

STIGMA, KEKERASAN POLITIK, DAN POLITIK ISLAM

DI SURAKARTA

STIGMA, POLITICS VIOLATION, AND ISLAMIC POLITICS IN SURAKARTA

Oleh : Hermanu Joebagio

Dosen Universitas Sebelas Maret Surakarta

Email: hermanu.joebagio@gmail.com

ABSTRACT

This article tries to analyze the political strategy at the time of Javanese Islamization in 16th to 19th century. This analysis uses political theory, namely Descending and Ascending of Power. By the support of the Saints, it's possible for Jin Bun (Raden Patah) to build the Kingdom of Demak. Furthermore, the spread of Islamization was reinforced in political and social structure of the Kingdom of Demak. The implication of this strategy was Islam became possibly embraced rapidly in Javanese society. The conversion from Hindu to Islam could be investigated in the Javanese kingdom symbolism like the title of Ngabdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah for the Sultan (King). Although the Demak kingdom had been collapsed, Islamization process, then, moved to the Palace of Mataram. The Sultan of Mataram, Sultan Agung, introduced new strategies for this Islamization, they were: (1) the palace of Mataram becomes the center of Islamization, and (2) Islam was created as the point of view of the Javanese culture. These new strategies were accepted by the Saints. In addition, Sultan Agung also supported to build pesantren or madrasah (boarding school).

Keywords: *Islamization, Descending of Power, Ascending of Power, and Pesantren.*

ABSTRAK

Artikel ini menganalisis strategi politik pada masa Islamisasi Jawa abad ke 16 hingga 19. Analisis dalam tulisan ini menggunakan teori politik yang bernama *Descending of Power* dan *Ascending of Power*. Melalui dukungan para Wali, Jin Bun (Raden Patah) bisa membangun Kerajaan Demak. Lebih lanjut, melalui kerajaan Demak ini penyebaran Islam diperkuat dalam struktur politik dan sosial. Akibat dari strategi ini, Islam dipeluk oleh masyarakat luas. Pemindahan Hindu ke Islam bisa dilihat dari simbol kerajaan Jawa seperti gelar Ngabdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah untuk Sultan. Meskipun kerajaan Demak telah runtuh tetapi proses Islamisasi pindah ke kerajaan Mataram. Sultan Mataram, Sultan Agung, mengenalkan strategi baru dalam Islamisasi ini, yaitu (1) Kerajaan Mataram menjadi pusat Islamisasi, dan (2) Islam menjadi pandangan hidup budaya Jawa. Strategi baru ini diterima oleh para wali. Bahkan, Sultan Agung juga didukung untuk membangun pesantren atau madrasah.

Kata Kunci : *Islamisasi, Descending of Power, Ascending of Power, dan Pesantren.*

PENDAHULUAN

Pelayaran para Sayyid (keturunan Rasulullah) menuju Kanton pada abad ke-7 diikuti oleh para ulama Sufi. Mereka menyusuri Gujarat, Malabar, Coromandel, Selat Malaka, Vietnam, hingga Kanton. Melalui Selat Malaka para Sayyid dan ulama Sufi memasuki Sumatra, Kalimantan, dan Jawa (Azra, 2004; Deqy, 2014). Secara perlahan proses Islamisasi berhasil masuk jantung Kerajaan Majapahit, yang di bawah pemerintahan Hindu, Raja Brawijaya V.

Dalam 'Semarang *Annals*' Haji Gan Engcu dan Sunan Ampel (Bong Swi Hoo) adalah tokoh yang memberi hadiah seorang putri Champa (Dewi Kiem) kepada Raja Brawijaya V sebagai suatu strategi untuk mempercepat proses Islamisasi di Majapahit. Ketika Dinasti Ming (1368-1644) membentuk perwakilan dagang di Kerajaan Majapahit, pemerintah Cina menunjuk Haji Gan Engcu sebagai kepala perwakilan. Kedudukan Haji Gan Engcu berada di bawah kekuasaan Bong Tak-Keng berkedudukan di Champa. Bong Tak-Keng dan Gan Engcu di bawah pengawasan Zheng He (Cheng Ho). Haji Gan Engcu berwenang untuk mengawasi seluruh aktivitas politik dan perdagangan, serta mengawasi imigran Tionghoa agar tetap mendukung kepentingan negeri Tiongkok (Syuan-yuan Chiou, 2010). Sunan Ampel adalah seorang cucu penguasa tertinggi di Champa (Setiono, 2008). Melalui perkawinan mereka melahirkan tiga putra, yakni Swan Liong, Jin Bun (dikenal sebagai Raden Patah), dan Kin San. Ketika Raden Patah mendirikan Kerajaan Islam Demak yang didorong oleh ulama berimplikasi pada tumbuhnya dunia politik agama yang dinamakan *cuius regio eius et religio*.

Dengan strategi politik itu proses Islamisasi Jawa tidak banyak hambatan, karena pada satu sisi raja beragama Islam, dan pada sisi lain para ulama sufi mempunyai kecerdasan dalam berdakwah sehingga ajaran agama Islam mudah diterima (John, 1961). Ada tiga indikator yang mempercepat akselerasi konversi, yaitu: (1) keterbukaan masyarakat

Majapahit, (2) sajian dakwah bersifat atraktif yang menimbulkan decak kekaguman, dan (3) kecerdasan Sufi memanfaatkan media budaya lokal dalam berdakwah.

Ada dua hal yang mendorong runtuhnya konstelasi politik Majapahit yaitu hadirnya agama Islam dan lekat Islam dengan dunia politik yang berimplikasi pada relasi intens antara ulama dan aristokrat. Raden Patah yang dilahirkan sebagai aristokrat muslim sangat berkepentingan mendirikan Kerajaan Islam Demak. Berdirinya kerajaan itu menjadi *primus inter pares* bagi kerajaan berikutnya. Simbol *primus inter pares* tampak pada gelar kekuasaan raja; *Ngabdurrahman Sayidin Panatagama Khalifatullah*.

Gelar di atas menunjukkan besarnya kekuasaan raja. Hal tersebut jika ditransformasikan dalam simbol publik menunjukkan adanya dialektika struktur relasi antar individu, rakyat dan pemerintah. Pada sisi lain, dialektika ulama diletakkan ditengah relasi-relasi politik antara rakyat dan pemerintah. Model ini pada satu sisi berperan untuk melegitimasi kekuasaan, dan pada sisi lain menempatkan ulama sebagai *arbitrase* konflik. Struktur relasi itu dipersepsikan sebagai kemungkinan-kemungkinan tumbuhnya harapan membentuk tatanan sosial baru (Eickelman & Piscatory, 1988).

