

# Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang Karya M.C. Ricklefs

M. Alie Humaedi

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

[aliehumaedi@yahoo.com](mailto:aliehumaedi@yahoo.com)

[m.alie.humaedi@lipi.go.id](mailto:m.alie.humaedi@lipi.go.id)

## Islam Keindonesiaan: Belantara Kajian Banyak Ilmuwan

Membaca buku *Islamisation and its Opponents in Java* (2012), dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Mengislamkan Jawa”: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang” (2013), seperti menyaksikan sebuah film berseri, di mana urutan ceritanya sangat teratur, kronologis dengan mengambil alur kadang linear dan kadang pula non-linear, dan enak diikuti dari awal sampai akhir. Pembaca pun disuguhi kesan untuk terus membaca tanpa bosan ketika penulisnya bercerita tentang suatu misteri yang disembunyikan sementara, seperti pada kasus “pertarungan antara kelompok Hizbullah dan santri NU dengan anggota PKI”, dan kemudian disajikan pada bab-bab selanjutnya. Pembaca juga dimanjakan dengan sajian data sejarah, baik berasal dari dokumen ataupun wawancara yang cukup memadai, sehingga tanpa sadar ia pun terbawa pada interpretasi yang disuarakan penulisnya. Walaupun pada beberapa bagian, pembaca juga diberikan kesempatan untuk menginterpretasikan suatu persoalan, di mana penulis hanya menyuguhkan data historis kronologis apa adanya saja. Kesempatan ini misalnya diberikan penulis kepada pembaca pada persoalan kontestasi kelompok Modernis dengan kelompok tradisionalis, abangan,

dan Kristen, dengan menyodorkan 5 halaman pidato Hamka secara lengkap (Ricklefs 2013: 294-298). Kemampuan menyuguhkan dan mengemas data historis inilah yang dianggap sebagai kelebihan dari buku ini.

Kemampuan penulis mencari data sejarah, melakukan wawancara dan menggunakannya sebagai sumber primer, dapat disandingkan atau sebanding dengan Denny Lombard (2005) dengan tiga serial buku “Nusa Jawa Silang Budaya”nya. Lombard secara detail mengilaslbalikkan sejarah Nusantara, khususnya Jawa, dari sejarah lama (sebelum berdirinya kerajaan), masa kerajaan, masa imperium atau kolonisasi, sampai masa kemerdekaan. Ia pun dengan jeli melihat perkembangan Islam, dari awal masuknya, berjumpa dengan kebudayaan Jawa, dan bersentuhan dengan kekuasaan politik kerajaan dan pihak lainnya. Keberadaan Walisongo disodorkan sebagai salah satu pihak yang memiliki peran penting dalam proses pembauran atau pribumisasi Islam di Nusantara. Hal ini pun dibaca oleh Ricklefs, sebagai salah satu aspek yang meruncingkan pertentangan antara kelompok Islam tradisionalis yang masih memberikan ruang bagi kebudayaan Jawa dalam praktik kehidupan keagamaan Islam, dengan kelompok Modernis yang terpengaruh oleh ide-ide dasar Wahabbi dan Pan Islamisme pada awal abad XIX.

Dalam memperkuat argumentasinya, Lombard dan Ricklefs hanya terbedakan pada penggunaan sumber primer yang berasal dari jenis tuturan. Lombard menggunakan cerita rakyat (*folklore*) yang termuat dalam mantra, petuah, syair, babad, dsb. Bahkan untuk hal ini, Lombard lebih mengutamakan data jenis tersebut, dibandingkan data manuskrip. Pendekatan ini yang mengantarkannya sebagai peletak dasar dari metode *la annales* dalam kajian sejarah. Sementara, Ricklefs selain mendasarkan dirinya pada manuskrip dan naskah lainnya, ia dengan sadar menggunakan hasil wawancara dan sedikit tentang syair atau lainnya untuk memperkuat argumentasi kajiannya. Hal ini terlihat jelas pada bagian bahasan mengenai kebatinan, kristenisasi, abangan, dan pesantren.

Rujukan data historis yang digunakan bisa mensejajarkan buku Ricklefs ini dengan karya serial George Abraham Makdisi. Makdisi dalam buku pertamanya, *The Rise of Colleges* (1998) yang bercorak kajian ilmu hukum, mulai memasukkan perdebatan soal kajian humaniora dalam sejarah Islam. Fakta dan data historis lama yang diajukan, menjadi semacam bunga rampai argumentasi untuk menelusuri jejak perkembangan ilmu humaniora sekaligus merajut hubungan tradisi humaniora Timur dan Barat. Riak-riak sampai puncak argumentasi itu kemudian dipaparkan secara sistematis pada buku keduanya *The Rise of Humanism* (2005). Tidak kalah pada buku pertamanya, data historis dari Timur dan Barat benar-benar digunakan untuk mengurai asal-muasal dan ranah kajian humaniora dalam tradisi Timur dan Barat yang dianggapnya saling berhubungan. Menurutnya, kedua corak kajian itu saling mengisi dan mempengaruhi. Keduanya tidak dapat pula dipisahkan dalam batas pengakuan-pembenaran secara tegas, sehingga dapatlah dikatakan bahwa humaniora Barat (Kristen) sangat

dipengaruhi oleh tradisi humaniora Timur (Islam) (Humaedi 2014).

Walaupun berbeda ranah kajian, antara Ricklefs dan Makdisi, namun keduanya sama-sama memberikan porsi yang besar terhadap penggunaan data sejarah di satu sisi, dan di sisi lain, keduanya sama-sama mengaitkan kajiannya pada ranah suatu hubungan yang kemudian berpengaruh kepada pihak-pihak yang berkomunikasi tersebut. Makdisi menyatakan dengan jelas hubungan pemikiran dalam bidang humaniora telah memberikan pengaruh terhadap perkembangan kajian humaniora di Barat ataupun di Timur. Begitu pula dengan Ricklefs, dalam tiga bukunya pun dengan gamblang mengaitkan adanya hubungan Timur dan Barat yang kemudian memberikan pengaruh tidak hanya pada persoalan ekonomi, sosial dan politik, tetapi juga pada corak pemikiran keagamaan yang melahirkan banyak varian internal keagamaan Islam di dalamnya.

