya. Ketika Sri Sultan Hamengkubuwono ke-IX mangkat, bersama Aris, saya membuat catatan antropologis prosesi pemakamannya di Harian *Kompas* dengan judul “Sejarah Tak Beredar di Imogiri” pada 1989 (Mundayat and Ali 1989).

Akhir 1980-an atau awal 1990-an, Aris melakukan kunjungan akademik ke Cornell University, Ithaca, New York. Dan

ketika saya kembali dari Monash University pada 1994, Aris melanjutkan kuliah ke Swinburne University of Technology, Melbourne dan mendapatkan gelar Ph.D-nya dalam antropologi di bawah asuhan antropolog terkenal Kenneth Young. Ia berhenti mengajar di UGM kampusnya awal 2000-an. Melalui status-status Facebook, saya ketahui ia mengajar di salah satu universitas di Malaysia. Baru beberapa tahun lalu Aris kembali ke Indonesia. Setelah mengajar sejenak di Universitas Pertahanan (Unhan), ia diterima mengajar di Universitas Sebelas Maret, Surakarta. Ketika bertemu dua pekan lalu di Jakarta, Aris mengatakan ia kini mengajar di pasca sarjana UGM —sambil melanjutkan tugas di Universitas Sebelas Maret.

Lalu, apa hubungannya dengan kalimat “Bang Fachry diam saja” di atas?

Jawaban mengenai sederet pertanyaan di atas, akan dijawab dalam sub-bagian artikel ini. Bagaimana globalisasi bertemu dengan sisi misteri agama. Bagaimana Islam Nusantara mampu mengakomodir orang-orang global dan priyayi masuk dan tunduk tanpa pemberontakan pengetahuan pada lokal.

Antara Pengetahuan dan Misteri Agama

Jawabannya adalah sepanjang berhubungan dengan saya di Yogya, juga kadang-kadang di Jakarta, Aris tidak melaksanakan ibadah apapun. Ia bahkan menertawakan tingkah-laku keagamaan Abdul Hamid, seorang anak kiai dari Peantren Al-Fatah, Lamongan Jawa Timur. Yang terakhir ini adalah seorang tokoh mahasiswa Jayabaya, Jakarta pada 1980-an, yang saya rekrut menjadi staf peneliti Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Sebagai staf, Hamid selalu saya ajak ke lapangan, termasuk ke Yogyakarta. Peristiwa inilah yang mempertemukan Hamid dan Aris. Dalam sebuah rumah yang kami sewa dekat Alun-alun Utara Kraton Yogyakarta, Hamid selalu berdoa sebelum tidur. Karena terlalu konsentrasi, Hamid mengulang-ulang doa tersebut, mungkin karena khawatir ada yang terlewatkan. Frekuensi pengulangan doa karena khawatir ada yang tertinggal inilah yang ditertawakan Aris. Sebagai “ilmuwan”, ia mungkin tak habis pikir kenapa seseorang harus merasa khawatir tentang ketidaksempurnaan mengucapkan doa.

Akan tetapi, absennya Aris dalam beribadah bukan karena ia seorang

“ilmuwan”. Melainkan, karena latarbelakang keluarga “priyayi” Jawa. Dan sikap ini tampak ekstrim. Suatu hari menjelang lebaran pada 1996 atau 1997, ia datang ke Jakarta untuk menulis laporan penelitian Lembaga Studi dan Pengembangan Etika Usaha (Lspeu Indonesia) yang saya pimpin bersama almarhum Bahtiar Effendy, tanpa memperdulikan puasa dan lebaran. Aris hanya meminta disediakan kamar hotel dan mengerjakan tugas seperti hari-hari kerja biasa, mungkin tanpa merasa betapa isitimewanya peristiwa lebaran Idul Fitri itu.

