

ISLAM DI INDONESIA: Dari *Little* ke *Greater Traditions*?

Oleh: Fauzan Saleh*

Abstract

Islam came to Indonesia when it was considerably weak either in politic, economic or military aspects. Consequently, the early presence of Islam in this country could not directly transform the whole belief systems that are irreconcilable to its principal tenets. Islam could only penetrate into the country's cultural life through assimilation, not revolution. However, like other religions in general, Islam is always in flux. Islam is also subject to historical progress, in the sense that it is evolving from "little" toward the "greater traditions." Fazlur Rahman (d. 1988) has characterized this transformation as the process of "orthodoxification." This article is an attempt to examine this transformation by scrutinizing the development of Islam in Indonesia as a part of the process of orthodoxification, by focusing its consideration toward that development, up to the end of the 19th Century.

خلاصة

الإسلام قد دخل بلدة إندونيسيا وهي تعيش في حالة من عدم الاستقرار نتيجة للوضع الياسي والاقتصادي و العسكري. ونتيجة ذلك على أن دخول الإسلام إلى هذه الدولة ليس بطريقة مباشرة من خلال نقل كل نظم الاعتقادات طبقاً إلى الأسس التي ينبغي تعليمها، الإسلام فقط استطاع الدخول في الحياة الثقافية للدولة من خلال أسلمتها و ليس عن طريق ثورة شاملة. ولو هكذا فإن الإسلام مثله كما في الديانات الأخرى وبصورة عامة دائماً يطرأ عليه تغيير وتطوير. إسلام أيضاً يعتبر موضوعاً لتقدم التاريخ، هو يتطور من القليل إلى التراث العظيم. فضل الرحمن (١٩٨٨) قد ذكر عامل النقل هذا عبارة عن عملية الأرتودوكسي. إن هذه الدراسة تعمل من أجل اختيار عامل النقل هذا مع التعمق في تطور الإسلام بإندونيسيا والذي يعتبر أحد الأجزاء المهمة في عملية الأرتودوكسي، مع التأكيد على عامل التطور بذاته حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

Kata Kunci: Islam Sinkretis, Ortodoksi, Panteisme-Monisme Jawa, Sastra Suluk.

*Dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

A. Pendahuluan

Islam pertama kali dikenal di Indonesia sekitar abad ketigabelas atau bahkan lebih awal dari itu.¹ Namun, Islam tidak menyebar di semua wilayah Indonesia dalam intensitas yang sama. Pada awalnya Islam nampak berkembang pesat di wilayah-wilayah yang kurang dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu-Budha, seperti Aceh, Banten, Sumatra Barat, dan Makasar, serta wilayah-wilayah lain di mana para penguasa lokalnya memiliki akses langsung kepada peradaban kosmopolitan, berkat maraknya perdagangan antar bangsa ketika itu.² Di wilayah-wilayah ini Islam dapat memainkan peran yang signifikan dalam kehidupan sosial dan secara mendalam mempengaruhi kesadaran keagamaan serta hubungan sosial-politik penganutnya yang baru. Lebih dari itu, keyakinan yang baru ini juga termanifestasikan dalam bentuknya yang lebih murni dan bahkan lebih agresif dibandingkan dengan di sebagian besar Jawa, di mana tradisi Hindu-Budha sangat berpengaruh. Di tempat ini, Islam terpaksa harus menyesuaikan diri dengan tradisi-tradisi yang telah berabad-abad dianut oleh masyarakat setempat, dan karenanya kehilangan rigiditas doktrinnya.³ Dalam keadaan seperti ini tidak mengherankan jika terdapat banyak orang yang menyatakan dirinya sebagai Muslim tetapi mereka tetap mempertahankan adat-istiadat lokal dalam banyak kegiatan.

¹Hampir tidak mungkin dipastikan kapan Islam pertama kali datang ke Indonesia. Para ahli sejarah juga berbeda pendapat dalam kesimpulan mereka tentang cara bagaimana Islam datang ke negeri ini. Persoalan utama mengenai hal tersebut berkaitan dengan tidak diperolehnya dokumentasi yang akurat. "Ketika dokumentasi tidak ada," demikian menurut Ricklefs, "spekulasi adalah satu-satunya sumber yang dapat dijadikan sandaran oleh para ahli." Meskipun demikian, para pedagang Muslim ternyata telah datang menjelajahi wilayah Nusantara sejak beberapa abad sebelum Islam dapat menanamkan pengaruhnya di kalangan penduduk pribumi. Dokumentasi paling awal yang dianggap dapat dipercaya bagi penyebaran Islam di Indonesia ialah adanya batu nisan yang ditemukan di Leran, Gresik, Jawa Timur, tertanggal 475 H (1028). Fakta ini tidak berarti bahwa komunitas Muslim hanya terdapat di tempat tersebut. "Adanya sedikit batu nisan atau laporan perjalanan hanya membuktikan tentang adanya penganut Islam pribumi di suatu tempat pada suatu waktu tertentu. Tidak adanya bukti tentang berlangsungnya Islamisasi yang secara kebetulan tidak dapat dilestarikan bukan berarti bahwa tidak pernah terdapat pemeluk Islam di wilayah tersebut." M.C. Ricklefs, 1981, *A History of Modern Indonesia c. 1300 to the Present*, London: The Macmillan Press, hal. 6. Untuk menelaah lebih lanjut tentang kedatangan Islam di Indonesia, lihat antara lain, W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), 1985, *Readings on Islam in Southeast Asia* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hal. 7-19; M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levitzion (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, New York: Holmes & Meier, hal. 100-129.

²Untuk kajian lebih lanjut tentang keterlibatan Indonesia dalam perdagangan antar bangsa pada periode tersebut, lihat J.C. van Leur, 1967, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asia Social and Economic History*, The Hague: W. van Hoeve, khususnya bab 3 dan 4 (hal. 89-144); B. Schrieke, 1966, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings*, The Hague: W. van Hoeve, Bagian I, khususnya hal. 7-36; Anthony Reid, 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, New Haven and London: Yale University Press, 2 vols.

³Harry J. Benda, 1958, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague: W. van Hoeve, hal. 12.

Sebenarnya, menurut C.C. Berg, Jawa tidak pernah secara sepenuh hati berpindah agama menjadi penganut Islam, meskipun telah diislamkan selama berabad-abad sebelumnya. Oleh karena itu tidak mudah untuk mendapatkan orang yang benar-benar telah menganut Islam secara tulus. Di dalam mempertahankan pola budayanya, demikian menurut Berg, Jawa telah menyerap elemen-elemen Islam selama berabad-abad, sama seperti ketika ia menyerap unsur-unsur Hindu-Budha sebelumnya dan unsur-unsur Eropa setelah itu.⁴ Dari perspektif yang lebih umum, meskipun hampir setiap individu orang Jawa mengaku Muslim, banyak di antara mereka tidak menjalankan ajaran atau rukun Islam secara ketat. Contohnya, sudah umum diketahui bahwa meski mereka telah mengucapkan kalimat syahadat, mereka tidak menjalankan kewajiban shalat lima waktu, tidak pernah datang ke masjid untuk shalat Jum'at, tidak meninggalkan larangan-larangan agama seperti makan daging babi dan minum minuman keras, serta tidak berminat menjalankan ibadah haji ke Mekah.⁵ Pola hidup seperti diuraikan di atas secara umum merupakan watak dari kalangan abangan yang menganut Islam sinkretis, bercampur dengan Hinduisme, Budhisme dan kepercayaan animisme. Peacock telah mendeskripsikan hal tersebut dengan cukup jelas pada kutipan berikut:

Muslim abangan mungkin telah mengucapkan syahadat, tetapi mereka tidak memenuhi satu pun dari rukun Islam lainnya. Mereka tidak menjalankan shalat lima waktu, tidak berpuasa pada bulan Ramadhan, makan daging babi (dengan rasa senang), tidak mau membayar zakat, dan tidak berkeinginan untuk menjalankan ibadah haji ke Mekah. Yang lebih jelek lagi, dari sudut pandang orang yang taat beragama, mereka telah menganggap rukun Islam sebagai sesuatu yang tidak terlalu penting. Kalangan abangan penganut mistik beranggapan bahwa kewajiban menjalankan rukun Islam cukup dengan diganti dengan cara membayangkan pelaksanannya, dan bahwa pelaksanaan ibadah haji cukup dilakukan dengan berekreasi ke suatu tempat yang memberikan rasa ketenangan pada batin seseorang.⁶

Hal itu tidak harus diartikan bahwa orang Jawa kurang peduli dengan persoalan agama. Koentjaraningrat menjelaskan bahwa sebenarnya pada

⁴C.C. Berg, "The Islamization of Java," hal. 137. Pernyataan Berg barangkali dapat dikaitkan dengan kutipan dari *Serat Darmogandul* yang secara umum menggambarkan tentang pertarungan antara Islam dan Kejawaen. Drewes menyimpulkan bahwa orang Jawa harus selalu menyadari bahwa kewajiban utama mereka ialah mempelajari *kawruh jawi* (kearifan Jawa). Dengan begitu "ajaran Arab" atau agama Islam dianggap tidak sesuai dengan pola kehidupan orang Jawa, dan oleh karenanya mereka tidak ingin menjadi Muslim yang sebenarnya. Lihat G.W.J. Drewes, 1966, "The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the *Serat Dermogandul*," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, vol. 122, hal. 335.

⁵Koentjaraningrat, 1985, *Javanese Culture*, Singapore: Oxford University Press, hal. 317.

⁶James L. Peacock, 1973, *Indonesia: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, California: Goodyear, hal. 27. Lihat pula, *infra*, catatan kaki no. 46.

umumnya orang Jawa banyak meluangkan waktu untuk kegiatan keagamaan. Mereka sangat yakin akan adanya Tuhan, percaya kepada kenabian Muhammad serta akan adanya surga dan neraka. Mereka juga mengakui al-Qur'an sebagai kitab suci, dan paling tidak sekali dalam hidup mereka pernah mengucapkan kalimat syahadat. Meskipun mereka menganut keyakinan seperti itu, orang Islam Jawa tidak mau meninggalkan berbagai tradisi keagamaan yang sebenarnya asing bagi umat Islam lain di luar lingkungan budaya mereka. Mereka meyakini akan adanya kekuatan supranatural, menyelenggarakan berbagai upacara keagamaan yang tidak "secara resmi" diajarkan oleh Islam, dan mereka lebih dekat dengan keyakinan mistik Hindu-Budha. Karena pola keagamaan seperti itulah, maka Islam dapat menyebar ke seluruh wilayah Jawa hampir tanpa menghadapi pertentangan dari kalangan elit. Adalah sangat mungkin bahwa kalangan elit tersebut ikut membantu penyebaran Islam meskipun mereka belum mau meninggalkan kepercayaan lama mereka. Bagi orang Jawa, menganut berbagai keyakinan pada waktu yang sama bukanlah hal yang asing. Mereka telah terbiasa menganut dua tradisi keagamaan berbeda sekaligus, Hindu dan Budha, tanpa merasakan adanya pertentangan apa pun dari keduanya. Oleh karena itu tidak mengherankan jika pada abad ke-14 terdapat sebagian kalangan elit Jawa yang menyatakan bahwa mereka telah mencampur-adukkan keyakinan Islam mereka dengan kepercayaan Hindu dan Budha pada saat yang sama. Telah menjadi kepercayaan umum bahwa menganut berbagai keyakinan yang bermacam-macam itu justru membantu mereka untuk dapat menguasai berbagai sumber energi supranatural⁷ yang dianggap sebagai sikap yang wajar di kalangan orang Jawa.