Dalam perkembangannya, timbul ketimpangan relasi politik karena elit politik memandang agama sebagai alat untuk mencapai tujuan politik. Ketika pandangan diletakkan pada alat, akan timbul penyalahgunaan kekuasaan dengan mendomestikasi kelompok oposisi yang berseberangan dengan kepentingan politik pemerintah. Semakin tinggi domestikasi terhadap agama dan perangkat pengikutnya, semakin tumbuh sinergi antara kelompok oposisi dan ulama. Inilah titik temu yang saling membutuhkan antara oposisi dan ulama (Graff & Pigeud, 1985). Relasi antara aristokrat dan ulama justru membentuk konfigurasi kesederajatan politik. Persoalannya, mengapa kesederajatan politik di atas dalam hubungannya dengan *descending*

of power cepat berakhir, dan mengapa dalam perkembangannya tumbuh *ascending of power* sebagai kekuatan politik Islam di Surakarta.

Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan adalah sejarah. Empat langkah dalam pendekatan ini meliputi: heuristik, kritik sumber baik ekstern maupun intern, interpretasi, perumusan fakta, dan sajian pemikiran berbentuk rekonstruksi peristiwa (Hockett, 1967; Renier, 1965). Implikasi rekonstruksi berpijak pada konstrukdiakronik (kesinambungan proses waktu) dan sinkronik (perubahan struktur). Sumber data yang digunakan adalah sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah manuskrip Jawa. Sumber sekunder adalah buku, artikel, jurnal, dan hasil penelitian. Aspek diakronik diungkap secara kritis dengan melihat kesinambungan proses waktu, dan dilengkapi aspek sinkronik untuk melihat perubahan struktur yang terjadi. Eksplanasinya diperkuat dengan pendekatan teori ilmu-ilmu sosial yang berfungsi untuk mempertajam analisis sejarah (Kartodirdjo, 1992; Burke, 1993).

Politik Islam Demak

Politik adalah perjuangan meraih dan membentuk kekuasaan. Usaha meraih kekuasaan dilandasi gagasan pemikiran agama, dan dapat bersimetris atau asimetris. Simetris berimplikasi pada berdirinya negara berbasis ideologi agama, dan asimetris adalah kebalikannya. Islam dan politik sering dipahami dalam dua paradigma istilah, yaitu Islam politik dan politik Islam. Politik Islam adalah praktik kenegaraan dengan memanfaatkan Islam sebagai alat politik sedangkan Islam politik adalah praktik kenegaraan berbasis pada ideologi agama Islam. Argumentasi Islam sebagai alat politik dalam bingkai ajaran Islam terkandung nilai-nilai *taqwa* (loyalitas), *asshabiyah* (solidaritas), dan semangat *korsa* yang berfungsi sebagai kekuatan untuk membangun kesatuan politik (Khalidun, 1986).

Historiografi Indonesia menjelaskan Islamisasi merupakan produk interaksi simbiosis antar kelompok politik dan ulama.

Ulama membutuhkan elit politik untuk dakwah keagamaan dan elit memanfaatkan sebagai legitimasi kekuasaan. Dengan dasar asumsi itu, Raden Patah memanfaatkannya sebagai basis kekuatan politik. Sinergi itu dalam ilmu politik disebut *descending of power* (Turner, 2006). Dengan demikian *descending of power* merupakan sistem politik dipengaruhi ulama. Ulama berfungsi memberi fatwa terhadap kebijakan raja. Fatwa politik itu untuk menilai kebijakan politik yang berdampak terhadap instabilitas dan keamanan. Ulama dapat membatalkan kebijakan bila tidak berkontribusi kepada rakyat, sebaliknya kebijakan mendapat dukungan bila menjaga keutuhan negara, meski tidak pro rakyat. Ulama memastikan apakah kebijakan itu eksploitatif atau sekadar kepentingan sepihak. Campur tangan ulama dalam politik menjadi transendensi politik Raden Patah karena pertimbangan etika dan moral politik (Piliang, 2006).

Etika dan moral politik keagamaan Raden Patah mengikuti model *descending of power*, dan mengaplikasikan antara dunia kekuasaan dan dunia produksi untuk peningkatan kesejahteraan rakyat. Dengan dasar tersebut, Raden Patah memilih prinsip umur *al-dunya umur al-din* (pemisahan urusan dunia dan agama). Realisasi prinsip Raden Patah justru memacu tumbuhnya perekonomian Pantai Utara Jawa (Maliki, 2004). Raden Patah menyadari bahwa tumpuan negara terletak pada: (1) moralitas agama yang diajarkan ulama, (2) kekuatan perdagangan muslim sebagai dinamika pertumbuhan ekonomi, dan (3) kekuatan massa politik yang memberi dukungan terhadap eksistensi kerajaan Islam Demak. Ketiga komponen itu sebagai proses konsolidasi yang terintegrasi antara dagang, kekuasaan, dan agama yang berimplikasi tumbuhnya struktur masyarakat egalitarian dan kosmopolitan. Struktur masyarakat egalitarian dan kosmopolitan merupakan perspektif, karena antara *syariah* dan *siyasah aqliyah* (politik rasional) saling mencari *modus vivendi* (Abdullah, 1987).

Dalam *descending of power*, ulama adalah wakil rakyat untuk menyampaikan aspirasi-aspirasi mereka. Dalam kasus kerajaan Demak fenomena itu tidak dapat ditafsirkan sebagai kekuasaan kerajaan di bawah bayang-bayang ulama. Problem utamanya adalah aristokrat dan ulama ingin membangun sebuah relasi politik harmoni, serta ingin menekan sekecil mungkin kekuasaan absolut. Implikasi negatif dari *descending of power* adalah tidak membuka ruang partisipatif bagi masyarakat luas.

