



KERANGKA BERPIKIR WALI SONGO DAN ISLAMISASI JAWA PADA PERALIHAN ABAD XV DAN XVI

Muhammad Adib (adib@alqolam.ac.id)

Pascasarjana Institut Agama Islam Al-Qolam Malang

(Received: September 2023 / Revised: September 2023 / Accepted: Oktober 2023)

ABSTRACT

This research aims to explore the framework of thought used by the Wali Songo in the process of massive Islamization in Java during the transition period of the 15th and 16th centuries. A historical-philosophical approach is used to explore the thoughts and da'wah strategies carried out by Wali Songo in dealing with the social conditions of Javanese society at that time. The content analysis method is used to analyze historical texts and related literature which contain the preaching activities of the Wali Songo.

The research results show that the Wali Songo's frame of mind is reflected through the social analysis and da'wah strategies they use. Through a deep understanding of local communities and their spiritual needs, the Wali Songo use an approach appropriate to the Javanese cultural context to spread Islamic teachings on a massive scale. They adopted an inclusive and adaptive da'wah method, utilizing local culture, language and traditions to form an understanding of Islam that was relevant and acceptable to Javanese society at that time.

This research contributes to an understanding of the dynamics of Islamization in Java during that period, as well as the relevance of the da'wah strategies used by the Wali Songo in different social and cultural contexts.

Keyword: The Framework of Thought, Wali Songo, Massive Islamization in Java.

1. PENDAHULUAN

Islam memang sudah masuk ke Jawa beberapa abad XI atau bahkan tiga abad sebelumnya. Seiring dengan adanya kontak ekonomi penduduk pribumi Jawa para pedagang Muslim dari Arab, Persia, Cina, dan India sejak abad VII, dimungkinkan adanya proses asimilasi dan konversi agama.¹ Adanya sejumlah situs arkeologis, semisal makam Fatimah binti Maimun di Leran, Gresik, yang berangkat tahun 1082, atau kompleks pemakaman Muslim di Trowulan, Mojokerto, yang berangkat tahun 1281, memang menjadi bukti sejarah adanya penduduk pribumi Jawa yang memeluk Islam sejak abad XI.²

Namun, Islamisasi Jawa secara masif pada peralihan abad XV dan XVI menjadi babak yang paling fenomenal dalam sejarah Islam Jawa. Disebut fenomenal, karena proses Islamisasi masif tersebut berlangsung hanya dalam 80 tahun. Hal ini didasarkan pada titik temu dari dua laporan yang berkebalikan namun paralel. Pertama adalah laporan perjalanan Laksamana Cheng Ho (w. 1433) pada tahun 1433 yang mencatat komposisi agama penduduk pesisir Jawa waktu itu, yaitu (1) komunitas Cina yang sebagian besar adalah Muslim, (2) komunitas Muslim dari barat, yakni daratan Persia dan kepulauan Sumatera, dan (3) komunitas pribumi Jawa yang masih menyembah berhala (*pagans*).³ Kedua adalah laporan Tomé Pires (w. 1540) pada tahun 1513 yang mencatat bahwa di sepanjang pantai utara Jawa, banyak adipati Jawa yang Muslim serta diikuti oleh penduduknya.⁴

Agus Sunyoto (2012) bahkan mencatat rentang waktu yang lebih singkat lagi, yakni sekitar 40 tahun. Menurutnya, gerak masif Islamisasi di kawasan itu seharusnya dihitung sejak kuartal akhir dekade 1470-an. Saat itu, Demak sebagai pusat kekuasaan Islam pesisir utara Pulau Jawa menemukan momentum politik, menyusul jatuhnya Majapahit oleh Girindrawardhana (Kediri) pada 1478.⁵ Gerak Islamisasi Jawa semakin masif, menyusul pembebasan Majapahit dari kekuasaan

¹ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200*, edisi 3 (Basingstoke: Palgrave, 2001), hlm. 3.

² Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, ctk. II (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. 98.

³ Catatan ini dibuat oleh Ma Huan yang ikut serta dalam beberapa edisi ekspedisi Laksamana Cheng Ho ke Nusantara. Lihat: Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*, ctk. ke-2 (Depok: Pustaka IIMaN, 2012), hlm. 141.

⁴ Ricklefs, *A History.*, hlm. 8-9 dan 41.

⁵ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 338.

Kediri pada tahun 1527 serta ragam ekspansi yang dilakukan Demak di bawah pemerintahan Sultan Trenggono (1521-1646).⁶

Terlepas dari mana yang lebih akurat antara 80 ataukah 40 tahun, penegasan yang paling masuk akal tentang figur kunci di balik gerak masif Islamisasi Jawa di atas adalah adanya peran penting Wali Songo. Hal ini berpijak kepada fakta historis kuatnya posisi Demak kekuatan politik di Jawa, sekaligus juga sebagai poros jejaring otoritas keagamaan di mana Wali Songo menyebarkan dakwah Islam. Dengan kata lain, Demak pada saat itu merupakan representasi dari akumulasi otoritas agama dan otoritas politik sekaligus di Jawa.⁷

Pertanyaan historis-filosofis yang penting dijawab terkait dengan Islamisasi masif di Jawa tersebut adalah seputar kerangka berpikir dan strategi dakwah yang dipergunakan oleh Wali Songo. Sejumlah sejarawan memang telah mengungkapkan bahwa gerak masif Islamisasi di Jawa ditopang oleh corak sufistik Islam dan pendekatan damai yang didakwahkan oleh Wali Songo—Arnold (1913) menyebutnya dengan “*penetration pacifique*”.⁸ Namun, corak sufistik dan pendekatan damai saja belum cukup untuk menjelaskan mengapa Islamisasi di Jawa pada rentang waktu 80 atau 40 tahun tersebut bisa berlangsung secara masif. Itulah sebabnya, tulisan ini hadir untuk menjawab persoalan tersebut.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan historis-filosofis. Dengan metode dan pendekatan tersebut, penelitian ini menempuh seperangkat prosedur untuk menghasilkan ragam pesan dan kesimpulan pokok dari sejumlah literatur yang relevan secara obyektif dan sistematis.⁹ Literatur yang

⁶ Seperti diungkapkan Ricklefs (1981), penaklukan itu sekaligus menandai peralihan legitimasi politik dari Majapahit ke Demak. Sejak saat itu, Demak diposisikan sebagai “pengganti langsung” otoritas politik Majapahit. Lihat: Ricklefs, *A History.*, hlm. 41-42.