Namun demikian, bulan Januari 2020, dalam sebuah kelompok WA, Aris meminta dukungan doa karena ia dan isteri akan berangkat umrah. Saya dan kawan-kawan lain anggota kelompok WA itu “tercengang”. Maka, ketika kembali dari Tanah Suci, Aris saya undang untuk menyampaikan kesan “antropologis”-nya tentang Mekkah, Ka’bah dan ritual “haji kecil” itu. Dalam bayangan saya, sebagai Ph.D dalam antropologi, Aris akan membuat analisa menarik tentang pengalamannya itu. Bukankah latar belakang ilmu pengetahuannya akan membuat Aris mampu menjaga distansi antara emosi dan fakta yang dilihat? Bukankah hampir sepanjang hidupnya, seperti yang saya kenal, perspektif

keilmuannya jauh lebih mempengaruhi dalam menafsirkan pengalaman dan realitas sekeliling?

Yang terjadi justru sebaliknya. Ia bercerita bertemu dengan seorang ustadz yang menyatakan bahwa ia dan isterinya akan berangkat umrah. Dan sang ustadz mengabaikan kesangsiannya akan kemungkinan umrah itu terjadi karena alasan dana. “Kalau Tuhan menghendaki,” kata sang ustadz kepada Aris, “pasti terjadi”. Dan sang ustadz benar. Beberapa saat kemudian, Aris dan isteri diundang sebuah jamaah agama untuk melaksanakan umrah dengan sponsor dari Ustadz yang ia panggil “Ayah”.

Jauh dari yang saya bayangkan, di hadapan Ka’bah dan sepanjang melaksanakan ibadah umrah, Aris lebih banyak menangis daripada berzikir. Ia, seperti yang dikatakannya sendiri di hadapan Abdul Aziz, Martono Halim Pohan dan saya, lebih banyak berpergokan dengan misteri yang tak bisa diungkap dengan nalar. Ia tunduk total kepada misteri itu tanpa berkeinginan menjelaskannya secara antropologis. “Itulah hidayah,” kata Martono Halim Pohan. Abdul Aziz, mantan anggota KPU dan menyusun disertasi *Chieftdom* (untuk menunjukkan bahwa organisasi politik di masa Nabi

Muhammad baru pada tingkat “setengah negara” dalam ukuran modern) saya lihat tertawa senang.

Aris saya lihat terkejut ketika Martono Halim Pohan mengatakan bahwa sikap pasrahnya terhadap misteri selama di Tanah Suci itu sebagai “hidayah”. Sebuah keterkejutan yang, dalam penafsiran saya, membersitkan “kesadaran baru” —bahwa ia betul-betul mendapat “hidayah”. Akan tetapi, justru karena itu Aris memalingkan wajah ke saya seraya mengatakan “Bang Fachry diam saja!”

Seperti disampaikan di atas, kalimat itu terkesan sebuah “protes” kepada saya. Dalam arti bahwa “hidayah” tersebut seharusnya sudah diperoleh pada 1980-an ketika Aris berkali-kali menjadi bagian dari anggota tim peneliti saya di Yogyakarta. “Hidayah” itu tak terwujud karena saya tak melakukan sesuatu selama satu setengah dekade berkawan intensif dengannya. Maka, sambil tertawa saya mengatakan bahwa saya adalah penganut ahli hukum adat asal Universitas Leiden, Van Vollenhoven. “Saya tidak mau lapangan penelitian saya berubah jika kamu berhasil saya bujuk dari abangan menjadi seorang santri.”

Suara tawa meledak di antara kami berempat mendengar dalih yang takterduga tersebut.¹

Sebelum memberikan arti atas kisah di atas, saya menemukan kasus yang hampir mirip pada pengalaman seorang tokoh nasional Anwar Harjono. Salah satu pendiri Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) dan tokoh Masyumi ini pernah mengalami tekanan batin karena keharusan melakukan *seikeirei* —membungkuk ke arah matahari terbit sebagai simbol ketundukan kepada Kaisar Tenno Haika— di masa pendudukan militer Jepang (1942-45). Tekanan ini membuat Anwar Harjono lebih intensif melaksanakan shalat tahajjud. “Di antara tahajjud-tahajjud inilah”, tulis Lukman Hakiem, “Harjono merasa mendengar bisikan yang memanggil namanya dan menyebut satu kata ‘sedati’. Berkali-kali Harjono mendengar bisikan itu, berkali-kali pula ia bertanya-tanya terhadap apa yang didengarnya”.