Religiusitas ulama dan arbitrasenya menjamin harmonisasi dinamika politik, karena ulama berada ditengah untuk menyelesaikan kebuntuan politik. Religiusitas itu mendorong perubahan psikologi politik (Graff, 1986). Kedekatan ulama dan rakyat adalah konsekuensi dari ulama sebagai pengelola lembaga masjid dan pesantren. Peran arbitrase tidak lama karena dalam beberapa dekade berikutnya peran ulama mengalami proses pasang surut. Kestabilan politik dapat tercipta akibat adanya relasi yang mengesankan antar lembaga politik, peran pedagang, dan partisipasi politik masyarakat (Sanit, 1982). Elemen lembaga politik yang membangun kestabilan adalah elit politik, ulama, rakyat, dan pemerintah yang berhasil membangun kesatuan politik kerajaan Demak.

Sistem *descending of power* tidak berlangsung lama, karena terkoyak instabilitas politik. Dua faktor penyebab adalah:

- (1) Besarnya intrik, provokasi, dan faksionalisme di lingkungan istana. Intrik ini besarnya jumlah putera raja, masing-masing berkepentingan untuk meraih kekuasaan. Pada sisi lain, aristokrat yang berseberangan dengan *mainstream* politik raja akan terstigma sebagai kelompok oposisi. Mereka disantrikan di pesantren untuk menjaga stabilitas politik kerajaan (Abdullah, 1987). Makna marjinalisasi kelompok oposisi justru menguntungkan proses islamisasi. Penyantrian memacu konflik antara aliran *traditional Javanese mysctism* dan *orthodox legalistic Islam* (Soebardi, 1971: 349). Implikasi

penyantrian kelompok oposisi adalah anak pinak mereka pada abad ke-19 mendorong masifnya gerakan protes berideologi Islam (Houben, 2002). Gerakan itu merupakan embrio gerakan kebangsaan abad ke-20 (Kartodirdjo, 1978).

- (2) Di lingkaran ulama timbul perdebatan tentang urgensi keterlibatan ulama dalam kegiatan politik di kerajaan Demak. Salah satu ulama yang penentang politik praktis ulama adalah Sjech Siti Jenar (Ricklefs, 2002). Dia berpendapat ulama harus bisa memisahkan antara kepentingan politik yang duniawi dan kepentingan agama. Siti Jenar khawatir “tangan suci ulama terbelit oleh kotoran darah”. Inti dari pemikiran Sjech Siti Jenar terfokus pada persoalan kesalehan personal, bukannya kesalehan sosial yang dibutuhkan masyarakat. Pemikiran Sjech kemudian dijadikan pedoman elit politik untuk memutus rantai relasi politik dengan ulama dan membangun struktur politik baru disebut *manunggal ing kawula gusti*.

Sjech Siti Jenar berkehendak melakukan reposisi peran ulama berpijak pada filsafat *perennial (philosophia perennis)*. Dia menyarankan ulama berpegang pada simbol generik Islam. Inti simbol itu adalah sikap pasrah dan taqwa, serta menghayati kehadiran Nya (*omnipresent*) dalam kehidupan sehari-hari (Munawar-Rachman, 2004). Perdebatan antara Sjech Siti Jenar dan ulama dapat disimpulkan bahwa hidup di alam semesta secara objektif tidak hanya menempatkan diri pada persoalan-persoalan kesalehan personal tetapi ulama harus bisa membangkitkan umat untuk menghadapi tantangan dunia (kesalehan sosial). Melalui cara semacam itu masyarakat Islam mudah diberdayakan.

Pemikiran Sjech Siti Jenar dalam perspektif ilmu politik merupakan gagasan *ascending of power* atau *umur al-dunya-umur al-din* (pemisahan urusan dunia dan agama). Pemikiran Sjech identik dengan sekularisme di abad modern dan sekularisme merupakan salah satu syarat tumbuhnya demokrasi

politik. Pada sisi lain, pemikiran Sjech justru dipersepsikan terbalik oleh elit politik. Mereka berpandangan bahwa pemisahan itu manifestasi dari pemutlakan kekuasaan Illahiah (kekuasaan absolut)

Pembalikan pemikiran Sjech Siti Jenar sangat jelas ketika Sultan Agung wafat. Amangkurat I dan Amangkurat II berkuasa secara absolut. Mereka memarjinalkan ulama dengan dalih kongregasi politik. Marjinalisasi ulama menegaskan kesediaan masyarakat desa berada di bawah bayang-bayang ulama. Marjinalisasi dapat memicu konversi kongregasi, yakni dari persoalan agama ke politik, karena para ulama dimungkinkan untuk membangun persepsi politik di ruang publik mereka (Norris & Inglehart, 2009). Konversi itu yang paling ditakuti oleh elit politik karena mendorong tumbuhnya pemikiran kuasa tandingan, bahkan dapat melemahkan kekuasaan absolut raja. Elit aristokrat tidak sadar bahwa kongregasi politik merupakan esensi dari Islam.

Kekerasan Politik

Perpindahan kerajaan dari kawasan pantai menuju Vorstenlanden (Surakarta-Yogyakarta) identik meninggalkan budaya egalitarian dan kosmopolitan. Mereka mengubah menjadi masyarakat tertutup dengan kehidupan agraris. Perpindahan itu tetap menjaga relasi politik antara raja dan ulama. Bahkan relasi itu direproduksi Sultan Agung dalam suatu strategi bahwa keraton sebagai agen islamisasi di Jawa, dan Islam payung rekonsi liasi budaya Jawa (Ricklefs, 1998: 469-482). Arti reproduksi relasi adalah: (1) Menjadikan istana sebagai pusat kajian ilmu agama Islam. Implikasinya, Islam sebagai kekuatan politik sekaligus alat politik. Elit politik harus bersedia hidup berdampingan dengan ulama sebagai alat legitimasi politik, dan sebagai alat membentuk etika dan moral politik (Mas'ud, 2004). (2) Legitimasi, etika, dan moral politik merupakan pengakuan terhadap eksistensi ulama. Pengakuan dari Sultan Agung sangat penting sebagai tempat berlindung kegagalannya dalam penyerbuan di Batavia serta menahan

lajunya kelompok oposisi. Dengan strategi ini Sultan Agung menempatkan ulama arbitrase untuk mengatasi kebuntuan politik. (3) Sisi negatif dari reproduksi relasi yang dilakukan Sultan Agung justru semakin mengokohkan *sintesis sinkretik* (Millie, 2009).