Kelebihan lain dari buku "Mengislamkan Jawa", penulis telah menampilkan secara apik para aktor yang diceritakan itu mampu mementaskan peran protagonis, antagonis, dan pihak penengah dengan baik, pada ruang dan waktu yang tepat. Penceritaannya, walaupun mengandalkan data historis, tidak sekadar menggunakan alur yang rigid, dari awal sampai akhir, tetapi kadangkala mengilaskan masa lalu sebagai bahan penceritaan masa depan. Demikian pula ketika ada tuntutan untuk mempresentasikan akar penyebab dan pertumbuhan suatu aktor dan kelompok tertentu di masa sekarang, penulis tidak segan mengembalikan alur ceritanya ke masa lalu. Tahapan demi tahapan yang menghasilkan suatu produk dalam bentuk persepsi, gerakan sosial baru, organisasi massa keagamaan, dan pemikiran dikaitkan antara satu dengan lainnya, sehingga tesis yang dibangun

penulis pada buku ini adalah bahwa perkembangan Islam beserta varian internal keagamaan yang ada sekarang ini merupakan buah dari masa lalu dan interaksinya dengan kondisi sosial politik yang melingkupinya.

Tidak terasa, membaca buku ini tidak pernah membosankan, karena pembaca di bawa ke nuansa penceritaan sebagaimana yang dikehendaki oleh penulisnya. Pada suatu saat ia bisa menjadi bagian dari pasukan Hizbullah yang berjuang mati-matian melawan tentara Jepang di tahun 1942-1945 an, serta menghadapi pemberontakan PKI di tahun 1948 dan 1965-an (Dick 1995, Jackson 1990). Pada suatu waktu yang lain, pembaca seolah bisa menjadi anggota partai Pesindo dan PKI yang benar-benar antipati terhadap kelompok santri, NU, Masyumi, Hizbullah, dan lainnya. Sensasi-sensasi yang didapati dalam membaca karya ilmu sosial keagamaan ini telah membuktikan bahwa Ricklefs benar-benar melakukan “penulisan yang menggairahkan”, sebagaimana yang disarankan oleh Roland Barthes (Pasya 2002), ketika sebuah tulisan ilmu sosial dilansirkan pada bukti-bukti sejarah, kebudayaan dan bahasa.

Buku karya Ricklefs yang terbaru ini, merupakan kelanjutan dari dua buku lainnya. Buku pertama, *Mystics synthesis in Java: A history of islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries* (2006), dikhususkan pada bahasan mengenai awal mulanya Islam masuk ke Nusantara. Ia melihat bahwa pengaruh Islam ke Jawa lebih disebabkan oleh jaringan sosial global yang dibangun pada masa-masa sebelumnya. Perdagangan lintas negeri dari berbagai komunitas bangsa telah menyumbang besar bagi pengenalan Islam oleh masyarakat Jawa. Peran dan strategi Wali Songo dan beberapa pendakwah lain yang berupaya mempertemukan Islam dan kebudayaan Jawa dianggap sebagai titik keberhasilan

penyebaran Islam. Ricklefs juga menyoal peran raja dari kerajaan yang ada di Sumatera dan Jawa sebagai proses penyebaran Islam secara massif ke tingkat kraton dan masyarakat akar rumput. Ia percaya bahwa “agama ratu atau raja, adalah agama rakyat” menjadi dasar penting penyebaran agama, dan hal itu tidak hanya terjadi pada perkembangan agama Islam saja, tetapi juga penyebaran agama Hindu dan Budha di Sumatera, Jawa dan Kalimantan, serta agama Kristen di wilayah Indonesia Tengah dan Timur pada periode-periode selanjutnya.

Buku kedua “*Polarising Javanese society: Islamic and other visions c. 1830-1930*” pun sama menariknya. Buku ini secara khusus melihat perpecahan masyarakat Jawa yang didasarkan pada aspek-aspek sosial keagamaan, termasuk di dalamnya praktik internalisasi keagamaan yang benar-benar didasarkan pada ajaran Islam murni atau dilansirkan pada penghargaannya saat berjumpa dengan kebudayaan masyarakat setempat semisal Jawa. Banyak kelompok keagamaan baru yang dipengaruhi oleh perjalanan haji ke Mekkah dan hubungannya dengan kelompok keagamaan baru itu yang menghendaki adanya kemurnian dalam internalisasi dan praktik keagamaan harus tercitragambarkan pada kehidupan keberagamaannya. Visi baru yang seolah menafikan masuknya kebudayaan dan praktik hidup masyarakat penganut yang dianggap bertentangan dengan kemurnian agama itu kemudian didakwahkan oleh kelompok Haji dari Sumatera Barat, gerakan Muhammadiyah di Yogyakarta, gerakan Persis A. Hassan dan lainnya.

Pengaruh Wahhabi dijelaskan secara detail pada perkembangan pemikiran dan visi organisasi-organisasi keagamaan di atas dan ditambah dengan organisasi keagamaan baru yang mewujud pada ormas, *firqah* ataupun organisasi politik atas dasar Islam. Perkembangan seperti

inilah yang dianalisis secara mendalam oleh Ricklefs pada tulisan buku ketiga berikutnya. Sebagai bahasan polarisasi, Ricklefs juga mengkaji kelompok-kelompok lain yang menghendaki adanya upaya “memasukkan unsur-unsur lokal ke dalam ajaran Islam”. Pribumisasi ajaran Islam dalam berbagai kebudayaan, menurutnya, dianggap sebagai suatu keniscayaan dalam penyebaran dan perkembangannya. Tesis inilah yang kemudian menjadi ruh dari buku ketiga, yaitu “Mengislamkan Jawa”, dan pihak-pihak yang berada di luar dari pihak yang mengikhtiarkan pribumisasi Islam diposisikan sebagai “penentang (*its Opponent*)”.