Setelah menanggalkan tafsir pertama bahwa “sedati” itu adalah nama perempuan yang harus diperistrinya, Harjono menuruti tafsir alternatif yang datang dari ayahnya, yaitu keharusannya

belajar di pesantren. Itulah sebabnya, sebelum ke pondok:

Harjono lebih dulu memohon petunjuk Allah. Ia menjalankan “Tirakat Mutih (makan-minum serba terbatas tanpa garam, yakni kebiasaan di Jawa untuk mendekatkan diri kepada Allah) selama 40 hari, dan menggundulkan kepalanya hingga plontos. Bagi Harjono, yang terbiasa dengan pendidikan sekolah, masuk pesantren dan menjadi santri sama artinya dengan menjalankan kehidupan baru. Karena itulah ia mempersiapkan diri lahir dan batin menjelang keberangkatannya ke pesantren. Pesantren yang ia pilih adalah pesantren yang paling berpengaruh ketika itu, yakni Pondok Pesantren Tebuireng yang diasuh oleh Hadratus Syaikh K.H. Hasjim Asj’ari (1871-1947) (Hakiem 1993).

Dengan bernama Harjono dan berkepala plontos, ia seharusnya dicurigai bukan saja dianggap tidak berasal dari kalangan santri, melainkan juga susupan Jepang. Akan tetapi, potensi kecurigaan ini tak berkembang menjadi aktual karena di hari pertama Harjono berjumpa dengan Kiai Hasjim Asj’ari di depan masjid menjelang sembahyang lohor. Fakta di depan publik santri sang kiai menyalami Harjono telah sekaligus

membolehkan, Aris berpesan agar hasil tulisan ini dikirimkan juga kepadanya.

¹ Saya telah meminta izin kepada Aris untuk menceritakan kisah ini. Seraya

menggugurkan kecurigaan itu. Lagi pula, ketika waktu kian memungkinkan, Harjono berhubungan dekat dengan Kiai Wahid Hasjim, putra pendiri pesantren tersebut. Apa yang mengubah pandangan tokoh ini adalah nama “Harjono”. Sebagai santri, bagaimana kelak ia harus berhadapan dengan umat Islam dengan hanya berbekal nama itu? Maka, untuk memecahkan dilemma tersebut, ia menambah kata “Anwar” di depan nama aslinya. Jadilah ia Anwar Harjono (Hakiem 1993).

Tidak seperti Harjono, Aris tak sampai menambah kata dalam namanya. Akan tetapi, dalam perspektif “hidayah” yang disampaikan Martono Halim Pohan di atas, keduanya berhadapan dengan pengalaman baru: misteri keagamaan yang tak terpecahkan secara nalar. Baik Aris maupun Harjono tak melakukan pemberontakan intelektual atas “tekanan” misteri tersebut. Padahal sejatinya, keduanya adalah produk “global.”

“Islam Nusantara” dan Penundukan Global

Sambil mengambil resiko dikritik pembaca, saya mengartikan “global” sebagai situasi di mana lokalisme yang selama ini menjadi dinding yang mengkonservasi keaslian seseorang atau sebuah masyarakat tak lagi mampu

menahan pengaruh arus baru yang datang dari luar yang bersifat supra-lokal dan supra-nasional. Setidaknya, pengertian ini berkaitan dengan fakta sejarah “globalisasi” sejak pertengahan abad ke-19 petani Jawa melalui perantara sistem perkebunan kolonial seperti disinggung Wertheim (Wertheim 1956). Dinding lokalitas yang rontok karena ekspansi ekonomi inilah yang disebut para penulis dalam buku *The Case Against the Global Economy* sebagai “globalisme” (Mander and Goldsmith 1996). Dan untuk kepentingan ekonomi, pemerintah kolonial terdorong mengintegrasikan kaum pribumi kepada dunia luar. Maka, tak mengherankan, kover buku karya Bloembergen, *Colonial Spectacles*, memperlihatkan, pada 1931, para penari Bali sedang berbaris di depan paviliun pameran Belanda di Paris, Perancis (Bloembergen 2006). Maka, baik karena inisiatif sendiri atau dorongan struktural, betapapun secara tak langsung, “globalisme” telah menjadi gejala dan pengalaman permanen tiap-tiap masyarakat. Pada tingkat individual, pengaruh “globalisme” ini mengubah persepsi seseorang terhadap realitas sekitar.