Sepeninggal Sultan Agung relasi politik dengan ulama berakhir. Hal ini memunculkan agresi terhadap ulama dan santri. Pembunuhan ratusan ulama dan santri di alun-alun Pleret oleh Amangkurat I menunjukkan kongregasi politik terus berlangsung, khususnya ketika terjadi suksesi (Steenbrink, 1984). Amangkurat I dipandang tidak memiliki kapabilitas. Pangeran Alit dipandang ulama lebih berkapabilitas. Persepsi ulama ini merupakan modekanalisis politik berbasis publik (*plebiscitary*) yang berimbas pada capaian politik Mataram melalui tindakan politik yang dilakukan Amangkurat I dan Amangkurat II.

Represi politik terhadap ulama memaksa mereka menyingkir dan tinggal di pedesaan jauh dari pusat istana. Di tempat baru itu ulama memerankan sebagai *cultural broker*, yakni ulama sebagai pemberdaya masyarakat, dan membangun komunitas epistemik pedesaan (Latif, 2005; Ali, 2004). Peran *cultural broker* itu menjadikan ulama sebagai elit agama dan politik. Peran itu merupakan simbolisasi dari pencanangan diri ulama sebagai oposisi politik yang membela kepentingan rakyat. Perspektif politik represi mengakibatkan bangkitnya polarisasi kekuatan politik, yakni polarisasi ulama birokrasi istana, ulama nonbirokrasi dalam masyarakat, dan guru agama.

Sejatinya ulama nonbirokrasi dan guru agama yang paling berhasil mengonversi dan mengubah persepsi kosmologi muslim. Semula kosmologi diletakkan pada kesaktian raja dan setelah konversi agama Islam menempatkan kosmologi pada Makkah (Bruinessen, 2012). Pengalihan pusat kosmologi merupakan sebuah kesadaran bahwa kekuasaan hakiki berada di tangan Allah Swt. Mereka sadar bahwa eksistensi diri sebagai seorang muslim diletakkan pada potensi pengembangan diri untuk mengolah *self-reliance*, *self-sufficiency*,

self defence, dan kreativitas pribadi. Keempat faktor itu kemudian menjadi senjata yang paling baik untuk menghadapi represi, subordinasi, dan penjinakan (*containment policy*) yang dilakukan penguasa. *Containment policy* adalah kebijakan untuk mengurung ulama melalui pemberian tanah *perdikan*. Tanah *perdikan* itu dimanfaatkan untuk pendirian masjid dan pesantren. Pengurungan adalah tindakan politik menjinakkan ulama beserta basis massanya untuk mencegah mereka memerankan diri sebagai kelompok oposisi (Steenbrink, 1984).

Represi terhadap muslim terekam dalam manuskrip Jawa, baik dalam Babad Pakepung, Serat Centhini, maupun Serat Cebolek. Represi politik menyebar ke seluruh komponen lembaga keagamaan dan realitas represi politik dapat menciptakan segregasi sosial maupun segregasi politik. Segregasi sosial dan politik justru memperlemah ketahanan masyarakat terkait dengan prinsip pemberdayaan warga negara, baik *civic engagement* maupun *political engagement*. *Civic engagement* adalah bangunan politik menumbuhkan relasi antarwarganegara, sedangkan *political engagement* merupakan bangunan politik yang menumbuhkan sifat kritis terhadap kebijakan publik penguasa (Mujani, 2007).

Kedua aspek politik di atas sangat penting, karena muslim yang tinggal di sekitar pesantren selalu ditafsirkan oleh penguasa kolonial sebagai bukan warga negara Hindia Belanda (Nieuwenhuijse, 1958). Stigma pejabat kolonial semacam itu menunjukkan sebuah segregasi sosial. Model *segregasi* sosial itu berimplikasi pada pembenturan antarpenganut *ortodoksi* dan *sinkretik*. Tampaknya pemerintah kolonial tidak mengukir tumbuhnya pemikiran ortodoksi di Hindia Belanda. Penyebaran pemikiran *ortodoksi* diinterpretasikan sebagai pemupukan watak melawan terhadap pemerintah Hindia Belanda (Wahid, 2012). Penguasa kolonial tidak sadar bahwa watak melawan itu tumbuh akibat para penguasa mengingkari kewajiban mereka untuk melindungi, menyejahterakan, dan memberi

jaminan keamanan kepada masyarakat Hindia Belanda. Dengan demikian, interpretasi perilaku segregatif justru merupakan perilaku kolonial yang tidak bertanggung jawab.

Agama Islam menjunjung keluhuran hidup yang secara implisit terkandung dalam universalisme Islam, yakni *ihifdz ad-dīn*, *hifdz al-‘aql*, *hifdz al-māl*, *hifdz an-nafs*, dan *hifdz an-nasl*. Universalisme itu menempatkan muslim sebagai katalisator perdamaian dan harmoni terhadap alam semesta, dinamakan prinsip *rahmatan lil alamin*. Karena itu tidak dibenarkan adanya relasi sosial maupun politik yang bersifat hegemonik. Refleksi katalisator adalah kewajiban bagi semua Muslim untuk menjamin, melindungi, dan menyejahterakan masyarakat bangsa tanpa harus memandang persoalan suku, agama, ras, dan aliran.

Represi dan stigma itu menyebabkan timbulnya masyarakat *subaltern*. *Subaltern* adalah tindakan penguasa untuk merepresi dan memarginalisasi terhadap kelompok sosial dan kelompok politik yang dipandang sebagai oposisi. Kelompok sosial dan politik yang terstigma itu tidak akan memiliki ruang publik, dan lebih banyak menerima kekerasan politik (Suryawan, 2010). Hilangnya ruang publik itu, mereka makintidak berdaya berhadapan dengan kekuasaan. Pada sisi lain, ulama dan elit politik yang terstigma tetap meneguhkan diri mereka memperkuat kesalehan sosial. Mengapa? Karena kesalehan sosial di samping sebagai pengendali nafsu elit politik, juga berimplikasi pada keyakinan rakyat bahwa mereka penggerak *taqaddum wa al-ittiaad*, kemajuan dan persatuan. Inti dari aspek *taqaddum wa al-ittidad* adalah idealisasi kehendak pemimpin untuk menyejahterakan masyarakat.