Pada buku kedua sebelumnya, Ricklefs telah berhasil mengkaji proses-proses perubahan sosial di Jawa sepanjang abad XIX, abad yang telah membuat masyarakat Jawa terpolarisasi seturut garis visi keagamaan. Elaborasi kedua pada buku *Polarising* ini menarik, sekalipun ditulis lebih seperti tumpukan sketsa yang saling tumpang tindih ketimbang narasi utuh, serta memberi banyak pelajaran tentang cara mendedah persoalan yang dewasa ini memunculkan kerisauan, yaitu: bagaimana perbedaan di dalam suatu tradisi keagamaan dan bukan antar-tradisi keagamaan, dapat menjadi sumber konflik yang menghancurkan tatanan sosial, apalagi jika perbedaan itu mendapat terjemahan secara institusional maupun aspirasi politiknya. Bukankah pengalaman sudah mengajarkan, bahwa konflik *internal* agama, yang didorong oleh perbedaan tafsir, visi, ataupun komitmen, justru jauh lebih susah ditangani ketimbang konflik antar-agama? (Sutanto 2008). Melalui pendedahan persoalan seperti itulah, kita sebenarnya diajari tentang cara penyelesaian konflik Nu-Muhammadiyah, Sunni-Syiah, Sunni-Ahmadiyah, dan varian-varian internal keagamaan Islam lainnya dengan mendasarkan diri pada perkembangan atau genealogi dan struktur kelembagaan,

beserta proses sintetik mistis di antara kelompok-kelompok itu. Artinya, jika dirunut ke belakang, konflik internal varian keagamaan itu sesungguhnya berujung pada silang sengketa dari dua model internalisasi keagamaan yang ada, dan aspek-aspek sosial dan ekonomi politik di belakangnya ikut juga menguatkan model-model yang ada itu.

Melalui sketsa persoalan itulah, buku ketiga ini kemudian melengkapi proses perkembangan dinamika dan konflik varian-varian internal dalam keagamaan Islam, beserta perjumpaannya dengan kelompok-kelompok keagamaan lain, beserta kelompok organisasi sosial politik yang benar-benar tidak bisa melepaskan diri dari tafsir keagamaannya. Perbedaannya, pada buku ketiga ini Ricklefs berusaha menjabarkannya pada dinamika di masa kolonisasi Belanda dan Jepang, dan dinamika Islam pasca kemerdekaan yang diwarnai oleh bukan sekadar konflik keagamaan, tetapi juga konflik sosial politik yang nyata-nyata terlihat sejak tahun 1948 sampai 1965-an itu, serta dilanjutkan pada era pemerintahan Orde Baru dan reformasi. Secara garis besar, ketiga buku ini akhirnya berfokus pada hubungan antara apa yang dipercayai suatu masyarakat dan bagaimana pula pola kehidupan mereka, baik dalam persoalan agama dan politik, hubungan antara kedua bentuk otoritas, pengetahuan dan kekuasaan (Ricklefs 2013; 21), yang masing-masing pihak memiliki para pendukungnya sendiri.

### **Santri versus Abangan dan Priyayi: Pertentangan Bukan Hanya Berbasis Politik Aliran**

Ketiga buku serial sejarah sosial keagamaan karya Ricklefs ini telah menunjukkan kekonsistennannya terhadap kajian Islam dan pertemuannya dengan nuansa kebudayaan Jawa dalam lintasan

sejarah. Walaupun banyak ilmuwan asing yang berada pada ranah kajian seperti ini, namun Ricklefs benar-benar memiliki karakter keilmuannya. Jika dibandingkan dengan buku "The Religion of Java" karya Clifford Geertz (1960), dari satu sisi kelihatan sama dalam berbagai aspeknya, namun karya-karya Ricklefs, khususnya pada buku ketiga ini memiliki sesuatu yang berbeda. Geertz kerap kali menghubungkan gagasan tentang tiga tipe ideologi keagamaan Islam; santri, abangan dan priyayi dengan sistem sosial dan aspek-aspek ekonomi politik yang bertumbuhkembang dari masa ke masa. Involusi pertanian yang menghasilkan *share of poverty* masyarakat pedesaan Jawa, misalnya dianggap Geertz sebagai salah satu penyebab munculnya tipe ideologi keagamaan. Hal itu pun akan berpengaruh terhadap corak-corak internalisasi keagamaannya. Involusi ini merupakan dampak dari sistem kebijakan kolonial dan pemerintah pasca kemerdekaan pada bidang ekonomi.

Tipe-tipe ideologi yang disodorkan Geertz itu bukan sekadar konsep keagamaan, di mana masing-masing kelompok tersebut memiliki karakter dan pengidentifikasian diri dalam praktik-praktik keagamaannya. Santri digunakan untuk mengacu pada kelompok orang muslim yang mengamalkan ajaran agama sesuai dengan syariat Islam. Mereka sepenuhnya menjalankan ritual yang diwajibkan dalam rukun Islam dan menyakinisecarapenuhrukuniman. Santri pada kajian Ricklefs kemudian dibedakan pula dengan cara melansirkannya pada aspek politik aliran yang bertumbuh kembang sejak awal abad XIX, yaitu NU yang dianggap tradisional karena masih mengakomodasi kebudayaan Jawa dalam praktik keagamaannya, dan kelompok-kelompok modernis yang menghendaki adanya pemurnian ajaran Islam.

Kelompok abangan merupakan golongan penduduk Jawa muslim yang

mempraktikkan Islam dalam versi yang lebih sinkretis bila dibandingkan dengan kelompok santri yang ortodoks dan cenderung mengikuti kepercayaan adat yang di dalamnya masih mengandung unsur tradisi Hindu, Budha, dan Animisme. Kelompok abangan ini dianggap sebagai kelompok yang masih belum keluar sama sekali dari tradisi lama dalam kebudayaan Jawanya. Kelompok abangan sebagaimana konsepsi Geertz inilah yang seringkali disebut oleh masyarakat umum sebagai kelompok Islam KTP (Humaedi 2008). Sementara itu, kelompok priyayi pada awalnya digunakan sebagai istilah orang yang memiliki tingkat sosial yang lebih tinggi atau sering disebut kaum bangsawan. Namun, karena ia dikaitkan dengan tipe ideologi keagamaan yang ada, pada akhirnya ia bukan semata sebagai bagian dari identitas tingkat sosial saja. Dalam sudut pandang klasifikasi tipe ideologi keagamaan, priyayi dianggap sebagai kelompok orang yang memiliki pemahamankeagamaankurangmemadai, karena rasa enggannya untuk belajar kepada kelompok santri atau membaca buku-buku ilmu agama. Mereka lebih senang membaca buku-buku yang berisi pengetahuan tentang ekonomi, politik, dan aspek lainnya. Mereka menjalankan praktik keagamaan semauanya sendiri, dan belum bisa melepaskan diri dari praktik hidup yang bisa menegaskan dirinya sebagai seorang bangsawan. Oleh karena itu, tidak jarang mereka pun minum minuman keras, berpesta, dan lainnya. Bagi mereka, berangkat haji ke Mekkah adalah bagian penting dari penegas identitas diri, dibandingkan untuk meningkatkan pemahaman dan internalisasi keagamaannya.