⁷ Ricklefs, “Islamization in Java: Fourteenth to Eighteenth Centuries”, dalam Ahmad Ibrahim *et al.* (ed.), *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hlm. 37-38

⁸ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Nusantara*, ctk. IV (Bandung: Mizan, 1998), 159.

⁹ Bahrul Ulum, “Ibnu Arabi: Studi Rahasia Shalat dalam Kitab *al-Futūhāt al-Makkiyyah*”, tesis (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2011), hlm. 47.

dimaksud di sini adalah beragam literatur tentang Wali Songo dan Islamisasi Jawa secara masih pada peralihan abad XV dan XVI.

Data yang sedang dan telah dihimpun selanjutnya dianalisis menggunakan teknik “model interaktif” (*interactive model*) sebagaimana yang ditawarkan oleh Miles dan Huberman (1984). Teknik tersebut terdiri atas empat langkah yang dilakukan secara simultan dan berulang-ulang (*cyclical*), yaitu: (1) pengumpulan data, (2) reduksi data, (3) penyajian data, dan (4) penarikan kesimpulan.¹⁰

3. HASIL DAN KESIMPULAN

3.1. Kerangka Pikir Wali Songo

Dalam konteks Islamisasi di Jawa, Ronald Lukens-Bull (2008) menyebut kerangka berpikir Wali Songo dengan istilah “tradisi akomodasi” (*tradition of accommodation*). Cirinya yang paling menonjol adalah akomodasi kebudayaan lokal dalam struktur keberagaman yang dibangun.¹¹ Tradisi akomodasi tersebut, menurut Islah Gusmian (2010), dicirikan dengan adanya dua proses yang bersifat sirkular dalam konteks Islamisasi di Jawa, yaitu: (1) proses adopsi (*to adopt*) unsur-unsur budaya lokal Nusantara dan sekaligus (2) proses adaptasi (*to adapt*) atau seleksi kultur lokal tersebut dengan nilai-nilai Islam.¹² Sementara itu, Ahmad Baso (2015) menyebut tradisi akomodasi tersebut sebagai “kerangka berpikir Aswaja” yang merupakan gerak dialektis antara konservasi (*al-muhāfazhah ‘alā al-qadīm al-shālih*), di satu sisi, dan dinamisasi (*al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah*) dengan mempertimbangkan kemaslahatan dan budaya lokal (*ri‘āyah al-mashlahah wa al-‘urf*), di sisi yang lain.¹³ Kerangka berpikir Wali Songo tersebut tercermin dari analisis sosial dan strategi dakwah dipergunakan.

3.2. Analisis Sosial

¹⁰ Matthew B. Miles dan Alan M. Huberman, *Qualitative Data Analysis: an Expanded Sourcebook*, ctk. II (California: Sage Publications Inc., 1994), hlm. 10-12.

¹¹ Ronald Lukens-Bull, “The Traditions of Pluralism, Accommodation, and Anti-Radicalism in the Pesantren Community”, *Journal of Indonesian Islam* 2, No. 1 (Juni 2008), hlm. 2-4.

¹² Islah Gusmian, “Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca”, *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 6, No. 1 (April 2010), hlm. 2.

¹³ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma’ Ulama Nusantara*, ctk. I (Jakarta, Pustaka Afid, 2015), hlm. 125-144.

Strategi dakwah yang diterapkan oleh Wali Songo bertumpu kepada analisis sosial yang begitu komprehensif. Saat itu, Wali Songo memanfaatkan realitas sosial, politik, dan budaya di Jawa. Pertama adalah kondisi politik Majapahit yang sedang melemah, menyusul semakin rumitnya konflik politik internal yang terjadi. Kondisi ini tentu memberikan keuntungan tersendiri dalam melakukan konsolidasi sosial-politik di wilayah pesisir utara (Surabaya, Gresik, dan Tuban di Jawa Timur, Demak di Jawa Tengah, dan Cirebon di Jawa Barat) yang begitu strategis sebagai kawasan transit jalur perdagangan internasional sejak berabad-abad sebelumnya. Seiring dengan runtuhnya Majapahit pada 1527, kawasan pesisir utara tersebut sepenuhnya berada di bawah kendali Demak. Otoritas politik Demak menjadi makin kuat, seiring dengan runtuhnya Majapahit pada tahun 1527.¹⁴

Kedua adalah watak kultural masyarakat Jawa yang cenderung toleran terhadap kultur lain. Buktinya, sejak abad I, mereka dengan mudah menerima Hindu dan Budha sebagai agama mereka tanpa terjadi konflik. Candi-candi Hindu dan Budha dapat berdampingan satu sama lain. Watak toleran tersebut tergambar jelas dari kebijakan Raja Majapahit yang tidak hanya mengizinkan konversi dan praktik ajaran Islam di kalangan internal kerajaannya semata, tetapi juga memberikan ragam kedudukan penting kepada sejumlah kerabatnya yang beragama Islam. Mulai dari Surabaya, Demak, dan Tuban di pesisir utara hingga Ponorogo di pedalaman, semuanya dipimpin oleh adipati Muslim yang diangkat oleh penguasa Majapahit.¹⁵

Ketiga adalah status sosial tokoh-tokoh Wali Songo yang tidak hanya sebagai guru agama semata, tetapi juga sebagai pejabat negara. Beberapa di antaranya bahkan berdarah ningrat, karena memiliki hubungan kekerabatan dengan keluarga Kerajaan Majapahit dan Pajajaran.¹⁶ Dengan kata lain, pada diri mereka, terakumulasi otoritas keagamaan (*'ulamā'*) dan otoritas politik (*umarā'*) sekaligus. Akumulasi dua otoritas tersebut menjadi salah satu kekuatan sosial-politik tersendiri dari Wali Songo; kekuatan yang tidak dimiliki oleh para penyiar Islam

¹⁴ Masatoshi Iguchi, *Java Essay: The History and Culture of a Southern Country*, edisi digital (Leicester: Troubador Publishing Ltd., 2015), hlm. 295; Theodore G.Th. Pigeaud dan H.J. de Graaf, *Islamic States in Java, 1500-1700: A Summary, Bibliography, and Index*, edisi digital (Houten: Springer Media, 1976), hlm. 3.

¹⁵ Ricklefs, "Islamization.", hlm. 36-37; Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 96.

