



Dede Burhanudin, dkk

# Islamisasi Jateng

Bagian Barat-Selatan

Dede Burhanudin, dkk

Islamisasi Jateng Bagian Barat Selatan

# Islamisasi Jateng

Bagian Barat-Selatan

Proses Islamisasi di Jawa didominasi oleh peran Dewan Wali Songo yang secara sistematis mampu menginfiltrasi kekuasaan politik pada waktu itu, serta akhirnya bisa mengambil posisi strategis dalam kekuasaan dan dakwah. Melalui Dewan Wali Songo, dakwah Islam bisa menyebar dengan pesat mencakup hampir seluruh wilayah di Pulau Jawa.

Sebagai bagian dari tanah Jawa, Banyumas (Karesidenan) juga mengalami proses Islamisasi. Meskipun tidak melibatkan Dewan Wali Songo secara langsung, menariknya, Islamisasi di Banyumas justru melibatkan tiga eks kerajaan besar yang pernah menguasai tanah Jawa, yaitu Majapahit, Mataram-Hindu, dan Padjajaran. Melalui Demak, Banyumas diislamkan oleh para wali yang bersinggungan langsung dengan budaya dan tradisi masyarakat Majapahit. Hal ini tampak dari bagaimana Syaikh Makhdum Wali menyebarkan Islam di daerah Pasir Luhur. Buku ini hendak mengupas proses awal Islamisasi yang berlangsung di wilayah Banyumasan dan sekitarnya, dilihat dalam perspektif sosio-historis.



ISBN 978-623-6925-56-0



9 786236 925560





# **ISLAMISASI JAWA TENGAH BAGIAN BARAT-SELATAN**

**Dede Burhanudin, dkk.**

**Litbang Diklat Press 2022**

# **ISLAMISASI JAWA TENGAH BAGIAN BARAT-SELATAN**

Hak cipta dilindungi Undang-undang  
All Rights Reserved

Tim Penulis

Dede Burhanudin, Agus Sunaryo, Luthfi Hamidi, Ahmad  
Muttaqin, Mawi Khusni Albar, Chorul Fuad Yusuf, Ahmad  
Yunani

Editor: Barjah

Desain Cover dan Layout:  
TitianPenaArt

Diterbitkan oleh:

Litbangdiklat Press Bekerjasama dengan Peneliti Universitas  
Islam Negeri Prof. K.H. Saifudin Zuhri Purwokerto dan  
Peneliti Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban  
PRKKP Badan Riset dan Inovasi Nasional (PRKKP BRIN).

JL. M.H. Thamrin No. 6 Lantai 17 Jakarta Pusat  
Telepon: 021-3920688. Fax: 021-3920688  
Website: [balitbangdiklat.kemenag.go.id](http://balitbangdiklat.kemenag.go.id)  
Anggota IKAPI No. 545/Anggota Luar Biasa/DKI/2017

Cetakan:

Pertama Oktober 2022  
ISBN: 978-623-6925-56-0

## KATA PENGANTAR



Puji syukur kami panjatkan kepada Tuhan Yang Maha Esa atas rahmat-Nya yang tercurah, sehingga penulisan buku *Islamisasi Jawa Tengah Bagian Barat-Selatan* ini dapat diselesaikan, dan hasilnya diterbitkan oleh LitbangDiklat Press (LD Press) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Tersusunnya buku ini tentu bukan dari usaha penulis seorang melainkan dari berbagai pihak.

Buku ini ditulis melalui hasil proses panjang mulai dari kegiatan inventarisasi rumah ibadah bersejarah, sejarah kesultanan Nusantara, inventarisasi seni budaya keagamaan, folklor keagamaan, dan terjemah Al-Quran Bahasa Banyumas. Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi (LKKMO) Balitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, di bawah kepemimpinan Prof. (R) Dr. Choirul Fuad Yusuf, MA (2012-2018), yang mendorong terwujudnya buku ini.

Penelitian Islamisasi Jawa Tengah Bagian Barat-Selatan dilakukan pada 2017 dan selesai pada 2018. Pada 2020 -2021 diajukan ke LD Press untuk diterbitkan, akan tetapi ada sedikit kendala teknis. Alhamdulillah, pada 2022 hasil penelitian ini bisa terbit dengan proses *review* dan sedikit perbaikan. Penulisan



hasil penelitian ini merupakan hasil kolaborasi antara Peneliti Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI sebelum bergabung ke Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN) dengan Peneliti IAIN Purwokerto (waktu itu), kini jadi Universitas Islam Negeri Prof K.H. Saifudin Zuhri Purwokerto.