Dari penilaian keagamaan seperti itu, jelas sekali bahwa Clifford Geertz berusaha mengaitkan tipe ideologi dengan perkembangan sistem sosial masyarakat Jawa. Perspektif seperti ini pun dilihat oleh Ricklefs dengan

penambahan adanya dinamika tersendiri pada masing-masing variannya secara internal. Kelompok santri akan dibedakan menjadi dua, tradisional dan modernis, sebagaimana direpresentasikan oleh NU, Muhammadiyah, Persis, al-Washliyah, al-Irsyad, DDII dan lainnya. Ricklefs juga memberikan catatan tersendiri bahwa kelompok santri modernis kemudian berkembang menjadi kelompok revitalisme yang benar-benar mendasarkan dirinya pada jalan pemurnian dengan cara dakwahisme, dan kelompok revivalisme yang cenderung bersifat antipati terhadap kelompok Islam lain, kelompok Kristen, bahkan terhadap negara. Kelompok terakhir ini seperti Jamaah Islamiyah pimpinan Abu Bakar Baasyir, Majelis Tafsir al-Quran Abdullah Thufail, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan kelompok lainnya (Ricklefs 2013; 300-312).

Sementara bagi kelompok abangan dapat dibedakan secara politik aliran ke dalam kebatinan murni dan kebatinan setengah Islam. Perbedaan ini didasarkan pada praktik hidup orang Jawa yang dianggap hebat dan terkenal sebelumnya, seperti Ronggowarsito, Embah Wali (227-230), dan bahkan Presiden Soeharto sendiri. Orang yang disebut terakhir ini disebut-sebut sebagai tokoh kebatinan Jawa yang hebat dan mengalahkan guru-guru spiritualnya seperti Sudjono Hoemardhani dan Soediyat Prawirokoesoema (Empu Rama Diyat). Soeharto, khususnya pada awal Orde Baru benar-benar dirujuk sebagai tokoh kebatinan murni, dan tahun-tahun pada akhir dekade 1980-an, ia kemudian dianggap sebagai orang Islam setengah kebatinan. Namun, pada awal dekade 90-an, ia kemudian menjadi orang Islam yang berusaha menjalankan berbagai ritual keagamaan, termasuk haji, namanya pun kemudian ditambah Muhammad, sehingga menjadi H. Muhammad Soeharto (210-220).

Tidak hanya pada kelompok santri dan abangan, kelompok priyayi pun mengalami suatu perkembangan, yaitu kelompok priyayi yang memiliki rasa ingin tahu dan peduli terhadap Islam, atau mereka yang hanya mengaraskan dirinya sebagai Islam, tetapi tidak mau tahu dan tidak peduli terhadap agama yang dianutnya (Mul Khan 2000). Keislaman para priyayi pada gerakan nasionalisme, seperti Budi Utomo, Ki Hajar Dewantara, Sukarno, dan lainnya dilihat sebagai perwujudan semangat Islam pada kelompok priyayi ini (Nakamura 1983). Demikian pula, tokoh-tokoh tradisional yang "berlagak" seperti priyayi, misalnya E. Subchan, juga disorot sebagai pilihan untuk melihat kecenderungan priyayi yang bisa berdekatan dengan ajaran Islam. Posisi-posisi dari kelompok varian internal Islam ini pun akan terlihat jelas pada peristiwa politik Indonesia, sejak tahun 1930, 1944-1945, 1948, 1950-1955, 1965-1966, 1970, masa Orde Baru, dan Pasca Reformasi. Dengan demikian, tipe ideologi keagamaan yang dipaparkan oleh Geertz sebelumnya dan dijelaskan lebih rinci oleh Ricklefs sesungguhnya juga menjadi konsep tentang status dan identitas sosial politik kelompok-kelompok sosial di dalam masyarakat. Artinya, persoalan sosial politik, mau tidak mau, juga berpengaruh terhadap proses internalisasi keagamaan para penganutnya (Peacock 1978), ataupun demikian sebaliknya. Di sisi lain, keduanya pun jelas menunjukkan adanya proses dan tingkatan stratifikasi sosial atas dasar ekonomi dan sosial terhadap tiga kelompok itu.

Selain pengamatan dinamika sosial politik kekuasaan dan politik aliran dalam negeri, Ricklefs pun berusaha memasukkan pengaruh politik kekuasaan dan keagamaan global ke dalam persilangan antara santri, abangan dan priyayi. Dalam konteks dalam negeri, Ricklefs benar-benar mendasarkan analisisnya pada

upaya menghadapi-hadapkan atau mempertemukan ajaran agama Islam dengan kebudayaan masyarakat Jawa. Sementara dalam konteks pengaruh global, Ricklefs mendasarkannya pada pengaruh haji dan pendidikan luar negeri para aktivis Islam atau kelompok priyayi baru. Sedikit sekali dikaitkannya pada persoalan jaringan ekonomi. Bagi Ricklefs, tahun 1930-an dianggap sebagai tonggak dari masuknya pengaruh politik kekuasaan dan pengaruh global terhadap umat Islam, sehingga pengklasifikasian kelompok-kelompok keagamaan dan sekaligus pelekatan identitas di antara mereka pun terjadi secara vulgar. Terlebih penghadapan antara kelompok putihan dengan kelompok abangan. Sejak tahun 1930-an sampai seterusnya, tipe ideologi keagamaan menurut Geertz tersebut kemudian menyatu dalam penyebutan afiliasi politik. Ketika menyebut kelompok priyayi, maka dengan sendirinya masyarakat akan serta merta menunjuk afiliasi politiknya ke gerakan Budi Utomo, Partai Indonesia Baru, PNI, dan lainnya. Sementara ketika menyebut abangan, serta merta perhatiannya akan tertuju pada PNI (sebagian), Marhaenis, Pesindo dan PKI. Demikian pula, ketika menyebut santri maka sebagian besar masyarakat akan menyamakannya dengan Sarekat Islam, Sarekat Dagang Islam, Masyumi, dan NU (109-113).