¹⁶ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 157, 176, 212, 232, 240, dan 320; Suryanegara, *Menemukan.*, hlm. 100.

sebelumnya yang berasal dari kalangan pedagang. Hal ini tidak terlepas dari kultur masyarakat Jawa yang lebih menghormati kalangan rohaniawan dan penguasa politik daripada kalangan pedagang.¹⁷ Masyarakat Jawa ketika itu mengenal stratifikasi sosial menurut tradisi Hindu yang bernama sistem kasta. Golongan rohaniawan menempati kasta tertinggi, yakni Brahmana, disusul kemudian oleh golongan bangsawan sebagai kasta kedua, yakni Ksatria. Kalangan pedagang atau pebisnis menempati kasta ketiga, yaitu Waisya.¹⁸

Dengan begitu, penerimaan masyarakat Jawa terhadap dakwah Wali Songo sebetulnya juga tidak terlepas sikap respek masyarakat kalangan Brahmana dan Ksatria. Adanya sikap respek tersebut menandakan bahwa masyarakat Jawa sebetulnya telah menganggap Wali Songo sebagai bagian dari kehidupan mereka, yakni sebagai panutan sekaligus pimpinan yang mereka hormati dan patuhi. Itulah sebabnya, seperti dikatakan oleh Kenneth R. Hall (1992), konversi agama secara masif masyarakat Jawa pada akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16 sebetulnya lebih banyak dilandasi oleh motivasi dari dalam (*motivation from within*), ketimbang karena dorongan dari luar.¹⁹

Keempat adalah konsep kepercayaan masyarakat Jawa yang bercorak mistis, baik yang dipengaruhi oleh agama prasejarah Jawa maupun agama Hindu-Budha. Seperti dikatakan oleh Simuh (1995), sistem kepercayaan Jawa pada masa Islamisasi awal diwarnai oleh dua lapis lingkungan budaya, yakni (1) lapis budaya bawah atau kalangan rakyat yang dipengaruhi oleh animisme-dinamisme, dan (2) lapis budaya atas atau kalangan istana yang dipengaruhi filsafat Hindu-Budha.²⁰ Sistem kepercayaan yang disebut animisme-dinamisme itu, menurut Sunyoto (2012), sebetulnya adalah Kapitayan, yakni agama yang berkembang di Nusantara sejak zaman prasejarah. Kebanyakan masyarakat Jawa, terutama dari kalangan rakyat jelata, lebih mengenal pemujaan terhadap *menhir* pelindung desanya ketimbang terhadap dewa-dewa Hindu-Budha.²¹ Sementara ajaran Hindu dan Budha yang berkembang di kalangan istana Jawa kemudian dipadukan secara

¹⁷ Ricklefs, *History.*, hlm. 6 dan 16.

¹⁸ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 346-348.

¹⁹ Kenneth R. Hall, "Economic History of Early Southeast Asia", dalam Nicholas Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1, From Early Times to C.1800*, ctk. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 228.

²⁰ Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf ke Mistik Jawa*, ctk. I (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1995), hlm. 121.

²¹ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 12-16 dan 120.

sinkretis menjadi agama “Syiwa-Budha”.²² Kedua lapis sistem kepercayaan tersebut pada prinsipnya memiliki kemiripan, sehingga bisa hidup berdampingan secara harmonis dan akulturatif satu sama lain. Sistem kepercayaan masyarakat Jawa yang bercorak mistis ini tentu saja sinergis dengan corak Islam yang dianut dan hendak dikembangkan oleh Wali Songo, yakni Islam yang bercorak sufistik.

3.3. Strategi Dakwah

Dalam perspektif gerakan sosial modern, dakwah Wali Songo sebetulnya menerapkan strategi kebudayaan modern. Menurut Muhammad Mustafied (2014) yang mengadaptasi teori kekuasaan struktural internasional (*international structural power*) rumusan Susan Strange (1988),²³ strategi kebudayaan Wali Songo mengakumulasi secara simultan empat pilar kekuatan sekaligus, yakni pengetahuan, politik, ekonomi, dan budaya. Empat pilar tersebut diakumulasi menjadi sebuah desain strategi dakwah yang bersifat komprehensif dan sistematis. Dengan strategi tersebut, Wali Songo berhasil menggerakkan Islamisasi secara masif dan cepat, menggantikan hegemoni sosial, politik, dan budaya Majapahit, dan sekaligus membentuk sebuah identitas kebudayaan baru yang berbasis nilai-nilai Islam, di satu sisi, serta berakar pada tradisi lokal, di sisi yang lain.²⁴ Itulah sebabnya, Nur Syam (1994) cenderung menyebut periode Islamisasi era Wali Songo sebagai “pelembagaan Islam”, di mana Islamisasi berjaln-berkelindan dengan penguatan aspek sosial, politik, dan budaya yang menopangnya. Hal ini ditandai dengan pendirian masjid, pesantren, dan kerajaan; tiga simbol institusi yang merepresentasikan jalinan kekuatan sosial, politik, dan budaya.²⁵

Pilar pertama adalah akumulasi pengetahuan yang tercermin dari pendirian masjid dan pesantren oleh Wali Songo. Keruntuhan Majapahit sejak tahun 1478 menjadi

²² Ridwan, “Mistisme Simbolik dalam Tradisi Islam Jawa”, *Ibda': Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol. 6, No. 1, Januari-Juni 2008, hlm. 93.

²³ Menurut Susan Strange (1988), ada empat pilar mengapa kekuatan politik internasional bisa menghegemoni negara-negara dunia ketiga, yaitu struktur militer, struktur produksi, struktur keuangan internasional, dan struktur pengetahuan. Lihat: Budi Winarno, *Pertarungan Negara vs Pasar*, ctk. I (Yogyakarta: Media Pressindo, 2009), hlm. 68-69; Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, “Ekonomi Politik Perminyakan Indonesia: Analisis Kebijakan Liberalisasi Sektor Hulu Migas Indonesia pasca-1998”, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 16, No. 1 (Juli 2012), hlm. 57.

²⁴ Muhammad Mustafied, “Strategi Kebudayaan Walisongo: Bagaimana Implementasinya di Era Globalisasi-Neoliberalisme?”, *makalah*, Diskusi Bedah Buku Atlas Wali Songo Karya Agus Sunyoto (Malang: STAI Al-Qolam, 25 Mei 2014), hlm. 1-2.

²⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir*, ctk. I (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 71-76.

momentum yang berharga bagi Wali Songo. Mereka memperkuat institusi-institusi yang penting bagi penyebaran Islam dan pembentukan tatanan masyarakat baru, di satu sisi, serta pengambilalihan hegemoni Majapahit di Jawa, di sisi yang lain.²⁶ Masjid Demak selesai dibangun dan diresmikan oleh Raden Patah bersama para tokoh Wali Songo pada tahun 1479.²⁷ Masjid ini melengkapi sejumlah masjid lain juga didirikan oleh Wali Songo di wilayah masing-masing. Sisi lain yang penting terkait dengan masjid-masjid yang didirikan oleh Wali Songo ini adalah bentuk arsitektur berikut ragam alat dan ornamennya yang mengakomodir kebudayaan Persia, Cina, dan Jawa sendiri. Kreasi kombinatif tersebut pada akhirnya membentuk arsitektur khas Jawa (*the Javanese type*) yang sama sekali berbeda dengan masjid di kawasan luar Jawa masa itu.²⁸

Selain masjid, institusi penting yang didirikan oleh Wali Songo adalah pusat pengembangan keilmuan dan kaderisasi penyebar Islam yang disebut pesantren. Institusi ini dibangun oleh sejumlah tokoh Wali Songo dengan mengadopsi dan mengadaptasi sistem “dukuh” atau “padepokan” dalam tradisi Syiwa-Budha. Pendirian pesantren ini mengambil momentum kemunduran sistem pendidikan Syiwa-Budha, menyusul melemahnya kekuatan sosial-politik Majapahit. Dalam konteks ini, Wali Songo memunculkan kembali pusat-pusat pendidikan Syiwa-Budha tersebut, namun dalam bentuk dan sistemnya yang baru. Hal ini terlihat dari adanya kemiripan dengan standar etiket pada sistem pendidikan Syiwa-Budha. Sebut saja, misalnya, isi kitab *Ta’lim al-Muta’allim* karya al-Zarnujī (w. 1223) yang mirip dengan isi sejumlah naskah kuno era Majapahit (*Silakrama*, *Tingkahing Wiku*, dan *Wratahisana*).²⁹ Itulah sebabnya, term “santri” secara historis berarti “orang yang belajar ilmu agama di pesantren”, bukan varian “penganut Islam yang fanatik” sebagaimana konsepsi Clifford Greetz.³⁰

Pada era Wali Songo, di antara tokoh-tokoh wali yang dikenal memiliki pesantren adalah Sunan Ampel, Sunan Giri, dan Sunan Gunung Jati. Hal ini memang telah dituturkan dalam sejumlah naskah historiografi Jawa. Sunan Ampel, misalnya, dikisahkan tidak hanya mengajarkan para muridnya mendalami ilmu-ilmu

²⁶ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 93-100; Piegued dan de Graaf, *Islamic States.*, hlm. 3 dan 203.

²⁷ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 325; Sugeng Haryadi, *Sejarah berdirinya Masjid Agung Demak dan Grebeg Besar*, edisi digital (Grobogan: Mega Berlian, 2002), hlm. 21.

²⁸ Ahmed E.I Wahby, “The Architecture of the Early Mosques and Shrines of Java: Influences of the Arab Merchants in the 15th and 16th Centuries?”, *disertasi* (Bamberg: Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 2007), hlm. 168-167.

²⁹ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 128, 130-131.

³⁰ Suryanegara, *Menemukan.*, hlm. 41.

eksoteris (syari'ah) saja, melainkan juga menuntun mereka mendalami dan mengamalkan ilmu-ilmu esoteris (tasawuf) yang didasarkan kepada ilmu tentang hati (*qalb, roso*) serta praktik *riyāḍah* (ibadah ritual) secara ketat.³¹ Sunan Giri juga dikisahkan mendirikan pesantren yang tidak hanya diikuti oleh santri-santri dari Jawa saja, tetapi juga dari sejumlah kawasan luar Jawa, semisal Kalimantan, Makassar, Lombok, Ternate, Sumba, Flores, dan sebagainya. Sunan Gunung Jati juga diberitakan mendirikan pesantren di Gunung Sembung.³²

Bentuk lain dari pilar akumulasi pengetahuan ini adalah institusionalisasi Islam yang bercorak sufistik. Hal ini terlihat dari sejumlah karya tulis ataupun gubahan tembang dari Wali Songo yang sarat dengan ajaran tauhid dan tasawuf. Sebut saja, misalnya, *Primbon Bonang* karya Sunan Bonang yang berisi ringkasan bebas dari kitab *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* karya Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 1111) dan *at-Tamhīd fī Bayān at-Tauḥīd* karya Abū Syakūr as-Sālīmī, seorang ulama mazhab Ḥanafī yang hidup semasa dengan al-Ghazālī.³³ Dia juga menulis *Suluk Wujil* dalam bentuk ungkapan pupuh berlagam *dhandhanggula* yang memuat ragam pengetahuan tentang tauhid dan tasawuf.³⁴ Contoh lainnya adalah *Serat Suluk Seh Malaya* karya Sunan Kalijaga yang menggambarkan puncak pengalaman mistiknya ketika memasuki dimensi alam yang terbalik dengan alam materi. Semua itu dia alami ketika ketika dia berjumpa dengan Nabi Khidr a.s. yang kemudian menuntunnya merambah alam spiritual.³⁵

Institusionalisasi corak sufistik Islam tersebut tidak lepas dari keberadaan Wali Songo sebagai para guru sufi sekaligus penganut tarekat. Mereka menekuni sejumlah aliran tarekat, semisal Kubrawiyyah, Syaṭariyyah, Akmaliyah, dan Naqsyabandiyah.³⁶ Syekh Siti Jenar juga termasuk di dalamnya, sekalipun dia lebih menekuni tasawuf falsafi yang terinspirasi dari pemikiran al-Ḥallāj (w. 922) dan

³¹ *Babad Demak* juga menggambarkan bagaimana Sunan Ampel mengajarkan tasawuf kepada Raden Paku (Sunan Giri). Lihat: Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 160.

³² *Ibid.*, hlm. 178 dan 244; Purwadi, *Dakwah.*, hlm. 105-106.

³³ Lihat: G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?", dalam Ahmad Ibrahim *et al.* (ed.), *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hlm. 38-39.

³⁴ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 198-199 dan 206.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 224-226; Nancy K. Florida, *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts: Introduction and Manuscripts of the Karaton Surakarta*, edisi digital (New York: SEAP Publications, 1993), hlm. 271.