Seperti kita ketahui, Indonesia merupakan salah satu negara dengan penganut agama Islam terbesar di dunia. Hal ini terjadi dikarenakan penyebaran agama Islam di Nusantara cukup aktif sejak awal kedatangannya, sejak ratusan tahun silam, dan mencapai puncak penyebarannya pada masa Wali Songo di tanah Jawa. Sebagai negeri yang memiliki muslim terbesar, tentunya memiliki sejarah panjang tentang bagaimana agama ini masuk, dan menyebar luas di Indonesia. Dalam sejarahnya, dimulai dari awal mula masuknya Islam ke Indonesia hingga kemudian menjadi agama dengan pemeluk terbesar di Nusantara, tentunya tidak terjadi dalam waktu yang singkat begitu saja, melainkan sudah terjadi sejak zaman kerajaan dan kesultanan.

Di tanah Jawa, kebudayaan asal merupakan hal sentral yang menjadi bagian kehidupan sehari-hari. Karenanya, dalam konteks budaya, masyarakat Jawa memiliki dua kultur kebudayaan, yaitu penduduk pesisir dan pedalaman. Pada masyarakat pesisir terutama utara yang aktifitasnya berhubungan dengan perdagangan dan nelayan memiliki pengaruh kuat dari Islam. Sedangkan daerah-daerah pedalaman yang bercorak kejawen berpusat pada kota-kota kerajaan Yogyakarta dan Surakarta serta karesidenan Banyumas, Kedu, Madiun, dan Malang.

Proses masuknya agama dan budaya Islam di Nusantara masih diperdebatkan oleh para ahli. Tentang siapa dan bangsa mana yang membawa agama Islam sampai hari ini masih terjadi perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan bahwa agama Islam

dibawa oleh para pedagang Gujarat, dan ada pula yang mengatakan Islam di Nusantara yang membawanya adalah bangsa Mesir, Iran, atau bangsa Arab Hadramaut. Masing-masing pendapat ahli menjadi sebuah teori yang perlu pembuktian lebih lanjut.

Namun demikian, sampai dengan abad ke-8 H/14 M, belum ada pengislaman penduduk pribumi Nusantara secara besar-besaran. Baru pada abad ke-9 H/15 M, sekitar tahun 1524-1546 penduduk pribumi memeluk Islam secara massal. Para pakar sejarah berpendapat bahwa masuk Islamnya penduduk Nusantara secara besar-besaran pada abad tersebut disebabkan kaum Muslimin saat itu sudah memiliki kekuatan politik yang berarti, yaitu ditandai dengan berdirinya beberapa kerajaan bercorak Islam seperti Kerajaan Aceh Darussalam, Malaka, Demak, Cirebon, dan Ternate. Para penguasa kerajaan-kerajaan ini berdarah campuran, keturunan raja-raja pribumi pra-Islam dan para pendatang Arab.

Proses Islamisasi di Jawa didominasi oleh peran Dewan Wali Songo yang secara sistematis mampu menginfiltrasi kekuasaan politik pada waktu itu, serta akhirnya bisa mengambil posisi strategis dalam kekuasaan dan dakwah. Melalui Dewan Wali Songo, dakwah Islam bisa menyebar dengan pesat mencakup hampir seluruh wilayah di Pulau Jawa.

Sebagai bagian dari tanah Jawa, Banyumas (Karesidenan) juga mengalami proses Islamisasi. Meskipun tidak melibatkan Dewan Wali Songo secara langsung, menariknya, Islamisasi di Banyumas justru melibatkan tiga eks kerajaan besar yang pernah menguasai tanah Jawa, yaitu Majapahit, Mataram-Hindu, dan Padjajaran. Melalui Demak, Banyumas diislamkan oleh para wali yang bersinggungan langsung dengan budaya dan tradisi masyarakat Majapahit. Hal ini tampak dari bagaimana Syaikh Makhdum Wali menyebarkan Islam di daerah Pasir Luhur.



Melalui Mataram-Islam mereka bersinggungan dengan budaya dan tradisi masyarakat Hindu Mataram. Hubungan antara Syaikh Mubin (Kebumen) dengan Sultan Hanyokrokusumo adalah bukti telah terjadinya dialektika antara nilai-nilai Islam dengan sosok Sultan yang merepresentasikan masyarakat Mataram. Sedangkan melalui Cirebon dan Banten mereka juga memiliki keterpengaruhannya dengan budaya Hindu-Padjajaran. Kisah Pangeran Jambukarang dan Syaikh atas Angin (Cahyana/Purbalingga), serta Syaikh Abdus Shamad dan Syaikh Abdussalam (Cilongok) adalah bukti bagaimana corak Islam yang disebarkan telah bersentuhan dengan tradisi dan budaya Cirebon serta Banten yang sebelumnya merupakan basis kerajaan Hindu-Padjajaran.