Kenyataan seperti ini pun pada akhirnya menjadi fenomena umum tentang perkembangan Islam di Indonesia, terlebih ketika dikaitkan dengan politik nasional. Ia bisa saja menjelma dalam bentuk-bentuk baru organisasi sosial dan politik yang sebenarnya memiliki akar atau cikal bakal dari organisasi-organisasi sosial politik era tahun 1930-1958 sebelumnya (Noer 1983). Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di tahun 1998-an misalnya dianggap sebagai wajah rupa dari kelompok santri tradisional dari Partai NU dan Masyumi di masa sebelumnya. PKB muncul seiring

kekecewaan kelompok santri tradisional di PPP, sebagai wadah tunggal politik kelompok Islam yang merupakan gabungan dari berbagai partai Islam berdasarkan kebijakan fusi di awal Orde Baru, yang kemudian terbelah-belah ke dalam varian-varian kelompok Islam lainnya pasca reformasi. Demikian pula kelompok priyayi pun yang sebelumnya terakomodasi dalam wadah Budi Utomo, Partai Indonesia Baru, dan PNI kemudian menjelma menjadi partai Golkar dan lainnya. Pada era tahun 1998, beberapa simpatisannya pun kemudian mendirikan partai-partai politik. Hal serupa menimpa afiliasi politik kelompok abangan yang sebelumnya ke Pesindo, PNI dan PKI, pada akhirnya mereka lebih terkonsentrasi ke partai PDI dan PDIP di masa selanjutnya. Pada masa Orde Baru dan masa reformasi awal, afiliasi politik tipe-tipe ideologi keagamaan ini masih terlihat jelas dengan batas-batas yang cukup rigid. Namun, pada perkembangannya, afiliasi dengan batas-batas yang rigid itu telah sedikit demi sedikit mencair. Partai Golkar yang dianggap sebagai wadah kelompok priyayi, dan PDI P yang dianggap sebagai wadah kelompok abangan, saling berusaha untuk menampung atau mengakomodasi kelompok santri tradisional khususnya ke dalam partai-partainya. Hal ini terlihat jelas pada periode Pemilu tahun 2014 kemarin (Kompas 2014). Perubahan-perubahan afiliasi tipe ideologi keagamaan Islam seperti ini pun dilihat oleh Ricklefs pada bagian kedua buku ini (436-455).

Sementara pengaruh politik keagamaan global pada kelompok santri, priyayi dan abangan di tahun 1930 hanya didasarkan diri dari seberapa besar pengaruh perjalanan haji kepada kelompok Islam di Indonesia. Bagi Ricklefs, dan sejarawan lain (Ricklefs 1981, Hisyam 2001, Azra 2002, dsb), perjalanan haji merupakan faktor paling penting dalam memodernkan keagamaan Islam di Indonesia. Paham-paham Wahabi

dan gerakan Pan Islamisme di Timur Tengah misalnya, menjadi semangat dari kebangkitan kelompok yang menyebut dirinya sebagai kelompok pembaharuan Islam di Indonesia (Noer 1996). Muhammadiyah, Persis, al-Washliyah, al-Irsyad dan lainnya disebut-disebut sebagai kelompok pembaharu itu. Mereka berusaha mengembangkan Islam secara murni, dan menjauhkannya dari TBC (Takhayul, Bid'ah dan Churafat). Gerak dari beberapa organisasi itu dianggap ada yang berlebihan saat menghadapi kebudayaan Jawa dan kelompok santri tradisional. Oleh karena itu, gerakan pembaharuan ini seringkali mendapatkan tentangan dari masyarakat Islam pedesaan ataupun kelompok santri tradisional yang masih menghargai kebudayaan Jawa dalam praktik keagamaan Islamnya (Dhofier 1994). Fenomena ini dibaca oleh Ricklefs sebagai bagian dari adanya kecenderungan atau antipati terhadap sintetik mistik yang berkembang pada masyarakat Muslim di Jawa khususnya dan Indonesia pada umumnya. Ricklefs kemudian mempermasalahkan sintetik mistik dalam hubungannya dengan identitas Islam Jawa pada tiga pilar, yaitu: (i) suatu kesadaran identitas Islami yang kuat, adalah menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim; (ii) pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam; dan (iii) terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar pertama, juga adanya penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa, seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu, yang pada dasarnya adalah dewa angin), dan banyak lagi kepercayaan terhadap makhluk adikodrati yang lebih rendah dari kekuatan-kekuatan spiritual itu (Ricklefs 2013; 36). Artinya, Ricklefs melihat bahwa masyarakat Muslim Jawa sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kebudayaan Jawanya, sekalipun praktik ini mendapatkan tentangan dari kelompok-kelompok pembaharu, seperti Muhammadiyah.

Di dalam persoalan perjumpaannya dengan kebudayaan Jawa, pengikut Muhammadiyah pun sesungguhnya terpecah pada beberapa kelompok. Penelitian Abdul Munir Mulkhan terhadap petani Muhammadiyah di Wuluhan, Jember, Jawa Timur, misalnya telah menunjukkan adanya empat kelompok Muhammadiyah di pedesaan (Mulkhan 2000). *Pertama*, mereka yang sebagian besar adalah kaum abangan yang banyak terlibat aktif di PNI dan kemudian tertarik dengan praktek keberagamaan dan kehidupan sosial Muhammadiyah, tetapi tradisi sosial budaya masyarakat abangannya juga tidak hilang. Kelompok ini disebut *Marmud* atau Marhaenis Muhammadiyah. Marmud adalah salah satu kelompok Islam dalam Muhammadiyah yang mengintegrasikan atau menginternalisasi hukum atau doktrin syariah ke dalam tradisi sinkretik. *Kedua*, ada juga yang disebut *Muhammadiyah Ikhlas*, yakni representasi Islam murni yang fundamentalis. Mereka menganggap tarjih adalah produk paling ideal memuat hukum-hukum Islam dan bekerja adalah kewajiban agama (amaliah). *Ketiga*, kelompok Muhammadiyah *Kiai Dahlan*, yaitu orang-orang yang juga menjalankan keberagamaan sesuai tuntutan tarjih dan cukup toleran terhadap TBC. Mereka sebagian besar adalah pegawai pemerintah dan termasuk pendukung partai Golkar. Kehidupan mereka relatif lebih mapan dibandingkan dengan kelompok Muhammadiyah Ikhlas. *Keempat*, kelompok *Muhammadiyah Neotradisionalis atau Munu (Muhammadiyah NU)* yang mayoritas petani. Kelompok ini secara umum masih memelihara praktik TBC dalam kehidupan sehari-hari. Bagi kelompok ini, Tuhan lebih kompromis, pendengar dan penerima do'a. Mereka menganggap 'orang saleh' dalam lembaga keagamaan seperti pesantren, majelis taklim, dan ritual doa tampak lebih magis, yaitu penyambung kepada Tuhan. Kelompok ini masih sering

