

# MANUSIA JAWA DAN ISLAMISASI JAWA

## Refleksi Filsafat Antropologi Metafisik Terhadap Temuan Ricklefs

Ahmad Faruk\*

### Abstrak

Tulisan ini berlatarbelakangi oleh temuan-temuan Ricklefs tentang sejarah Islamisasi Jawa yang karenanya merupakan objek materialnya, yaitu manusia Jawa sejauh ditemukan oleh penelitian Ricklefs. Temuan tersebut akan dijadikan objek formal bagi penelitian kefilsafatan ini, yaitu: bagaimanakah gambaran manusia Jawa dalam sejarah Islamisasi manusia Jawa dan bagaimanakah refleksi filsafat manusia (antropologi metafisik) terhadap temuan tersebut? Dengan pendekatan filsafat antropologi metafisik, tulisan ini menemukan bahwa [1] deskripsi tentang manusia Jawa dalam sejarah Islamisasinya menurut Ricklefs digambarkan dalam tiga kecenderungan atau kategori: pertama, [a] sinkretik-mistis [b] polarisasi masyarakat [c] intensifikasi keagamaan. [2] Refleksi antropologis metafisik atas temuan tersebut menemukan arti yang lebih dasariah, yaitu terjadinya peristiwa-peristiwa itu sendiri. "Aku bersama yang-lain" merupakan "sejarah konkret" dan real yang sedang berjalan dan dihayati. Manusia Jawa menyejarah; artinya manusia Jawa itu – sebagaimana manusia lainnya dari manapun – bersifat historis. Tidak ada sejarah di luar atau di samping manusia Jawa. Sejarah itu tak lain ialah manusia-yang-berkembang sendiri; sejarah dilaksanakan manusia. Motor ketiga perkembangan kecenderungan dan relasi otonensial yang digambarkan Ricklefs tersebut adalah "otonomi-di-dalam-korelasi". Namun sebenarnya bukan dasar untuk perkembangan. Perkembangan dan historisitas hanya dapat diterima sebagai fakta belaka. Kemungkinannya hanya dapat diketahui dari adanya; dan tidak memiliki dasar yang lebih mendalam lagi di dalam diri manusia.

**Kata kunci:** Manusia Jawa, Islamisasi, Antropologi Metafisik

---

\*Dosen Program Studi Pendidikan Agama Islam, STAIN Ponorogo.

## PENDAHULUAN

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh temuan-temuan penting M.C. Ricklefs tentang sejarah Islamisasi di tanah Jawa sejak tahun 1930 hingga sekarang. Hal tersebut dituangkan dalam buku berjudul “*Islamisation and Its Opponents in Java c. 1930 to The Present*” karya M. C Ricklefs -- Prof. Emeritus Australian National University, dan Guru Besar Sejarah pada Singapore National University dan Monash University—diterbitkan NUS PRESS, Singapore, 2012. Buku berketebalan 576 halaman ini merupakan karya sejarah yang monumental ikhwal Islamisasi di Jawa, sehingga karenanya merupakan penelitian ilmiah tentang suatu bidang hidup (baca: fenomena keberagamaan di Jawa) yang dikerjakan dalam suatu ilmu khusus (ilmu sejarah agama). Historiografik Ricklefs ini membagi periodisasi Islamisasi di Jawa ke dalam enam tahapan Periodisasi. Pertama zaman kolonial – 1930. Kedua zaman Revolusi (1942-1949), ketiga zaman Eksperimen Kebebasan I (1950-1966), keempat zaman Eksperimen Totalitarian I (1966-1980an), dan kelima Eksperimen Totalitarian II (1980-1998), dan keenam sejak 1998 hingga kini. Untuk masing-masing periode ia gambarkan seturut dengan apa yang ia sebut sebagai “relasi oposisional” dan situasi yang terjadi di dalamnya.<sup>1</sup>

Karena merupakan pendekatan kesejarahan, tentu saja pendekatan Ricklefs ini menarasikan eksistensi manusia (Jawa) dari segi perkembangan kronologisnya, atau dengan kata lain, menjelaskan fenomena manusia Jawa dalam perkembangan rentangan memanjang dalam waktu (diakronis) dari masa kolonial hingga sekarang. Tujuan utamanya adalah menangkap apa yang berubah (dan yang tetap) dalam sejarah panjang Islamisasi Jawa.<sup>2</sup> Itulah objek material dalam penelitian ini, yaitu manusia (Jawa) dalam hasil penelitian atau temuan ilmiah bidang sejarah yang menyangkut salah satu bidang hidup yang penting (sejarah keberagamaan manusia Jawa).

---

<sup>1</sup>Lihat M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa; Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, Terj. FX Dono Sunardi & Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013).

<sup>2</sup>Tentang perbedaan diakronis dan sinkronis dalam pendekatan sejarah dan ilmu sosial lihat, Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 43-44 dan 158.

Tulisan ini adalah refleksi filsafat antropologi metafisik terhadap temuan ilmiah Ricklefs tersebut.<sup>3</sup> Hasil penelitian ilmiah atau teori ilmiah Ricklefs tersebut tidak akan diteliti kembali menurut metode (historis) dan objek formal ilmu atau bidang ilmiah kesejarahan tadi di mana Ricklefs bertitik tolak. Karena hal itu di luar kompetensi atau cakupan filsafat di mana penelitian ini berfokus. Namun hasil penelitian atau teori Ricklefs tentang sejarah manusia Jawa tersebut akan disoroti secara filosofis, yaitu ditinjau dan dibaca dalam cahaya dasar-dasar kenyataan (struktur eksistensial) atau pula dihubungkan dengan hakekat manusia (menuju suatu keterarahan etis). Dengan demikian, objek formal penelitian filosofis ini adalah manusia (Jawa) sejauh dinarasikan oleh temuan-temuan Ricklefs dengan pendekatan antropologi metafisik.

Kegelisahan akademik-nya adalah, *Pertama*, tidak atau belum adanya penjelasan atau refleksi yang memadai atas temuan-temuan penting Ricklefs tentang kesejarahan manusia Jawa tersebut bila ditinjau dari bidang ilmiah yang lain, yaitu bidang filsafat. *Kedua*, temuan-temuan Ricklefs tentang sejarah Islamisasi Jawa tersebut memberikan kekayaan informasi yang sangat berharga dan penting tentang manusia Jawa, dan karenanya menjanjikan arah penelitian ini.

Fokus masalah tulisan ini adalah [1] bagaimanakah deskripsi manusia Jawa menurut temuan-temuan Ricklefs dalam sejarah Islamisasi Jawa? [2] Bagaimanakah refleksi filsafat antropologi metafisik terhadap manusia Jawa dalam temuan-temuan Ricklefs tersebut?

Sehingga dengan demikian, tujuannya adalah untuk [1] mengidentifikasi filsafat tersembunyi dalam temuan Ricklefs tentang manusia Jawa yang dikemukakan sebagai pemecahan atau masalah aktual tentang sejarah Islamisasi Jawa. Filsafat tersembunyi itu akan dirumuskan dan dijelaskan tanpa memberi komentar lebih lanjut. [2] Untuk konsepsi filosofis yang lebih utuh. Konsepsi itu mungkin dapat menjernihkan pemahaman ilmiah yang telah ada dari Ricklefs dengan

---

<sup>3</sup>Anton Bakker, *Antropologi Metafisik* (Jogjakarta: Kanisius, 2000), 18. Bdk, Adelbert Snijders, OFM Cap, *Antropologi Filsafat Manusia Paradoks dan Seruan* (Jogjakarta: Kanisius, 2004), 18. Dr. Toety Heraty Noerhadi, *Aku dalam Budaya Telaah Teori & Metodologi Filsafat Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 7, juga Louis Leahy, *Siapakah Manusia: Sintesis Filosofis tentang Manusia* (Jogjakarta: Kanisius, 2001) 15-16, dan Emanuel Prasetyono, *Dunia Manusia, Manusia Mendunia Buku Ajar Filsafat Manusia* (Sidoarjo Surabaya: Zifatama dan Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala Surabaya, 2013), 3.

lebih baik dan lengkap; atau dapat memberikan pengarahan untuk penyusunan pemahaman ilmiah yang lebih menyeluruh dan tepat tentang manusia Jawa.<sup>4</sup>

Penelitian filosofis ini mengambil model penelitian filosofis mengenai teori ilmiah.<sup>5</sup> Tahap pertama dalam pengumpulan data

---

<sup>4</sup>Sejauh ini belum ada studi yang diadakan berdasarkan karya Ricklefs tentang Islamisasi Jawa tersebut kecuali dalam suatu jurnal ilmiah oleh: Choirul Fuad Yusuf Islamisasi di Jawa berjudul: "Kritik atas *Islamisation and Its Opponents in Java* Karya Ricklefs" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12, No. 2, 2014: 441 - 464 diterbitkan oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama 2014. Yusuf menggambarkan bahwa Ricklefs dalam salah satu karya besarnya *Islamisation and Its opponents in Java* memetakan akar sejarah gerakan islam di Jawa sepanjang 14 abad. Berdasarkan penelitiannya selama 40 tahun, dia menunjukkan bahwa islamisasi di Jawa, secara historis merupakan dinamika proses interaksi budaya antara Islam dan Jawa. Artikel Yusuf ini merupakan usaha menganalisis apa dan bagaimana metode proses islamisasi yang dinarasikan oleh Ricklefs dengan mencoba mengevaluasi secara kritis keuntungan dan kelemahan dari buku ini. Penulis artikel ini merasa perlu menggarisbawahi tentang perlunya beberapa variable sejarah untuk melengkapi kesempurnaan teori islamisasi pada eranya. Penulis artikel ini mencoba mengkritisi (a) Seperti apa tingkat kejelasan dalam menggambarkan realitas/fakta sejarah Islamisasi di Jawa dalam buku tersebut, (b) bagaimana akurasi data yang dipergunakan dalam penggambaran sejarah oleh penulis, serta (c) keunggulan tulisan ini dibanding karya sejarah lainnya dalam topik yang sama. Dengan demikian, jelas artikel tersebut mendekati karya Ricklefs masih dalam kerangka disiplin yang sama, yaitu ilmu sejarah kritis. Dengan kata lain, dalam kerangka objek formal yang sama. Tulisan-tulisan lainnya berupa *books review* ataupun yang bersifat sinopsis banyak dalam internet. Banyaknya review maupun synopsis tentang karya Ricklefs tersebut pada saat yang sama menunjukkan apresiasi tentang pentingnya karya Ricklefs. Sementara penelitian ini, dengan objek material dan formalnya beserta status problematiknya sebagaimana telah ditegaskan di depan berbeda dari kajian-kajian terdahulu yang ada, dan karenanya penelitian ini layak dilaksanakan. Misalnya Ihsan Ali Fauzi, "Terang Pudar Islam di Tanah Jawa" dalam [www.paramadina-pusad.or.id](http://www.paramadina-pusad.or.id). Azyumardi Azra, "Islamisasi Jawa" dalam *Studia Islamika* Vol. 20 November 2013 (Jakarta:PPIM UIN Jakarta 2013) 169-176, dan Mujahirin Thohir "Memahami Alur Berfikir M.C. Ricklefs dalam Bukunya: Mengislamkan Jawa" dalam [www.academia.edu](http://www.academia.edu).