³⁶ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 350; Bruinessen, "Najmuddin.", hlm. 320.

Ibn ‘Arabī (w. 1240).³⁷ Hanya saja, ajaran Syekh Siti Jenar ini biasanya dibaca hanya dalam konteks polemik teologis, misalnya antara kebatinan versus kesalehan normatif menurut Mark Woodward (2004),³⁸ atau polarisasi varian *abangan* dan *putihan* menurut Ricklefs (2007).³⁹ Padahal, ajaran Syekh Siti Jenar juga bisa dibaca dalam konteks strategi dakwah Wali Songo sendiri, yakni eksperimantasi pembentukan tatanan masyarakat egaliter yang dia kembangkan. Dengan begitu, polemik yang terjadi di era Wali Songo terkait dengan ajaran ini juga perlu dipahami dalam konteks persilangan kepentingan politik.⁴⁰ Perspektif yang sama juga bisa dipakai untuk membaca tokoh-tokoh penerus ajaran Syekh Siti Jenar, seperti Sunan Panggung (w. 1530), Syekh Amongraga (w. 1660), dan Syekh Mutamakkin (w. 1740).⁴¹

Hal penting lain dari pilar pertama ini adalah kemunculan teks-teks keislaman yang memakai bahasa lokal. Adanya *Primbon Bonang* dan *Koprak Ferrara* menggambarkan trend penulisan teks-teks keislaman sufistik yang memakai aksara Jawa kuno *Hanacaraka*.⁴² Trend ini terus bertahan hingga era Ronggowarsito (w. 1873).⁴³ Muncul pula trend lain, yakni penulisan teks-teks keislaman yang menggunakan aksara *Pegon*, yakni aksara Arab namun dengan Bahasa Jawa atau Melayu. Menurut Pigeaud (1967), aksara *Pegon* diasumsikan telah digunakan sejak Islam dipeluk oleh orang Jawa dan Melayu, tepatnya ketika kitab berbahasa Arab

³⁷ *Ibid.*, hlm. 266-272.

³⁸ Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Oleh Hairus Salim HS, ctk. ke-4 (Yogyakarta: LkiS, 2008), hlm. 119-224.

³⁹ Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*, ctk. ke-1 (Singapura: National University of Singapore, 2007), hlm. 84-104.

⁴⁰ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 262 dan 266-268.

⁴¹ Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, ctk. ke-1 (Yogyakarta: SAMHA dan Yayasan Keris, 2002), hlm. 43-48 dan 71-86. Ajaran *manunggaling kawulo-gusti* rumusan Syekh Siti Jenar juga terserap dalam kesusasteraan Jawa dan konsep raja-sufi era Mataram, sekalipun dengan ragam pemaknaan baru. Lihat: Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, ctk. I (Jakarta: Universitas Indonesia, 1988), hlm. 28-29; Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, ctk. ke-1 (Jember: STAIN Jember Press, 2015), hlm. 219-267.

⁴² Kedua teks tersebut dinisbatkan kepada Sunan Bonang dan Sunan Giri. Lihat: Drewes, *The Admonitions.*, hlm. 3-4; Gusmian, “Potret.”, hlm. 6-8.

⁴³ Karya-karya Ronggowarsito tentang ajaran mistik Jawa rata-rata memang memakai aksara Jawa kuno, semisal *Serat Wirid Hidayat Jati* dan *Suluk Saloka Jiwa*. Lihat: Simuh, *Mistik.*, hlm. 53.

mulai mereka pelajari.⁴⁴ Asumsi ini berpijak di atas laporan tentang keberadaan naskah kitab *at-Taqrīb fi al-Fiqh* karya Abū Syujā‘ al-Iṣfahānī (w. 1196) bermakna gantung dan beraksara *Pegon* pada awal abad ke-17.⁴⁵ Trend penulisan teks keislaman dengan aksara *Pegon* terus dilestarikan hingga saat ini, terutama dalam bentuk penulisan “makna gantung” kitab kuning yang begitu populer di dunia pesantren. Ringkasnya, tradisi yang dirintis oleh Wali Songo ini oleh Anthony Johns (1988) disebut dengan istilah “pembahasalokalan” (*vernacularization*) keilmuan Islam ke dalam bahasa lokal.⁴⁶

Pilar kedua dari strategi kebudayaan Wali Songo adalah akumulasi politik yang berjalin-berkelindan dengan akumulasi ekonomi sebagai pilar ketiga. Jalinan dua pilar ini terlihat dari—meminjam ungkapan Suryanegara (1995)—penerapan geostrategi dalam pemilihan wilayah dakwah. Rasio yang digunakan adalah formasi 5-3-1; lima di Jawa Timur, tiga di Jawa Tengah, dan satu di Jawa Barat. Jawa Timur meliputi Surabaya, Gresik, Lamongan, dan Tuban. Jawa Tengah meliputi Demak, Kudus, dan Muria. Sementara Jawa Barat berlokasi di Cirebon. Apabila diperhatikan, pemilihan formasi ini berpijak kepada pertimbangan yang sangat matang terkait potensi ekonomi dan politik sekaligus. Kota-kota pesisir utara Jawa adalah pusat perdagangan berbasis maritim yang menjadi tempat persinggahan sekaligus tujuan para pedagang multinasional. Kota-kota ini juga berfungsi sebagai pusat lalu-lintas ekspor-import antara kawasan pedalaman Jawa, di satu pihak, dan pulau-pulau serta negara-negara lain, di pihak yang lain. Selain sangat potensial bagi pengembangan ekonomi, kota-kota ini juga sangat strategis bagi penjalinan hubungan diplomatik dengan dunia internasional.⁴⁷

Penerapan geostrategi ini kemudian diperkuat oleh Wali Songo dengan melakukan konsolidasi sosial-politik berbasis jaringan kekerabatan. Seperti telah disinggung di atas, Sunan Ampel menjalin hubungan kekerabatan dengan Adipati Tuban, Sunan Giri, Adipati Lasem, Raden Patah (Raja Demak), Adipati Terung, Sunan Gunung Jati, dan Adipati Kediri. Sunan Gunung Jati menjalin hubungan kekerabatan dengan penguasa Banten, Raden Patah, Adipati Lumajang, dan sejumlah tokoh

⁴⁴ Pigeaud, *Synopsis of Javanese Literature, 900-1900 A.D.*, edisi digital (Leiden: KITLV, 1967), hlm. 26.