Rendahnya *taqaddum wa al-ittidad* yang dimiliki oleh para pemimpin politik berimplikasi pada lunturnya pemberdayaan ekonomi dan praktik moralitas politik. Refleksi sejarah menunjukkan bahwa kekuasaan absolut tidak akan menumbuhkan rasa tanggung jawab terhadap kebijakan publik yang diberlakukan. Kekuasaan absolut

merupakan hasrat bahwa kekuasaan yang dimiliki dirasakan kurang besar (*lack*). Elit politik membutuhkan kekuasaan sebagai eksistensi diri (*need*), dan kekuasaan besar harus bisa diraih (*want*). Islam mengajarkan bahwa hasrat manusia wajib dikendalikan. Dan dalam perspektif historis hasrat yang tidak terkendali berakibat tumbuhnya tindakan a-patriotik, berkarakter ganda sebagai aparatur pemerintah, dan cenderung mengabaikan tata kelola administrasi pemerintahan. Mereka memungut dan memanipulasi pajak untuk kepen-tingan pribadi, bahkan menempatkan diri se-bagai penjaga ketertiban umum, dan berkuasa atas nama peradilan. Karakter aparatur semacam itu dipastikan sering melakukan tindakan kekerasan, dan karakter elit di atas termasuk kategori elit nomadism dan *schizophrenia* (Piliang, 2006).

Nomadism merupakan wujud dari lemahnya jati diri maupun identitas elit politik. *Schizophrenia* merujuk pada keterbelahan diri pribadi elit politik, akibat kegalauan identitas, nilai sosial budaya, dan gaya hidup yang harus dianut, dan kesalahan memaknai politik kekuasaan. *Nomadism* dan *schizophrenia* adalah implikasi dari tingginya hasrat untuk berkuasa. Hasrat itu dipandang oleh elit politik sebagai: (1) pemupukan keuntungan pribadi, (2) mengabaikan prinsip pentingnya sebuah idealisasi ketika berkuasa, dan (3) pentingnya menerima aspirasi stakeholder sebagai landasan *taqaddum wa al-ittidad*. Karena itu *nomadism* dan *schizophrenia* merupakan wajah dan jiwa immoral yang pada akhirnya mendorong elit politik tidak dapat membedakan antara *resprivata* dan *res-publica*.

KEKERASAN DALAM GURATAN PUJANGGA

1. Serat Iskandar

Serat Iskandar merupakan salah satu manuskrip Jawa yang mengungkap sifat “*ilang sirnaning manembah*” elit politik. *Ilang sirna ning manembah* dimaknai sebagai hilangnya jati diri seorang elit politik. *Ilang sirnaning manembah* juga teramati dalam

Serat Wedatama, karya sastra Mangkunegara IV. Serat ini mengungkapkan perilaku elit bangsawan tidak dapat dijadikan rujukan keteladanan. Rujukan keteladanan sudah beralih kepada komunitas *espiteimic* ulama dan santri yang tinggal di pedesaan, jauh dari pusat kekuasaan (Mohamad, 2003). Analisis terhadap Serat Wedatama selaras dengan pemikiran Kanjeng Ratu Mas Balitar dalam Serat Iskandar. Serat Iskandar ditulis Kanjeng Ratu Mas Balitar (Permaisuri Paku Buwana I) memandang elit politik tidak mempunyai keberanian menghadapi kompeni. Mereka menjadi sangat peragu dalam menentukan sikap maupun tindakan politik dengan kompeni. Elit politik saat itu tidak dapat memaknai bahwa kekuatan politik kompeni sangat lemah (Remmelink, 2002).

Pesan moral politik dalam Serat Iskandar menjadi semu, karena satria Jawa lebih senang menikmati kebesaran, dan bersanding dengan kompeni. Mereka terjerumus dalam karakter *nomadism* dan *schizophrenia* yang *immoral* karena: (1) tingginya intensitas untuk meraih kekuasaan untuk kepentingan pribadi. (2) tidak pernah memikirkan persoalan negara dalam posisi rapuh. Antar komponen politik di istana terpecah, dan gejala politik ini mendorong masing-masing elit politik untuk mengutamakan kepentingan intrinsiknya. Bahkan elit politik mulai menafikan kepentingan negara dan rakyat. (3) pengawasan raja terhadap elit politik, terutama putera-puteranya sangat lemah.

2. Serat Cabolek

Serat Cabolek adalah karya sastra yang mengungkap gerakan pembangkangan agama. Gerakan pembangkangan agama sebagai akibat krisis ekonomi, politik, dan sosial. Krisis tersebut mendorong individu untuk menjelajahi dimensi spiritualitas baru. Dimensi spiritualitas baru itu, benaradanya bila dimensi spiritual itu diletakan pada filsafat perennial (*philosophia perennis*). Melalui filsafat itu dapat dipahami kompleksitas agama Islam. Agama Islam yang dipeluk masyarakat bisa menunjukkan sifat yang relatif, terbatas, parsial, dan tidak lengkap

(Munawar Rachman, 2004). Agama Islam memiliki bentuk dan substansi tidak sekadar skriptualis, tetapi juga kontekstualis. Substansi agama hadir dalam kehidupan manusia berbentuk terbatas sehingga agama bisa bersifat universal, sekaligus bersifat partikular. Namun demikian bentuk itu menjadi relatif, meskipun kandungan substansinya bersifat mutlak. Penempatan filsafat dalam memahami agama adalah untuk menghindari pandangan sempit, sehingga agama berperan sebagai pemberdaya dan pembebas seluruh persoalan kehidupan sosial.

Serat Cabolek dideskripsikan sebagai perdebatan antara Ketib Anom Kudus dengan Haji Mutamakin (Soebardi, 2004). Perdebatan antara aliran mistik Islam dan ortodoksi itu tidak mungkin bisa dipertemukan. Ketib Anom Kudus berdebat di seputar persoalan Kitab Rama, Arjunawiwaha, dan Bima Suci. Perdebatan tersebut tidak menyentuh ujung pangkalnya karena perbedaan aliran keagamaan. Haji Mutamakin berpegang pada al-Quran dan al-Hadits, yang tidak bisa dikonversikan dalam kitab-kitab acuan Ketib Anom Kudus. Amangkurat IV tidak membela Ketib Anom Kudus karena terburu wafat sebelum membuat keputusan. Paku Buwana II memutuskan win-win solution karena Sunan sadar bahwa perdebatan itu tidak ada manfaatnya. Namun demikian Haji Mutamakin tidak menerima keputusan tersebut, karena kitab Rama, Arjunawiwaha, dan Bima Suci merupakan kitab epos yang menampilkan heroisme tokoh, meskipun di dalamnya terkandung filsafat kehidupan.