<sup>5</sup>Model penelitian mengenai teori ilmiah dalam filsafat adalah penelitian filosofis yang merupakan refleksi yang bukan secara langsung mempelajari salah satu masalah aktual, tetapi yang bersifat *tidak langsung*, yaitu terhadap *suatu penelitian ilmiah bersama hasilnya*, yang telah dilaksanakan tentang suatu masalah atau bahkan tentang suatu bidang hidup, oleh salah satu ilmu khusus (ilmu kedokteran, psikologi, ilmu politik, ilmu agama, ilmu pendidikan dsb. Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jogjakarta: Kanisius 1990) 114. Nusyirwan, *Metode Penelitian Filsafat* (Jogjakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta: 2003), 36. Sementara Kaelani menyebut model ini sebagai tipe penelitian tentang masalah aktual. Lihat Kaelani, M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat; Paradigma bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, (Yogyakarta:Paradigma, 2005), 292. Toeti Heraty Noerhadi, "Metodologi Penelitian Filsafat" dalam Reza A.A. Wattimena, Ed, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta dan Fakultas Filsafat UNIKA Widya Mandala Surabaya, 2011) 31.

akan digunakan metode deskripsi. Pertama-tama akan dipelajari hasil penelitian atau teori Ricklefs yang menjadi objek penelitian ini, yaitu gambaran manusia Jawa dari pengumpulan data-data yang didapatkan dari temuan-temuan Ricklefs. Pengumpulan itu belum berupa refleksi filosofis, melainkan menyediakan bahan mentah bagi penelitian filosofis (dalam rumusan masalah kedua). Maka diberikan *deskripsi* teori atau temuan-temuan ilmiah Ricklefs tentang sejarah Islamisasi Jawa untuk menjawab rumusan masalah yang pertama dalam penelitian ini, agar secara eksplisit nampak gambaran tentang manusia Jawa dalam temuan Ricklefs tersebut. Pada tahap analisa data atau refleksi maka mengenai teori atau temuan Ricklefs tersebut akan diadakan analisis filosofis dan dalam refleksi ini dipergunakan unsur metodis umum seperti berlaku pada berlaku bagi setiap penelitian filsafat. Unsur-unsur metodis umum tersebut meliputi [a] interpretasi [b] induksi dan deduksi [c] koherensi intern [d] holistika [e] idealisasi [f] komparasi [g] heuristika [h] bahasa inklusif dan analogal dan [i] refleksi peneliti pribadi sesuai dengan sasaran penelitian ini.<sup>6</sup>

## HASIL PENELITIAN

### 1) Manusia dalam Antropologi Metafisik

Filsafat manusia juga disebut antropologi filsafati adalah bagian dari sistem filsafat yang menyoroti esensi manusia. Filsafat manusia juga merupakan cabang-cabang dari filsafat seperti, kosmologi, estetika, filsafat manusia, etika, dan epistemologi. Dibandingkan dengan ilmu-ilmu tentang kemanusiaan mempunyai kedudukan yang sama apabila dilihat dari segi materialnya. objek materialnya adalah gejala-gejala manusia yang memiliki tujuan untuk mengidentifikasi, menginterpretasi dan memahami gejala-gejala atau ekspresi yang terjadi pada manusia. Gejala dan ekspresi manusia adalah objek yang dikaji dalam filsafat ilmu maupun ilmu-ilmu manusia yang lain.<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Bakker dan Charris Zubair, *Ibid*, 116-119. Juga Nusyirvan, *Ibid*, 26-28.

<sup>7</sup>Antropologi filosofis; Inggris philosophical anthropology; istilah ini secara harfiah berarti "pengetahuan filosofis mengenai manusia". Beberapa pengertian: [1] Merujuk pada studi-studi yang memperlakukan manusia sebagai keseluruhan. Berupaya menghindari atau mengatasi pendekatan-pendekatan yang memandang manusia tidak lebih dari sebuah objek ilmu. Contoh sikap seperti ini, misalnya, gerakan-gerakan Fenomenologi, Eksistensialisme dan Personalisme. [2] Usaha filosofis yang hendak menjawab pertanyaan apa itu manusia. ada usaha mengadakan sintesa antara pandangan ilmiah dan aksiologis objektif tentang manusia dan dunia. [3] Sebuah trend dalam filsafat Barat sesudah Perang Dunia II. Di Jerman

Namun dalam objek formal (metode) filsafat manusia dengan ilmu-ilmu tentang manusia terdapat perbedaan. setiap ilmu-ilmu yang berkaitan dengan manusia pasti menyelidiki adanya gejala-gejala empiris yang bisa objektif atau bersifat objektif dan diselidiki menggunakan metode eksperimental ataupun observasional. begitu pula dengan filsafat manusia yang tidak membatasi diri dengan gejala empiris tersebut. segala sesuatu yang dapat di pikirkan secara logi itu yang disebut juga kajian dalam filsafat manusia. memiliki aspek-aspek ataupun dimensi-dimensi metafisis, universal dan spiritual yang mampu diselidiki menggunakan metode sintesis dan refleksi. Filsafat manusia tidak dapat menyelidiki dengan metode observasional ataupun eksperimental, karena metode ini termasuk dalam gejala-gejala empiris.

Sedangkan filsafat manusia juga disebut “antropologi filsafatia” adalah bagian dari sistem filsafat yang menyoroti esensi manusia. filsafat manusia juga merupakan cabang-cabang dari filsafat seperti, kosmologi, estetika, filsafat manusia, etika, dan epistemologi.

Bagi filsafat manusia, semua gejala atau fenomena menusiawi merupakan objek material. Mereka dianggap sebagai bahan atau materi untuk menyelidiki *phainomenon* berasal dari kata Yunani *phainomai*, yang berarti “menampak”. filsafat manusia tidak berhenti pada fenomena itu, melainkan bermaksud menerobos mereka sampai pada dasarnya. Di bawah dan di dalam gejala yang beraneka warna dan yang berubah-ubah itu dicari akar-akar yang memungkinkan keanekaan dan perubahan itu. Inti yang bersifat sifat tetap dan

---

mendapat bentuk akhir dan menentukan. Ide utama dan postulat metodologis dari antropologi filosofis ini sudah terlihat dalam karya Max Scheller, *Die Stelling des Menschen in Kosmos* (1928), dan dalam karya H. Plessner, *Stufen des Organischen und des Menschen* (1928). Beberapa nama dapat disebut sebagai wakil dari kelompok yang menekuni antropologi filosofis ini: H. Engstrenberg, A. Gehlen, P. Lands-berg, dan E. Rothacker. Ahli antropologi filosofis memberikan dasar epistemologis bagi perkembangan disiplin yang lain, misalnya “antropologi budaya” dari E. Cassirer, “antropologi medic” dari P. Christian dan W. Waizsaecker. Loresn Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996) 58-59.

Sementara itu menurut Blackburn, pengertian “antropologi” dalam filsafat, sebuah teori umum tentang hakekat manusia, kadang dilihat sebagai fondasi ilmu sejarah dan semua ilmu sosial yang ada. Filsafat antropologis (atau antropologi filsafati) mempertimbangkan isu-isu seperti penerjemahan, penginterpretasian ritual magis dan religius, dan relativisme budaya. Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*, Terj. Yudi Santoso, S.Fil. (Yogyakarta: 2013), 43.

mutlak itu disebut numin; *noumenon* berasal dari kata kerja *noeoo* (berfikir), dan berarti “yang dipikirkan”. Dengan demikian, objek formal bagi filsafat manusia ia struktur-struktur hakiki manusia yang sedalam-dalamnya, yang berlaku selalu dan dimana-mana untuk sembarang orang. Hakekat manusia sebagai objek filsafat manusia ini meliputi dua aspek:

[a] Manusia mau dipahami seekstensif atau seluas mungkin. Bukan berupa sifat atau gejala saja, seperti misalnya berjalan, bekerja, malu, rasa takut, cinta kasih. Intinya semua aspeknya pada segala bidang. Semuanya perlu dipandang sebagai satu keseluruhan.

[b] Manusia dipahami seintensif atau sepadat mungkin. Tidak cukup diselidiki fungsi atau kegiatan manusia pada taraf tertentu saja, yaitu sejauh ia serupa dengan hal atau makhluk bukan-manusiawi lain; misalnya pada taraf biokimia, biologis saja. Penyelidikan demikian hanya bersifat regional. Seluruh manusia harus dipandang sekedar manusia, dan segala unsurnya ditinjau sekedar manusiawi. Semua aspeknya perlu dilihat di dalam keseluruhan manusia, sejauh berhubungan dengan inti sari manusia, dan sekedar diresapi dengan berada-manusia itu.<sup>8</sup>

Objek filsafat manusia terdiri dari manusia seluruhnya menurut semua sudutnya. Maka objek itu bukan manusia umum saja, sebab lalu diabaikan corak paling khusus di dalam manusia, yaitu keunikan dan kesendiriannya. Setiap manusia adalah seorang “aku” yang sangat konkret. Jadi, juga istilah “manusia” harus diungkapkan dengan sangat konkret, sebagai “aku”. Seorang filsuf terutama memikirkan kenyataannya sendiri. “Aku”-nya sendiri merupakan persoalan pokok, dan persoalan itu perlu pertama-tama aku jelaskan sendiri.