melakukan *slametan* dan *tahlilan*. Sebutan dari masing-masing kelompok itu merupakan kategorisasi dari yang puritan skriptualis, substansial, neotradisionalis, dan neosinkretis. Sayangnya, fenomena penelitian Abdul Munir Mul Khan ini dinafikan begitu saja oleh Ricklefs ketika membahas tentang Muhammadiyah di pedesaan dan perkotaan Jawa.

Padahal dalam banyak kasus, Ricklefs seringkali mengaitkan praktik keagamaan Islam dengan kebudayaan Jawa. Bahkan untuk memperkuat keyakinannya bahwa masyarakat Muslim Jawa tidak bisa dipisahkan dari kebudayaan Jawa, ia mengutip secara lengkap dan apa adanya pidato Ki Hajar Dewantara pada bulan Mei 1941.

.... Begitulah kebudayaan Islam itu tidak murni, akan tetapi bercampur dengan kebudayaan Arab, India, Persia, Sumatra, Jawa, demikianlah seterusnya; dan jangan pula dilupakan, bahwa pengaruh dari masyarakat itu amat kuat, begitu juga dengan keadaan zamannya, sehingga sifat ke-Islaman di suatu negeri pada zaman dulu sungguhlah berbeda dengan sifatnya pada zaman sekarang.

.....

Ini berarti:

Bahwa kebudayaan Islam itu senantiasa bersifat "Kebudayaan Rakyat", bukan "Kebudayaan Kraton" sebagai kebudayaan Jawa hingga kini misalnya; zaman sekarang "Kebudayaan Kraton" di tanah Jawa itu mulai akan berkembang menjadi "Kebudayaan Rakyat".

Bahwa kebudayaan Islam itu pada umumnya selalu mengenai kehidupan keagamaan, hidup kemasyarakatan dan hidup kenegaraan; jadi tentang kesenian misalnya, kurang atau tidak diperhatikan.....

Karena datangnya agama Islam di negara kita itu langsung melalui Persia dan India, maka Islam di tanah Jawa itu dengan sendiri bersifat percampuran dari macam-macam pengaruh keagamaan dan kemasyarakatan dari daerah-daerah tersebut...(Dewantara 1994 dalam Ricklefs 2013; 101).

Pidato ini digunakan oleh Ricklefs untuk menguatkan kesimpulannya bahwa bagaimana pun modernnya orang Muslim Jawa, ia sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari pembaurannya dengan kebudayaan Jawa. Kenyataan ini dapat diilustrasikan dengan gamblang pada kasus perkembangan Islam dan kebudayaan Jawa di Yogyakarta. Yogyakarta adalah wilayah pusat dari organisasi dakwah Muhammadiyah yang dianggap sebagai kelompok Pembaharuan Islam, tetapi di sana juga merupakan pusat kebudayaan Jawa yang masih mempertahankan praktik-praktik kehidupan sintetik mistik jika dilihat dari perspektif gerakan pemurnian Islam, sebagaimana juga dilihat oleh Peacock (1978). Pandangan hidup (*world view*) masyarakat Muslim Yogyakarta masih sangat kental dengan keyakinan tentang Nyi Roro Kidul, azimat-azimat yang melekat pada pusaka-pusaka Kraton seperti keris, tombak, hewan yang dianggap sakral, dan termasuk kepercayaan kepada sultannya sendiri yang merupakan perwujudan khalifah Tuhan di bumi. Demikian juga konsepsi *Manunggaling Kawulo Gusti* pun tidak bisa dilepaskan dalam kehidupan masyarakat Yogyakarta (Simuh 1996). Selain pandangan hidup, beberapa praktik ritual Islam yang membaurkan dengan kebudayaan Jawa juga masih tetap lestari dijalankan masyarakatnya. *Sekatenan* sebagai bagian dari perayaan Maulid Nabi; *larungan* sebagai bagian penting ritual *talak bala*; dan ritual prosesi pengurusan jenazah pun masih kuat mengandung unsur-unsur Jawa. Sementara bentuk kebudayaan Jawa

lain, khususnya dalam persoalan kesenian, juga masih memadukan antara unsur kebudayaan Jawa dengan Islam. Walaupun kesenian tradisional Jawa seperti *tayuban* dan *ludruk* yang mengandung unsur seksualitas telah banyak ditinggalkan, tetapi bentuknya diakomodasi ke dalam kesenian populer modern.

Muhammadiyah di Yogyakarta memang berhasil mengembangkan lembaga pendidikan dan kesehatan, namun masih kurang berhasil dalam melakukan pemurnian ajaran Islam sebagaimana visi dari gerakan pembaharuan. Perlu dipahami bahwa pendirian dan pengembangan pendidikan merupakan salah satu faktor paling penting dalam penyadaran generasi baru tentang peminimalan sintetik mistik, sehingga gerakan pemurnian ajaran Islam dapat dilakukan secara pelan, sedikit demi sedikit dan berkesinambungan. Muhammadiyah dalam arti pemurnian Islam rupanya lebih memilih menggunakan strategi penyadaran melalui dunia pendidikan. Kasus ini berbeda dengan gerakan pembaharuan Islam di Sumatera Barat pada awal abad XIX, ataupun dengan gerakan-gerakan *revitalis* dan *revivalis* yang menyodorkan konsep pemurnian keagamaan dengan cara yang mengatasnamakan jihad sebagaimana ditunjukkan pada periode pasca reformasi (Ricklefs 2013: 510-527).