Dari uraian sekilas di atas, kiranya dapat gambaran dan inspirasi betapa pentingnya sejarah ini diteliti, ditulis, dan dipublikasikan kepada khalayak. Tentunya hal ini akan menjadi sumber informasi dan pembelajaran yang sangat berharga, dan buku ini dapat diterbitkan dan disampaikan kepada khalayak pembaca yang membutuhkan, sehingga dari buku ini dapat diperoleh informasi dan sumber data awal bagi para peneliti dan pemerhati sejarah, dalam mengambil bahan untuk dijadikan objek penelitian terkait berikutnya.

Selanjutnya, kami sampaikan permohonan maaf apabila masih terdapat kekurangan di sana sini. Saran, masukan, dan kritik membangun dapat disampaikan kepada kami untuk perbaikan di masa mendatang.

Demikian, semoga bermanfaat dan mendapat ridha Allah Swt. Tuhan Yang Maha Esa. Amin Allahuma Amin....

Jakarta-Purwokerto, 2022  
Tim Penulis

# DAFTAR ISI

|   |            |
|---|------------|
| <b>KATA PENGANTAR</b> .....   | <b>iii</b> |
| <b>DAFTAR ISI</b> .....   | <b>vii</b> |
| <b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....  | <b>1</b>   |
| <b>BAB II POTRET MASYARAKAT JAWA TENGAH<br/>BAGIAN BARAT-SELATAN (BANYUMASAN) PRA<br/>ISLAM</b> ..... | <b>21</b>  |
| Kehidupan Sosial Politik .....  | 21         |
| Kehidupan Ekonomi Masyarakat .....  | 31         |
| Kondisi Budaya Masyarakat .....   | 32         |
| Pemahaman Tentang Struktur Sosial .....   | 34         |
| <b>BAB III ISLAMISASI DI WILAYAH JATENG BAGIAN<br/>BARAT</b> .....                                    | <b>39</b>  |
| Peran Wali Songo .....  | 39         |
| Peran Wali dan Ulama Lokal .....  | 57         |
| Islamisasi Periode Akhir .....  | 79         |
| <b>BAB IV ISLAM DI JAWA TENGAH BAGIAN SELATAN<br/>DEWASA INI</b> .....                                | <b>99</b>  |
| Kebangkitan Islam Puritan .....   | 99         |
| Tren Islam Moderat .....  | 113        |



|                             |            |
|-----------------------------|------------|
| Tren Islam Liberal .....    | 126        |
| <b>BAB V PENUTUP .....</b>  | <b>131</b> |
| <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b> | <b>135</b> |
| <b>INDEKS .....</b>         | <b>143</b> |
| <b>PROFIL PENULIS .....</b> | <b>151</b> |





# BAB I

## PENDAHULUAN



Agama memiliki dua dimensi sekaligus, yaitu dimensi teologis dan historis. Dalam dimensi teologis, agama terutama yang bersifat *samawi* merupakan wahyu Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak dan absolut. Manusia sebagai makhluk pemeluk menerima kehadiran agama sebagai keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Sementara agama dalam dimensi historis berada dalam ruang sosial, budaya, dan lingkungan yang berkembang secara dinamis. Dimensi historis ini kemudian berinteraksi dengan agama dan membentuk entitas baru yang bersifat kompromistis.<sup>1</sup> Banyak sarjana yang mengatakan bahwa agama memiliki dua dimensi, yaitu dimensi normatif dan dimensi historis. Dimensi normatif yang dimaksud adalah dimensi doktriner dari agama yang bersifat universal. Sedangkan dimensi historis adalah dimensi bagaimana manusia memahami dan mempraktikkan doktrin-normatif agama. Karena itu, dimensi historis selalu bersifat lokal sehingga

---

<sup>1</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5-9.

memunculkan keragaman dalam budaya setiap penganut agama. Dari sini kemudian muncul apa yang disebut sebagai budaya lokal agama. Oleh karena itu, bentuk dan formula agama di tempat dan masyarakat satu berbeda dengan tempat dan masyarakat lain walaupun masih dalam 1 (satu) agama. Hal ini karena agama memiliki kemampuan beradaptasi dengan situasi dan tempat berkembangnya.<sup>2</sup> Melalui sifat fluiditas kebudayaan, agama memiliki corak tertentu yang menjadi identitas lokal.