---

<sup>8</sup>Bakker, *Antropologi Metafisik*, 12. Perbedaan tradisional tentang objek material dan objek formal bagi filsafat manusia kiranya tetap relevan dan perlu ditegaskan di sini. Objek material suatu disiplin adalah halnya sendiri yang dijadikan bahan penyelidikannya, sedangkan objek formal adalah *segi khusus* yang dipelajari dalam objek material tersebut. Sebuah objek material tertentu bisa menjadi objek yang sama bagi beberapa disiplin, masing-masing dengan meninjaunya dari titik pandang yang berbeda karena masing-masing memiliki objek formalnya sendiri-sendiri. Misalnya, biologi, psikologi, sosiologi dan ilmu sejarah manusia, semuanya memiliki manusia sebagai objek materialnya, tetapi objek formal masing-masing berbeda. Begitu pula filsafat manusia memiliki manusia itu sendiri sebagai objek materialnya, tetapi objek formalnya berbeda dengan objek formal ilmu-ilmu lain tentang manusia. Lihat Louis Leahy, *Siapakah Manusia; Sintesis Filosofis tentang Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 27, 28.



Memang, masing-masing filsuf juga harus sedia juga mendengarkan apa yang telah dikatakan oleh ahli-ahli filsafat lain, tetapi tidak dapat puas dengan hanya mengulang-ulang saja pernyataan orang lain itu. Masing-masing harus mencapai pemahaman dan keyakinan pribadi yang mendalam.<sup>9</sup>

Titik tolak di mana sang filsuf berangkat dari pemikirannya sebagaimana menurut Luis Leahy: bertolak dari pengetahuan dan pengalaman tentang manusia serta dunianya yang secara wajar ada pada setiap individu, yang dimiliki oleh semua orang secara bersama-sama, yang darinya sang ilmuwan membangun ilmunya, sang seniman menciptakan karyanya, sang ahli sejarah menelusuri waktu yang telah silam, dan sang ahli teologi menafsirkan Sabda Ilahi.<sup>10</sup>

Senada dengan hal itu, Bakker mengidentifikasi hubungan filsafat manusia dan ilmu-ilmu manusia yang lain. Baginya, ilmu-ilmu manusia yang lain, misalnya antropo-biologi, sosiologi, psikologi, juga menyelidiki manusia. berdasarkan gejala-gejala dan data-data yang dapat disimpulkan dengan metode-metode positif, dirumuskan hukum-hukum tetap dan disusun teori-teori umum yang sungguh-sungguh memberikan pemahaman mengenai manusia pula. Namun, ilmu-ilmu itu tidak mengajukan pertanyaan sedalam seperti diselidiki di dalam filsafat; apakah manusia, apa cinta kasih, apakah kebebasan. Ilmu-ilmu lain itu tidak mempunyai maksud menyelidiki acian-acian yang paling fundamental melainkan diandaikan saja. Mereka menyelidiki gejala-gejala itu dengan lebih dangkal. Misalnya, psikologi eksperimental menelaah reaksi mata, daya ingatan,

---

<sup>9</sup>Bakker, *Antropologi Metafisik*, 12-13.

<sup>10</sup>Titik tolak refleksi untuk filsafat manusia adalah pengalaman manusiawi. Tidak semua hal yang terjadi pada diri manusia dapat dikatakan bersifat khas manusiawi, melainkan hanya hal-hal yang berhubungan dengan hakekatnya sebagai manusia, seekor kerbau sakit dan menderita, tetapi penderitaan seekor kerbau berbeda dengan penderitaan manusia. manusia tahu ia sakit, ia dapat pasrah atau protes, ia dapat menemukan arti penderitaannya. Ia dapat berdistansi dan mengambil sikap terhadapnya. Suatu pengalaman menjadi pengalaman manusiawi kalau pengalaman itu khas untuk manusia karena dia manusia. Hewan tidak merasa heran, tidak bertanya, tidak berfikir, tidak bebas, tidak mencintai, tidak bekerja, tidak sosial dan tidak berbudaya. Kematian seekor hewan berbeda dengan kematian seorang manusia. Manusia tahu ia akan mati. Justru refleksi atas pengalaman yang khas manusiawi itulah yang menghasilkan paham lebih mendalam tentang diri dan kedudukan manusia yang khas di tengah makhluk lain. Adelbert Snijders, *Antropologi Filsafat Manusia; Paradoks dan Seruan* (Yogyakarta: Kanisius, 2014) 18-19 dan Leahy, *Siapakah Manusia*, 26, 27.



kemampuan belajar; dalam ilmu hayat senyuman diterangkan sebagai gerak otot; psikologi klinis mempelajari proses-proses dan bidang-bidang keasadaran manusia. oleh sebab itu, konsep-konsep dan istilah-istilah yang dipakainya juga tidak diteliti sampai pada akarnya, tetapi diartikan sesuai dengan pemahaman pada taraf ilmu itu sendiri.

Data-data positif dari ilmu-ilmu manusia dapat dipakai oleh filsafat sebagai contoh-contoh dan ilustrasi untuk uraiannya sendiri; sebab, jika memang benar, mereka akan cocok dengan struktur-struktur yang ditemukan filsafat. Ilmu-ilmu itu juga dapat memberikan rangsangan psikologis untuk mempelajari soal-soal tertentu, ataupun untuk mencari jalan-jalan ke jurusan tertentu. Namun, pengaruh ini tetap bersifat ekstrinsik saja; dan ilmu filsafat wajib menemukan hokum-hukumnya sendiri dengan memakai metodenya sendiri. Sebaliknya, filsafat dapat memberikan petunjuk-petunjuk atau peringatan kepada ilmu-ilmu positif tentang hal-hal atau pola-pola yang dialpakkannya sebagai pengaruh psikologis-ekstrinsik. Namun ilmu-ilmu itu berkewajiban menyelidiki soal-soal menurut metodenya sendiri, tanpa dipengaruhi secara logis, dengan mengambil alih hasil-hasil filsafat manusia.<sup>11</sup>

Sementara itu, objek formal filsafat manusia menurut Leahy adalah inti manusia, strukturnya yang fundamental. Maksudnya, *pertama*, struktur yang fundamental itu bukan sesuatu yang bersifat fisik, yang dapat digambarkan. Ia hanya dapat diketahui melalui usaha daya fikir saja. Ia bukan bagian atau potongan dari si manusia, juga bukan alat yang kiranya tersembunyi di dalam organisme, seperti motor mobil di dalam kerangkanya. Dalam berbagai kebudayaan kuno yang belum melewati tahap imajinasi, hakekat manusia dikira terbuat dari suatu jiwa dalam bentuk suatu hembusan atau sebuah nyala api yang berdiam di dalam badan dan memelihara gerak-gerak hidupnya selama ia tak lepas dari badan itu. Sebaliknya, apa yang dimaksudkan oleh sang filsuf jika ia membicarakan intisari, struktur dasar, bentuk terpenting, atau dinamisme primordial dari manusia, adalah apa yang harus diakuinya secara mutlak sebagai unsur pembentuk manusia sebagaimana ia menampakkan diri dalam keseluruhannya.

---

<sup>11</sup>Bakker, *Antropologi Metafisik*, 13-14.

Keyakinan bahwa struktur atau bentuk fundamental semacam ini harus terdapat dalam manusia bukanlah hasil dari suatu persepsi inderawi, melainkan kesimpulan dari suatu penangkapan intelektual. Apa yang disebut sebagai “apa yang harus diakui” bukanlah suatu makhluk atau sebuah benda, melainkan suatu “prinsip adanya” (*principe d’etre*), yaitu sesuatu “yang olehnya dan berkatnya” manusia menjadi terwujud, sesuatu “yang olehnya dan berkatnya” manusia memiliki karakteristik yang khas dan merupakan sebuah nilai unik serta martabat khusus.

Dengan kata lain, yang ingin dimengerti oleh sang filsuf tentang manusia bukanlah bentuk fisik yang dapat diamati, dibayangkan, atau digambarkan, juga bukan bagian ini atau fungsi itu dari bentuk fisik ini, melainkan *struktur metafisiknya*, yaitu semua “yang oleh karenanya” yang perlu diakui karena tanpanya manusia tidak bisa dipikirkan. Jadi, jika dikatakan bahwa manusia terbentuk dari badan dan jiwa, itu tidak berarti bahwa manusia itu seakan-akan terdiri dari dua realitas yang ada dan kemudian dihubungkan satu sama lain, dua macam bahan yang dicampuradukkan dan yang masing-masing dapat ditempatkan dan digambar secara terpisah, melainkan itu merupakan pengakuan bahwa dalam makhluk yang disebut “manusia” itu ada sesuatu “yang oleh karenanya” ia bersifat material dan akan busuk, dan sesuatu “yang oleh karenanya” ia hidup dan berfikir. Kedua “yang oleh karenanya” itulah yang merupakan struktur metafisik fundamental dari manusia.<sup>12</sup>

Sementara itu, hingga baru-baru ini, filsafat manusia lazimnya disebut “psikologi”. Agar dibedakan dengan ilmu jiwa positif, maka diberi tambahan menjadi “psikologi rasional”, atau “psikologi spekulatif”, atau “psikologi metafisis”. Nama ini menimbulkan keberatan, karena terlalu menekankan satu sudut manusia saja, yaitu kehidupan sadar, sebab *psyche* berarti “jiwa”. Untuk menjelaskan bahwa filsafat manusia membicarakan manusia seluruhnya, dengan segala sudutnya, maka zaman sekarang makin terpakai nama “antropologi”. Akan tetapi, nama ini juga dipakai untuk menunjukkan ilmu-ilmu yang menyelidiki manusia secara positif, misalnya menurut aspek budaya, turunan dan sebagainya, terutama dalam bahasa Inggris: *anthropology*. Maka maka perlu