Geertz, sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat, juga menyatakan bahwa kecenderungan terhadap kepercayaan mistik Hindu-Budha telah berkembang menjadi suatu varian tertentu dari agama Islam yang disebut dengan Agami Jawi.⁸ Perkembangan seperti ini, sebagaimana diungkapkan lebih jauh oleh Geertz, disebabkan karena sejak pertengahan kedua abad ke-16, Islam di Jawa telah terputus dari pusat ortodoksi di Mekah dan Kairo, dan oleh karenanya "menampakkan suatu kerumitan atau kompleksitas dari pertumbuhan tropis berdasarkan suatu pemandangan keagamaan yang telah

⁷Ricklefs, *op.cit.*, hal. 104.

⁸Suatu kajian yang mendalam tentang varian khusus Agami Jawi ini diberikan oleh Koentjaraningrat dalam bukunya *The Javanese Culture*, hal. 316-445. Mengikuti pemikiran Geertz, Koentjaraningrat pertama-tama menekankan perbedaan antara Agami Jawi dan Agami Islam Santri yang merepresentasikan dua bentuk manifestasi Islam di Jawa. Apabila Agami Jawi menunjuk kepada "suatu kecenderungan kepada kepercayaan mistik Hindu-Budha yang amat kompleks yang secara sinkretis menyatu dengan pola tradisi keislaman maka Agami Islam Santri menunjuk kepada sisi sebaliknya. Yang disebut terakhir ini, menurut Koentjaraningrat, meskipun tidak sepenuhnya bebas dari unsur-unsur animisme dan keyakinan Hindu-Budha, "masih lebih dekat dengan dogma resmi yang dipelajari di dalam Islam" hal. 317-318.

terlalu ruwet.”⁹ Ketika Pajang—kerajaan Islam di Jawa Tengah dan pewaris kesultanan Demak—dikalahkan oleh Mataram yang baru muncul di Jawa pedalaman bagian selatan, dia tidak memiliki banyak kesempatan untuk mengukuhkan kedudukannya sebagai pembela Islam.¹⁰ Oleh karena itu orang Jawa tidak memiliki cukup waktu untuk mendalami keyakinan yang baru ini secara intensif, sehingga Islam tidak berhasil menanamkan pengaruhnya secara mendalam bagi upaya pembentukan budaya dan tradisi Jawa. Namun, karena kekuasaan penguasa Muslim cukup mendominasi wilayah pesisir di pantai utara Jawa dan di pulau-pulau luar Jawa semenjak beberapa dekade sebelumnya, Mataram terpaksa harus menunjukkan sikap yang lebih akomodatif dalam menghadapi kekuatan Islam, paling tidak untuk kepentingan diplomasi. Oleh karena itu, meskipun Islam berhasil menanamkan pengaruhnya bagi pembentukan budaya Jawa, tetapi hal itu harus dilakukan dengan cara mengurangi kekakuan doktrinnya dan hanya sekedar pura-pura dalam mengamalkan dasar-dasar keyakinan dan syari’ahnya. Dengan kekalahan Pajang, penyebaran Islam di wilayah pedalaman Jawa bagian selatan untuk sementara waktu terhenti. Pada kesempatan seperti inilah para penguasa Jawa dapat melestarikan unsur-unsur penting dari tradisi dan peradaban Hindu-Budha mereka.

⁹Geertz, *op.cit.*, hal. 125; Koentjaraningrat, *op.cit.*, h. 319. Sekalipun demikian, Koentjaraningrat tidak setuju dengan deskripsi yang dibuat Geertz tentang Islam di Jawa. Dia sebutkan bahwa adalah tidak tepat untuk menganggap bahwa Islam telah berkembang secara tidak terkendali. Sayangnya, Koentjaraningrat tidak menjelaskan lebih lanjut argumentasinya secara lebih jelas dalam menolak pernyataan Geertz tersebut, kecuali dia menekankan bahwa selama abad ke-16 dan awal abad ke-17 Islam tetap merupakan agama yang masih asing bagi penduduk Jawa pedalaman. Sanggahan Koentjaraningrat terhadap pendapat Geertz di atas juga dapat dibaca dalam artikelnya “Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power,” dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, hal. 286-287.

¹⁰Untuk pembahasan lebih mendalam tentang kerajaan Islam awal di Jawa, lihat Theodore G. Th. Pigeaud dan H.J. de Graaf, 1976, *Islamic States in Java 1500-1700*, The Hague: Martinus Nijhoff. Penguasa yang paling berpengaruh di Demak adalah Sultan Tranggana, memerintah 1504-1546. Masa kekuasaannya ditandai dengan berbagai perubahan yang terjadi di Nusantara. Pada masa kekuasaannya adalah kerajaan Majapahit - sebagai simbol kekuatan Siwa-Budha terakhir di Jawa - ditaklukkan pada 1527. [Baik Pigeaud maupun de Graaf berpendapat bahwa kejatuhan Majapahit yang terjadi pada 1478 - seperti yang diakui dalam tradisi Jawa - sebagai sesuatu yang tak dapat dipercaya]. Dengan jatuhnya Majapahit, Tranggana dinobatkan sebagai penguasa Muslim di tanah Jawa dan wilayah sekitarnya, menggantikan raja-raja Majapahit. Dia dan para penguasa Muslim di Demak lainnya adalah pelindung bagi tumbuhnya komunitas Muslim, terdiri dari orang-orang yang taat beragama dan para pedagang yang saleh yang tinggal di sekitar masjid. Sultan Tranggana wafat 1546 dalam suatu ekspedisi militer di ujung timur Pulau Jawa. Dia digantikan oleh Sunan Prawata yang kemudian dibunuh oleh Arya Penangsang dari Jipang, tahun 1549. Arya Penangsang, yang berambisi menjadi raja, akhirnya juga mati dibunuh oleh keluarga Sunan Prawata, Jaka Tingkir, yang menuntut balas atas kematian Prawata. Jaka Tingkir kemudian naik sebagai penguasa Pajang yang baru, pewaris Sultan Tranggana. Sebagai sultan dia menggunakan nama Adi Wijaya. Masa pemerintahannya yang cukup panjang pada paruh kedua abad ke-16 merupakan periode yang amat penting bagi perpindahan pusat kekuasaan Pajang dari wilayah pesisir ke pedalaman. Pajang juga merupakan pusat penyebaran peradaban Islam pertama di daerah pedalaman Jawa dan yang bertanggungjawab bagi upaya pengenalan kesusasteraan dan seni Jawa yang tadinya dikembangkan di daerah pesisir.

Sejak saat itu, Islam di Jawa telah dipaksa untuk menyesuaikan dirinya dengan berbagai konsep yang berasal dari ajaran Hindu dan Budha yang telah mendominasi wilayah tersebut. Zoetmulder, misalnya, dalam kajiannya tentang panteisme dan monisme Jawa, menyatakan bahwa pondok pesantren pun, yang semestinya merupakan basis penyebaran ortodoksi Islam, telah mendapat pengaruh cukup mendalam dari upaya mempertahankan kebudayaan Jawa, khususnya dalam bidang kesusasteraan. Karya-karya sastra ini merupakan produk dari upaya yang cukup intensif dari para penghimpunnya dalam memadukan antara doktrin, hukum dan sastra Islam dengan konsepsi teologi Hindu-Budha mengenai penciptaan, kematian dan hubungan manusia dengan Tuhan.¹¹ Hal ini sejalan dengan pendapat Ricklefs bahwa Islam Jawa pada abad ke-17 hampir pasti bersifat mistik dalam kandungan teologisnya, sebagai suatu konsekwensi yang wajar dari dominansi agama mistis Jawa sebelumnya. Meskipun kebanyakan orang Jawa pada waktu itu telah diislamkan, yang berkembang pesat saat itu hanyalah Islam yang spesifik Jawa dengan penekanan pada spekulasi metafisis yang tidak jauh berbeda dengan yang terdapat pada periode pra-Islam.¹²

Di samping karena terputus dari sumber ortodoksi yang mengakibatkan munculnya varian khusus yang berbeda dengan yang terdapat di dunia Islam lainnya, Islam Jawa tidak pernah mengalami suatu gerakan pembaharuan apa pun. Kecenderungan Islam Jawa kepada sinkretisme adalah suatu hal yang wajar, sebab tidak terdapat masukan dari negara Muslim lain yang cukup kuat untuk mendesak pengaruhnya ke daerah pedalaman Jawa. Kedatangan para pedagang Eropa yang telah mengambil alih jalur perdagangan yang dulunya dikuasai oleh pedagang Muslim ke wilayah tersebut juga semakin memperburuk isolasi Muslim Jawa dari dunia Islam lainnya. Meskipun telah banyak orang Jawa yang pergi haji ke Mekah sebelum abad ke-18, mereka tidak banyak mendatangkan perubahan pada kehidupan beragama di Jawa. Menurut Ricklefs, para haji tersebut memandang diri mereka sebagai penerima kekuatan magis dan supranatural yang mereka peroleh di Tanah Suci yang sangat bermanfaat. Hal ini dapat dimaklumi sebab pada saat itu, tanah Arab sendiri—sebelum timbulnya gerakan Wahhabi—belum merupakan sumber ortodoksi Islam,¹³ tetapi juga sangat tertarik pada ajaran-ajaran magis keagamaan dan kekuatan mistis.

¹¹Untuk kajian yang lebih komprehensif tentang panteisme dan monisme Jawa yang mempengaruhi Islam, lihat P.J. Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, diedit dan diterjemahkan dari bahasa Belanda oleh M.C. Ricklefs, 1995, Leiden: KITLV Press.

¹²Ricklefs, *op.cit.*, hal. 110.

¹³*Ibid.*, hal. 109.

Islam di Jawa pada masa itu terpaksa harus menyesuaikan diri dengan warisan dan tradisi keagamaan yang terdapat di Jawa, khususnya melalui karya-karya para pujangga istana kesultanan Mataram. Warisan budaya Jawa kuna memiliki peran sangat penting, sehingga para penguasa Mataram, meskipun telah menyatakan diri sebagai orang Islam, mereka masih menganggap diri mereka sebagai pewaris langsung dari kerajaan Majapahit di Jawa Timur, benteng terakhir pelestarian kepercayaan dan tradisi Budha. Dalam jangka panjang kebijakan seperti ini telah memperkokoh posisi tradisi Jawa di lingkungan kerajaan Mataram. Dengan kebijakan seperti ini pula sintesis keagamaan dengan menempatkan Islam sebagai kerangka baru bagi sistem tradisi keagamaan lama sedikit demi sedikit dikembangkan oleh para pujangga kerajaan Mataram. Selanjutnya, meskipun tidak terlalu jauh berbeda dengan Islam formal, hal ini berkembang menjadi semacam agama negara. Pelaksanaan Islam di lingkungan istana, dengan demikian, menjadi bercampur dengan tradisi dan ritual pra-Islam sebagai bagian dari sintesis baru.¹⁴ Akibatnya, menurut Ricklefs, akar filosofi orang Islam Jawa lebih dekat dengan tradisi Hindu-Budha dari tradisi yang lain. Akomodasi seperti itu hanya menghasilkan tradisi semi keagamaan yang menjadi dominan di Jawa dan, sebagian besar, tetap bertahan seperti itu hingga sekarang. Terutama di lingkungan istana kerajaan Jawa, warisan kebudayaan pra-Islam masih sangat dominan. Di lingkungan istana inilah karya-karya para pujangga Muslim dipelajari bersama-sama dengan karya-karya klasik pra-Islam. Nabi Muhammad dihormati, tetapi tidak harus sampai tingkatan yang lebih tinggi dari Nyi Roro Kidul.¹⁵

Sementara itu, Mataram tidak tinggal diam dengan adanya penetrasi Islam dari wilayah pantai utara. Baik karena alasan-alasan ekonomi, politik atau budaya, Mataram menganggap penguasa wilayah pantai utara yang lebih kental corak keislamannya sebagai ancaman. Dalam rangka mempertahankan supremasinya, khususnya di bawah kekuasaan rajanya yang terbesar, Sultan Agung (1613-1646), Mataram berusaha menundukkan wilayah pantai utara dan kemudian seluruh Jawa di bawah hegemoninya. H.J. Benda menyatakan bahwa upaya memantapkan hegemoni ini mengakibatkan terhentinya perkembangan pemikiran Muslim yang modern, dinamis dan maju dari pusat-pusat perdagangan di pantai utara Jawa. Hal itu juga menghambat perkembangan kegiatan merkantilisme yang berakibat lebih lanjut pada berubahnya posisi Mataram menjadi negara agraris pedalaman yang terisolir. Berkaitan dengan soal keagamaan, perubahan tersebut telah menjadikan

¹⁴Robert R. Jay, 1963, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven: Yale University, Southeast Asian Studies, hal. 9.