⁴⁵ Naskah tersebut ditemukan oleh Jan Theunisz (1569-1637), dosen Bahasa Arab Universitas Leiden (1612-1613). Pada tahun 1610, naskah itu dibeli dari Theunisz dan disimpan di Perpustakaan Universitas Amsterdam. Dikutip dari: Drewes, *The Admonitions.*, hlm. 1-2.

⁴⁶ Johns, “Quranic.”, hlm. 257-287; idem, “Islamization.”, hlm. 43-61.

⁴⁷ Suryanegara, *Menemukan.*, hlm. 104-107; Ricklefs, *History.*, hlm. 20.

penting di Cirebon. Raden Patah juga melakukan hal yang sama, yakni menjalin hubungan kekerabatan dengan Adipati Brebes, Adipati Jipang Panolan, dan Sunan Gunung Jati. Syekh Siti Jenar mengambil menantu Sunan Kalijaga, sehingga secara otomatis juga menjalin hubungan kekerabatan dengan Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, dan Sunan Muria. Sunan Kudus juga sama; selain menjadi cucu Raja Pandhita—kakak Sunan Ampel, dia juga menikah dengan putera Sunan Bonang. Semua itu masih belum ditambah dengan hubungan guru-murid, baik di antara tokoh-tokoh Wali Songo sendiri maupun dengan begitu banyak tokoh politik dan kultural di berbagai wilayah di Nusantara.⁴⁸

Jalinan kekerabatan yang dibangun oleh Wali Songo tersebut memberikan kekuatan sosial-politik yang strategis bagi proses pelebagaan Islam. Selain melalui institusi masjid, pesantren, dan kerajaan, pelebagaan Islam juga dilakukan dengan perumusan dan pemberlakuan undang-undang. Dalam konteks ini, Raden Patah mengadopsi undang-undang dari Majapahit serta mengadaptasi dan mengintegrasikannya dengan ajaran Islam.⁴⁹ Menurut Mark Woodward (2004), proses penegaran Islam, di mana Islam kemudian menjadi agama negara dan agama mayoritas penduduk Jawa, jelas tidak bisa dilepaskan dari peran para penguasa Muslim di Jawa.⁵⁰ Proses penegaran yang berjalan begitu cepat dan masif tersebut tentu tidak terlepas dari hubungan-hubungan kekerabatan yang terjalin begitu rupa di antara para tokoh Wali Songo dan para penguasa politik regional di Jawa dan sekitarnya. Meminjam ungkapan Ricklefs (1981), jalinan hubungan kekerabatan melalui pernikahan di era Wali Songo ini bisa disebut sebagai “pernikahan politis” (*political marriages*) yang tidak hanya dimotivasi oleh tujuan sosial dan agama, tetapi juga oleh strategi politik.⁵¹

Pilar keempat adalah akumulasi budaya yang mencerminkan kemampuan Wali Songo dalam membaca akar dan struktur realitas sosial-budaya masyarakat Jawa. Tradisi berpikir akomodatif mereka terlihat sangat menonjol pada aspek ini,

⁴⁸ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 160, 244, 254, dan 323; Nur Syam, *Islam.*, hlm. 106; Muljana, *Runtuhnya.*, hlm. 118-120; Aoenillah, *Misteri.*, hlm. 52; Simon, *Misteri.*, hlm. 236; Suryanegara, *Menemukan.*, hlm. 101.

⁴⁹ Segera setelah meresmikan Masjid Demak pada tahun 1479, dia merumuskan dan meresmikan kitab undang-undang yang bernama *Angger Surya Ngalam* bagi rakyat Demak. Kitab undang-undang ini dia adaptasi dari kitab undang-undang Kerajaan Majapahit yang bernama *Kutara Manawa Dharmasashtra* serta dia integrasikan dengan syari'at Islam, Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 325-326 dan 329.

⁵⁰ Woodward, *Islam.*, hlm. 84.

⁵¹ Ricklefs, *History.*, hlm. 21.

sebagaimana yang tercermin dalam prinsip “mengonservasi hal lama yang baik seraya mengadopsi hal baru yang lebih baik” (*al-muḥāfazah ‘alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhz bi al-jadīd al-aṣlah*). Ragam sistem, tradisi, adat-istiadat, dan institusi sosial-budaya masyarakat Jawa mereka adopsi, adaptasi, dan sekaligus mereka integrasikan dengan nilai-nilai Islam.⁵² Prinsip dakwah Wali Songo ini merepresentasikan proses “Islamisasi Jawa” dan sekaligus “Jawanisasi Islam” secara sirkuler, dalam ungkapan Ricklefs (1981),⁵³ atau “pribumisasi Islam”, dalam ungkapan Abdurrahman Wahid atau Gus Dur (1989).⁵⁴

Contoh paling menonjol dari sikap akomodatif Wali Songo pada pilar akumulasi budaya ini adalah tradisi *slametan* dan ziarah kubur. Dua tradisi ini merupakan hasil sinkretisasi yang dilakukan oleh Wali Songo terhadap tradisi keagamaan Hindu-Budha dan Kapitayan, di satu pihak, dan nilai-nilai ajaran Islam, di sisi yang lain. Kata kuncinya adalah transkonseptualisasi, di mana tradisi keagamaan masyarakat Jawa diadopsi dan diadaptasi berdasarkan nilai-nilai Islam.⁵⁵ Kata kunci ini sangat penting untuk memahami tradisi keberagamaan Islam di Jawa. Mengabaikan kata kunci inilah yang menjadi kelemahan utama tesis *santri, abangan, dan priyai* rumusan Clifford Greetz (1960). Terbukti, tesis tersebut telah dikritik dengan tajam oleh, misalnya, Hodgson (1974), Nakamura (1984), dan Woodward (2004).⁵⁶

Dakwah melalui media kesenian adalah contoh lain strategi Wali Songo yang bertumpu kepada adaptasi kreatif tradisi masyarakat Jawa. Salah satu contohnya adalah wayang, di mana Wali Songo secara kolaboratif melakukan ragam perubahan deformatif aspek-aspek mendasar dari bentuk wayang, sehingga sesuai dengan ajaran Islam meski tetap tidak kehilangan konsep dasar dan nilai artistiknya. Tahapan selanjutnya adalah memodifikasi lakon-lakon dan tokoh-

⁵² Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 120.

⁵³ Ricklefs, *A History.*, hlm. 8-9.