---

<sup>12</sup>Leahy, *Siapakah Manusia*, 27-29.

diberi penjelasan tambahan, dan disebut entah “antropologi filsafati” untuk menunjukkan orientasi umum, entah “antropologi metafisik” agar dengan khusus dipentingkan metode filosofis yang digunakan.<sup>13</sup>

Filsafat manusia/antropologi metafisik adalah suatu refleksi atas pengalaman yang dilaksanakan dengan rasional, kritis serta ilmiah, dan dengan maksud untuk memahami diri manusia dari segi yang paling asasi. Tujuan filsafat manusia adalah untuk memahami diri manusia dari segi yang paling asasi. Filsafat tidak puas dengan jawaban yang dangkal. Paham diperoleh dengan menemukan hal yang paling asasi. Dari hal yang paling asasi, cahaya masuk ke dalam pengalamanku dan untuk seluruh diri manusia. Dalam cahaya itu kulihat lebih terang kekhasan manusia di tengah makhluk yang lain.<sup>14</sup>

Dalam asumsi-asumsi dasar antropologi metafisik digunakan kategori-kategori relasi manusia sebagai [1] Objek dan Subjek [2] Ekspresif dan Intensif [3] Berhubungan (Relatif) dan Otonom [4] Sama dan Unik dan [5] Lama (Tetap) dan Baru.<sup>15</sup> Di samping itu juga tiga segi historisitas manusia ala Leahy yang kategorinya adalah [1] manusia adalah roh terjelma [2] Gagasan intersubjektivitas antar subjek/individu [3] historisitas adalah keterikatan pada waktu.<sup>16</sup> Sementara menurut Prasetyono ketiga unsur historisitas manusia adalah [1] makhluk spiritual [2] ruang dan waktu, dan [3] kebebasan.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup>Bakker, *Antropologi Metafisik* 18. Bdk, Snijders, *Antropologi Filsafat* 18. Dr. Toety Heraty Noerhadi, *Aku dalam Budaya Telaah Teori & Metodologi Filsafat Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 7, juga Leahy, *Siapakah Manusia* 15-16, dan Emanuel Prasetyono, *Dunia Manusia, Manusia Mendunia Buku Ajar Filsafat Manusia* (Sidoarjo Surabaya: Zifatama dan Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala Surabaya, 2013) 3.

<sup>14</sup>Kata “refleksi” berasal dari bahasa Latin *reflectere* yang artinya “melentukkan ke belakang”. Dalam refleksi, manusia kembali kepada dirinya sendiri. Refleksi ini digerakkan oleh rasa heran atau karena timbulnya keraguan. Aku ingin memahami diriku secara lebih mendalam. Snijders, *Antropologi Filsafat*, 18-19.

<sup>15</sup>Istilah ini biasanya saling dipertukarkan dengan istilah “filsafat manusia” “antropologi filosofis” dan “antropologi metafisik”, atau hanya “antropologi” saja lihat, Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*, Terj. Yudi Santoso, S.Fil (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 43. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996) 58-59. Asumsi-Asumsi dasar ini disarikan dari Bakker & Chariss Zubair, *Metodologi Penelitian*, 36-38. Bdk, Nursyivan, *Metode Penelitian*, 13-14.

<sup>16</sup>Leahy, *Siapakah Manusia*, 233-235.

<sup>17</sup>Prasetyono, *Dunia Manusia*, 233-235.

## PEMBAHASAN

### 1) Manusia dalam Sejarah Islamisasi Jawa Temuan Ricklefs

#### a) *Manusia Jawa dalam Periode Sintesis Mistik*

Ricklefs menggambarkan awal sejarah Islamisasi di Jawa mulai abad ke-14 yang mengalami puncaknya—disebut "sintesis mistik" – pada 1800-1830. Di masa ini, orang-orang Jawa mulai menerima keislaman sebagai identitas, dengan ciri ketaatan menjalankan syariat, tetapi melakoni kepercayaan mistik yang diwariskan oleh nenek mereka.

Masa sintesis ini tidak bertahan lama dan dilanjutkan dengan yang disebut Ricklefs sebagai "polarisasi masyarakat Jawa". Masa polarisasi ini terjadi pada 1830-1930, di mana keislaman dan kejawaan mulai terpisah serta mulai muncul istilah putihan (santri) dan abangan (kejawen). Abangan adalah istilah yang populer menggambarkan tentang masyarakat Jawa Muslim, tetapi bersifat nominal saja atau tidak menjalankan syariat dalam kehidupan keagamaan sehari-hari. Di sini digambarkan bahwa sejak 1930, pertentangan antara santri dan abangan terus menguat. Pada tahun-tahun ini terjadi *cultuur stelsel*. Meski sangat menyengsarakan masyarakat Jawa, tetapi memberi kemungkinan tumbuhnya kelas menengah baru yang mempunyai kemampuan pergi haji. Mereka berinteraksi dengan ulama-ulama, membawa perspektif Islam baru yang lebih puritan ke Jawa, dan selanjutnya menyerang kalangan kejawen yang kental dengan mistik.<sup>18</sup>

Pada uraian tersebut didapatkan gambaran manusia Jawa dalam masa awal periode Islamisasi Jawa, yaitu manusia Jawa yang mengakomodasikan dan mengintegrasikan dalam dirinya nilai-nilai lama (Hindu Budha) dengan nilai-nilai baru (Islam) yang kini datang kepadanya. Menjadi Muslim dan menjadi Jawa saat itu tidaklah dianggap sebagai sesuatu yang problematis. Sebagaimana disebutkan di atas, konsep "sintesis mistik" yang dipakai Ricklefs, bisa dijelaskan ke banyak hal. Dari segi substansi ajaran keagamaan dan wujud tindakan masyarakat Jawa pada strata sosial masyarakat umum dan pada golongan elite. Pada strata umum, sintesis ini bermakna pada "tradisi saling meminjamkan". Orang Jawa yang telah memiliki tradisi yang serba bersifat "mistik" memperoleh pengkayaan baru dari

---

<sup>18</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang* Terj. FX Dono Sunardi & Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2013).

tradisi-tradisi sufistik yang dibawa oleh penyiar Islam. Sementara pembawaan Islam yang masuk ke Jawa adalah Islam yang “menerima” (atau setidaknya, tidak secara vulgar mempertentangkan) kepada tradisi-tradisi lokal, sebagaimana yang direpresentasikan oleh Walisongo, khususnya Sunan Kalijaga dalam strategi dakwahnya. Pada saat yang sama, penyiaran Islam yang bermuara pada tiga pilar: iman, islam, dan ihsan juga dijalankan secara efektif, sehingga lewat proses seperti ini – Islam diterima secara damai.<sup>19</sup>

b) *Manusia Jawa pada Periode Polarisasi Masyarakat*

Konsep sintetik mistik ternyata bukan merupakan suatu konsep yang berhenti, tapi berkembang sesuai peristiwa-peristiwa penting yang dialami masyarakat Jawa terutama paska Perang Jawa 1830. Dalam hal ini Ricklefs mengajukan tiga (3) variabel penting yang nantinya memunculkan polarisasi masyarakat Jawa. Tiga variabel itu adalah [1] terbukanya peluang bagi masyarakat Jawa untuk naik haji [2] diberlakukannya kebijakan sistem Tanam Paksa (*cultuurestelsel*) dan [3] lembaga pondok pesantren. Dampak nyata dari ketiga variabel tersebut secara sosio-religius adalah terbentuknya atau terpolarisasinya masyarakat Jawa yang terdikotomi secara ketat menjadi dua (2) golongan, yakni kaum santri dan golongan abangan.

Kaum Muslim Jawa yang saleh dan berpegang teguh pada ajaran Islam menyebut diri mereka sendiri *putihan* (golongan putih), tetapi ada banyak orang Jawa yang tidak siap untuk menerima versi Islam yang baru dan lebih menuntut dari mereka ini; mereka dijuluki sebagai “kaum abangan”, “golongan merah” (coklat). Istilah yang disebut terakhir ini pada awalnya dipakai sebagai semacam ejekan oleh kaum *putihan* yang saleh pada pertengahan abad ke-19 – ia tidak dikenal sebelumnya – tetapi kaum abangan menerima julukan tersebut dengan senang hati. Istilah *abangan* tampaknya kini telah menjadi istilah yang lebih biasa untuk menyebut kaum Muslim yang tidak begitu taat pada ajaran agama mereka, dan telah menyebar hingga ke pelosok tanah Jawa. Perbedaan antara *putihan* dan *abangan* menjadi sangat lebar, sebab perbedaan dalam gaya beragama juga tercermin di dalam perbedaan sosial yang lebih luas.<sup>20</sup>

<sup>19</sup>Thohir: *Memahami Alur*, 4.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 50, 51.