Dengan pengertian yang lebih sederhana ini saya melihat baik Aris

maupun Harjono adalah produk “global”. Dan celah infiltrasi pengaruh “global” ini adalah pendidikan Barat. Aris, sebagaimana telah disebutkan, bukan saja sarjana antropologi lulusan universitas lokal, melainkan memperoleh gelar Ph.D di dunia Barat. Karena itu, pandangan dunia Aris lebih menampakkan dimensi “sekuler” daripada sebaliknya. Selain sikapnya terhadap lebaran Idul Fitri di atas, Aris telah melakukan “desakralisasi” ruang dan waktu, bahkan ketika ia baru memperoleh kesarjanaannya di universitas lokal. Secara diam-diam, Aris mengambil foto prosesi penurunan jenazah Sri Sultan Hamengkubowono ke-IX ke liang lahat tanpa merasa waswas. Padahal, dalam prosesi pemakaman tersebut aura “kesucian” disebar luaskan. Ini bukan saja ditandai oleh pelarangan Panglima ABRI Try Sutrisno memasuki makam Imogiri ketika prosesi sedang berjalan hanya karena ia memakai pakaian militer. Melainkan, helikopter-helikopter yang meraung-raung di udara —untuk mengawasi jalannya upacara tersebut— juga tak berani terbang melintasi kereta jenazah Sri Sultan Hamengkubuwono ke-IX yang sedang dihela dari Yogyakarta ke Imogiri.

Kendatipun demikian, sebagai produk “global”, Aris justru melakukan “desakralisasi” di salah satu situs yang paling disakralkan —dengan mengambil gambar prosesi penurunan jenazah Sri Sultan Hamengkubuwono ke-IX ke liang lahat. Untuk sebagian, pengambilan gambar tersebut merefleksikan perubahan konsep kosmologi Aris.

Anwar Harjono, di pihak lain, adalah juga produk “global”. Ketika ia terdaftar di Mualimat, secara struktural Harjono telah terintegrasikan ke dalam Muhammadiyah, sebuah organisasi sosial keagamaan yang paling cepat memberikan tanggapan terhadap globalisasi yang disorongkan pemerintah colonial Belanda. Dengan menggunakan perspektif Deliar Noer, kelahiran Muhammadiyah sebagai sebuah gerakan sosial pada 1912 itu secara jelas memperlihatkan usaha menolak status quo dan bergerak ke arah adaptasi terhadap lingkungan sosial-budaya yang diproyeksikan pengaruh “globalisme” (Noer 1980). Ke dalam arus inilah Harjono “mencemplungkan” diri dengan penuh kesadaran. Karena itu, bahkan di masa remajanya, Harjono tak lagi terikat dengan kosmologi lama. Sebagai murid Mualimin Muhammadiyah di Yogyakarta, pada 1930-an Harjono telah mempersiapkan

bahan pidatonya dengan judul “Bagaimana Mempersatukan Dunia” (Hakim 1993). Di sini, secara konseptual, Harjono tak lagi mendefinisikan diri sebagai “anak lokal”. Melalui pendidikan Muallimin dan gerakan Muhammadiyah, gagasan kosmologinya telah melampaui batas-batas negara-bangsa.

Akan tetapi, kendatipun merupakan produk “global”, Aris dan Harjono tak imun terhadap proyeksi “kepercayaan keagamaan lokal” —apa yang disebut Martono Halim Pohan di atas sebagai “hidayah”. Sementara Aris “tersihir” ucapan seorang ustadz yang meramalkannya akan menunaikan ibadah umrah dan lebih banyak menangis di Mekkah sebagai cara pengungkapan temuan perasaan spiritual baru, Harjono menerima bisikan berulang-ulang kata “sedati” setiap melaksanakan sembahyang tahajjud —yang mendorongnya menjadi santri di Pesantren Tebuireng. Keduanya, seperti ditegaskan di atas, tak melakukan pemberontakan intelektual terhadap misteri yang dialami dan “memaksa” mereka melakukan kunjungan keagamaan (ziarah) ke situs “suci” tertentu. Jika Aris berkunjung ke Mekkah sebagai konsekuensi ibadah umrah, Harjono ke Pesantren Tebuireng.