Islamisasi di Jawa, selain dipengaruhi atau berhadapan dengan kebudayaan Jawa yang kemudian melahirkan tipe ideologi keagamaan menurut Geertz (1960) atau varian-varian internal keagamaannya (Humaedi 2008), juga berhadapan dengan adanya misi kristenisasi. Misi ini dalam perkembangannya dibawa oleh dua jaringan, yaitu jaringan kolonial dan kristenisasi yang dilakukan oleh kelompok pribumi. Kristenisasi di masa

penjajahan pertama pada awalnya tertuju pada proses penggembalaan bagi orang Barat yang telah beragama Kristen. Proses ini kemudian berkembang kepada kelompok-kelompok bangsawan kraton, Cina, dan para pengusaha pribumi. Ricklefs secara jeli melihat statistik hasil kristenisasi pada masa awal penjajahan yang tidak beranjak pada angka 10.000 orang. Namun, jumlah umat Kristen meningkat tajam pada dua periode waktu.

*Pertama*, tahun 1880-an, yaitu ketika kristenisasi dilakukan atau melibatkan para pengabar Kristen pribumi, baik atas persetujuan para *zendingconsulaat* ataupun atas inisiatif sendiri. Pada masa ini, terkenal tokoh-tokoh pengabar Kristen pribumi, seperti Kiai Tunggul Wulung di wilayah Jawa Timur dan pesisir utara Jawa Tengah dan Kiai Sadrach di wilayah Karangyoso Bagelen dan pedalaman Jawa Tengah. Bahkan di masa itu, Kiai Sadrach dengan berbagai mitos yang melekat pada dirinya sangat terkenal dan disamakan sebagai Ratu Adil (Kartodirjo 1973). Popularitasnya semakin meningkat ketika ia mengikrarkan diri sebagai pemimpin dari kelompok "*wong Kristen kang mardika*" dan membuktikan dirinya untuk tidak sejalan dengan kemauan pemerintah kolonial dan para pengabar *zending* Barat, sebagaimana pada kasus penolakan terhadap vaksinasi dan sebagainya (Gulliot 1985, Humaedi 2008, Sinode 1932). Seperti halnya islamisasi di Jawa, maka kristenisasi yang dilakukan para pengabar pribumi pun menghadapi pilihan untuk "membaurkan" ajaran Kristen dengan kebudayaan Jawa ataupun "menjaga jarak" dengan kebudayaan Jawa (Sindhunata 1998, Humaedi 2010).

*Kedua*, periode tahun 1965-1966, dianggap sebagai "tahun keemasan" peningkatan jumlah orang Kristen di Indonesia, khususnya wilayah Jawa. Situasi politik yang penuh kekerasan, antara kelompok santri dengan kelompok abangan yang berafiliasi ke PKI, dan

diakhiri dengan tragedi pembersihan PKI di wilayah Jawa Timur dan Jawa Tengah telah membuahkan kecenderungan abangan dan simpatisan PKI yang selamat untuk memilih Kristen sebagai agama barunya. Hal ini pun pernah dilihat oleh Robert Cribbs dalam berbagai penelitian di Jawa Tengah dan Jawa Timur (Cribb 1990a, 1990b). Pilihan ke agama Kristen ini dianggap Ricklefs sebagai pilihan yang masuk akal, karena bagaimana pun mereka akan lebih memilih kelompok yang dianggap tidak terlibat kekerasan terhadap kelompoknya. Di Madiun dan Surakarta sebagai wilayah-wilayah basis PKI dan abangan, sebagaimana yang dicontohkan oleh Ricklefs, jumlah orang Kristen meningkat 200 persen dari jumlah sebelumnya di tahun 1960-an. Kristenisasi pada periode ini disebut oleh M. Alie Humaedi pada penelitiannya di wilayah Kasimpar Pekalongan atas dan Karangobar Banjarnegara di tahun 2004-2007 sebagai "kristenisasi penyelamatan diri". Saat itu, gereja kerasulan yang sebenarnya masih memiliki masalah dengan gereja hasil kristenisasi zending, benar-benar membuka diri terhadap orang-orang PKI, dan kemudian melindunginya dari kejaran kelompok santri dari Pekalongan. Pada tahun-tahun berikutnya, kelompok Kristen "pencari selamat" ini akan ikut menumbuhkan varian-varian internal Kristen di pedesaan Jawa. Humaedi (2010) kemudian mencatat adanya pengklasifikasian kelompok Kristen, yaitu Kristen taat, *Kristen naluri*, dan Kristen KTP, sebagaimana pula yang terjadi pada kelompok Islam di dua pedesaan itu. Pada tahun 2004-2007, ditemukan fakta bahwa kebanyakan simpatisan atau anggota PKI yang memeluk Kristen di tahun 1965/66 itu kemudian hanya menjadi Kristen KTP atau paling bantar menjadi *Kristen naluri* yang masih kental dalam mempraktikkan tradisi Jawa yang dianggap oleh gereja sebagai perbuatan bidat. Di masa-masa berikutnya, polemik dan kontestasi di dalamnya juga mirip seperti apa yang

terjadi pada varian-varian internal keagamaan Islam.

Buku "Mengislamkan Jawa" karya Ricklefs ini, di satu sisi benar-benar buku yang komprehensif dan kaya dalam menelusur perkembangan Islam di pulau Jawa, baik dalam perkembangannya sendiri, ataupun ketika diperhadapkan dengan aspek-aspek di luar dirinya, seperti situasi sosial politik, aliran kebatinan, kebudayaan Jawa, ataupun kristenisasi. Namun, di sisi lain, Ricklefs sepertinya menghindari terlalu dalam atau detail kajian pada varian-varian internal keagamaan, sebagaimana yang dilakukan oleh Abdul Munir Mulkhan, M. Alie Humaedi, dan Marx Woodward. Bahkan, buku Marx R. Woodward dengan "Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan (1999)" tidak dirujuk atau dikutip oleh Ricklefs sekalipun hanya untuk menjelaskan soal kebatinan yang berkembang di wilayah kekuasaan Yogyakarta dan Solo. Padahal buku Woodward ini merupakan penelitian yang cukup menarik dari suatu proses pertemuan antara ajaran Islam yang perennial dengan kebudayaan Jawa yang seringkali mengandung banyak praktik sinkretik.