3. Babad Pakepung

Babad Pakepung dalam pupuh I *dhandhanggula*, pupuh II *asmaradana*, dan pupuh III *sinom* tersurat Paku Buwana IV mengangkat ulama karismatik sebagai penasihat agama dan politik. Interpretasi terhadap babad ini bisa beraneka ragam. Kehadiran ulama karismatik dalam birokrasi politik kerajaan tradisional dapat menimbulkan kekhawatiran pemerintah Belanda dan raja-raja di *Vorstenlanden*, yakni Mangkunegara I

dan Sultan Hamengku Buwana I. Kehadiran ulama dalam birokrasi kerajaan menumbuhkan stigma tuduhan bahwa Paku Buwana IV melakukan penggalangan kekuatan politik Islam untuk menyatukan kembali Mataram. Pada sisi lain, Paku Buwana IV berpikir bahwa kerajaan sedang mengalami kerapuhan politik akibat *palihan nagari*. Oleh karena itu Paku Buwana membutuhkan konsolidasi politik dengan ulama untuk memberikan legitimasi. Adanya legitimasi itu diharapkan tumbuh keseimbangan politik antarkerajaan setelah *palihan nagari*. Pemikiran *equilibrium* justru ditafsirkan berbeda. Akhirnya, Hamengku Buwana I, Mangkunegara I, dan pemerintah Belanda bersinergi untuk mendesak Paku Buwana IV menghukum para ulama. Mereka adalah Kiai Panengah, Wiradigda, Nursaleh, Bahman, R. Santri, dan Kandhuruan.

Konflik antarelit dimaknai: (1) Konflik aliran antara traditional *Javanese mysticism* (Islam mistik) dan *orthodox legalistic* Islam atau ortodoksi. Konflik ini sudah berlangsung cukup lama sejak zaman Kerajaan Islam Demak. Pada sisi lain, pemerintah Belanda justru melestarikan aliran Islam mistik. Dengan begitu Islam tetap terserak menjadi kekuatan kecil yang tidak berdaya berhadapan dengan bangsa kolonial. (2) Kekuatan ortodoksi berpihak kepada Paku Buwana IV. Sementara itu Hamengku Buwana I dan Mangkunegara I memandang bahwa ortodoksi dapat menimbulkan diskonsiliasi dan disharmoni antaraliran. Secara simbolik kedua raja di atas cenderung menerima Islam mistik/sinkretik.

Konflik di *Vorstenlanden* sepanjang abad ke-19 menyeret Islam pada pusaran konflik politik. Paku Buwana IV lebih suka menggunakan simbol Islam untuk menyelesaikan persoalan konflik, sedangkan Hamengku Buwana I dan Mangkunegara I memilih *safety first* untuk kepentingan pribadi. Dalam perspektif politik, konflik bermakna positif dan negatif. Makna positif, Islam secara normatif-doktrinal tidak memasung kreativitas pengembangan doktrin dan ajaran Islam, sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan dasar

agama Islam. Namun demikian, kreativitas itu tergantung pada tingkat kemampuan berpikir muslim. Sisi negatifnya adalah timbulnya *stigma the others, liyan* (bahasa Jawa). Stigma ini merupakan konsep pemisahan yang memacu segregasi, dan realitas segregatif tersebut mendorong timbulnya benturan sosial dan politik (Cote & Westerbeek, 2004). Pemikiran segregasi sosial dan politik merupakan akibat dari padatnya hierarki yang memperlebar pelapisan sosial. Pada sisi lain segregasi itu justru memperlemah paradigma inklusivisme.

Stigma *liyan* dikehendaki Belanda untuk memperlemah kekuatan politik Islam. Tindakan yang dilakukan pemerintah Belanda adalah untuk melindungi modal usaha yang sudah tertanam di berbagai industri perkebunan, eksplorasi (perminyakan dan pertambangan), serta industri pabrikan (Niel, 1984). *Stigma liyan* justru membangun kemajemukan struktur sosial yang tidak saling sinergis dalam masyarakat Hindia Belanda. Akibatnya ada dua kutub yang berlawanan, dan kelompok sosial yang tersigma akan melawan melalui gerakan radikalisme keagamaan.

Sepanjang dekade kedua abad XIX kondisi *Vorstenlanden* tidak kondusif bagi benang kusut akibat tidak berdayanya aristokrat berhadapan dengan penguasa kolonial Belanda. Kondisi ini mendorong *Abd al-Samad al-Palimbani* mengirim surat dari Mekkah kepada Paku Buwana III, Hamengku Buwana I, dan Mangkunegara I untuk melancarkan perang sabil (Ricklefs, 2002). Perang sabil atau *jihaḍ fi sabilillah* adalah simbolisme sikap anti bangsa Barat. Bahasa politik *Abd al-Samad al-Palimbani* merujuk pada simbol perlawanan, akibat sikap hegemonik bangsa Barat dalam mengeksploitasi sumber ekonomi pribumi (Wallerstein, 1976). Eksploitasi itu memperlemah subsistensi ekonomi pribumi, bahkan menjadi faktor dominan terjadinya disintegrasi geopolitik.

Surat *Abdal-Samad al-Palimbani* merupakan tonggak sejarah yang membuktikan adanya intervensi dari luar yang meminta raja-raja untuk melakukan *jihaḍ fi*

sabilillah. Permintaan surat itu membangun kesadaran aristokrat yang disantrikan. Mereka memandang bahwa Jawa adalah bagian dari dunia Islam. Perang sabil yang disarankan adalah bentuk dukungan masyarakat dunia Islam yang tidak menghendaki eksploitasi ekonomi atau sumber alam dari Bumi Nusantara yang mayoritas Islam. Pada sisi lain, muslim sepulang dari menunaikan ibadah haji menyalurkan pandangan revolusioner kepada para ulama di Hindia Belanda. Pandangan revolusioner itu menjadi alat evaluasi terhadap eksistensi kolonialis di Hindia Belanda. Para haji tumbuh kesadaran pentingnya hak menentukan nasib sendiri. Oleh karena itu pandangan revolusioner para haji menjadi kekuatan dinamik pemersatu bangsa melalui gerakan politik berbasis keagamaan.