Walau sekala “kesucian” antara Mekkah dan Tebuireng berbeda, namun secara simbolis sifat ziarah ke situs-situs keagamaan alias *pilgrim* sangat penting di dalam konteks pemahaman keagamaan yang berlangsung di Jawa. Ini membuat saya menyerah terhadap godaan untuk mengutip George Quinn dalam bukunya *Bandit Saints of Java*:

Java's pilgrimage culture, with its diversity and multitude of contradictions, is a rebuke to the standarisised fundamentalism that has been gaining ground in Indonesia's religious landscape since the 1980s.

Budaya ziarah Jawa, dengan keanekaragaman dan kontradiksi-kontradiksi mencoloknya, adalah sebuah kritik terhadap usaha penyeragaman kaum fundamentalis yang telah mendapatkan pijakan dalam lanskap keagamaan Indonesia sejak 1980-an (Quinn 2019).

Lepas dari soal “Islam fundamentalis” dalam paragraf di atas, tradisi atau budaya ziarah tersebut telah menjadi praktek keagamaan umum di Jawa. Suatu aktivitas kolektif keagamaan masyarakat Jawa yang bahkan peneliti asal Barat pun diajak serta untuk melakukannya. Setidak-tidaknya, inilah yang dialami peneliti Julian Millie selama kerja lapangannya di Jawa Barat: bersama kelompok tarekat lainnya, ia

mengunjungi makam-makam orang suci, seperti Syarif Hidayatullah di Gunungjati, Cirebon (Millie 2009). Ini semua adalah sebuah usaha, seperti studi Tommy Christomy di Jawa Barat menyatakan, “*to find a way*” atau, dalam bahasa Jawa Barat, *neangan tarekah*. Yaitu, usaha menemukan jalan keluar dari dilema kehidupan. Jika subyek studi Christomy adalah ziarah seorang pengusaha perempuan usia lanjut ke Pamijahan, Tasikmalaya, untuk menemukan jalan keluar dari kesulitan bisnis (Christomy 2008), ziarah Aris dan Harjono bertujuan mendamaikan pengalaman misterius yang secara intelektual tak terpecahkan.

Akan tetapi, oleh struktur kejadian yang diciptakan sejarah, Aris dan Harjono “terdampar” pada tataran yang berbeda. Harjono menemukan gelora politik kebangsaan dan, ini lebih penting, Revolusi Nasional 1945-49, di masa remaja. Keterlibatannya ke dalam politik kebangsaan dan Revolusi adalah, sebagai mana telah dinyatakan, penolakan terhadap status quo. Keterlibatannya dalam gerakan politik anti status quo ini memerlukan penyangga organisasional yang, karena latarbelakang pendidikan sebelumnya, hanya ditemukan kepada Muhammadiyah. Organisasi terakhir ini, dengan demikian, menjadi landasan bagi ekspansi artikulasi diri lebih lanjut ke

dalam organisasi-organisasi “Islam kota”. Ini, antara lain, terlihat pada perannya mendirikan GPII dan keaktifannya di dalam Partai Masyumi yang didirikan pada 7 November 1945. Pengalaman remaja dalam gerakan anti status quo yang secara intelektual disangga oleh semboyan “zaman kemajuan” atau “zaman nalar” (Abdullah 1972) inilah yang mendorong seorang terpelajar seperti Anwar Harjono secara instink dan struktural condong bergabung ke dalam Gerakan modern kota—hingga akhir hayatnya.