¹⁵M.C. Ricklefs, 1978, *Modern Javanese Historical Tradition: A Study of an Original Kartasura Chronicle and Related Materials*, London: School of Oriental and African Studies, hal. 12.

Islam di Jawa “bergerak dalam wilayah yang lebih sempit dalam kerangka keyakinan keagamaan tradisional.” Meskipun proses Islamisasi di kalangan rakyat terus meningkat, Islam Jawa tetap stagnan dan kurang autentik dibandingkan dengan tempat-tempat lain manapun di Indonesia.¹⁶

B. Menyikapi Islam yang Lebih “Murni”

Pembahasan di atas dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang bagaimana Islam diterima di kalangan orang Jawa pada abad ke-16. Pada saat yang sama uraian di atas juga memberikan landasan bagi pemahaman tentang bentuk ekspresi dari Islam Jawa saat itu. Karena Islam dipaksa untuk menyesuaikan dirinya dengan warisan keagamaan Jawa, sehingga berkembang dalam bentuk quasi-tradisi Islam, dapat dimaklumi jika orang Jawa pada umumnya merasa asing terhadap varian Islam yang lebih “murni.” Di sisi lain, Islam yang lebih murni, di mata orang Jawa, sering diasosiasikan dengan kebudayaan asing, sebagai agama orang-orang pesisir. Masyarakat pesisir tersebut dipandang telah terpengaruh oleh budaya Arab, Persia, India Selatan, Cina dan Melayu. Karena penduduk asing ini menunjukkan gaya hidup yang berbeda dan asing bagi penduduk pedalaman Jawa, Islam juga dipandang sebagai agama yang asing.¹⁷ Drewes secara eksplisit menggambarkan bagaimana orang Jawa memandang Islam yang lebih murni dengan merujuk kepada *Serat Darmogandul*, suatu naskah penting tentang peradaban Jawa:

Seluruh isi buku ini menggambarkan penolakan terhadap Islam sebagai agama yang asing bagi orang Jawa. Ia juga dipandang sebagai agama yang telah merebut kekuasaan dengan cara yang tercela dari para wali, orang-orang suci yang dimuliakan bagi orang-orang Islam Jawa. Mereka telah melakukan konspirasi menentang Majapahit, dan dengan tindakan yang memalukan oleh Raden Patah, raja pertama Demak, terhadap ayahnya sendiri, raja Brawijaya terakhir dari Majapahit.¹⁸

Meskipun demikian, paruh kedua dari abad ke-17 mendatangkan banyak perubahan dalam kehidupan sosial dan politik, pada saat kekuasaan politik Mataram melemah secara signifikan. Perubahan-perubahan ini mengakibatkan timbulnya kemiskinan kultural, sehingga, pada gilirannya, menyebabkan Mataram tidak mampu menahan penyebaran Islam yang semakin kuat di kalangan masyarakat bawah di pedesaan. Pada saat itu Islam menyebar melalui lembaga-lembaga pengajaran Islam di pesantren. Namun, para wali yang bertanggungjawab dalam penyebaran Islam lewat pesantren ini telah memasukkan berbagai unsur mistik di dalam pengajaran mereka. Model

¹⁶Harry J. Benda, 1958, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague: W. van Hoeve, hal. 13. Lihat pula Jay, *op.cit.*, hal. 9-11.

¹⁷Koentjaraningrat, *op.cit.*, hal. 329-320.

¹⁸Drewes, *op.cit.*, hal. 310.

pengajaran seperti ini telah memungkinkan terjadinya kontak dengan orang Jawa yang telah terbiasa dengan berbagai konsepsi mistik. Meskipun para wali tidak hanya mengikuti satu model dalam mendakwahkan Islam, memasukkan ajaran-ajaran mistik dalam kegiatan dakwah mereka juga berpengaruh pada perkembangan doktrin-doktrin sinkretis dalam Islam. Doktrin-doktrin sinkretis tersebut biasanya disusun dalam sastra *suluk*, yang masih tetap dilestarikan sampai dewasa ini; yaitu melalui karya para pujangga keraton Mataram, seperti karya ensiklopedik *Serat Centini* dan karya dalam bidang mistik moral *Serat Cabolek*.¹⁹

Melalui karya-karya sastra ini, para pujangga istana Mataram, seperti Yasadipura I (1729-1803) yang bekerja di istana kasunanan Mataram di Surakarta di bawah Pakubuwono III dan IV, sangat berjasa dalam mengembangkan suatu strategi baru untuk mempertahankan kebudayaan Jawa pada abad ke-18 dan awal abad ke-19. *Serat Cabolek* karya Yasadipura misalnya, menurut Soebardi, menunjukkan bahwa pengarangnya, sadar tentang kemunduran tradisi istana Jawa karena semakin merosotnya kekuasaan Mataram dan karena penyebaran pengaruh Islam yang semakin meluas, berusaha mempertahankan esensi nilai dan norma budaya Jawa.²⁰ Yasadipura mengakui bahwa penyebaran Islam merupakan suatu fakta yang tak dapat dipungkiri dan harus diterima oleh orang Jawa. Sekalipun demikian, dia menekankan bahwa Islam dan hukum Syari'atnya hanya berfungsi sebagai petunjuk formal dan berkedudukan sebagai *wadah* dari

¹⁹Baik *Serat Cabolek* maupun *Serat Centini* belakangan telah dikaji oleh para sarjana Indonesia. Untuk *Serat Cabolek* lihat S. Soebardi, 1975, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of the Javanese Mystical Traditions*. The Hague: Nijhoff. Untuk *Serat Centini*, lihat H.M. Rasyidi, 1977, *Documents pour Servir a l'histoire de l'Islam a Java*, Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient. James L. Peacock menyajikan sebuah interpretasi menarik tentang kecenderungan orang Jawa dalam menerima Islam dengan warna sufistiknya. Para guru sufi datang ke Indonesia sekitar abad ke-14, bersama-sama dengan para pedagang Muslim. Karena kedatangan mereka adalah untuk tujuan dakwah, mereka menyebarluaskan ajaran Islam di lingkungan pemukiman mereka. Ajaran mereka cepat menarik perhatian para penduduk setempat dan mereka masuk Islam karena Sufisme merupakan agama yang menyentuh kalbu dan perasaan mereka. Di sisi lain, para Sufi ini tidak mengajarkan agama dalam bentuk yang kering membosankan dan bukan sekedar hukum syari'ah yang rumit seperti dirumuskan dalam skolastik Islam abad tengah. Lebih menarik lagi, karena para Sufi tidak keberatan untuk mencampurkan antara ajaran mereka sendiri dengan tradisi penduduk setempat maka penduduk lokal tersebut menjadi mudah menerima ajaran para Sufi. Lihat Peacock, *op.cit.*, hal. 24.

²⁰S. Soebardi, *op.cit.*, hal. 52-53. Menggambarkan secara umum kandungan *Serat Cabolek* Soebardi menjelaskan bahwa buku ini merupakan suatu dokumentasi dari adanya ketegangan dalam kehidupan keagamaan Jawa yang diakibatkan oleh adanya kontak dengan Islam. Ketegangan ini terutama terjadi antara ulama' sebagai pembela Syari'at Islam dengan mereka yang menolak bentuk-bentuk keagamaan formal dan lebih cenderung kepada mistik Jawa. Bagi Yasadipura, pengarang karya tersebut, Syari'at hanyalah suatu petunjuk formal dari kehidupan keagamaan yang bersifat lahiriyah. Yasadipura mengusulkan agar orang Jawa menggali pedoman pelaksanaan kehidupan spiritual mereka dari tradisi Jawa asli, seperti yang ditawarkan oleh kisah Dewaruci yang merupakan tema sentral dari *Serat Cabolek* ini.

kehidupan spiritual orang Jawa. Nilai-nilai esensial dari kebudayaan Jawa harus tetap dipertahankan sebagai *isi* atau substansi. Di dalam karyanya yang lain, Koentjaraningrat menjelaskan persoalan tersebut sebagaimana dapat dibaca dalam kutipan berikut:

Di dalam *Serat Cabolek* dia (Yasadipura) mengusulkan agar Islam diterima dengan syarat bahwa orang Jawa menggunakan agama Allah dan Syari'at atau hukum Islam tersebut sekedar sebagai pedoman formal, atau sekedar *wadah* dari kebudayaan Jawa, sedangkan kehidupan spiritualnya dibiarkan tetap mengikuti nilai-nilai dasar dan cita rasa kebudayaan Jawa, yaitu upaya mencari kesucian jiwa dan penyatuan diri dengan Tuhan sebagai bentuk pengalaman tertinggi dalam bersatunya manusia dengan Tuhannya.²¹

Kebijakan kebudayaan Mataram pada akhirnya diarahkan kepada upaya mendapatkan suatu keseimbangan antara tradisi kuna Hindu-Budha dengan Islam, yang menghasilkan bentuk Islam sinkretis yang dekat dengan mistisisme Jawa.²²

Mark Woodward mengupas masalah perbedaan *wadah-isi* ini secara lebih mendetail. Dia membahas perbedaan ini dalam kaitannya dengan Sufisme dan kesalehan normatif, yang dalam istilah Jawa berarti perbedaan antara realitas lahir dan yang batin. Dengan merujuk kepada pendapat Goldziher dan penulis lainnya, Woodward lebih jauh menjelaskan bahwa bagi para Sufi, perbedaan ini juga terdapat di dalam al-Qur'an. Arti lahiriah dari ayat-ayat al-Qur'an ialah yang berkaitan dengan penataan sikap lahir, sedangkan makna batiniahnya berkaitan dengan "jalan mistis dan upaya memperoleh pengetahuan tentang Tuhan." Bagi orang Jawa, yang berpandangan bahwa setiap makhluk terdiri dari *wadah* dan *isi*, konsepsi Sufistik tentang realitas lahir dan batin ini nampak bersesuaian dengan persepsi mereka tentang perbedaan *wadah* dan *isi* tersebut. Menurut Woodward, bagi orang Jawa "dunia, negara, tubuh dan kesalehan normatif semuanya adalah *wadah*," sedangkan "Allah, Sultan, jiwa, keyakinan dan mistisisme adalah *isi*."²³ *Wadah* berfungsi sebagai tempat yang menjaga dan melindungi *isi*, sebab tanpa itu *isi* akan mudah rusak. Bagi orang Jawa *isi* memiliki makna yang lebih penting dari *wadah*, sebab *isi* merupakan kunci untuk mencapai kesatuan mistik. Sekalipun demikian, tidak satu pun dari kedua unsur ini boleh diabaikan, sebab *wadah*, sebagai suatu konsep normatif dalam bentuk Syari'at sangat diperlukan guna mengembangkan pengetahuan mistik. Lebih menarik lagi, bagi orang Jawa, Sultan memiliki kapasitas untuk memberi *isi* yang bersifat mistis ini. Dia dan seluruh kerabat istananya, sebagaimana

²¹Koentjaraningrat, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings," *op.cit.*, hal. 288.

²²Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, *op.cit.*, hal. 323.