⁵⁴ Dikutip dari: Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, edisi digital (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), hlm. 78; Ainul Fitriah, “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (Juni 2013), hlm. 39-59.

⁵⁵ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 126, 207, dan 314; Lukens-Bull, “The Tradition.”, hlm. 4.

⁵⁶ Woodward, *Islam.*, hlm. 81; Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, ctk. ke-1 (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2009), hlm. 10-12.

tokoh wayang, dilengkapi dengan penyisipan ajaran-ajaran Islam di dalamnya.⁵⁷ Contoh lainnya adalah dakwah melalui media permainan dan tembang yang mereka ciptakan. Sunan Giri, misalnya, menciptakan ragam permainan anak-anak, seperti *Jelungan*, *Padang Bulan*, *Gula Ganti*, dan *Cublak-cublak Suweng*. Sunan Bonang mengubah sejumlah tembang *mocopatan*, seperti *Kidung Bonang* yang mirip isinya dengan *Kuding Rumeksa ing Wengi* gubahan Sunan Kalijaga. Sunan Kalijaga juga menciptakan sejumlah tembang, seperti *Iilir-ilir* dan *Gundul-gundul Pacul* yang begitu populer hingga saat ini.⁵⁸ Melalui ragam media yang populer dan digemari itu, dakwah Wali Songo waktu menjadi relatif lebih mudah diterima oleh masyarakat Jawa.

Selain melalui jalur kesenian, Wali Songo juga berdakwah melalui gerakan pemberdayaan masyarakat pada sektor riil. Contohnya adalah misi pengentasan kemiskinan dan peningkatan kesejahteraan sosial yang digerakkan oleh Sunan Drajat. Di antaranya adalah dalam bentuk pendampingan masyarakat terkait dengan teknik membangun rumah dan membuat ragam peralatan teknologi tepat-guna di bidang pertanian.⁵⁹ Gerakan yang sama juga dilakukan oleh Sunan Kudus dan Sunan Majagung (Raden Burerah) yang melakukan pendampingan dalam hal pembuatan alat pertukangan, pertanian, senjata pusaka, perancangan arsitektur bangunan, penyempurnaan masakan, dan peralatan rumah tangga.⁶⁰ Gerakan pemberdayaan masyarakat juga dilakukan oleh Syekh Siti Jenar, yakni dengan cara membentuk dukuh-dukuh Lemah Abang sebagai representasi tatanan masyarakat baru yang lebih egaliter, seperti yang telah disinggung di atas.

Dengan gerakan dakwah secara sistematis di atas, Wali Songo telah menciptakan perubahan yang bersifat revolusioner dalam tatanan kehidupan sosial-budaya masyarakat Jawa. Mereka membangun sebuah kebudayaan baru, yakni kebudayaan Islam Jawa yang bercorak sufistik-sinkretis. Falsafah hidup masyarakat Jawa, yang

⁵⁷ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 132-139, 182, 205, 220, 316, dan 330; Purwadi, *Dakwah.*, hlm. 254-258; Ricklefs, *Polarising.*, hlm. 8; Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*, ctk. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 63-69.

⁵⁸ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 178, 205, dan 222; Purwadi, *Dakwah.*, hlm. 24; Anne Rasmussen, *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia*, ctk. ke-1 (California: University of California Press, 2010), hlm. 100.

⁵⁹ Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 258.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 286; Fauzan Asy, *Perkembangan Pendidikan Islam di Nusantara: Studi Perkembangan Sejarah dari Abad 13 hingga Abad 20 M*, edisi digital (Bandung: Angkasa, 2004), hlm. 66.

sebelumnya berbasis sistem nilai khas Majapahit,⁶¹ tampil dalam wujud baru yang berbasis nilai-nilai asketis Islam. Sebut saja, misalnya, nilai-nilai *ngalah* (*tawakkal*), *nrimo*, (*qanā'ah*), *andap-asor* (*tawādlu'*), dan *guyup-rukun* (*ukhuwwah*) yang masih dianut oleh masyarakat Jawa hingga saat ini. Nilai-nilai itu ditransmisikan secara turun-temurun, baik melalui karya-karya kesusasteraan Jawa maupun tradisi *pitutur* (tradisi lisan).⁶² Secara perlahan namun pasti, meminjam ungkapan Ricklefs (2007), batas-batas kultural antara identitas Jawa dan identitas Islam mencair dan saling-merembes satu sama lain. Masyarakat Jawa pada akhirnya sampai pada sebuah kesadaran kolektif bahwa Islam adalah bagian dari identitas Jawa, sekalipun terpolarisasi menjadi varian *putihan* dan *abangan*.⁶³ Ronic Ricci (2011) juga menyatakan bahwa pada abad ke-19, identitas Jawa sebetulnya sudah menyatu dengan identitas Islam. Ungkapan “menjadi orang Jawa” (*being Javanese*) waktu itu sama artinya dengan “menjadi Muslim” (*being Muslim*). Fenomena ini mirip dengan masyarakat Melayu pada abad yang sama, di mana ungkapan “menjadi orang Melayu” (*enter Malayness*) sama artinya dengan “masuk Islam” (*enter Islam*).⁶⁴

4. KESIMPULAN

Wali Songo merupakan figur kunci di balik proses Islamisasi masif di Jawa pada peralihan abad XV dan XVI. Hanya dalam waktu 80 tahun, atau bahkan 40 tahun, Islam menyebar luas dan dipeluk oleh masyarakat pesisir utara hingga pedalaman Jawa. Bukan hanya itu, Islam juga membentuk kebudayaan baru di kalangan

⁶¹ Ilustrasi nilai-nilai keagungan masyarakat Jawa khas kultur Majapahit digambarkan oleh Diogo Do Couto, seorang sejarawan asal Portugis, yang berkunjung ke Jawa pada tahun 1526. Dia menulis kesan bahwa orang-orang Jawa adalah bangsa yang paling arogan di dunia. Dikutip dari: Sunyoto, *Atlas.*, hlm. 374.

⁶² *Ibid.*, hlm. 378; Abdul Munip, “Menggagas Teori Pendidikan Orang Jawa”, dalam Nurazmallail Marni dan Mohd Faez Ilias, *Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization, Sains & Teknologi dalam Konsep dan Aplikasi (ELCIST 2014)*, ctk. ke-1 (Johor: Fakulti Tamaddun Islam Universiti Teknologi Malaysia, 2014), hlm. 246-285.