Struktur kejadian yang dihadapi Aris berbeda secara diametral. Oleh arus sejarah, Aris remaja berada dalam lingkup stabilisasi politik ciptaan Orde Baru (1968-98). Sebuah periode depolitisasi akut yang ditandai oleh kuatnya posisi negara berhadapan dengan masyarakat. Dengan latarbelakang keluarga priyayi Jawa, depolitisasi massif dan kuatnya posisi negara ini secara structural mempengaruhi pandangan kosmologi politiknya. Bahwa suasana *tata tentrem* adalah sesuatu yang *taken for granted*. Sifat *taken for granted* ini kian diperkuat oleh suasana keluarga priyayi Jawa, ketika sang ayah yang pensiun di Kementerian Kehutanan digantikan oleh anggota keluarga tertua. Di sini, negara

(yang kuat dan mampu menciptakan *tata tentrem*) bukan saja berjalan seiring dengan dunia kepriyayian keluarganya, melainkan memperkokoh keyakinan bahwa negara adalah jaminan kontinuitas kehidupan. Dalam konteks inilah kita memahami mengapa Aris menjadi dosen UGM dan menenggelamkan aktivitasnya ke dalam dunia akademik. Sampai dengan tahap itu, tak ada catatan bahwa Aris pernah terdaftar sebagai anggota organisasi mahasiswa ekstra di Yogyakarta.

Apa yang membuat Aris berubah adalah akibat sampingan dari “ekspansi intelektual” yang dialaminya. Seperti yang disinggung di muka, di akhir 1980-an atau awal 1990-an, Aris melakukan perjalanan akademik ke Cornell University. Di sini, Aris bertemu secara langsung dengan ilmuwan romantis Benedict R. O’G Anderson —penulis serangkaian karya menawan tentang Indonesia, terutama “The Idea of Power in Javanese Culture” dan *Imagined Communities* (Benedict R. O’G Anderson n.d). Sikap kritis dan anti kemapanan Anderson tampak mempengaruhi kosmologi politiknya. Maka, di pertengahan dan ujung 1990-an, secara radikal Aris mengubah haluan politik. Bersama dengan Budiman Sudjatmiko dan lainnya, Aris mulai terlibat dalam

gerakan-gerakan anti kemapanan dan berusaha mengubah struktur politik Orde Baru yang telah mengalami kemapanan selama dua setengah dekade terakhirnya.

Jadi, berbeda dengan Anwar Harjono yang terpergok dengan struktur kejadian sejarah berdasarkan semangat “zaman kemajuan” atau “zaman nalar”, dalam kurun berbeda, Aris menemukan semangat “nalar” yang sama dengan tujuan lain. Jika di masa Anwar Harjono, “nalar” dipergunakan untuk membangun kemapanan sebagai alternatif ketidakstabilan sosial-politik akibat Revolusi Nasional 1945-49, di penghujung rezim *tata tentrem* Orde Baru, Aris menggunakannya sebagai alat menggelar sikap kritis terhadap kemapanan yang akut. Pada hemat saya, penggunaan nalar sebagai alat menggelar sikap anti kemapanan inilah yang “membimbing” Aris dalam membentuk kosmologi politik baru. Selain aksi-aksi pembongkaran struktur politik Orde Baru, “nalar kritis” ini membimbingnya mendukung Joko Widodo (Jokowi) dalam dua kontestasi kepresidenan (2014 dan 2019). Alasan anti kemapanan melandasi aksi politiknya:

Pola relasi kuasa yang dibangun oleh pemimpin hampir semua partai yang

dinastik cenderung patrimonial dan berbasis pada partai keluarga. Jokowi yang bukan elite partai, maka dapat dikatakan bahwa akses untuk membangun patrimonialisme tidak ia dapatkan. Jokowi cenderung menggunakan logika pemimpin bisnis yang bergerak secara hubungan produksi sesuai dengan fungsi dan tugas, bukan patron-client. Artinya, habitus Jokowi sesungguhnya bukanlah elite Jawa, namun wong cilik dan pedagang (Mundayat 2019).

Maka, meski sama-sama produk “global”, keduanya memperlakukan “nalar” secara berbeda. Ini terutama berlaku untuk Aris. Kecenderungannya memanfaatkan “nalar” sebagai alat kritik kemapanan secara konseptual mengantarkannya ke posisi “pasca nalar”. Sambil membiarkan frasa ini menjadi *debatable*, saya ingin menekankan bahwa justru karena pencapaian tahap perkembangan “pasca nalar” inilah yang mewadahi “hidayah”—seperti dinyatakan Martono Halim Pohan di atas— ke dalam struktur kesadaran spiritual Aris. Maka, tenggelam ke dalam “hidayah” tersebut, Aris tak berusaha berontak secara intelektual. Seperti telah disampaikan, ia secara total pasrah kepada misteri keagamaan yang baru saja diperolehnya. Ka’bah, prosesi ibadah umrah dan berbagai pengalaman selama ia dan isteri