²³Mark R. Woodward, 1989, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, hal. 72.

halnya para wali, tidak diharuskan menjalankan norma-norma lahir dalam bentuk Syari'at. Sebaliknya, adalah rakyat sebagai *wadah* yang bertanggungjawab menjalankan kewajiban hukum Islam atau Syari'at, dan tidak perlu menjalankan praktek Sufi. Sebenarnya sultan berkewajiban menjalankan Syari'at juga. Tetapi kewajiban ini telah dipercayakan kepada para pegawainya yang disebut *pengulu* atau ulama terkemuka di lingkungan istananya.²⁴

Berdasarkan uraian di atas, jelas bahwa Islam hanya dianut secara superfisial oleh orang Jawa dan hanya memiliki dampak yang terbatas dalam membentuk pandangan hidup mereka. Sekalipun demikian, adalah kurang jujur untuk menekankan terlalu banyak pada superfisialitas Islam di Jawa. Menurut Ricklefs, Islam sebenarnya telah mendatangkan banyak perubahan dalam kehidupan sosial masyarakat Jawa dalam bentuk kesediaan mereka untuk menerima khitan dan pernikahan secara Islam ketimbang tatacara Hindu-Budha, seperti kremasi.²⁵ Meskipun Islam belum bisa dikatakan mapan sepenuhnya — dalam pengamalannya dan kelembagaannya—ia telah berhasil memberikan landasan bagi bangunan karakteristiknya di tanah Jawa. Seperti halnya di wilayah lain di Indonesia, sampai pada abad ke-14 “proses Islamisasi di Jawa baru pada tahap permulaan dan bukan akhir dari proses perubahan yang besar. Tujuh abad kemudian proses ini masih terus berlangsung.”²⁶ Terkucil dari pusat penyebaran ortodoksinya selama berabad-abad, sebagaimana telah dijelaskan di depan, sepertinya hampir tidak mungkin untuk mengharapkan terjadinya pertumbuhan yang cepat dari benih-benih Islam yang ditanamkan di Jawa. Islam hanya dapat berkembang secara lambat dan dalam batas-batas tertentu dapat dikatakan stagnan atau berjalan di tempat. Tetapi itu bukan berarti bahwa Islam telah kehilangan kesempatan untuk berkembang di waktu-waktu mendatang.

Bahkan pada masa kedatangan Perusahaan Dagang Belanda (Verenigde Oost Indische Compagnie, VOC) di Asia Tenggara pada pergantian abad ke-17 dan berusaha menguasai bagian terbesar dari kepulauan Nusantara, Islam tidak berhenti berkembang di antara sebagian besar penduduk. Kedatangan VOC justru menimbulkan semangat resistensi yang ditopang oleh jiwa Islam, dipimpin oleh para pemimpin Indonesia yang baru saja masuk Islam atau oleh para ulama independen di pedesaan. Karena Belanda berkeinginan untuk mengkonsolidasikan kekuasaannya yang amat luas di kepulauan Nusantara, umat Islam harus menghadapi suatu tantangan akan hilangnya kemerdekaan politis dan penguasaan sumber-sumber perekonomian mereka. Sebelum abad ke-17, para penguasa Muslim menguasai wilayah pesisir yang

²⁴*Ibid.*, hal. 73.

²⁵M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia, op.cit.*, hal. 13.

²⁶*Ibid.*

Kelompok elit Jawa ini nampak sebagai kalangan yang paling siap untuk menerima pengaruh Barat karena ketinggian tingkat peradaban mereka, pengenalan mereka dengan nilai-nilai peradaban Barat, dan karena kontak mereka yang cukup intensif dengan para penguasa Eropa, serta keterasingan mereka dengan Islam. Richard C. Martin dan kawan-kawan telah mendeskripsikan keadaan tersebut dengan baik sekali dalam kutipan berikut:

Sampai akhir masa kolonial, sistim pendidikan Belanda sangat anti-Islam. Para pelajar yang belajar di sekolah-sekolah berbahasa Belanda ditakut-takuti, untuk tidak mengatakan dilarang samasekali, agar mereka tidak mempelajari Islam kecuali pada batas paling minimal. Mereka diajari bahwa kebudayaan Indonesia yang "asli" ialah yang berasal dari masa pra-Islam, dan bahwa pengajaran agama Islam tradisional adalah, sebagaimana digambarkan secara kasar oleh Orientalis Belanda terbesar Snouck Hurgronje, "sampah abad tengah yang telah dibawa-bawa oleh Islam sepanjang sejarahnya."³²

Karena mendapatkan pengaruh yang cukup mendalam dari peradaban Eropa dan terasing dari ajaran-ajaran Islam, para bangsawan Jawa berfungsi sebagai "broker peradaban," demikian sebutan yang sering diberikan, yang menjembatani kesenjangan antara penguasa kolonial dan rakyat pribumi. Dalam persekutuan mereka, sebagaimana yang biasa diklaim, mereka tidak lagi dibedakan berdasarkan agama yang mereka anut, dan mereka akan bersama-sama menjadi penganut peradaban dan sistim politik yang sama.³³

Sebenarnya, semua usaha ini telah menunjukkan tujuan penguasa Belanda untuk menghapus pengaruh Islam dengan cara mempercepat proses kristenisasi terhadap mayoritas penduduk Indonesia. Sekalipun demikian, mungkin Belanda telah jatuh pada suatu asumsi yang keliru ketika mereka berkeyakinan bahwa kecenderungan sinkretis dari Islam di Indonesia yang ditampilkan oleh penduduk pedesaan akan mempermudah pengkristenan rakyat Indonesia dibandingkan dengan di negara-negara Muslim lainnya.³⁴ Namun ternyata masih banyak faktor yang mengganjal penyebaran Kristen di kalangan penduduk pribumi. Salah satunya ialah bahwa agama Kristen lebih berpihak kepada kalangan elit sosial yang dominan dan oleh karenanya mendukung stratifikasi sosial yang membeda-bedakan kehidupan masyarakat. Di sisi yang lain, telah terbukti bahwa banyak dari penduduk pribumi berpandangan bahwa menganut Kristen berarti akan mendapatkan kesamaan

³²Richard C. Martin dan Mark R. Woodward bersama Dwi S. Atmaja, 1977, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld, hal. 140. Kutipan dari Snouck Hurgronje, 1931, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden: E.J. Brill, hal. 79.

³³Benda, "Christian Snouck Hurgronje," *op.cit.*, hal. 65.

³⁴*Ibid.*, hal. 62.

hak dengan bangsa Eropa, terutama dari sisi status sosialnya, meskipun orang-orang Eropa sendiri dengan prasangka sosialnya tidak menghendaki penduduk pribumi menganut agama yang sama dengan mereka.³⁵ Di sisi lain, masih banyak rakyat pribumi beranggapan bahwa agama Kristen merupakan agama dari ras penguasa. Dengan begitu mereka mulai mengenakan pakaian model Eropa dan meniru-niru gaya hidup orang Barat. Tetapi kebanyakan penduduk pribumi tidak mengakui peniruan ini sebagai sesuatu yang layak dan mereka tidak mau menundukkan rohani mereka kepada ajaran Kristen. Sebaliknya, di dalam ajaran Islamlah mereka menemukan jati diri mereka dan rasa persaudaraan yang sejati. Islam telah diyakini sebagai agama yang dapat menjembatani keragaman suku dan kedaerahan dengan kesatuan umat.³⁶

Lebih mengherankan lagi, sebagaimana dijelaskan oleh Wertheim, propaganda Kristen hanya berhasil di kalangan pagan dan bahwa kegiatan misionaris terbatas terutama di daerah-daerah terpencil yang tidak dipengaruhi oleh Islam.³⁷ Lebih dari itu, pemerintah Belanda tampaknya cukup berhati-hati dan berusaha menghindari terjadinya perselisihan dengan melarang masuknya kaum misionaris ke wilayah yang telah didominasi oleh umat Islam.³⁸ Penguasa Belanda juga menyadari bahwa Islam, bagi kebanyakan orang Indonesia, telah menjadi simbol penolakan terhadap sistim kasta yang berlaku dalam agama Hindu dan diterapkan oleh penguasa kolonial. Dalam batas tertentu, diakui bahwa pengaruh penetrasi Barat lebih dahulu dirasakan dalam bidang perkembangan Islam daripada dalam bidang-bidang ekonomi dan sosial. Ini merupakan salah satu "konsekuensi paradoks dari kolonialisme Barat" bahwa penyebaran Islam di kepulauan Nusantara secara tidak sengaja didukung oleh pendudukan Belanda di wilayah tersebut, di mana "mayoritas bangsa Indonesia memandang Islam sebagai kekuatan pemersatu dan pengayom."³⁹ Bahkan peran Islam sebagai kekuatan pemersatu ini telah dirasakan sejak kedatangan para pedagang Portugis (awal abad ke-16). Akibatnya, sebagian besar penguasa lokal atau para pangeran terdorong untuk memeluk agama Islam sebagai strategi politis untuk menghadapi penetrasi Kristen.⁴⁰ Mereka menggunakan Islam sebagai sarana yang cukup efektif untuk mengartikulasikan sentimen-sentimen anti-kolonial yang juga berperan sangat besar dalam membangun semangat nasionalisme.

³⁵Simon, *The Progress and Arrest*, *op.cit.*, hal. 30.

³⁶Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, *op.cit.*, hal. 204.

³⁷Untuk pembahasan lebih mendalam tentang kontak paling awal dari agama-agama dunia dengan kepercayaan etnik setempat, lihat, antara lain, karya Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers (eds.), 1987, *Indonesian Religions in Transition*, Tucson: The University of Arizona Press.

³⁸Robert W. Hefner, 1993, "Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java," in his *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley and Oxford: University of California Press, hal. 99.

³⁹Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, *op.cit.*, hal. 204.

⁴⁰*Ibid.*, hal. 198.

“Penghimpunan penduduk dari berbagai latarbelakang etnik yang berbeda ke dalam satu budaya yang telah diislamkan,” kata Roy Ellen, “mengarah kepada penciptaan suatu kelompok etnik baru yang mendasarkan seluruh identitas mereka pada pencampuran antara keyakinan dan pengamalan Islam dengan adat kebiasaan yang diambil dari berbagai tempat berbeda.”⁴¹ Penjajahan Belanda juga berperan sangat besar dalam mempersatukan negara dalam hal administrasi pemerintahan dan komunikasi, di mana Islam terus berkembang, memasuki wilayah-wilayah yang jauh di daerah pedalaman.⁴²

Gottfried Simon, dalam karya yang telah dikutip sebelum ini, memberikan elaborasi yang cukup lengkap tentang persoalan ini dan perlu kita catat. Dia menegaskan bahwa banyak dari lembaga pemerintah kolonial yang secara tidak sengaja telah membantu penyebaran Islam seperti kedudukan para pejabat, penggunaan bahasa resmi, dan terakhir sekolah-sekolah pemerintah. Pejabat pemerintah yang direkrut dari tamatan sekolah pemerintah sangat dihormati rakyat. Status sosial mereka yang tinggi telah mendorong penduduk pribumi untuk mengetahui dan mendalami doktrin agama yang mereka anut serta praktek ibadah yang mereka lakukan. Bekerjasama dengan para pedagang Muslim, para pejabat rendahan dan tentara pribumi ini sering berperan sebagai propaganda terbuka bagi penyebaran Islam. Berkaitan dengan bahasa resmi, para penguasa kolonial menggunakan bahasa Melayu - yang kemudian menjadi bahasa nasional Indonesia - sebagai bahasa “sakral” kedua di Nusantara dalam berkomunikasi dengan penduduk pribumi. Karena bahasa Melayu waktu itu dituliskan dalam huruf Arab, maka mudah difahami jika bahasa Melayu dan huruf Arab telah memperkokoh keyakinan penduduk lokal bahwa mereka akan memiliki peradaban yang lebih maju jika mau menganut Islam.⁴³

Sekolah-sekolah non-agama yang disponsori oleh pemerintah juga ikut berperan dalam menyebarkan Islam, khususnya ketika pengajarannya berada di tangan guru-guru Muslim setempat. Terlepas dari apa yang telah dikemukakan oleh Hurgronje sebelumnya, sekolah pemerintah dianggap telah memberikan pencerahan kepada penduduk lokal, khususnya karena telah berhasil mengajarkan kepada mereka konsepsi Eropa tentang dunia, yang dengan itu mereka menjadi tahu tentang negara-negara Eropa, tentang

⁴¹Roy F. Ellen, “Ethnography and the Understanding of Practical Islam in Southeast Asia,” dalam M.B. Hooker (ed.), 1983, *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill, hal. 72. Lebih jauh Ellen menegaskan bahwa selama masa kolonial, menganut Islam radikal merupakan sarana untuk mengekspresikan komitmen seseorang pada identitas keindonesiaan. Tindakan tersebut sekaligus merupakan sarana terselubung untuk menciptakan persatuan nasional dan menggalang dukungan melawan kekuatan penjajah yang bekerjasama dengan kelas aristokrat tradisional (*priyayi*) dalam kapasitas mereka sebagai bagian dari mesin penindas kolonial.