Di bawah pemerintahan kolonial pada dasawarsa 1930-an, identitas masyarakat Jawa terpolarisasi antara santri dan abangan, sebuah polarisasi yang telah mengalami politisasi dan akan menguat demikian. Kalangan abangan yang merupakan kelompok mayoritas bukanlah kelompok yang tidak religius, sebab mereka memiliki kehidupan rohani yang kaya, tetapi tidak sepenuhnya tersentuh oleh apa yang kaum pengusung reformasi pandang sebagai Islam yang sejati. Bentuk-bentuk seni abangan mewartakan pemahaman supernatural yang merasuk pada kehidupan masyarakat Jawa di pedesaan dan dalam beberapa kasus, terkait dengan pemahaman supernatural di istana atau keraton yang tak lain merupakan klien yang telah dijinakkan dari Negara kolonial. Modernisme dan tradisionalisme Islam berjalan aktif, dengan kalangan yang disebut terlebih dahulu berperan sebagai pionir bagi modernisasi berbagai aktivitas guna memajukan pendidikan dan kesejahteraan yang memperkuat santri dalam masyarakat Jawa, sementara pemerintah colonial berupaya untuk sebisa mungkin tidak melibatkan diri dalam urusan-urusan keagamaan. Kaum modernis memainkan peran mereka dalam gerakan-gerakan politik nasionalis, tapi tak satupun dari gerakan tersebut yang berhasil mencapai kemajuan berarti di bawah rezim kolonial yang represif dan selama bertahun-tahun depresi besar yang sulit. Para kiai tradisional, yang diyakini sebagai pribadi-pribadi yang saleh dan mempunyai kapasitas di luar kemampuan manusia kebanyakan, sering kali memperoleh penghormatan yang tinggi dari masyarakat pedesaan, bahkan dari kalangan abangan, namun mereka tidak memiliki pengaruh politik yang efektif.<sup>21</sup>

c) *Manusia Jawa pada Periode Intensifikasi Keagamaan*

Islamisasi mendapatkan momentumnya pada dekade 1990-an – masa-masa akhir Orde Baru – seiring dengan menguatnya politik akomodasi rezim Orde baru terhadap Islam. Dicaputnya larangan berjilbab di sekolah-sekolah umum, disahkannya UU Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam, berdirinya ICMI, berdirinya Bank Muamalat, dan ibadah haji Soeharto beserta keluarganya menandai masa bulan madu baru rezim Orde baru dan umat Islam. Identitas Islam makin menguat di Jawa sampai konon Nyi Roro Kidul

---

<sup>21</sup>*Ibid.*, 786-787.

pun kini menjadi Muslim.<sup>22</sup> Sementara itu identitas kejawaan yang mewarisi masa lalu pra-Islam Jawa semakin surut ke belakang kalau bukan semakin terwarnai oleh corak keislaman.<sup>23</sup>

Berakhirnya Orde baru tidak berarti berakhirnya Islamisasi Jawa, bahkan sebaliknya. Jawa di era pasca-Orde Baru jauh lebih Islam dibandingkan Jawa di masa kolonial ataupun awal kemerdekaan. Apa yang terjadi setelah Orde Baru adalah munculnya dinamika yang mewarnai Islamisasi di Jawa. Sebagai sebuah proses, Islamisasi Jawa itu sendiri menurut Ricklefs nampaknya sangat sulit – kalau bukan mustahil – dihentikan.<sup>24</sup> Dalam konteks demikian, berbicara tentang polarisasi santri vs abangan atau Islam vs Jawa sepertinya tidak lagi relevan. Hal yang lebih relevan diperbincangkan adalah versi pemahaman Islam yang bagaimana yang dominan atau setidaknya berpengaruh paling kuat dalam Islamisasi Jawa dewasa ini.

Di era Reformasi ini kita memang menyaksikan begitu beragamnya versi pemahaman Islam yang berkembang dan mewarnai wacana publik di Jawa dan Indonesia pada umumnya. Dari mulai kelompok yang menganggap semua agama sama benarnya sampai kelompok yang mengafirkan sesama Muslim yang tidak sepaham dengannya dapat kita temukan di Jawa. Berbagai kelompok dengan penafsirannya masing-masing berkontestasi memperebutkan pemaknaan atas apa itu “Islam”, bagaimana Islam dipahami, dan bagaimana Islam dipraktikkan. Terlepas dari begitu jauhnya rentang pemaknaan tentang Islam dari pelbagai kelompok Islam – atau yang mengatasnamakan dirinya sebagai Islam – di Jawa, satu hal yang pasti kini orang tidak bisa mengabaikan apalagi melecehkan Islam begitu saja. Bahkan kaum liberal sekalipun tidak menyatakan dirinya menolak Islam namun “sekadar” menafsirkan Islam secara berbeda. Ini berbeda dengan situasi di tahun 1960-an ketika para seniman komunis bisa mementaskan ketoprak dengan lakon “*Patine Gusti Allah*” (Matinya Allah) secara terbuka tanpa merasa perlu menghiraukan kecaman keras kaum santri, apatah lagi takut dibubarkan aparat keamanan atau diserang massa ormas Islam.

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, 211.

<sup>23</sup>*Ibid.*, 425.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 793.



Modernisasi secara umum menumbuhkan sekularisasi bahkan profanisasi atas paham-paham keagamaan, tetapi Ricklefs tidak tertarik dan tergoda untuk masuk ke premis ini. Dia justru lebih memilih melihat kasus Indonesia (Jawa) pada tumbuh suburnya gerakan-gerakan keagamaan yang bercorak fundamentalis.

Masuknya faham-faham fundamentalis ini secara transparan muncul pada saat berakhirnya era kepemimpinan Orde Baru. Ciri dari gerakan-gerakan yang diusung adalah simbol-simbol agama dan Islam tidak hanya ditempatkan sebagai “agama ritual” tetapi sebagai “agama negara”. Dengan demikian, cita-cita yang ingin diwujudkan adalah berlakunya syariah Islam untuk mengatur negara.<sup>25</sup>

Ricklefs menyimpulkan bahwa Islamisasi Jawa sekarang ini telah terjadi secara sempurna, tetapi dinamikanya masih akan terus berlangsung dengan wajah yang belum bisa diprediksi. Apakah Islam puritan akan menguasai Indonesia, atau wajah Islam lain yang lebih ramah yang akan berkembang, atau malah kembalinya nilai-nilai tradisional Jawa di masa mendatang.<sup>26</sup>

Ketika menjelaskan proses dinamik Islamisasi yang berlangsung, Ricklefs secara komprehensif melakukan penggambaran-analitis proses Islamisasi di Jawa dengan cara melakukan pemetaan dan kategorisasi kelompok-kelompok otonensial yang tumbuh secara berbarengan pada periode Islamisasi yang terjadi. Di sini, Ricklefs menggambarkan secara relatif detil tentang situasi-situasi konflik aktual atau otonensial yang terjadi dalam proses Islamisasi di Jawa khususnya, termasuk situasi konflik mendalam antara kelompok santri dengan kelompok abangan. Kedua kelompok masyarakat Jawa yang otonensial tersebut, yang terlihat gejalanya sejak awal abad 19-an, kemudian mengkristal dalam organisasi-organisasi pada abad 20-an, seperti pertumbuhan Syariat Islam (SI) sebagai representasi santri dan PKI dan PNI yang merepresentasikan kelompok Abangan. Selain itu, juga muncul kelompok-kelompok otonensial internal agama, seperti NU Muhammadiyah, yang berlanjut lahirnya polarisasi Partai-partai Islam (Masyumi, NU, dll) dengan PKI dan PNI. Secara periodik, fenomena polarisasi otonensial kelompok-kelompok yang muncul pada proses Islamisasi di Jawa sejak tahun 1930-an hingga kini.

<sup>25</sup>Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 649 – 705.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 792.

d) *Manusia Jawa Mengupayakan Kehidupan yang lebih Baik: antara Kebebasan dan Keadilan*

Akhir cerita Islamisasi Ricklefs akhirnya sampai pada diskusi interaksi antara politik dan agama, di mana manusia Jawa, sebagaimana umat manusia lainnya, sebagai makhluk politik mengupayakan suatu kehidupan yang lebih baik, dan hal itu pada dasarnya merepresentasikan pilihan antara kebebasan dan keadilan sebagai lawan tirani – yang masing-masing mengandung resiko serta janji-janjinya sendiri.

Dari diskusi mengenai keadilan dan kebebasan ini, Ricklefs menyimpulkan bahwa tak satupun dari dua konsep politik ini bebas dari resiko. Masing-masing memiliki ruang untuk dikritisi oleh yang lain. Akhirnya Ricklefs sampai pada kesimpulan bahwa prinsip egalitarianisme dalam Islam dalam praktek menjadi suatu sistem politik yang tidak egaliter yang dipimpin oleh ulama, dengan dua tujuan politik utama: membatasi potensi tirani penguasa serta membatasi kebebasan individual, sebab pribadi-pribadi yang bebas punya kecenderungan besar untuk tidak patuh pada berbagai perintah Allah kecuali diwajibkan oleh hukum dan hukuman pun siap dijalankan bila terjadi pelanggaran. Baik Islamisme maupun Plato, karenanya, dapat memunculkan totalitarianisme, yang dalam kedua kasus tersebut mengklaim sebagai representasi keadilan. Peran dan *privelese* kelas, cara berfikir yang benar, pembatasan atas hak-hak individual semuanya ditetapkan dan diatur oleh negara dan menjadi tugas individu untuk taat dan patuh pada aturan-aturan ini.

Demikianlah, rasanya tidak berlebihan untuk memandang berbagai gagasan dan organisasi Islamis mutakhir dan kontemporer di Indonesia (dan di belahan lain di dunia, tentu saja) lebih sebagai bagian dari sejarah totalitarianisme yang sangat panjang, dari pada sebagai fenomena yang boleh dikaji dalam rangka perbandingan agama saja. Pada gilirannya gagasan totalitarianisme ini melahirkan terorisme, meskipun yang disebut terakhir ini tetap menjadi fenomena pinggiran di antara kalangan dan gerakan Islamis yang lebih luas.

2) **Refleksi terhadap Manusia Jawa dalam Islamisasi Ricklefs: Struktur Eksistensial dan Dimensi Historis**

a) *Aspek Fundamental Metafisik*

Yang dimaksud dengan struktur fundamental bukanlah bersifat fisik, yang dapat digambarkan yang hanya dapat diketahui melalui

usaha daya fikir saja. Yang dimaksudkan oleh para filsuf jika ia membicarakan intisari, struktur dasar, bentuk terpenting, atau dinamisme primordial dari manusia, adalah apa yang harus diakuinya secara mutlak sebagai unsur pembentuk manusia sebagaimana ia menampakkan diri dalam keseluruhannya. Jika hal demikian harus ada dalam manusia, maka didapatkannya bukanlah hasil dari suatu persepsi inderawi, melainkan kesimpulan dari suatu penangkapan intelektual. Apa yang disebut sebagai “apa yang harus diakui” bukanlah suatu makhluk atau sebuah benda, melainkan suatu “prinsip adanya” (*principe d’etre*), yaitu sesuatu “yang olehnya dan berkatnya” manusia menjadi terwujud, sesuatu “yang olehnya dan berkatnya” manusia memiliki karakteristik yang khas dan merupakan sebuah nilai unik serta martabat khusus.