Woodward dengan gamblang menjelaskan perbedaan antara kelompok yang mempraktikkan tradisi lama dengan kelompok yang mengedepankan kemurnian agama Islam. Dapat dikatakan bahwa buku Woodward ini sebenarnya merupakan antitesis dari buku "*The Religion of Java*" karya Clifford Geertz, walaupun ia sendiri mengakui bahwa buku karya Geertz itu telah banyak membantunya dalam memahami karakter Islam Jawa. Jika Geertz melahirkan paradigma kajian Islam lokal yang bercorak sinkretik, di mana hal ini sepertinya ditindaklanjuti oleh Ricklefs, maka lain halnya dengan Woodward, ia memunculkan paradigma Islam yang bercorak akulturatif, di mana pada aspek-

aspek tertentu ia pun menjadi pijakan dari Ricklefs saat menganalisis perjumpaan Islam dengan kebudayaan Jawa.

Karya Geertz di satu sisi terlalu dipengaruhi oleh madzhab Islam modernis yang beraliran syari'ah modernis. Islam kemudian hanya diidentikkan sebagai madzhab modern, sedangkan tradisi lokal yang ada di masyarakat Islam Jawa dianggapnya sebagai sesuatu yang asli atau berlatar belakang dari Hindu-Budha. Hal yang kurang didalami oleh Geertz inilah, kemudian dilihat oleh Ricklefs pada persoalan perkembangan Islam dan kontestasi varian-varian internal di dalam keagamaan Islam saat menafsirkan tentang kebudayaan Jawanya; dan Woodward kemudian menambahkannya dengan memusatkan dirinya pada pengaruh Islam terhadap kelompok-kelompok kebatinan. Pengkhususan diri pada masalah ini muncul dari pertanyaan Marshal G. S. Hodgson dalam bukunya "The Venture of Islam" (dalam Jackson 1990) dan problema yang ditemukan dari penelitian Clifford Geertz di atas.

Hodgson pernah mempertanyakan mengapa Islam dapat dengan begitu cepat merambah ke seluruh aspek kehidupan orang Jawa? Woodward telah mencoba menjawab pertanyaan itu dengan cara mengurai hubungan antara kesalehan normatif dalam Islam dengan kepercayaan kraton Yogyakarta (kebatinan). Sayangnya, Ricklefs tidak pernah mencoba menganalisis atau

menindaklanjuti, baik menguatkan atau melemahkan, dasar-dasar asumsi dan analisis yang dilakukan oleh Woodward itu. Padahal di saat bersamaan Ricklefs pernah berupaya menggali sisi kebatinan, suasana elitis dan keagamaan di dalam Kraton Yogyakarta dan Solo. Temuan Ricklefs pada kasus kebatinan itu tidak sebegitu kuat dari apa yang ditemukan Woodward ataupun ahli mistisisme Jawa sekalipun, yaitu Prof. Simuh dari Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (1998).

## Penutup

Buku Ricklefs yang ketiga ini benar-benar menjadi perangkum kajian perkembangan Islam dalam lintasan sejarahnya, baik dari awal masuk, bertemu dengan kebudayaan Jawa, sampai perjumpaan antara Islam Indonesia dengan gerakan-gerakan Islam transnasional yang masuk dan merebak pasca reformasi. Pertanyaan lanjutannya, akankah Islam Indonesia khususnya Jawa, masih seperti apa yang diasumsikan oleh Ricklefs ketika mendasarkan salah satu pilar identitas keagamaan Islam di Indonesia, yaitu "menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim" atau makna lainnya adalah seorang Muslim di Jawa berarti juga menjadi orang yang tetap berpegang teguh pada kebudayaan Jawanya, sebagaimana pidato Ki Hadjar Dewantara tentang pertemuan antara Islam dengan kebudayaan Jawa.

## Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- . *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Cribb, Robert B. *Gejolak Revolusi di Jakarta 1945-1949*. Jakarta: Grafiti, 1990.

- . *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali*, Monas Paper on Southeast Asia, No. 21. Clayton, Vict., Australia: Monas University, Center of Southeast Asian Studies, 1990.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Dijk, Cornelis van. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: Grafiti, 1995.
- Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam Ahmad Rifai Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glenceo: The Free Press, 1960.
- . *Islam Observed, Religious Development in Marocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Gulliot, C. *Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa*. Jakarta: Grafiti, 1985.
- Hisyam, Muhamad. *Caught Between Three Fires: The Javanese Pangulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*. Jakarta: INIS, 2001.
- Humaedi, M. Alie. *Radikalisme Islam Pedesaan: Konflik atas Nama Sosial Keagamaan dan Ekonomi Politik di Kasimpar*. Jakarta: Departemen Agama, 2010 .
- . *Teologi Kemiskinan Katolik dan Islam. Studi Analisis Gerakan Misi dan Dakwah*. Yogyakarta: Tesis IAIN Kalijaga, 2001.
- Jackson, Karl D. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam Jawa Barat*. Terj. M. Maksun. Jakarta: Grafiti, 1990.
- Kartodirjo, Sartono. *Sejarah Perlawanan-perlawanan terhadap Kolonialisme*. Jakarta: Departemen Pertahanan dan Keamanan Pusat Sejarah, 1973.
- . *Ratu Adil*. Jakarta: Gramedia, 1973.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Terj. Winarsih P. Arifin. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta Paris-École française d'Éxtrême-Orient, 2005.
- Makdisi, George Abraham. *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat (The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West)*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- . *The Rise of Colleges in Classical Islam*. Edinburg: Edinburg University Press, 1998.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni di Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Nakamura, Mitsuo. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*. Terj. Khunaefi. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1983.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- . *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965*. Jakarta: Graffiti, 1987.
- Peacock, James L. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Menlo Park California: The Benjamin-Cummings Publish, 1978.

- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia*. London: McMillan Edu, 1981.
- . "Islamization in Java" *Islam in Asia*. R. Israeli and A. Johns (eds.). Colo: Southeast and East Asia, Boulder, West View Press, 1984.
- . *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Sindhunata. "Ratu Adil dalam Gerakan Sosial" *Basis*, Vol. II. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Sinode GKJ. *Pesamoehan-pesamoehan Christen Gereformeerd ing Djawi Tengah Sisih Kidoel*. Salatiga: Sinode GKJ, 1932.
- Wertheim, W.F. *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*. 's-Gravenhage: Van Hoeve, 1959.
- Woodward, M.R. *Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan*. Terj. Saiful H. Yogyakarta: LKiS, 1999.