⁴²C.A.O. van Nieuwenhuijze, 1958, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*, The Hague: W. van Hoeve, hal. 43.

⁴³Simon, *The Progress and Arrest*, *op.cit.*, hal. 30.

kemajuan industri dan teknologi Eropa. Fisika dan matematika diyakini telah ikut membebaskan para pemuda pribumi dari takhayul dan memberikan senjata kepada mereka untuk menentang keyakinan-keyakinan yang sesat, yang dengan itu para guru tersebut semakin banyak menarik perhatian rakyat awam.⁴⁴ Sebagai kesimpulan, Simon menegaskan bahwa pemerintahan kolonial Belanda tidak hanya mendorong perluasan kegiatan misionaris tetapi juga berdampak bagi penyebaran Islam. Ilmu pengetahuan dan penemuan teknologi modern, proteksi kolonial dan peradaban Barat tidak hanya membuka jalan bagi kegiatan misionaris, tetapi juga memberi manfaat kepada pesaing mereka dalam rangka menundukkan jiwa orang-orang yang tidak beragama.⁴⁵

Sekalipun demikian, perkembangan Islam selama masa kolonial Belanda tidak bisa dipandang pada penampilan luarnya saja. Ada perspektif lain untuk memaknai perkembangan tersebut. Pertama-tama, perlu diingat bahwa perkembangan seperti itu terjadi terutama hanya dalam makna ekspansi teritorial. Menurut Hurgronje, "Islam lebih tertarik untuk mengembangkan wilayah kekuasaannya dari pada mengislamkan penduduk secara intensif di wilayah yang dikuasainya."⁴⁶ Perasaan yang biasanya dimiliki oleh orang Islam bahwa mereka merupakan bagian dari umat Islam yang lebih besar di dunia mengatasi batas-batas regional mereka merupakan suatu ekspresi dari penekanan terhadap penyebaran Islam yang luas ini. Islam sebagai kekuatan pemersatu telah mampu mengembangkan pengaruhnya ke seluruh negeri, tetapi ia tidak banyak membawa perubahan yang berarti pada cara pandangan dan pola kehidupan para penganutnya. Ketika Sarekat Islam, gerakan politik massa Islam pertama yang didirikan pada tahun 1912, ia berkembang dengan sangat cepat dan memperoleh dukungan dari seluruh wilayah Tanah Air serta

⁴⁴*Ibid.*, hal. 30-33.

⁴⁵*Ibid.*, hal. 35. Usman Pelly, seorang sarjana Muslim berdarah Batak, Sumatra Utara, mengemukakan pendapat berbeda dalam melihat permasalahan ini. Dia berpendapat bahwa pendidikan Islam di daerah Batak telah berkembang pesat sejak masa sebelum dimulainya kegiatan misionaris di sana, yaitu melalui kegiatan dakwah para ulama' asal Minangkabau, Sumatra Barat. Hanya dalam waktu yang singkat selama kurang lebih 20 tahun, daerah Tapanuli Selatan telah mendapat pengaruh yang cukup besar dari Islam. Selama masa tersebut, generasi muda Batak dari kalangan aristokrat dan kalangan kelas menengah telah memeluk agama Islam dan dari kalangan mereka muncul kelas terdidik baru. Banyak di antara mereka yang memegang jabatan penting di dalam sistem pemerintahan adat, sebagian lagi merantau ke ke timur, di mana mereka dapat menduduki jabatan birokrasi di Kesultanan Melayu. Menyadari perkembangan tersebut, penguasa kolonial Belanda segera mengambil tindakan dengan melakukan intervensi budaya. Mereka mulai membangun lembaga-lembaga pendidikan yang lebih bagus dari yang dimiliki oleh umat Islam, sejalan dengan kebijakan "Politik Etis." Mereka membujuk para aristokrat lokal agar mau mengirim anak-anak mereka hanya ke sekolah Belanda yang memberikan fasilitas pendidikan modern, kurikulum yang lebih bagus, dan masa depan yang cerah serta karir yang lebih menjanjikan. Lihat, Usman Pelly, "The Dichotomy between Intellectual and Ulema." *Mizan*, vol. 2, no. 3, 1986, hal. 69-70.

⁴⁶Dikutip dalam Syed Hussein Alatas, "On the Need for an Historical Study of Malaysian Islamization." *Journal Southeast Asian History*, vol. 4, no. 1, Maret 1963, hal. 74.

dianggap sebagai simbol protes mereka terhadap kekuasaan kolonial dan ketidak-adilan ekonomi. Sarekat Islam, dengan demikian, telah berhasil menggabungkan aspirasi keislaman dan kebangsaan sekaligus, dan dengan begitu ia muncul sebagai satu-satunya kekuatan pemersatu bagi seluruh elemen bangsa sebelum akhirnya melemah dan mengalami disintergrasi kepemimpinan pada tahun 1924.⁴⁷ Di sisi yang lain, cukup jelas bahwa pada masa tersebut rata-rata umat Islam Indonesia hanya memiliki pengetahuan yang semu atau bahkan kurang pas tentang doktrin agama mereka. Pengetahuan yang semu tentang Islam ini, yang kemudian diperburuk dengan ketidak-mengertian mereka tentang bahasa Arab, hanya menjadikan mereka lebih dekat dengan sinkretisme baik dalam keyakinan maupun dalam pengamalan agama mereka.⁴⁸

Islam telah difahami secara kurang tepat oleh orang Jawa selama waktu yang cukup panjang. Pemahaman yang kurang pas ini mempunyai pengaruh besar terhadap percampuran unsur-unsur heterodoksi dalam keyakinan dan praktek keagamaan mereka. Dimulai sejak abad ke-14, hampir seluruh penduduk Jawa telah menerima Islam sebagai agama mereka. Tetapi Islam yang mereka anut telah disesuaikan dengan struktur keagamaan Jawa yang telah ada. Di atas telah disebutkan bahwa Islam belum banyak memberikan perubahan pada cara pandang dan pola kehidupan orang Jawa. Di luar formalitas ritual, atau lebih tepatnya pengucapan kalimat *syahadat*, Islam diterima hanya dalam bentuk khitan dan menolak makan daging babi.⁴⁹ Di sisi yang lain, karena Islam tidak datang ke Indonesia langsung dari tempat asal kelahirannya di Arabia tetapi melalui Persia dan India, maka Islam yang mereka anut telah mengalami berbagai penyimpangan dengan penekanan pada sisi mistiknya, dan hal itulah yang menjadikannya lebih dekat kepada cara pandang kehidupan tradisional orang Jawa.⁵⁰ Tetapi dalam aspek mistik ini pun, Islam belum bisa memberikan perubahan yang cukup berarti dalam hal tema pokok dari keyakinan orang Jawa, dan tidak pula memberikan suatu dimensi yang baru. Bahkan, menurut Ricklefs, aspek mistik ini hanya memberikan “kosakata lain, suatu ruang lingkup baru untuk penjelasan dan ilustrasi, suatu perangkat frasa ritual yang kuat... Ia telah memperkaya keyakinan orang Jawa tanpa menuntut mereka untuk meninggalkan keyakinan mereka yang lama.” Sebagai akibat dari sedikitnya sumbangan

⁴⁷Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, *op.cit.*, hal. 43-44.

⁴⁸Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam*, *op.cit.*, hal. 41.

⁴⁹Hurgonje, 1913, *Islam di Hindia Belanda* (aslinya ditulis dalam bahasa Belanda, *De Islam en Nederlandsch-Indie*, Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1913, hal. 16.

⁵⁰Benedict R.O’G. Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture,” dalam Claire Holt (ed.), 1972, *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, hal. 58. Artikel ini diterbitkan ulang dalam Anderson, 1990, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, hal. 17-77.

yang diberikan oleh Islam dalam hal spiritual ini, Ricklefs menyatakan lebih lanjut bahwa Jawa memang telah menjadi bagian dari dunia Islam, tetapi Islam bagi mereka hanya merupakan warisan budaya yang besar.⁵¹ Dalam jangka panjang, persoalan ini menjadi bagian tak terpisahkan dari evolusi varian abangan pada Islam Jawa, sebagai lawan dari varian santri, suatu istilah yang diperkenalkan secara luas ke dunia akademik Barat oleh Clifford Geertz pada pertengahan abad ke-20.⁵² Varian Islam abangan ini tampaknya merupakan karakter fundamental dari orang Islam Jawa. Hal seperti ini tidak berlaku, misalnya, bagi bangsa Melayu di Malaysia. Bagi mereka, Islam telah menjadi bagian integral dari identitas Melayu mereka. Telah umum diakui di Malaysia bahwa menjadi Melayu identik dengan menjadi Muslim. Sebaliknya, di Jawa menjadi orang Jawa tidak selalu harus berarti menjadi orang Islam, tetapi lebih tepat menjadi abangan.⁵³ Bagi orang Jawa, menganut Islam ortodoks secara ketat, yang berarti menjadi *santri*, bisa menyebabkan seseorang terasing dari lingkungan sosial dan budayanya.⁵⁴

Menjadi *abangan*, oleh karenanya, juga berarti menjadi Muslim setengah hati dan hanya memiliki kepedulian yang rendah terhadap pengalaman

⁵¹Ricklefs, "Six Centuries of Islamization," *op.cit.*, hal. 127.

⁵²Istilah dan konsepsi *abangan* dan *santri* (bersama *priyayi*) telah dikenal luas dan sering disebut dalam kajian para sarjana Barat tentang sejarah, perkembangan politik dan sosial Jawa sejak diterbitkannya karya Geertz *The Religion of Java* (1960). Untuk versi Indonesia dari karya ini lihat *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, 1981, Jakarta: Pustaka Jaya. Meskipun diakui bahwa Geertz bukan orang yang menciptakan istilah atau kategorisasi seperti ini, "Geertz bertanggungjawab terhadap perkembangan wacana ini sebagai suatu konsepsi yang eksplisit dan saling terkait." Lihat Robert B. Cruikshank dalam review-nya terhadap karya Geertz tersebut (*Journal of Southeast Asian History*, vol. 3, no. 1, 1972, hal. 39-43). Sejak saat itu, karya Geertz sering mendapatkan review dan ulasan dari para sarjana; yang paling awal mungkin ditulis oleh C. Hoykaas, dalam *Man*, vol. 61, July 1961, hal. 126.