Di masyarakat Jawa, kebudayaan merupakan hal sentral yang menjadi bagian kehidupan sehari-hari. Dalam konteks kebudayaan, masyarakat Jawa dibagi menjadi 2 (dua), yaitu penduduk pesisir dan pedalaman. Pada masyarakat pesisir terutama utara yang aktifitasnya berhubungan dengan perdagangan dan nelayan memiliki pengaruh yang kuat dari Islam. Sementara daerah-daerah pedalaman yang bercorak kejawen berpusat pada kota-kota kerajaan Yogyakarta dan Surakarta serta karesidenan Banyumas, Kedu, Madiun, dan Malang.<sup>3</sup> Islam pesisir sering diidentifikasi lebih puris ketimbang Islam pedalaman. Gambaran ini tidak sepenuhnya benar, mengingat bahwa di Indonesia –khususnya Jawa– varian-varian Islam itu dapat dilihat sebagai realitas sosial yang memang unik. Sehingga ketika seseorang berbicara tentang Islam pesisir pun tetap ada varian-varian Islam yang senyatanya menggambarkan adanya fenomena bahwa Islam ketika berada di tangan

---

<sup>2</sup> Agama memiliki sifat fluiditas kebudayaan. Setiap agama memiliki kelenturan untuk beradaptasi dan berinteraksi dengan konstruk kebudayaan tertentu. Dengan fluiditas ini, tidak akan ditemukan agama yang murni apabila dibandingkan dengan bentuk paling awal. Agama faktual adalah bentuk interaksinya dengan lingkungan sosial yang terdiri dari manusia tradisi, nilai, dan lingkungan fisik lainnya. Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Rosda, 2000), hlm. 75-77.

<sup>3</sup> Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 11-12.

masyarakat adalah Islam yang sudah mengalami humanisasi sesuai dengan kemampuannya untuk menafsirkan Islam. Demikian pula ketika berbicara tentang Islam pedalaman, hakikatnya juga terdapat varian-varian yang menggambarkan bahwa ketika Islam berada di pemahaman masyarakat maka juga akan terdapat varian-varian sesuai dengan kadar paham masyarakat tentang Islam.<sup>4</sup>

Dengan demikian, genuinitas atau lokalitas Islam sesungguhnya merupakan hasil bangunan sosial masyarakat lokal terhadap Islam yang memang datang kepadanya ketika di wilayah tersebut telah terdapat budaya yang bercorak mapan. Islam memang datang ke suatu wilayah yang tidak vakum budaya. Maka, ketika Islam datang ke wilayah tertentu maka konstruksi lokal pun turut serta membangun Islam sebagaimana yang ada sekarang.

Secara sosial, masyarakat Jawa terbagi menjadi *wong cilik* yang umumnya berprofesi sebagai petani dan kelompok berpendapatan rendah di kota dan kaum *priyayi* yang terdiri dari pegawai dan kaum intelektual.<sup>5</sup> Istilah *priyayi* sendiri berakar dari kata *para-yayi* yang artinya adalah adik laki-laki dan adik perempuan raja. *Priyayi* mempunyai peran yang sangat vital dalam sistem kebudayaan masyarakat Indonesia.<sup>6</sup> Selain kedua kelompok sosial, masih terdapat kelompok kecil yang memiliki prestise yang tinggi, yaitu kelompok ningrat (*ndara*).

---

<sup>4</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005), hlm 1

<sup>5</sup> Robert Redfield dikutip dari Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 11-12.

<sup>6</sup> Sinung Wahyudi, *Dinamika Kehidupan Priyayi Jawa Abad 19-20 dalam Novel Tetrologi Pulau Buru Karya Pramoedya Ananta Toer: Sebuah Studi Komparasi Realitas Historis*, *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah Volume 6, No. 4 Tahun 2018*, hlm. 1

Meskipun bukan keturunan raja, namun kelompok ini memiliki posisi seperti majikan.