Dengan kata lain, itulah struktur metafisiknya manusia. yaitu yang dapat dimengerti bahwa manusia Jawa sebagai manusia atau sekedar manusia bukanlah bentuk fisik yang dapat diamati, dibayangkan, atau digambarkan, juga bukan bagian ini atau fungsi itu dari bentuk fisik ini, melainkan semua “yang oleh karenanya” yang perlu diakui karena tanpanya manusia tidak bisa dipikirkan. Jika dikatakan bahwa manusia (Jawa) terbentuk dari badan dan jiwa misalnya, itu tidak berarti bahwa manusia (Jawa) itu seakan-akan terdiri dari dua realitas yang ada dan kemudian dihubungkan satu sama lain, dua macam bahan yang dicampuradukkan dan yang masing-masing dapat ditempatkan dan digambar secara terpisah, melainkan itu merupakan pengakuan bahwa dalam makhluk yang disebut “manusia” itu ada sesuatu “yang oleh karenanya” ia bersifat material dan akan busuk, dan sesuatu “yang oleh karenanya” ia hidup dan berfikir. Kedua “yang oleh karenanya” itulah yang merupakan struktur metafisik fundamental dari manusia, tak terkecuali manusia Jawa.

Dalam bahasa Anton Bakker, berkat pengakuan mutlak melalui suatu refleksi akan “aku” dan “lain” dicapailah hakekat atau kodrat manusia. melalui garis itu tidak ada yang lebih mendalam atau lebih dasariah lagi. Dengan demikian, saya tahu inti setiap manusia konkret, namun tetap hanya pada umumnya. Di lain pihak, itu bukan pengertian abstrak dan statis saja. Sebab pengakuan yang saya temukan itu bersifat serba pribadi pula. Kodrat itu pertama-tama saya

aku menurut keistimewaan dan kesendirianku, sejauh fakta induk itu menjadi konkret di dalam dan melalui semua fakta sekunder yang saya miliki. Namun, sekaligus juga diakui adanya subjek lain; dan dengan demikian, di atas segala bahaya “akulogi”. Yang berlaku untuk saya menurut perspektif saya yang khusus, berlaku untuk manusia lain menurut perspektif dan penghayatan mereka. Masing-masing orang berupa “aku” sendiri, dan memiliki kepastian mutlak tentang “aku”-nya tadi. Namun arti penghayatan konkret berbeda sekali juga, sesuai dengan keunikan dan kesendirian masing-masing. Tetap ada struktur hakiki yang sama, namun di dalam penghayatan konkret berbeda sekali juga, sesuai dengan keunikan dan kesendirian masing-masing. Tetap ada struktur hakiki yang sama, namun di dalam penghayatan konkret yang berbeda-beda. Peng-aku-anku ini dan peng-aku-an mereka tidak terulang lagi. Baru sebagai keyakinan pribadi akan “aku” yang konkret sendiri, mungkin menjadi titik pangkal bagi antropologi filosofis.<sup>27</sup>

Struktur fundamental dan eksistensial tersebut tentu tidak bisa diilustrasikan secara eksplisit dalam temuan-temuan partikular proyek penelitian Ricklefs tentang Islamisasi manusia Jawa. Apa yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa pendekatan Ricklefs adalah dalam ranah dan kerangka formal suatu ilmu partikular yang berobjekkan “manusia Jawa”, yaitu ilmu sejarah. Oleh karena itu, struktur fundamental manusia secara umum yang dirumuskan dalam antropologi metafisik -- mengingat statusnya sebagai ilmu universal – tentu diterima begitu saja secara implisit. Hal ini sekaligus menegaskan diperlukannya dasar filosofis uraian tentang manusia sebagai ilmu universal sebagai basis postulat atau titik pangkal ilmu-ilmu partikular lainnya yang dalam kasus Ricklefs kali ini adalah ilmu sejarah.

b) *Manusia Jawa Sasaran Penelitian Ricklefs itu: Objek dan Subjek*

Manusia Jawa yang menjadi sasaran penelitian Ricklefs itu adalah objek, ia dapat dipelajari menurut apa adanya, dapat diobservasi dan diselidiki dari arah mana saja, disentuh dan dibedah dalam ilmu kesehatan untuk mengetahui suatu penyakit dan mengobatinya. Dalam hal studi Rickles, manusia Jawa diselidiki menurut objek formal

---

<sup>27</sup>Bakker, *Antropologi Metafisik*, 31. Lihat juga landasan teoritis dalam bab II penelitian ini.

penyelidikan sejarah, yaitu sejarah keberagamaan dan kehidupan sosial politik manusia Jawa menurut periode tertentu; suatu bidang penting kehidupan manusia.

Sebagaimana dalam kasus Islamisasi Jawa, yakni hubungan antara apa yang dipercayai masyarakat manusia Jawa dan pola kehidupan mereka, serta kemenjadiannya dalam tiga tahap periodisasi: Sinkretik Mistik, polarisasi masyarakat dan intensifikasi proyek Islamisasi. Dalam temuan Ricklefs terlihat, manusia Jawa mempunyai kebebasan dan kekuasaan terhadap determinasi gerak laju Islamisasi, sehingga polarisasi masyarakat Jawa yang digambarkan Ricklefs itu terbentuk. Dengan demikian ia tidak merupakan objek menurut arti benda mati yang dapat dimanipulasi, seperti dalam ilmu eksakta. Manusia Jawa dalam Islamisasi yang diceritakan Ricklefs telah dipelajari dalam konteks ilmu sejarah, secara sosio-politis dan religius, sebagaimana juga mungkin dalam ilmu humaniora lainnya. Manusia Jawa dipelajari justru dalam kegiatan dan kebebasan dan kekuasaannya itu, teristimewa dalam filsafat; manusia justru menjadi objek dalam kesubjekannya.<sup>28</sup>

c) *Manusia Jawa itu: Ekspresif dan Intensif*

Manusia Jawa mengekspekasikan diri, dengan demikian ia menjadi data yang dapat diobservasi dan diukur dalam dirinya (Misalnya dalam statistik dan tabel-tabel penelitian Ricklefs), dalam tingkah laku dan bahasa. Kegiatan manusia merupakan suatu data jasmani dan dimensional., atau suatu *physical fact*.

Ekspresinya diresapi oleh arti dan nilai serta maksud oleh gaya intensi rohani. Arti dan nilai itu berbeda dengan ilmu-ilmu eksakia. Di dalamnya dapat dibaca maksud dan tujuan. Oleh karena itu ekspresi tertentu dapat diberi interpretasi yang beraneka warna, yang tidak bertolak belakang satu sama lain (*multi-interpretable*).<sup>29</sup> Misalnya, apa artinya menjadi “Muslim” akan berbeda-beda jawabannya menurut orang Jawa Abangan, Santri maupun Priyayi sesuai periodisasinya. Juga apa artinya “Ratu Adil” atau “Erucakra” bagi masyarakat Jawa abad ke 19 tentu berbeda maknanya dengan pengamat modern yang

---

<sup>28</sup>Bakker dan Chariss Zubair, *Metodologi Penelitian*, 36-38. Bdk, Nursyivan, *Metode Penelitian*, 13-14.

<sup>29</sup>Bakker & Chariss Zubair, *Metodologi Penelitian*, 36-38. Bdk, Nursyivan, *Metode Penelitian*, 13-14.

mengamatinya sekarang, sebagaimana tergambar dalam temuan Ricklefs.

d) *Manusia Jawa itu Berhubungan (Relatif) dan Otonom*

Manusia Jawa itu berhubungan dengan seluruh lingkungannya, di pedesaan maupun perkotaan, pusat keraton maupun daerah-daerah kekuasaannya, di *negaragung* (pusat pemerintahan zaman kraton Surakarta Jogjakarta), maupun *mancanegara*, *bangwetan* maupun tanah Bagelen, di pesisir maupun pedalaman dan pergununan. Ini nampak relevansinya terutama dengan deskripsi Ricklefs tentang apa yang ia sebut sebagai “relasi oponensial” dalam masyarakat Jawa dalam proses Islamisasi dalam keseluruhan periodenya.<sup>30</sup> Lebih mendalam lagi, menemukan signifikasinya dalam mana manusia Jawa dalam keseluruhan sejarahnya itu pada akhirnya menuju kehidupan yang lebih baik di mana dia harus memilih antara: kebebasan dan keadilan dengan berbagai resiko yang menyertainya.<sup>31</sup>

e) *Manusia Jawa itu Sama dan Unik*

Dari satu pihak manusia – termasuk manusia Jawa – itu sama, ia tergolong, sehakikat dengan orang lain. Kesamaan itu berarti suatu universalitas. Masing-masing individu dari satuan-satuan manusia itu sama-sama dapat ditarik maknanya yang sama, yaitu “manusia” sehingga mendapatkan sifat universalitasnya. Ada struktur-struktur yang tetap (ia misalnya adalah tetap Manusia Jawa yang Muslim, apapun predikatnya abangan (nominal; Islam KTP) maupun saleh (mutihan/santri) ataupun yang berpindah ke agama Kristen, seperti juga pada taraf lebih rendah; pada logam, pada tumbuhan. Tetapi dari pihak lain, manusia Jawa itu unik dan serba khas dengan ke-Jawa-an dan ke-Indonesia-annya juga, dengan kemungkinan-kemungkinan realisasi yang tak terhingga jumlahnya, dan dengan variabel-variabel yang hampir tak terhingga banyaknya. Misalnya variabel-variabel sebagaimana diuraikan Ricklefs yang merealisasikan kecenderungan sintesis mistik masyarakat Jawa pada Islamisasi tahap-tahap awal. Manusia Jawa mempunyai identitas unik; ia mempunyai nama diri; Suto, Noyo, dan sebagainya. Justru itu membuat universalitasnya tidak membosankan, melainkan menjadi kaya dan kompleks. Pengalaman manusia Jawa dalam beragama, benturannya dengan

<sup>30</sup>Lihat tabel yang menggambarkan relasi oponensial ini.