⁵³Peacock, *Muslim Puritans*, *op.cit.*, hal. 17. Lihat pula Sven Cederroth, "Indonesia and Malaysia," dalam David Westerlund dan Ingar Svanberg (eds.), 1999, *Islam Outside the Arab World*, New York: St. Martin's Press, hal. 253-277. Dalam perbandingannya antara posisi Islam di dua negara tersebut (Malaysia dan Indonesia), Cederroth, sebagaimana halnya Peacock, menegaskan bahwa Islam di Malaysia telah menjadi identik dengan budaya Melayu. Konsekuensinya, apabila seorang non-Muslim berpindah agama menjadi Muslim maka dia secara otomatis menjadi Melayu, terlepas dari asal-usul etnisnya. Dengan demikian Islam telah dipergunakan sebagai sarana utama untuk mendefinisikan identitas Melayu. Sekalipun demikian, dalam hal politik, Islam telah menjadi faktor kesenjangan sosial. Hal ini berbeda dengan yang terjadi di Indonesia, khususnya pada masa Orde Baru, di mana Islam telah dijauhkan dari politik. Demikian pula Islam tidak bisa diklaim sebagai identitas kelompok etnis tertentu secara eksklusif. Di bawah kekuasaan rezim Suharto, identitas nasional Indonesia dibangun atas dasar ideologi Pancasila, meskipun hasilnya hanya superfisial. Dasar pertama dari ideologi tersebut, kepercayaan kepada Tuhan yang maha esa, adalah sangat umum, sehingga tidak bisa ditolak oleh kelompok etnik tertentu. Dengan menekankan pada toleransi agama, harmoni dan permupakatan, Pancasila sebagai ideologi dimaksudkan untuk menciptakan dan mempertahankan hubungan baik di antara berbagai kelompok etnis yang berbeda-beda. Lihat *ibid.*, hal. 274-275. Lihat pula Judith Nagata, "How to be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia," dalam Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan (eds.), 1994, *Islam, Globalization and Postmodernity* London & New York: Routledge, hal. 69.

⁵⁴Ricklefs, "Six Centuries of Islamization," *op.cit.*, hal. 127.

doktrin agamanya. Kaum *abangan* biasanya suka menunjukkan sikap asing mereka terhadap pelaksanaan doktrin Islam. Hal ini sekaligus merupakan manifestasi dari pandangan teologis mereka yang sangat dipengaruhi oleh orientasi mistik dari keyakinan Jawa lama. Menurut perspektif mistik Jawa, setiap realitas harus dilihat dari dimensi monistiknya, di mana manusia dipandang sekedar sebagai setitik air di dalam samudra eksistensi Tuhan. Bagaimanapun, konsepsi ini mempunyai implikasi bahwa tidak terdapat perbedaan antara realitas kemanusiaan dan realitas ketuhanan. Doktrin seperti ini sangat umum diyakini oleh orang Jawa dan sering muncul dalam teks mistik Jawa. Tokoh-tokoh mistik seperti Syekh Siti Jenar, Pangeran Panggung, Ki Cabolek dan beberapa figur lain yang merepresentasikan konsepsi ini telah banyak dikenal di dalam literatur mistik Jawa. Paling tidak, salah seorang dari mereka, yaitu Syekh Siti Jenar, disebut telah dihukum mati, baik oleh para wali ortodoks atau oleh sultan yang berkuasa dengan tuduhan telah menyebarkan ajaran sesat yang membahayakan ortodoksi Islam.⁵⁵ Sejak saat itu, ortodoksi Islam harus berhadapan dengan berbagai konsepsi teologis pra-Islam yang tetap hidup di kalangan orang Jawa, seperti monisme dan panteisme. Jika ortodoksi Islam menyatakan bahwa Tuhan adalah transenden maka penganut mistik Jawa berkeyakinan bahwa Tuhan adalah imanen. Perbedaan perspektif teologis ini tampaknya telah menjadi kendala yang cukup berat bagi terciptanya kesefahaman antara kedua belah pihak, sejalan dengan semakin meruncingnya konfrontasi antara keduanya. Sebagai akibat dari bentuk konfrontasi ini, menurut Ricklefs, ialah diterimanya ajaran Islam ortodoks secara terbatas. Sekalipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa orang Jawa kurang sungguh-sungguh dalam sikap keagamaan mereka. Mereka bahkan mengklaim telah menganut keyakinan yang benar. Tetapi ketika mereka ditanya tentang keengganan mereka untuk menjalankan ibadah sehari-hari atau kewajiban agama yang lain mereka hanya menjawab bahwa setiap orang harus bisa menemukan sendiri jalan

⁵⁵Salah satu legenda paling terkenal dalam hal ini ialah yang dikaitkan dengan Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang. Dia dikenal sebagai penyebar Islam pertama di daerah Pengging, dan diyakini sebagai wali di daerah pedalaman Jawa Tengah pada abad ke-16. Sekalipun demikian, ajaran-ajarannya dianggap sesat, antara lain karena pernyataannya bahwa dirinya sendiri adalah Tuhan. Klaim seperti ini sama dengan klaim yang dikemukakan oleh al-Hallaj sebelumnya (244-309/858-922). Dalam sebuah naskah yang dikaitkan dengan dirinya, *Serat Siti Jenar*, diterbitkan oleh Tan Khoen Swie, Kediri (1922), disebutkan bahwa dia pernah menyatakan "*iya ingsun iki Allah*" (saya sendirilah Allah itu). Demikianlah, sebagai sufi martir, Siti Jenar juga disebut al-Hallaj kedua. Meskipun hukuman yang ditimpakan kepadanya tidak lain dari hukuman mati, kesalahan Siti Jenar yang terutama ialah karena ia telah membeberkan kebenaran yang bersifat rahasia tersebut kepada orang awam. Untuk kajian yang lebih komprehensif tentang ajaran-ajaran Syekh Siti Jenar, lihat Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature*, khususnya hal. 296-308. Mengenai pengaruh ajaran Siti Jenar terhadap pandangan hidup orang Jawa, lihat Sujatmo, 1992, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*, Semarang: Dahara Prize, hal. 89-121. Untuk pengadilannya di hadapan para wali yang lain, lihat D.A. Rinkes, 1996, *Nine Saints of Java*, terj. H.M. Froger, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, hal. 15-48.

menuju kepada Tuhan. Klaim seperti inilah yang sering mereka anggap sebagai dasar komitmen mereka terhadap ide toleransi.⁵⁶

D. Kilas Balik: Ke Arah Greater Traditions?

Berdasarkan uraian di atas, sudah jelas kiranya bahwa di mata para pengamat Barat perkembangan Islam di Indonesia hingga akhir abad ke-19 belum menggembirakan. Meskipun proses Islamisasi telah berlangsung selama berabad-abad, efek dari penyebaran Islam tersebut belum menghasilkan banyak perubahan yang mengesankan dalam cara pandang dan pola kehidupan orang Jawa. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kemudian muncul berbagai komentar yang bernada mengecilkan makna islamisasi di Jawa tersebut. Mark Woodward, misalnya, setelah mengutip pendapat Geertz mengenai kualitas ulama' Jawa yang digambarkan sebagai mereka yang "tidak sepenuhnya Islami dan lebih peduli pada bentuk formal daripada hakekat Islam," menyatakan penilaiannya bahwa Islam bagi orang Jawa adalah "sekedar lapisan tipis dari berbagai simbol yang dilekatkan di atas inti animisme yang solid dan/atau makna Hindu-Budha."⁵⁷ Hal ini mempunyai implikasi bahwa di balik permukaan dari simbol-simbol keislaman yang ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa terdapat tradisi animisme dan Hindu-Budhisme yang cukup kental. Sejalan dengan komentar tersebut, suatu ungkapan lama yang menurut Peacock masih tetap berlaku bagi kebanyakan orang Indonesia ialah "Garuklah kulit orang Jawa Islam maka akan anda dapati Hinduisme, dan garuklah kulit orang Jawa Hindu dan anda akan dapati paganisme."⁵⁸ Gambaran senada juga telah dikemukakan oleh van Leur ketika mengatakan bahwa, sama halnya dengan Hinduisme, Islam di Jawa hanyalah "lapisan tipis yang mudah mengelupas di atas inti peradaban asli yang kokoh."⁵⁹

⁵⁶Ricklefs, "Six Centuries of Islamization," *op.cit.*, hal. 107-108. Pada dasarnya, bagi orang Jawa, mistikisme lebih diunggulkan daripada Syari'ah. Oleh karena itu, spekulasi dan kontemplasi untuk menemukan kebenaran agama jauh lebih tinggi nilainya daripada menjalankan ritual sehari-hari, sekalipun tak terhitung banyaknya. Ajaran Hindu dianggap telah memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk kecenderungan spiritual seperti ini. Kontemplasi mistik dalam format panteisme dipercayai telah menghapus semua rintangan dan dengan begitu telah membantu kaum mistik untuk menemukan kembali keseluruhan realitas alam raya ini dalam diri manusia. Lihat Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, *op.cit.*, hal. 43. Mengenai keengganan orang Jawa untuk menjalankan kewajiban ritual sehari-hari, lihat *ibid.*, hal. 29.

⁵⁷Woodward, *Islam in Java*, *op.cit.*, hal. 82: "Islam was a thin veneer of symbols attached in a solid core of animistic and/or Hindu-Buddhist meaning."

⁵⁸Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective*, *op.cit.*, hal. 147: "Scratch a Muslim Javanese and you find a Hindu, scratch a Hindu and you find a pagan."

⁵⁹Van Leur, *Indonesian Trade and Society*, *op.cit.*, hal. 169; lihat pula Alatas, "On the Need for an Historical Study," hal. 74. "Together with Hinduism, Islam is only a thin, easily flaking glaze on the massive body of indigenous civilization."

Semua kesan tersebut di atas mungkin tidak terlalu keliru jika dikaitkan dengan pendapat Hurgronje bahwa sebenarnya Islam di Indonesia hanya memiliki waktu yang terlalu singkat untuk mengintensifkan dakwahnya, sebelum ia dipaksa untuk memusatkan seluruh energinya dalam menghadapi penjajahan Eropa. Pada abad ke-16, Islam harus berhadapan dengan Portugis, dan kemudian dengan penjajah Belanda, ketika ia baru saja mampu menaklukkan kekuatan kerajaan Majapahit. Di sisi yang lain, sebagaimana telah disebutkan di atas, Islam cenderung lebih tertarik untuk memperluas kekuasaan teritorialnya dengan menundukkan kerajaan-kerajaan tetangga yang belum masuk Islam daripada berupaya mengintensifkan kegiatan dakwahnya.⁶⁰

Secara umum, dapat dikatakan bahwa semenjak keruntuhan Pajang dan bangkitnya Mataram pada akhir abad ke-16, Islam di Indonesia, khususnya di Jawa, tidak dapat mempertahankan kekuasaannya sebagai suatu kekuatan politik yang dominan. Meskipun telah banyak upaya dilakukan untuk menegakkan Islam yang lebih murni semenjak akhir abad ke-19, hasilnya masih sulit dirasakan. Islam belum muncul sebagai kekuatan yang mampu mengalahkan hegemoni budaya lokal. Sebaliknya, meminjam istilah Gramsci, "tidak ada satu wilayah pun di Jawa di mana hegemoni peradaban Islam bisa ditegakkan secara nyata."⁶¹ Gerakan pembaharuan yang mulai berkembang beberapa dekade di akhir abad ke-19 masih belum cukup mapan, dan hanya bertahan dalam bentuk kantung-kantung yang tersebar di berbagai wilayah yang berjauhan. Mereka tidak cukup efektif untuk memberi landasan yang kokoh bagi penyebaran Islam secara luas. Namun hal ini tidak harus diartikan bahwa penyebaran Islam telah mengalami kemandegan. Ketika suatu upaya telah dicoba di suatu tempat tertentu dan berkembang menjadi kuat, hal itu akan mendorong wilayah lain untuk melakukan hal yang sama. Sementara itu, ketika upaya seperti itu melemah atau berkurang di suatu tempat, di wilayah lain akan muncul upaya lain yang menggantikannya. Jika tidak, maka akan muncul kelompok Muslim lain yang ingin mengambil alih gerakan itu dan meneruskannya, atau berupaya menemukan cara lain untuk menggerakkan pembaharuan sejenis. Hal tersebut merupakan representasi dari gambaran terpenting mengenai perkembangan Islam di Indonesia pada akhir abad kesembilan-belas.