⁶³ Ricklefs, *Polarising.*, hlm. 2 dan 251. Uraian panjang Ricklefs tentang polarisasi *abangan* dan *putihan* dalam konstelasi kehidupan sosial-budaya masyarakat Jawa sejak abad ke-19, lihat: *Ibid.*, hlm. 84-104.

⁶⁴ Ronic Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*, ctk. ke-1 (Chicago: University of Chicago Press, 2011), hlm. 20.

masyarakat Jawa, di mana identitas Jawa dan identitas Islam mencair dan saling-merembes satu sama lain.

Dalam proses Islamisasi secara masif tersebut, kerangka berpikir Wali Songo berperan sentral, sebagaimana tercermin dari analisis sosial dan strategi dakwah yang dipergunakan. Dengan analisis sosial dan strategi dakwah tersebut, Islam yang didakwahkan oleh Wali Songo bersifat akomodatif terhadap struktur dan realitas sosial-budaya masyarakat Jawa ketika itu. []

REFERENCES

- Ambary, Hasan Muarif. 2001. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Ctk. II. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu.
- Arifin, Miftah. 2015. *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*. Ctk. I. Jember: STAIN Jember Press.
- Asy, Fauzan. 2004. *Perkembangan Pendidikan Islam di Nusantara: Studi Perkembangan Sejarah dari Abad 13 hingga Abad 20 M*. Edisi digital. Bandung: Angkasa.
- Baso, Ahmad. 2015. *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Nusantara*. Ctk. I. Jakarta, Pustaka Afid.
- Bizawie, Zainul Milal. 2002. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*. Ctk. I. Yogyakarta: SAMHA dan Yayasan Keris.
- Drewes, G.W.J. 1985. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?". Dalam Ahmad Ibrahim *et al.* (ed.). *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Effendy, Bahtiar. 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Edisi digital. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Fitriah, Ainul. 2013. "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3. No. 1. Juni 2013.
- Florida, Nancy K. 1993. *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts: Introduction and Manuscripts of the Karaton Surakarta*. Edisi digital. New York: SEAP Publications.
- Gusmian, Islah. 2010. "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca". *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 6. No. 1, April 2010.
- Hall, Kenneth R. 1994. "Economic History of Early Southeast Asia". Dalam Nicholas Tarling (ed.). *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume 1*,

From Early Times to C.1800. Ctk. II. Cambridge: Cambridge University Press.

Haryadi, Sugeng. 2002. *Sejarah berdirinya Masjid Agung Demak dan Grebeg Besar*. Edisi digital. Grobogan: Mega Berlian.

Iguchi, Masatoshi. 2015. *Java Essay: The History and Culture of a Southern Country*. Edisi digital. Leicester: Troubador Publishing Ltd.

Lukens-Bull, Ronald. 2008. "The Traditions of Pluralism, Accommodation, and Anti-Radicalism in the Pesantren Community". *Journal of Indonesian Islam* 2. No. 1, Juni 2008.

Miles, Matthew B., dan Alan M. Huberman. 1994. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Ctk. II. California: Sage Publications Inc.

Munip, Abdul. 2014. "Menggagas Teori Pendidikan Orang Jawa". Dalam Nurazmallail Marni dan Mohd Faez Ilias. *Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization, Sains & Teknologi dalam Konsep dan Aplikasi (ELCIST 2014)*. Ctk. I. Johor: Fakulti Tamaddun Islam Universiti Teknologi Malaysia.

Mustafied, Muhammad. 2014. "Strategi Kebudayaan Walisongo: Bagaimana Implementasinya di Era Globalisasi-Neoliberalisme?". *Makalah*. Diskusi Bedah Buku Atlas Wali Songo Karya Agus Sunyoto. Malang: STAI Al-Qolam, 25 Mei 2014

Pigeaud, Theodore G.Th. 1967. *Synopsis of Javanese Literature, 900-1900 A.D.* Edisi digital. Leiden: KITLV

Pigeaud, Theodore G.Th., dan H.J. de Graaf. 1976. *Islamic States in Java, 1500-1700: A Summary, Bibliography, and Index*. Edisi digital. Houten: Springer Media.

Pranowo, Bambang. 2009. *Memahami Islam Jawa*. Ctk. I. Jakarta: Pustaka Alvabet.

Rasmussen, Anne. 2010. *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia*. Ctk. I. California: University of California Press.

- Ricci, Ronic. 2011. *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Ctk. I. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricklefs, M.C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Edisi III. Ctk. I. Basingstoke: Palgrave.
- _____. 1985. "Islamization in Java: Fourteenth to Eighteenth Centuries". Dalam Ahmad Ibrahim *et al.* (ed.). *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 2013. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Ctk. I. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- _____. 2007. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1900)*. Ctk. I. Singapura: National University of Singapore.
- Ridwan. 2008. "Mistisme Simbolik dalam Tradisi Islam Jawa". *Ibda': Jurnal Studi Islam dan Budaya*. Vol. 6, No. 1. Januari-Juni 2008.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Ctk. I. Jakarta: Universitas Indonesia.
- _____. 1995. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf ke Mistik Jawa*. Ctk. I. Yogyakarta: Bentang Budaya,
- Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Ctk. II. Depok: Pustaka IIMaN.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. 1998. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Nusantara*. Ctk. IV. Bandung: Mizan.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Ctk. I. Yogyakarta: LkiS.
- Ulum, Bahrul. 2011. "Ibnu Arabi: Studi Rahasia Shalat dalam Kitab *al-Futūhāt al-Makkiyyah*". *Tesis*. Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim.
- Umar, Ahmad Rizky Mardhatillah. 2012. "Ekonomi Politik Perminyakan Indonesia: Analisis Kebijakan Liberalisasi Sektor Hulu Migas Indonesia pasca-1998". *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 16. No. 1. Juli 2012.

- Wahby, Ahmed E.I. 2007. "The Architecture of the Early Mosques and Shrines of Java: Influences of the Arab Merchants in the 15th and 16th Centuries?". *Disertasi*. Bamberg: Otto-Friedrich-Universität Bamberg.
- Winarno, Budi. 2009. *Pertarungan Negara vs Pasar*. Ctk. I. Yogyakarta: Media Pressindo.
- Woodward, Mark. 2008. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Terj. Oleh Hairus Salim HS. Ctk. IV. Yogyakarta: LKiS.
- Zuhri, Saifuddin. 2007. *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Ctk. II. Yogyakarta: LKiS