<sup>31</sup>Ricklefs, *Islamisasi Jawa*, 761-794.

berbagai peradaban atau sistem politik yang adil, yang tiranik maupun otoritarianisme yang dialaminya jelas merupakan pengalaman atau eksperimen yang universal sekaligus kaya dan kompleks atau rumit. Eksperimen-eksperimen yang dirujuk Ricklefs sebagai eksperimen yang meliputi: [1] eksperimen kebebasan pertama 1950-1966. [2] Eksperimen totalitarian satu 1966-1980 dan dua 1980-an - 1998, maupun perwujudan nyata Islamisasi sekitar 1998 hingga masa sekarang (2013 di mana penelitiannya diselesaikan).<sup>32</sup>

f) *Manusia Jawa itu Lama (Tetap) dan Baru*

Seorang manusia Jawa itu tetap orang ini, dia atau aku. Ia mempunyai identitas pribadi. Ia selalu “lama” dan “tradisional”. Dengan demikian, manusia serupa dengan laut dan dengan hutan. Akan tetapi manusia berbeda pula dengan batu yang selalu sama dan tetap, atau dengan bukit yang tidak berubah.. Sekali lagi refleksi di atas dapat diilustrasikan dengan perkembangan tiga kecenderungan manusia Jawa yang ditemukan Ricklefs dalam sejarah Islamisasinya, yaitu Sinkretik Mistik, polarisasi masyarakat dan intensifikasi kegiatan Islamisasi.

### 3) **Manusia Jawa dalam Aspek Historisitasnya**

Sejarah (*historia*) dapat diartikan “ilmu sejarah”; yaitu ilmu yang bermaksud meneliti secara ilmiah semua peristiwa yang telah berlangsung dalam waktu lampau dan menghasilkan “sekarang” kita. Sementara itu penelitian yang dilakukan oleh Ricklefs adalah tentang sejarah Islamisasi di kalangan masyarakat Jawa. Sebagaimana ia ungkapkan sendiri, suatu sejarah tentang kepercayaan – atau ketidakpercayaan – pada yang adikodrati; suatu hal penting dalam masyarakat manapun, sehingga upaya Ricklefs ini berupaya menjawab berbagai pertanyaan yang tidak hanya terkait dengan masyarakat Jawa. Tujuan Ricklefs melakukan riset tentang manusia Jawa dalam periodenya yang panjang adalah memberi wawasan penting bagaimana masyarakat manusia (Jawa) berubah, secara khusus mengenai interaksi antara agama dan politik dan hubungan antara apa yang diyakini suatu masyarakat (Jawa) dan sebagai konsekwensinya bagaimana pola kehidupan mereka.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>*Ibid*, 8-9.

<sup>33</sup>Ricklefs, *Ibid*., 23-24.



Penyelidikan antropologis menemui arti yang lebih dasariah, yaitu terjadinya peristiwa-peristiwa itu sendiri. 'Aku' bersama 'yang-lain' merupakan 'sejarah' konkret dan real yang sedang berjalan dan dihayati. Manusia menyejarah; manusia bersifat historis. Tidak ada sejarah di luar atau di samping manusia. sejarah itu tak bukan tak lain ialah manusia-yang-berkembang sendiri; sejarah dilaksanakan manusia.<sup>34</sup>

Apa yang ditemukan Ricklefs misalnya pada kasus menjadi terpolarisasinya manusia Jawa ke dalam: abangan dan santri, kaum Islamis, dan kaum Dakwahis, modernis dan tradisonalis, dan revivalis, liberal, jelas merupakan fakta yang bukan kebetulan. Sebab merekalah manusia Jawa pembuat dan pelaku sejarah.<sup>35</sup>

Historisitas manusia Jawa yang dinarasikan Ricklefs itu menegaskan cara berada dan bereksistensi manusia Jawa. Menurut beberapa filsuf modern, kekhasan manusia ialah bereksistensi dengan "menyejarahkan" dirinya. Nah, salah satu ciri menonjol dari zaman kita ialah *kesadaran manusia akan dimensi historis eksistensinya*, dan oleh karena itu juga kesadaran akan *duniannya*, sebab ia secara hakiki merupakan yang-ada-dalam-dunia. Pentinglah memahami benar-benar dampak luas kesadaran ini; kesadaran itu meresap ke dalam etos rohani zaman kita dan menjadi ciri penentu humanisme masa kini.

Historisitas selalu dipahami dalam kekinian hidup manusia, tetapi kekinian itu selalu berada dalam kemungkinan-kemungkinan baru. Kemungkinan-kemungkinan baru yang terbentang luas di masa mendatang itu menjadi mungkin karena manusia memiliki intelek

---

<sup>34</sup>Leahy, *Siapakah Manusia*, 225.

<sup>35</sup>Islamisme, dalam terminologi yang diberikan Ricklefs adalah orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan proyek Islamisme. Islamisme adalah sebuah proyek yang lakus aktivitas utamanya adalah Negara. Islamisme berusaha membangun dan mengembangkan suatu tatanan politik yang lebih sempurna dengan cara mendirikan institusi Negara dan/ atau mengontrol institusi-institusi yang sudah berdiri sedemikian rupa sehingga mendorong proses Islamisasi yang lebih dalam, meraih keadilan yang lebih besar, dan menjaga kesatuan komunitas Muslim. Proyek Islamisasi sangat sering dikaitkan dengan pemikiran Modernis serta Revivalis dan kadang kala (meskipun tidak selalu) menghalalkan pemakaian kekerasan guna mencapai tujuannya. Proyek ini biasanya mengupayakan kesepahaman social dan, bila memutuskan untuk mengambil sikap toleran pada pemeluk keyakinan-keyakinan lain, umumnya mengharapkan kelompok yang disebut terakhir ini menerima posisi yang lebih rendah di bawah dominasi Islam. Ricklefs, *Islamisasi Jawa*, 819.

dan kebebasannya yang bersifat eksistensial sekaligus spiritual (yang melampaui keterbatasan dimensi ruang dan waktunya).<sup>36</sup>

Hal ini terilustrasikan dalam temuan Ricklefs dengan misalnya munculnya kemungkinan dari manusia Jawa dari yang bersifat sinkretik mistik pada tahun sebelum 1830 an menjadi bersifat santri akibat terbukanya peluang mereka untuk -- sebagai akibat tidak langsung maupun tidak dari sistem politik Tanam Paksa -- memungkinkan mereka naik haji ke Mekkah, sehingga kepulangannya ke Jawa memungkinkannya membentuk kelas tersendiri dalam lingkup manusia Jawa dalam kultur masyarakat kala itu yang hingga kini mungkin masih kentara.

Juga kemungkinan-kemungkinan baru yang pada tahun 1965 tak ada seorangpun yang bisa mengharapkan bahwa Islam gaya Wahhabi akan menjadi penting dalam masyarakat Jawa kini. Tetapi, hal-hal ini dan berbagai kejutan lain terjadi dan pasti akan terjadi lagi. Namun sejauh yang dapat kita lihat saat ini menurut Ricklefs, sejarah Islamisasi dalam masyarakat Jawa telah mencapai sebuah tahapan yang signifikan dan menurutnya Islamisasi yang semakin mendalam di antara masyarakat Jawa itu agaknya tidak dapat dibalikkan arahnya.<sup>37</sup>

Manusia Jawa dalam sejarah Islamisasi yang telah dinarasikan oleh Ricklefs dan menjadi temuan-temuan dalam penelitiannya bisa direfleksikan dalam apa yang dalam antropologi metafisik sebagai “tiga segi historisitas manusia”, sebagaimana telah kita kemukakan dalam bab II penelitian ini. Deskripsi tentang pengalaman langsung tersebut menunjukkan apa yang oleh Leahy sebut sebagai “ketiga segi historisitas”, yakni tiga hal yang menjadi syarat bagi adanya *sejarah* ataupun *historisitas*.<sup>38</sup> Yang *pertama*, roh manusia itu *terjelma*. Roh manusia tidak bereksistensi sebagai suatu roh murni. *Kedua*, secara hakiki, manusia adalah makhluk intersubjektif. Manusia tidak sebatang kara di dunia. *Ketiga*, manusia adalah makhluk yang *terkait dengan waktu*. Di luar waktu tidak ada sejarah. Hal itu berarti bahwa struktur ke-ada-an kita adalah bagaikan akibat dari tiga unsur, yakni sifat keterjelmaan roh manusia, intersubjektivitas, dan keterkaitan dengan waktu.

<sup>36</sup>Prasetyono, *Dunia Manusia*, 96-97.

<sup>37</sup>Ricklefs, 793.

<sup>38</sup>Tentang ketiga segi historisitas manusia ini, lihat Leahy, *Siapakah Manusia*, 233-235.

*Pertama*, bahwasanya manusia – termasuk manusia Jawa tanpa kecuali – adalah roh terjelma, atau kebebasan yang terjelma dan bersituasi, itu berarti bahwa manusia bukanlah materi murni atau roh murni, bukan juga roh yang telah jatuh merosot dan terbungkus serta terperjara di dalam materi. Manusia memerlukan materi, baik itu materi tubuhnya sendiri maupun materi badan-badan lain yang melingkunginya, untuk menuangkan kemungkinan-kemungkinan rohani yang setengah-setengah sadar di dalam dirinya. Pendeknya manusia harus mengolah materi untuk menuangkan (aktualisasi) kemungkinan-kemungkinan (potensi) rohaninya. Satu di antara karyanya dalam konteks manusia Jawa adalah proyek Islamisasi. Karya manusia memungkinkan intersubjektivitas, karena karya itu adalah garis penghubung antara kebebasan orang yang satu dengan orang lainnya dan oleh karena itu juga merupakan penghubung antara masa lalu, saat kini dan waktu mendatang. Proyek Islamisasi Jawa tentu saja melibatkan banyak subjek untuk aktualisasi atau realisasinya. Proyek ini tergambar jelas membentang dalam dalam waktu periode yang panjang mulai kira-kira abad ke-14 yang hingga kini berlangsung dan yang mungkin kelak.