MENUJU PERSATUAN GERAKAN POLITIK ISLAM

Abad ke-16 hingga abad ke-17 *descending of power* menjadi tumpuan kekuatan politik oleh Raden Patah dan Sultan Agung, namun paradigma politik itu ditinggalkan oleh pewaris tahta, Amangkurat I dan Amangkurat II. Penguasa tradisional lebih tertarik mendalami sekularisme, meskipun ketertarikan itu tidak mengubah pandangan politik menuju paradigma *ascending of power* (Turner, 2006; Moertono, 1985). Pemikiran-pemikiran *ascending of power* baru muncul pada awal abad ke-20. *Ascending of power* adalah representasi atmosfer demokrasi yang diperjuangkan kaum nasionalis hingga tercapai kemerdekaan Indonesia. Seluruh komponen politik, raja, aristokrat, ulama, intelektual, dan rakyat yang berpandangan protagonis untuk ikut berjuang meraih kemerdekaan (Kartodirdjo, 2001).

Ascending of power dapat berjalan bila para politisi menempatkan diri sebagai agen pemberdayaan, baik berkaitan dengan *civic engagement* maupun *political engagement*. Kedua faktor di atas sangat berperan untuk mereformasi struktur sosial saat itu. Dalam *ascending of power* basis massa Islam dan nasionalis menjadi tumpuan kekuatan

pergerakan kebangsaan, tetapi tidak menjadi kekuatan formalisme atau ideologis. Islam adalah kekuatan substansial yang memberi sumbangan terhadap etika dan moral politik pada peran-peran lembaga kenegaraan (Qodir, 2012). Kekuatan substansial Islam dan nasionalis sebagai ge-rakan politik adalah sebuah warisan sejarah. Bernhard Plattdasch (2014) mengemukakan: *"in Malaysia, Islamisation has resulted in greater Islamism and legalism; in Indonesia it has had more pluralistic and liberal manifestations"*.

Dasar pemikiran di atas menegaskan bahwa sebagian kecil kaum aristokrat dan ulama (elit protagonis) pada awal abad XX menampilkan diri sebagai tokoh pemberdaya. Sebagaimana besar dari tokoh mereka mengenyam pendidikan Barat dan Islam (pesantren/madrasah). Mereka dalam perjuangannya tidak pernah memikirkan hal-hal yang bersifat diskriminatif terhadap warga masyarakat, baik secara etnisitas maupun etnoreligius. Mereka justru memikirkan sebuah bangsa yang di dalamnya terdapat kekuatan majemuk. Menurut Anthony Giddens (2004) dan Rom Harre yang dikutip Christopher Lloyd (1986) bahwa kesediaan *elitprotagonis* memikirkan bangsa karena: (1) Mempunyai jangkauan pengetahuan memadai. (2) Mereka merelakan fasilitas yang dimiliki untuk kepentingan rakyat. (3) Tindakan politik yang dilakukan bertumpu pada tujuan demi kemaslahatan rakyat. (4) Mereka memiliki kemampuan untuk perubahan-perubahan, baik dalam konteks sosial politik (tumbuhnya partai politik pada awal abad XX) maupun organisasi ekonomi.

Tidak mengherankan bila langkah awal yang ditempuh adalah mendirikan lembaga pendidikan. Secara kronologis di Surakarta sejak pertengahan abad XIX sudah berdiri pendidikan Barat. Bahkan pada awal abad XX, elit protagonis mendirikan Madrasah Mamba'ul Ulum (1905), Madrasah Islamiyyah (1909), HIS Kasatryan, HIS Parmadi Putri, dan Taman Kanak-Kanak Parmadi Siwi. Dalam pemikiran Thorstein Veblen yang dikutip Selo Sumardjan (1981) bahwa pemberdayaan

pendidikan berperan menciptakan kelas menengah (*the leisured class*). Pemberdayaan pendidikan di samping proses peningkatan kecerdasan, juga mendorong untuk mampu menghadapi perubahan sosial. Menguatnya kelas menengah berfungsi sebagai penguatan kohesi sosial, kohesi sosial antarkelas sosial dan komponen sosial politik maupun sosial ekonomi. Hal itu dimaknai sebagai potensi mengatasi perubahan sosial. Individu yang terbiasa berpikir secara formal mudah mengatasi persoalan-persoalan sosial, baik dalam hubungannya realitas ekonomi yang sedang menghimpit maupun realitas politik yang mendiskriminasikan kelompok politik.

Di Jawa ada tiga kota yang menunjukkan kemandirian dan keswasembadaan yang dikelola oleh masyarakat. Tiga kota itu adalah Surakarta, Yogyakarta, dan Pekalongan. Dalam perspektif masa kini, tiga kotaitu merupakan segitiga kekuatan ekonomi yang menopang pergerakan kebangsaan (Kuntowijoyo, 1980). Di Surakarta, elit protagonis berperan sebagai elit modern/intelektual. Mereka tumbuh sebagai kelompok sosial baru. Kedua kelompok itu berperan dalam bidang ekonomi dan politik sehingga elit protagonis menguasai cakrawala kehidupan kota.

Elit protagonis cenderung mandiri swasembada. Muslim beraliran politik Islam akan mendukung organisasi SDI (Sarekat Dagang Islam) yang kemudian berubah menjadi SI (Sarikat Islam). Pada sisi lain, banyak muslim yang memasuki organisasi-organisasi politik bersifat nasionalis. Dengan demikian organisasi-organisasi ekonomi dan politik yang tumbuh di Surakarta bersifat metropolis, reformis, dan dinamis. Elit protagonis yang meliputi berbagai kelompok sosial baik kelompok intelektual maupun kelompok pengusaha mempunyai kekuatan ekonomi bergabung dalam organisasi-organisasi politik secara individu atau secara kelompok. Di dalam organisasi politik itu, mereka menciptakan struktur interaksi yang ditujukan untuk membangun kekuatan politik. Oleh karena itu, pergerakan politik lokal

di Surakarta menciptakan kekuatan politik nasional untuk menghadapi hegemoni kolonial Belanda.

PENUTUP

Lekatnya Islam dan politik dalam perspektif *descending of power* maupun *ascending of power* sekadar alat politik. Islam memiliki solidaritas tinggi, dan solidaritas bisa berubah menjadi kekuatan politik ketika direpresi secara terus menerus. Ketika kekuasaan politik sukses, timbul faksionalisme antar politisi. Karena itu, politik Islam selalu diselimuti faksi dan friksi serta mudah dihempas oleh kekuatan politik lain.