berada di Mekkah “dikunyah” sebagai asupan spiritual tanpa mengalami “pengunyahan” intelektual. Dengan sikap “pasca nalar”, Aris bercerita bahwa ia mengalami ketersodotan jiwa, bahkan mungkin tak sadar, ketika berada di hadapan Hajarul Aswat. Meminjam lukisan Harootunian tentang tak tunggalnya asal-usul pengalaman keseharian dalam struktur dan proses modernisasi, pada tingkat “pasca nalar” tersebut, Aris seakan-akan sampai pada titik yang *“far beyond the borders and experience of a singular locale, reaching a new kind of unboundedness, in which space was increasingly torn away from place by ‘fortering relations between ‘absent’ others”* (berada jauh melampaui tapal batas dan pengalaman sebuah titik tunggal, mencapai ketakterkungkungan, di mana ruang kian terpisah dari asalnya ‘melalui perawatan hubungan antara pihak lain yang tak ada) (Harootunian 2000).

“Ketakterkungkungan”(unboundedness) dan “perawatan hubungan antara pihak lain yang tak ada” (*fotering relations between absent others*) inilah misteri spiritual Aris dalam tahap “pasca nalar”-nya itu.

Daya “Islam Nusantara”

Dengan mengambil resiko dikritik, saya ingin mengatakan pengalaman

spiritual Aris inilah “jantung” gagasan “Islam Nusantara”. Sebuah penghayatan keagamaan yang bukan saja tidak bersifat defensif tetapi juga *unboundedness* alias tidak terkungkung —dan dengan demikian, tidak menyempitkan diri hanya pada satu golongan. Dalam “wadak kasar”-nya, inilah yang disampaikan Kiai Abdurrahman Wahid:

Inilah yang membuat gagasan Islam di Indonesia menjadi sangat menarik. Karena watak kultural dari agama Islam yang berpadu dengan adat-istiadat bangsa ini menjadi mengemuka dan kehilangan watak politisnya (Wahid 2008).

Akomodasi luas terhadap “adat-istiadat bangsa” ke dalam watak kultural Islam dalam paragraf Kiai Abdurrahman Wahid di atas adalah, sekali lagi, dalam penafsiran saya, refleksi “Islam Nusantara”. Suatu sikap “keberagaman sosial”. Cara pandang atau cara keberagaman semacam ini, dengan demikian, adalah ungkapan penolakan hierarki agama-agama demi memelihara kebersamaan di panggung *public sphere*. Sebagaimana arti harfiahnya, *public* adalah wilayah terbuka yang bukan saja tak dimiliki secara sepihak, melainkan bisa dimanfaatkan atau dinikmati semua

orang tanpa mempertimbangkan latar belakang agama dan golongan sosial.

Sebagai konsekuensinya, terutama di panggung *public sphere*, “Islam Nusantara” adalah ekspresi keberagaman “tanpa tekanan teologi”. Frasa ini, yakni “tanpa tekanan teologi”, sepadan dengan konsep “pasca nalar” yang saya kenakan untuk menganalisa kesadaran spiritual “baru” Aris di atas. Jika konsep “pasca nalar” mendorong seseorang menerima misteri keagamaan tanpa pemberontakan intelektual (karena “pemberontakan” itu akan mengacaukan penerimaan struktur misteri keagamaan), maka “beragama tanpa tekanan teologi” akan condong melahirkan sikap keagamaan yang “tak egois”. Sebab, bagaimana pun juga, pengedepanan tekanan teologis di atas relasi *public sphere* hanya akan membuat psikologi ketersisihan di pihak lain —di dalam “taman agama-agama”. Dalam arti kata lain, karena logika teologi menentukan watak distinktif sebuah agama, maka eksternalisasi ungkapan atau ekspresinya yang “mencolok” secara langsung atau tidak melahirkan distinksi-distinksi baru pada perkauman agama-agama. Penonjolan masing-masing distinksi agama inilah yang membuat dunia sosial —di atas mana

agama-agama saling berbaur— menjadi rapuh dan, di atas itu, tidak produktif.