*Kedua*, gagasan intersubjektivitas ini mengarah pada eksistensi subjek-subjek dalam jumlah banyak (lebih dari satu). Namun eksistensi beberapa subjek saja belum mencukupi bagi terciptanya intersubjektivitas sejati dalam hal kesadaran dan kebebasan. Intersubjektivitas baru nyata bila terdapat komunikasi dan persekutuan kesadaran. Hal itu mengandaikan bahwa subjektivitas manusia bukanlah suatu interioritas yang tertutup ke dalam dirinya sendiri dan mengungkapkan diri dalam serta dengan perantaraan dunia, misalnya dalam dan lewat wajah, pandangan, gerak gerik, tutur kata dan perbuatan termasuk kecenderungan Sinkretik Mistik, polarisasi masyarakat dan intensifikasi dalam sejarah Islamisasi Jawa. Namun, agar intersubjektivitas itu konkret, dituntut juga bahwa kita mengambil satu tugas tertentu seraya memberikan andil kita bagi keadilan, cinta kasih, dan perdamaian; menuju suatu keterarahan etis yang dalam kasus Islamisasi Jawa Ricklefs yaitu kehidupan yang lebih baik: antara kebebasan dan keadilan.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup>Ricklefs, *Islamisasi Jawa*, 761-794.

*Ketiga*, unsur ketiga historisitas adalah keterikatan pada waktu. Dalam kenyataannya, berada bersama dalam sebuah dunia – baik dunia yang pada setiap saat kita dapati sebagai dunia yang telah dimanusiakan oleh orang lain, maupun dunia yang kita dapati sebagai dunia yang harus dibangun dan dimanusiakan lebih lanjut – berarti berada dalam keterkaitan pada waktu atau, menurut istilah orang-orang zaman modern, “mengungkapkan diri dalam waktu”. Waktu manusia tidak lain dari pada cara yang melaluinya ia sebagai manusia hadir dan melaksanakan tugasnya sebagai manusia di dunia, dengan menerima masa lalu serta dengan bertanggung jawab terhadap masa yang akan datang. Jadi waktu manusia yang dihayati bukanlah silih bergantinya hal-hal sesaat-sesaat yang dituliskan pada penanggalan dan yang masing-masingnya hanya berlangsung sesaat dan kemudian jatuh ke dalam kehampaan masa lalu. Ilustrasinya dalam temuan Ricklefs tentang hal itu sangatlah jelas, yaitu perkembangan dan kompleksitas manusia Jawa yang meruang dan mewaktu dalam kegiatan Islamisasi.<sup>40</sup>

Serupa ketiga segi historisitas manusia tersebut, Immanuel Prasetyono, menyebutnya sebagai tiga komponen historisitas hidup manusia, yaitu *pertama*, makhluk spiritual. *Kedua*, ruang dan waktu, dan *ketiga*, kebebasan. Historisitas manusia Jawa yang dinarasikan Ricklefs itu kiranya mendapatkan relevasinya dengan ketiga kategori tersebut.

## PENUTUP

### Kesimpulan dan Saran

[1] Deskripsi tentang manusia Jawa dalam sejarah Islamisasinya (dari 1930-2013) menurut Ricklefs digambarkan dalam tiga kecenderungan atau kategori [a] sinkretik-mistik [b] polarisasi masyarakat [c] intensifikasi keagamaan. Pada sinkretik-mistik, Islam Islam diterima berdampingan dengan kekuatan spiritual Jawa, yang mempercayai Ratu Kidul, Sunan Lawu dan lain-lain. Sementara itu, meningkatnya kelas menengah pada masa itu meningkatkan jumlah haji, yang membawa pulang faham reformis atau pemurnian Islam. Bagi kalangan bangsawan, hal ini dianggap tidak sesuai bagi orang Jawa. Pada saat yang sama, penggambaran situasinya

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, 8-9.

juga ditunjukkan dengan adanya “relasi oponensial” (hubungan-hubungan pertentangan) antara kekuatan-kekuatan sosio-politis keagamaan yang berperan di dalam keseluruhan periode tersebut.

[2] Refleksi antropologis metafisik atas temuan tersebut menemukan arti yang lebih dasariah, yaitu terjadinya peristiwa-peristiwa itu sendiri. “Aku bersama yang-lain” merupakan “sejarah konkret” dan real yang sedang berjalan dan dihayati. Manusia Jawa menyejarah; artinya manusia Jawa itu – sebagaimana manusia lainnya dari manapun – bersifat historis. Tidak ada sejarah di luar atau di samping manusia Jawa. Sejarah itu tak lain ialah manusia-yang-berkembang sendiri; sejarah dilaksanakan manusia.

Motor ketiga perkembangan kecenderungan dan relasi oponensial yang digambarkan Ricklefs tersebut adalah “otonomi-di-dalam-korelasi”. Namun sebenarnya bukan dasar untuk perkembangan. Perkembangan dan historisitas hanya dapat diterima sebagai fakta belaka. Kemungkinannya hanya dapat diketahui dari adanya; dan tidak memiliki dasar yang lebih mendalam lagi di dalam manusia.

Digunakannya pendekatan filosofis untuk berdialog dengan ilmu-ilmu lain (ilmu sejarah) berhubungan dengan suatu masalah aktual di masyarakat (Islamisasi Jawa), penelitian ini berguna dalam hal dialog antara keduanya disiplin ilmu tersebut, karenanya kepada para ilmuwan di kedua disiplin tersebut bisa memanfaatkan temuan-temuan ilmiah penelitian ini. Sebab berdasarkan pemahaman dasariah (filosofis) yang didapatkan tentang manusia Jawa dari penelitian ini, ilmu-ilmu lain (sosio-historis) dihadapkan dengan visi lebih utuh-seimbang (*integrated*) yang dapat mempengaruhinya secara *psikologis* untuk meninjau kembali pengetahuan ilmiah mereka. Karenanya, sumbangan dalam pengembangan keilmuan keislamannya (*contribution to knowledge*) terletak pada: diintegrasikannya pendekatan historis dari hasil penelitian Ricklefs tentang Islamisasi (manusia) Jawa dengan hasil penelitian dari pendekatan filsafat antropologi metafisik untuk memahami “eksistensi manusia” Jawa. Lalu pendekatan yang pertama (historis naratif) mendapatkan “konfirmasi afirmatif” dari pendekatan yang kedua (refleksi antropologi metafisik) demi mendapatkan visi utuh-seimbang dalam memahami fenomena manusia Jawa yang didapat dari objek material yang sama.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Amin. Makalah “Metodologi Penelitian untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif delapan poin Sudut Telaah” Jogjakarta: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2004.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1996 .
- Bakker, Anton. *Antropologi Metafisik*. Jogjakarta: Kanisius. 2000.
- , *Ontologi Metafisika Umum Filsafat Pengada dan Dasar-Dasar Kenyataan*. Yogyakarta: Kanisius. 1992.
- , & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* Jogjakarta: Kanisius 1990.
- Blackburn, Simon.: *Kamus Filsafat*, Terj. Yudi Santoso, S.Fil.. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Endraswara, Swardi. *Agama Jawa Ajaran, Amalan, dan Asal-usul Kejawen*. Yogyakarta: Narasi dan Lembu Jawa, 2015.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya. 2003.
- , *Raja Priyayi dan Kawula*. Yogyakarta: Ombak, 2006.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2015.
- Leahy, Louis. *Siapaakah Manusia: Sintesis Filosofis tentang Manusia*. Jogjakarta: Kanisius, 2001.
- Noerhadi, Toety Heraty. *Aku dalam Budaya Telaah Teori & Metodologi Filsafat Budaya* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2013.
- Nusyirwan. *Metode Penelitian Filsafat*. Jogjakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta: 2003.

- M.S.Kaelani. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat; Paradigma bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*. Yogyakarta:Paradigma. 2005.
- Prasetyono, Emanuel. *Dunia Manusia, Manusia Mendunia Buku Ajar Filsafat Manusia*. Sidoarjo Surabaya: Zifatama dan Fakultas Filsafat Unika Widya Mandala Surabaya, 2013.
- Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Raffles, Thomas Stamford. *The History of Java*, Terj. Eko Prasetyoningrum dkk. Yogyakarta: Narasi. 2014.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa; Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, Terj. FX Dono Sunardi & Satrio Wahono. Jakarta: Serambi. 2013.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian 3 (Tiga)* Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta: LEMLIT UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2012.
- Snijders, Adelbert. *Antropologi Filsafat Manusia Paradoks dan Seruan*. Jogjakarta: Kanisius. 2004.
- Swantoro, P. *Dari Buku ke Buku Sambung Menyambung Jadi Satu*. Jakarta: Gramedia, 2016.
- Wattimena, Reza A.A. Ed. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta. Kanisius, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta dan Fakultas Filsafat UNIKA Widya Mandala Surabaya. 2011.
- Azyumardi Azra, "Islamisasi Jawa" dalam *Studia Islamika* Vol. 20 November 2013 (Jakarta:PPIM UIN Jakarta 2013) 169-176.
- Ihsan Ali Fauzi, "Terang Pudar Islam di Tanah Jawa" dalam [www.paramadina-pusad.or.id](http://www.paramadina-pusad.or.id)., diakses pada tanggal 19 Februari 2016.
- Mujahirin Thohir "Memahami Alur Berfikir M.C. Ricklefs dalam Bukunya: *Mengislamkan Jawa* dalam [www.academia.edu](http://www.academia.edu). diakses pada tanggal 19 Februari 2016.