Relasi ulama dan elit politik dalam bingkai *descending of power* tidak akan berlangsung lama karena elit tidak menghendaki kekuasaan *Illahiah* terbagi. Faktor utamanya ulama memainkan dan memelihara kongregasi politik. Peran kongregasi itu dipersepsikan sebagai tandingan. Akibatnya, mereka direpresi raja, dan menyingkir dari pusat kekuasaan. Ulama berperan sebagai *cultural broker* bagi masyarakat pedesaan.

Realitas sejarah menunjukkan bahwa Islam lekat dengan dunia politik, tetapi hampir seluruh ulama di Nusantara menolak Islam sebagai ideologi negara. Pergerakan abad XX menampilkan kesadaran dan menuntut hidup bersama dalam suasana demokrasi. Demokrasi adalah wujud *ascending of power* yang menuntut tersedianya: (1) Pembagian kekuasaan, (2) Konstitusi yang melindungi etnisitas dan religiusitas tanpa dibalut oleh diskriminasi sosial, dan (3) ideologi yang disepakati pendiri negara dipraktikkan sebagai perlindungan terhadap etnisitas dan religiusitas. Menjadi naif, bila bersikukuh mengubah ideologi Pancasila dengan formalisme Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Ali Fachry. 2004. "Masa Tak Berwarga Negara: Gerakan-gerakan protes di Jawa Abad Ke-19", dalam Asep Gunawan (ed.). *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Antlov, Hans & Sven Cederroth (eds.). 2001. *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. Jakarta: YOI.

Azra, Azyumardi. 2002. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

----- . 2002. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Burke, Peter. 1993. *History and Social Theory*. Ithaca: Cornell University Press.

Bruinessen, Martin Van. 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publisng.

Chiou, Syuan-yuan. 2010. "Contested Legacies of Chinese Muslims and the Appropriation of Zheng He's Muslim Images in Contemporary Indonesia", dalam Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy (eds.), *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*. Jakarta: Wahid Institue-CSEAS Kyoto University-CAPAS Nanyang.

Cote, Joost & Loes Westerbeek (eds.). 2004. *Recalling the Indies: Kebudayaan Kolonial dan Identitas Poskolonial*. Yogyakarta: Syarikat Indonesia.

Deqy, Teungku Sayyid. 2014. *Korpus Mapur dalam Islamisasi Bangka*. Yogyakarta: Ombak.

Eickelman, Dale F. & James Piscatori. 1998. *Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Giddens, Anthony. 2004. *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*. Pasuruan: Pedati.
- Graaf, H.J. de. 1986. *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*. Jakarta: Pustaka Grafitipers.
- Graff, H.J. de & Th. Pigeud. 1985. *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Gunawan, Asep (ed.). 2004. *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hockett, Homer Carey. 1967. *The Critical Methods in Historical Research and Writing*. New York: The Macmillan.
- Houben, Vincent J.H. 2002. *Keraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta 1830-1870*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Johns, A.H. 1961. "Muslim Mystics and Historical Writing", dalam D.G.E. Hall (ed.) *Historians of South East Asia*. London: Oxford University Press.
- Kartodirdjo, Sartono. 1978. *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- , 1992. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia.
- , 2001. "Berkembang dan Runtuhnya Aristokrasi Tradisional Jawa", dalam Hans Antlov & Sven Cederroth *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. Jakarta: YOI.
- Khaldun, Ibn. 1986. *Muqaddimah*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Kuntowijoyo. 1980. "Muslim Kelas Menengah Indonesia dalam Mencari Identitas", *Prisma*, No. 11, November 1980.
- Latif, Yudi. 2005. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- Lloyd, Christopher. 1986. *Explanation in Social History*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Maliki, Zainuddin. 2004. *Agama Priyayi: Makna Agama di Tangan Elite Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.
- Millie, Julian. 2009. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Leiden: KITLV Press.
- Mohamad, Goenawan. 2003. "Paradigma Pengging: Kata Pengantar", dalam Nancy K. Florida. *Menyurat yang Silam Menggurat yang Menjelang: Sejarah sebagai Nubuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Mujani, Saiful. 2007. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Munawar-Rachman, Budhy. 2004. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Sri Gunting, Raja Grafindo Persada.
- Niel, Robert van. 1984. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Nieuwenhuijse, C.A.O. van. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart. 2009. *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa Ini*. Tangerang: Alvabet & Yayasan Wakaf Paramadina.
- Piliang, Yasraf A. 2006. *Transpolitika: Dinamika Politik di dalam Era Virtualitas*. Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra.

- Platzdasch, Bernhard. 2014. "Introduction", in Bernhard Platzdasch & Johan Saravanamuttu (eds.), *Religion Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Qodir, Zuly. 2012. *Sosiologi Politik Islam: Konstestasi Islam Politik dan Demokrasi di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rommelink, Willem. 2002. *Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa 1725-1743*. Yogyakarta: Jendela.
- Renier, G.J. 1965. *History Its Purpose and Methods*. New York: Harper & Row.
- Ricklefs, M.C. 1998. "Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung", *Archipel*, Vol. I, No. 56.
- , 1998. *The Seen and Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Honolulu: Allen & Unwin, and University of Hawai'i Press.
- , 2002. *Yogyakarta di bawah Sultan Mangkubumi 1749-1792*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Sanit, Arbi. 1982. *Sistem Politik Indonesia: Kestabilan, Peta Kekuatan Politik dan Pembangunan*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Setiono, Benny G. 2008. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Trans Media.
- Soebardi, S. 1971. "Santri-religious Elements as Reflected in the Book of Tjintini", *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde (BKI)*, No. 127.
- , 2004. *Serat Cabolek: Kuasa, Agama, Pembebasan*. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia.
- Soemarsaid Moertono. 1985. *Negara dan Usaha Bina Negara: Studi tentang Mataram II, Abad XVI Sampai XIX*. Jakarta: YOI.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sumardjan, Selo. 1981. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Suryawan, I Ngurah. 2010. *Genealogi Kekerasan dan Pergolakan Subaltern: Baradi Bali Utara*. Jakarta: Predana Media.
- Turner, Bryan S. 2006. *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: Ircisod.
- Wahid, Abdurrahman. 2012. "Martin van Bruinessen dan Pencariannya: Kata Pengantar", dalam Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Wallerstein, Immanuel. 1976. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.