Ekspresi "Islam Nusantara" yang bercorak "sosial" dan "tanpa tekanan teologis" inilah yang dirumuskan Abdul Aziz dengan baik. Dengan mengutip sosiolog Emile Durkheim bahwa agama adalah *conscience collective* (kesadaran bersama), Abdul Aziz bertanya: "Bisakah kebhinekaan agama menjadi kekuatan integratif?" Aziz menjawab sendiri pertanyaan tersebut:

Merujuk pengalaman, antropolog Clifford Geertz mengingatkan, kerukukan hanya terjadi ketika setiap pemeluk agama tidak menonjolkan identitas agamanya. Itulah momen di mana syahwat untuk memaksakan identitas tunduk pada hasrat kuat untuk rukun (Aziz 2008).

Pada hemat saya, jika pengertian "Islam Nusantara" adalah ekspresi "sosial dalam beragama" yang menolak adanya hierarki dalam relasi agama-agama, maka globalisasi —dalam pengertian yang telah saya rumuskan di atas— bukanlah sebuah tantangan. Melainkan dukungan. Sebab, dalam posisi yang tak bersifat defensif dan mengedepankan sikap akomodatif, "Islam Nusantara" tak akan bertindak sebagai dinding yang akan mengisolasi dirinya dari pengaruh-

pengaruh ekstra Nusantara. Seperti pengalaman spiritual "baru" Aris, setiap pemasangan dinding yang mengisolasi diri, hanya akan membuat "Islam Nusantara" kehilangan watak sejatinya (Jakarta, 8 Februari 2020)

Kesimpulan

Dalam studi yang membuat perjalanan dua intelektual ini, "Islam Nusantara" merupakan kekuatan yang mampu berdamai dengan global, yang selama ini dipahami begitu renggang dengan lokal. Kemampuan "Islam Nusantara" melalui misteri agama, telah mampu menundukkan ilmuwan seperti Aris dan Harjon tanpa melakukan perlawanan pengetahuan, karena di sana tak ada nalar melainkan post-nalar yang digunakan untuk berdamai dengan kondisi lokal.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1972. "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in Early Decades of the Twentieth Century." In *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Aziz, Abdul. 2008. "Teladan dari Kampung Sawah." In *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Benedict R. O'G Andeson, "", dalam Claire Holt et-al, (eds.), . n.d. "The Idea of Power in Javanese Culture." In *Indonesian Culture and Politics*.

- Bloembergen, Marieke. 2006. *Colonial Spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880-1931*. Singapore: Singapore University Press.
- Christomy, Tommy. 2008. *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra: The Australian National University E Press.
- Hakim, Lukman. 1993. *Perjalanan Mencari Keadilan dan Persatuan: Biografi Dr. Anwar Harjono, SH*. Jakarta: Media Da'wah.
- Harootunian, Harry. 2000. *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*. New York: Columbia University Press.
- Mander, Jerry, and Edward Goldsmith. 1996. *The Case Against the Global Economy and for A Turn toward the Local*. Sanfransisco: Sierra Club Books.
- Millie, Julian. 2009. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Leiden: KITLV Pres.
- Mundayat, Aris Arif. 2019. "Jokowi Dalam Era Demokrasi: Paham Kekuasaan Jawa?" In *Indonesia Pasca Jawa*. Jakarta: Merial Books.
- Mundayat, Aris Arif, and Fachry Ali. 1989. "Sejarah Tidak Beredar Di Imogiri: Catatan Sosial-Budaya Ritus Kematian." *Kompas*, 21 Januari 1989.
- Noer, Deliar. 1980. *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Quinn, George. 2019. *Bandit Saints of Java: How Java's Eccentric Saints Are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*. United Kingdom: Monsoon.
- Wahid, Abdurrahman. 2008. "Melindungi dan Menyantuni Semua Paham." In *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wertheim, Willem Frederik. 1956. *Indonesian Society in Transition: A study of Social Change*. Bandung: Sumur Bandung.