Memang benar bahwa tidak semua wilayah di Indonesia mendapatkan pengalaman yang sama dalam proses penyebaran Islam. Pesantren, yang berfungsi sebagai pusat dakwah, tidak terdapat di seluruh daerah di Indonesia, dan hanya membentuk kelompok eksklusif di wilayah yang telah

⁶⁰Alatas, *ibid.*

⁶¹Lihat Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture," *op.cit.*, hal. 59.

diislamkan.⁶² Sekalipun demikian, hal itu tidak berarti bahwa penyebaran Islam terbatas hanya di daerah eksklusif tersebut. Sebagian pengamat Barat sering menyebut keberadaan apa yang dikenal sebagai kompleks *kauman* di daerah perkotaan atau kelompok *putihan* di daerah pedesaan. Hurgronje, misalnya, menulis tentang *kauman* sebagai suatu kompleks di sekitar masjid di daerah perkotaan, di mana petugas masjid dan pengikut mereka tinggal dan sepenuhnya mengabdikan diri mereka untuk kegiatan-kegiatan keagamaan.⁶³ Di dalam lingkungan ini beberapa unsur tradisi Jawa, seperti gamelan, pertunjukan wayang dan tari ronggeng dilarang. Istilah *putihan* mewakili mereka yang menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya secara tulus dan sungguh-sungguh. Dengan demikian mereka ini dilawankan dengan kaum *abangan*.⁶⁴ Dengan demikian maka *putihan* adalah identik dengan kelompok santri yang kehidupan sehari-hari mereka sepenuhnya mengikuti ajaran-ajaran pokok Islam.

Keberadaan *kauman* dan *putihan*, di samping pesantren, merupakan representasi dari gambaran lain dari bentuk penyebaran Islam dan kekuatan penetrasinya terhadap kehidupan orang Jawa. Hurgronje menyebutkan bahwa hukum Islam benar-benar dapat berjalan di tempat-tempat tersebut,

⁶²Untuk pembahasan lebih lanjut tentang pertumbuhan dan perkembangan pesantren, lihat Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker," dalam *Comparative Studies in Society and History, an International Quarterly*, vol. 2, 1959-1960, hal. 231-239.

⁶³Suatu gambaran singkat tetapi cukup menarik tentang *kauman* dan posisinya dalam kebudayaan Jawa ditulis oleh Ruth McVey sebagai berikut. *Kauman*, dari kata *kaum* (bahasa Arab *qawm*, berarti masyarakat Muslim), adalah suatu wilayah dari ibukota yang dihuni oleh orang-orang Islam yang taat, kebanyakan dari mereka para pedagang dan pengrajin, secara khusus bertempat tinggal dekat dengan lingkungan istana tetapi dalam penampilan sangat berbeda dengan kehidupan istana. Perbedaan antara keduanya sangat mencolok pada abad ke-19 di bawah kekuasaan kolonial. Sejak masa tersebut penguasa Belanda berusaha menjadikan para elit pemerintahan dari Jawa, kalangan *priyayi*, menjauh dari ajaran Islam yang sebenarnya agar agama ini tidak menjadi kekuatan yang dapat memotivasi perlawanan terhadap penguasa kolonial jika kalangan *priyayi* menyatu dengan rakyat. Dengan demikian seorang *priyayi* Jawa yang nampak sangat taat dalam beragama akan kesulitan mendapatkan jabatan penting, dan para *priyayi* ditakut-takuti agar tidak bersedia menjadi pelindung bagi pemuka agama. Lihat Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam James P. Piscatori (ed.), 1983, *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, hal. 201.

⁶⁴Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda, op.cit.*, hal. 30. Hurgronje juga membahas tentang desa *perdikan* yang sangat dekat dikaitkan dengan konsepsi *kauman* dan *putihan*. Desa *perdikan*, berdasarkan perintah raja, berada di luar kekuasaan penguasa lokal sehingga mereka tidak berkewajiban membayar pajak bumi. Tetapi, dengan dibebaskan dari membayar pajak bumi ini, penduduk desa *perdikan* berkewajiban membantu kegiatan pesantren yang terdapat di dalam desa mereka dengan semua fasilitas yang diperlukan. Namun van Bruinessen kurang sependapat dengan ide ini. Dia menyatakan bahwa tidak semua *perdikan* dimaksudkan untuk memfasilitasi keberadaan pesantren. Hanya ada empat dari 211 desa *perdikan* yang ada di seluruh Jawa pada abad ke-19 yang ditempati pesantren. Di samping itu, banyak juga pesantren yang terdapat di desa *perdikan* tetapi tidak mendapatkan fasilitas dari pembebasan pajak bumi tersebut. Lihat Martin van Bruinessen, 1995, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, hal. 24. Untuk pembahasan tentang desa *perdikan* yang dimaksudkan untuk mendukung keberadaan pesantren, lihat Claude Guillot, "Le rôle historique des *perdikan* ou 'villages francs': le cas de Tegalsari." *Archipel*, vol. 30, 1985, hal. 137-162.

sebagaimana dapat dilihat, misalnya, dari kenyataan bahwa masjid bukan hanya berfungsi sebagai tempat shalat tetapi juga sebagai tempat pelaksanaan peradilan agama. Di sini, imam (pemimpin shalat) dan khatib, di samping tanggungjawab mereka sebagai fungsionaris masjid, juga bertugas sebagai hakim agama. Bangunan masjid bagian depan yang terbuka, disebut *serambi*, dipakai sebagai tempat pelaksanaan peradilan ini. Setiap Senin dan Kamis imam (juga sering dipanggil *pengulu*), disertai oleh beberapa staff ahli, menjalankan peradilan agama ini. Oleh karena itu dapat difahami jika pelaksanaan peradilan agama berkaitan langsung dengan keberadaan masjid,⁶⁵ dan bahwa di Jawa peradilan agama terdapat di seluruh tingkat kabupaten semenjak abad keenam-belas.⁶⁶ Bukti lain berkenaan dengan bentuk hubungan ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa terdapat istilah-istilah baku dalam bahasa Indonesia yang secara langsung diambil dari bahasa Arab, dan tidak mempunyai padanan yang pas dalam bahasa setempat. Istilah *hukum*, misalnya, jelas-jelas *pinjaman* dari bahasa Arab. Demikian pula beberapa kata lainnya yang terkait dengan konsep hukum, seperti *hak*, *adil* (dari mana istilah *keadilan*, *peradilan* dan *pengadilan* diambil), *hakim* dan *adat* adalah kata pinjaman yang berasal dari bahasa Arab.⁶⁷

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, literatur Jawa juga berkembang secara bersamaan dengan masa ketika Islam mulai mengembangkan pengaruhnya ke lingkungan istana. Kebanyakan produk sastra setelah abad ke-17 sangat erat dengan konsep mistik. Lebih dari itu, banyak pula karya-karya ditulis berkaitan dengan doktrin Islam. Ini mencerminkan bentuk-bentuk interpretasi Jawa tentang Islam dan pandangan hidup yang didasarkan atas interpretasi tersebut. Produk sastra ini jelas sinkretis, baik dalam hal doktrin maupun amalan. Sekalipun demikian, masih terdapat karya-karya yang berkaitan erat dengan doktrin-doktrin ortodoks, seperti *The Admonitions of Seh Bari*.⁶⁸ Risalah klasik dari abad ke-16 ini dinisbahkan kepada Sunan Bonang, salah seorang wali penyebar Islam awal di Jawa Timur. Karya ini merupakan produk sastra yang berbeda dengan yang biasa beredar di lingkungan istana kerajaan Jawa, sebab *the Admonitions* berusaha untuk mempertahankan doktrin ortodoks, dan “mengandung banyak peringatan agar menjauhi berbagai penyimpangan (*bid'ah*).”⁶⁹

⁶⁵Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda, op.cit.*, hal. 20-21.

⁶⁶Daniel S. Lev, 1972, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* Berkeley: University of California Press, hal. 10.

⁶⁷*Ibid.*, hal. 4-5.

⁶⁸Kajian mengenai karya ini telah disajikan oleh G.W.J. Drewes yang mengedit ulang dan menerjemahkan teks ke dalam bahasa Inggris. Lihat karyanya, 1969, *The Admonitions of Seh Bari: 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to Saint Bonang*, The Hague: Nijhoff.

⁶⁹Ricklefs, “Six Centuries of Islamization,” *op.cit.*, hal. 105.

Perlu ditegaskan pula bahwa sejak abad ke-18 literatur pesantren telah berkembang cukup pesat dengan munculnya karya-karya para ulama' yang kebanyakan telah menyelesaikan pendidikan mereka di Timur Tengah. Sekedar menyebut sebagian contoh, 'Abdussamad al-Palimbani adalah salah seorang lulusan pertama dari suatu lembaga pendidikan Islam di Makkah dan Madinah yang mengambil spesialisasi dalam bidang tasawuf dan teologi. Dia terkenal sebagai penulis dari berbagai karya, seperti *Hidâyat al-Sâlikîn*, *Sayr al-Sâlikîn*, *Zahrat al-Murid*, *Tuhfat al-Râghibîn*, *Râtib 'Abd al-Samad al-Palimbani* dan *Zâd al-Muttaqîn fi Tawhîd al-'Alamîn*. Dua buku pertama dari karya-karya ini, menurut Haris, merupakan adaptasi dari karya al-Ghazali *Bidâyat al-Hidayah* dan karya saudara al-Ghazali, *Lubab Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.⁷⁰

Ulama' lain yang perlu disebut di sini ialah Sayyid Utsman b. Abdullah b. Aqil b. Yahya (1822-1913), berasal dari keturunan Arab Hadramaut. Karya-karyanya kebanyakan berbentuk fatwa, yaitu jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya berkaitan dengan permasalahan agama. Di antara karya-karya tersebut ialah *Tawdhîh al-Adillah 'ala Shurûṭ Syuhûd al-Ahillah*; *al-Qawânîn al-Syar'iyah li-Ahl al-Majâlis al-Hukmiyah wa al-Iftâ'iyah* dan *Tahrîr Aqwa al-Adillah*. Di Sumatra Barat, hingga akhir abad ke-19, banyak ulama' juga telah terkenal dengan karya-karya mereka yang sangat berharga, seperti Ahmad Khatib dari Minangkabau yang menulis kitab *Izhâr Zaghl al-Kâdzibin fi Tashabbuhihim bi al-Shâdiqîn* dan *al-Manhaj al-Masyrû'*. Karya terakhir ini, menurut Haris, mengkritisi sistem matrilineal yang berlaku di Sumatra Barat.⁷¹ Di samping karya-karya yang ditulis para ulama' Indonesia tersebut di atas masih banyak pula karya-karya para ulama' klasik dari Timur Tengah yang dipelajari di lingkungan pesantren. Van Bruinessen, di dalam bukunya *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, telah membahas keberadaan karya-karya tersebut yang banyak dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan Islam sejak abad ke-16 hingga abad ke-19. Sekitar tahun 1600, sebagian dari karya-karya ini, baik dalam bentuk aslinya yang berbahasa Arab maupun yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu atau Jawa, dibawa oleh orang-orang Belanda ke Eropa. Karya-karya ini mencerminkan ajaran Islam ortodoks berdasarkan madzhab fiqh Syafi'i, doktrin teologi al-Asy'ari dan akhlaq al-Ghazali.⁷²

⁷⁰Ahmad Haris, 1998, "Innovation and Tradition in Islam: A Study on Bid'ah as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience," Disertasi Ph.D.: Temple University, hal. 72. Untuk keterangan lebih lanjut tentang posisi kedua karya terakhir, *Bidayat al-Hidayah* dan *Lubab Ihyâ' 'Ulum al-Din*, lihat Maurice Bouyges, 1959, *Essai de Chronologie des Ouvres de al-Ghazali (Algazel)*, edisi Michel Allard, Beirut: Imprimerie Catholique, hal. 47-48.

⁷¹Haris, *ibid.*, hal. 72-76.

⁷²Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, *op.cit.*, hal. 27-32. Lihat pula artikelnya "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu, Comments on a New Collection in the KITLV Library." *BKITLV*, no. 146, 1990, hal. 226-269; Soebari, "Santri Religious Elements as

Dengan mempertimbangkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa meskipun adanya beberapa penilaian yang bernada skeptis dari para sarjana Barat dalam memandang perkembangan Islam di Indonesia, pada kenyataannya telah terdapat suatu upaya yang dilakukan secara terus-menerus oleh umat Islam Indonesia untuk mengembangkan wacana keagamaan. Karya-karya mereka dalam bidang hukum, dasar-dasar keyakinan, etika, tasawuf dan pedoman pelaksanaan ibadah sehari-hari, sebagaimana disebutkan di atas, cukup jelas menunjukkan adanya upaya yang serius untuk memperkuat keyakinan umat dan memperdalam pemahaman mereka terhadap doktrin agama. Diakui bahwa perkembangan wacana keagamaan seperti itu hanya menonjol di lingkungan tertentu, seperti pesantren atau *kauman*. Sekalipun demikian, peran yang dimainkan oleh pesantren tidak dapat dipandang kecil. Dari lingkungan terbatas seperti pesantren dan *kauman* inilah, orang dapat melihat perkembangan Islam di Indonesia dalam bentuk gerakan-gerakan yang terorganisir dan terlembagakan yang mendasari munculnya gerakan-gerakan keagamaan yang lebih besar di awal abad ke-20. Di sisi yang lain, berdasarkan karya-karya keagamaan ini pula, para ulama' Indonesia berupaya membawa Islam di Indonesia ke arah yang lebih mendekati kemurniannya, sebagaimana diajarkan oleh sumber-sumber doktrin yang lebih asli. Oleh karena itu, adalah kurang adil jika orang ingin menilai perkembangan Islam di Indonesia hanya dengan melihat aspek luar dari kehidupan sosial budaya umat dengan mengabaikan produk-produk keilmuan yang dikembangkan oleh para ulama' tersebut.

E. Penutup

Pemikiran keagamaan selalu berkembang menyertai dinamika kehidupan masyarakat penganut agama itu. Ketika Sultan Agung dari Mataram mampu menundukkan para penguasa di wilayah pesisir dan mengalihkan orientasi kehidupan bisnis kemaritiman menjadi ekonomi agraris, maka Mataram bukan hanya berhasil memperkokoh hegemoni politiknya tetapi juga telah mengisolasi dirinya dari dunia luar. Perkembangan Islam di Jawa khususnya untuk masa-masa selanjutnya ditentukan oleh kebijakan politik Mataram ini. Watak Islam pesisir yang egaliter dan kosmopolit diberangus karena harus tunduk kepada kekuatan budaya Jawa pedalaman. Islam di Jawa akhirnya ikut terisolasi dari perkembangan Islam di dunia yang lain sehingga urung untuk dapat berperan sebagai kekuatan transformatif.

Kondisi seperti ini berlangsung cukup lama, paling tidak selama tiga abad sejak Mataram berhasil menaklukkan Gresik dan Surabaya serta memindahkan

Reflected in the Book of Tjertini," *BKITLV*, no. 127, hal. 339 dst. Dengan merujuk kepada Drewes, Soebari menyatakan bahwa *Ihya' Ulum al-Din*, karya al-Ghazali, telah dikenal oleh masyarakat Jawa semenjak abad ke-16, dan telah dipergunakan sebagai rujukan bagi penulisan *primbon* Jawa.

pusat kegiatan ekonomi, politik dan budaya dari daerah pesisir ke pedalaman. Isolasi tersebut baru bisa dibuka menjelang akhir abad ke-19. Anehnya, terbukanya isolasi tersebut justru terjadi, paling tidak untuk sebagian, "atas jasa" kaum penjajah. Hal itulah yang dapat disebut sebagai paradoksi kebijakan penguasa kolonial. Meskipun penguasa kolonial telah berusaha dengan sekuat tenaga untuk menghambat laju perkembangan Islam di Indonesia, ternyata Islam masih terus berkembang, meskipun lambat. Ternyata berbagai fasilitas yang tadinya dimaksudkan untuk mendukung kepentingan penjajahan - di samping missionaris - sedikit banyak, secara tidak sengaja, telah membantu penyebaran Islam di wilayah Nusantara.

Islam di masa penjajahan telah berhasil menjadi simbol perlawanan terhadap penguasa kolonial dan oleh karena itu ia juga menjadi kekuatan pemersatu bangsa Indonesia. Tidak terlalu keliru jika dikatakan, bahwa Islam pada masa itu hampir identik dengan nasionalisme yang mampu menarik minat berbagai suku bangsa untuk menganut agama ini. Di sisi lain, pelayanan ibadah haji dengan menggunakan kapal uap yang dimiliki penjajah juga sangat besar artinya bagi umat Islam Indonesia. Adanya kapal uap telah memungkinkan ratusan ribu umat Islam di Indonesia diberangkatkan ke tanah suci untuk melaksanakan ibadah haji setiap tahun. Di sana mereka memiliki kesempatan yang cukup luas untuk memperdalam ilmu pengetahuan agama dan berinteraksi dengan berbagai bangsa Muslim dari belahan dunia lain, serta dapat menumbuhkan solidaritas antara sesama umat Islam yang kuat. Ide-ide pembaharuan mulai diperkenalkan ke Indonesia melalui para jamaah haji ini. Mereka inilah yang berperan sangat besar di dalam membuka isolasi umat Islam, sehingga sedikit demi sedikit kesenjangan yang terjadi antara Indonesia dan dunia luar dapat diatasi.

Ini adalah proses sejarah yang amat penting yang dapat membawa Islam di Indonesia semakin dekat dengan "Islam standar" sebagaimana yang terdapat di pusat penyebaran agama ini di Timur Tengah. Hal ini tidak harus diartikan bahwa perkembangan Islam selama kurang lebih tujuh abad sejak Islam pertama kali datang di Indonesia tidak memiliki makna bagi terbentuknya karakter Islam Indonesia. Namun perlu diingat bahwa ketika Islam di Indonesia terisolasi dari dinamika yang terjadi di luar, maka ia hanya akan berkembang secara involutif. Hingga penghujung abad kesembilan-belas pergeseran-pergeseran penting telah terjadi pada kehidupan umat Islam di Indonesia. Meskipun dominasi budaya lokal masih cukup kuat, umat Islam tidak pernah kehilangan semangat untuk memperbaharui pemahaman keagamaan dan meningkatkan kesadaran beragama mereka. Kondisi ini merupakan modal yang amat penting bagi munculnya gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada awal abad kedua puluh.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (eds.), 1989, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Alatas, Syed Hussein, 1963, "On the Need for an Historical Study of Malaysian Islamization." *Journal Southeast Asian History*, vol. 4, no. 1.
- Anderson, Benedict R. O'G., 1990, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Benda, Harry J., 1958, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague: W. van Hoeve.
- , 1985, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," dalam Ahmad Ibrahim et al., (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Berg, C.C., 1953, "The Islamization of Java," *Studia Islamica*, vol. 1, h. 111-142.
- Bosquet, G.H., 1938, "Introduction a l'etude de l'Islam Indonesien," dalam *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 2.
- Bouyges, Maurice, 1959, *Essai de Chronologie des Ouvres de al-Ghazali (Algazel)*, edisi Michel Allard. Beirut: Imprimerie Catholique.
- Bruinessen, Martin van, 1995, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- , 1990, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu, Comments on a New Collection in the KITLV Library." *BKITLV*, no. 146.
- Cederroth, Sven, 1999, "Indonesia and Malaysia," dalam David Westerlund dan Ingar Svanberg (eds.), *Islam Outside the Arab World*. New York: St. Martin's Press.

- Drewes, G.W.J., 1985, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- , 1966, "The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the *Serat Dermogandul*," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, vol. 122.
- , 1969, *The Admonitions of Seh Bari: 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to Saint Bonang*. The Hague: Nijhoff.
- Ellen, Roy F., 1983, "Ethnography and the Understanding of Practical Islam in Southeast Asia," dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.
- Geertz, Clifford, 1960 *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glenco.
- , 1959-1960, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker," dalam *Comparative Studies in Society and History, an International Quarterly*, vol. 2.
- Graaf, H.J. de dan Theodore G. Th. Pigeaud, 1986, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafitipers.
- Guillot, Claude, 1985, "Le role historique des *perdikan* ou 'villages francs': le cas de Tegalsari." *Archipel*, vol. 30.
- Haris, Ahmad, 1998, "Innovation and Tradition in Islam: A Study on Bid'ah as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience" (Disertasi Ph.D., Temple University).
- Hefner, Robert W., 1993, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley and Oxford: University of California Press.
- Hodgson, Marshall G.S., 1974, *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, vol. 2.
- Hurgronje, C. Snouck, 1973, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan. Jakarta: Bhratarata.

- Jay, Robert R., 1963, *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: Yale University, Southeast Asian Studies.
- Kipp, Rita Smith dan Susan Rodgers (eds.), 1987, *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Koentjaraningrat, 1985, *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- , 1985, "Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power," dalam Ahmad Ibrahim et al. (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Koentowijoyo, 1998, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Leur, J.C. van, 1967, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*. The Hague: W. van Hoeve.
- Lev, Daniel S., 1972, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley: University of California Press.
- "Makam Siti Fatimah binti Maimun: Awal Sejarah Gresik Terlupakan," *Kompas*, 10 Mei 2002, h. D (suplemen Jawa Timur).
- Martin, Richard C. dan Mark R. Woodward bersama Dwi S. Atmaja, 1997, *Defenders of Reason in Islam: Mu 'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld.
- McVey, Ruth, 1983, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," dalam James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulkhan, Abdul Munir, 2001, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Nagata, Judith, 1994, "How to be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia," dalam Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*. London & New York: Routledge.

- Nakamura, Mitsuo, 1983, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. van, 1958, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*. The Hague: W. van Hoeve.
- Noer, Deliar, 1973, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. London and Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Peacock, James L., 1973, *Indonesia: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, California: Goodyear.
- , 1978, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Pelly, Usman, 1986, "The Dichotomy between Intellectual and Ulema." *Mizan*, vol. 2, no. 3.
- Pigeaud, Theodore G. Th. dan H.J. de Graaf, 1976, *Islamic States in Java 1500-1700*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Rasyidi, H.M., 1977, *Documents pour Servir a l'histoire de l'Islam a Java*. Paris: Ecole Francaise d'Extreme-Orient.
- Reid, Anthony; 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. New Haven and London: Yale University Press, 2 vols.
- Ricklefs, M.C., 1981, *A History of Modern Indonesia c. 1300 to the Present*. London: The Macmillan Press.
- , 1978, *Modern Javanese Historical Tradition: A Study of an Original Kartasura Chronicle and Related Materials*. London: School of Oriental and African Studies.
- , 1979, "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levitzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.
- Rinkes, D.A., 1996, *Nine Saints of Java*, terj. H.M. Froger. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.

- Schrieke, B., 1966, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings*. The Hague: W. van Hoeve.
- Simon, Gottfried, 1912, *The Progress and Assert of Islam in Sumatra*. London: Marshall Brothers.
- Soebardi, S., 1975, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the Study of the Javanese Mystical Traditions*. The Hague: Nijhoff.
- Sujatmo, 1992, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*. Semarang: Dahara Prize.
- Watt, W. Montgomery, 1982, *The Faith and Practice of al-Ghazali*. Chicago: Kazi Publications.
- Wertheim, W.F., 1964, *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*. The Hague: W. van Hoeve.
- Woodward, Mark R., 1989, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zoetmulder P.J., 1967, *The Cultural Background of Indonesian Politics*. Columbia, South Carolina: The Institute of International Studies, the University of Southeast Carolina.
- , 1995, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, diedit dan diterjemahkan dari bahasa Belanda oleh M.C. Ricklefs. Leiden: KITLV Press.