Masing-masing kelompok sosial memiliki konstruksi kebudayaan yang dijadikan sebagai etika dan landasan dalam melaksanakan aktifitas kehidupan sehari-hari. Konstruksi kebudayaan yang kuat ini memberikan pengaruh signifikan terhadap unsur-unsur lain di luarnya yang salah satunya adalah agama. Agama yang masuk dalam konstruksi kebudayaan masyarakat Jawa akan melahirkan corak baru yang khas. Agama adalah sistem kepercayaan (iman) yang diwujudkan dalam sistem perilaku sosial para pemeluknya. Ia berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun kelompok sehingga setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Perilaku individu dan sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang menginternalisasi sebelumnya. Oleh karena itu, keagamaan yang bersifat subjektif, dapat diobjektifkan dalam pelbagai macam ungkapan, dan ungkapan-ungkapan tersebut memiliki struktur tertentu yang dapat dipahami.<sup>7</sup>

Wilayah Jawa Tengah bagian Barat-Selatan (JTBS)<sup>8</sup> yang meliputi Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, dan

---

<sup>7</sup> Dadang Kahmad, "Agama Islam dalam Perkembangan Budaya Sunda", dalam Cik Hasan Bisri, et.al., *Pergumulan Islam dan Kebudayaan di Tatar Sunda* (Bandung: Kaki Langit, 2005), hlm. 68

<sup>8</sup> Istilah JTBS menggambarkan komunitas yang bersubkultur Jawa yang secara geografis bertempat di wilayah Jawa Tengah bagian Barat-Selatan. Istilah lain yang populer untuk menggambarkan kondisi sosial masyarakat JTBS adalah banyumasan. Sebagai sub kultur Jawa, banyumasan memiliki karakteristik berbeda dengan Jawa mainstream. Komunitas subkultur banyumasan saat ini berlokasi di 5 (lima) kabupaten, yaitu Banjarnegara, Purbalingga, Banyumas, Cilacap, Kebumen (Barlingmascakeb).

Kebumen dalam sejarahnya mempunyai kaitan dengan sejarah kerajaan di Jawa. Sejarah kerajaan Jawa tidak bisa lepas dari eksistensi Majapahit, Kesultanan Demak, Mataram Yogyakarta, dan Kasunanan Surakarta. Kerajaan-kerajaan besar di Jawa tersebut secara geografis cukup jauh dari wilayah JTBS. Kondisi ini cukup berpengaruh terhadap konstruk kebudayaan JTBS yang sangat berbeda dengan tradisi dan kebudayaan keraton.

Dari sisi bahasa, misalnya, masyarakat JTBS memiliki dialek yang berbeda dengan wilayah eks kerajaan-kerajaan Jawa di Demak, Yogyakarta, Surakarta, dan Jawa Timur. Dialek yang biasa disebut dengan “*Ngapak*” menjadi ciri khas Banyumas dalam konstelasi kebudayaan Jawa. Dalam pandangan Ahmad Tohari,<sup>9</sup> bahasa Jawa Banyumasan merupakan bentuk lanjutan dari bahasa Jawa asli kawi.<sup>10</sup> Sementara bahasa *wetanan* merupakan bentukan baru dari proses politis terutama oleh Sutawijaya.<sup>11</sup> Selain itu, terdapat dialek wilayah selatan yang meliputi Bumiayu, Karangpucung, Cilacap, Nusakambangan, Kroya, Ajibarang, Purwokerto, Purbalingga, Bobotsari, Banjarnegara, Purworejo, Kebumen, dan Gombong, kelompok bahasa Jawa bagian Barat inilah yang sering disebut bahasa Banyumasan. Penyebaran wilayah yang luas ini menjelaskan mengapa terdapat variasi morfem yang memiliki kemiripan,

---

<sup>9</sup> Budayawan Banyumas, penulis novel monumental Ronggeng Dukuh Paruk.

<sup>10</sup> Bahasa Jawa asli adalah kawi. Ciri khasnya adalah pelafalan apa adanya. Setelah bahasa Jawa kawi “punah”, bahasa Jawa yang sama baik dari sisi tulisan dan pelafalan adalah Banyumasan.

<sup>11</sup> Bahasa *wetanan* sering disebut dengan *bandek*, dari kata *Gandek* yang berarti utusan. Bahasa *bandek* dibentuk secara politis oleh kerajaan Jawa untuk membedakan dengan bahasa yang biasa digunakan oleh rakyat jelata (*ngapak*). Sutawijaya menggunakan bahasa *bandek* dan melarang rakyat menggunakan bahasa keraton.



misalnya: 'kepriwe', 'keprimen', dan 'kepriben', yang bisa dipadankan secara paralel dengan 'bagaimana'.<sup>12</sup>

Dengan demikian, wilayah JTBS jika dilihat dari kewilayahan terdapat beberapa wilayah yang berada di sekitar pesisir, yaitu Cilacap. Sebagai berkumpulnya komunitas-komunitas sosial yang memiliki jarak jauh dari kerajaan memiliki sub kultur yang berbeda dengan Jawa pada umumnya. Egalitarianisme sebagai corak kehidupan sosial *wong cilik* dominan dalam kultur masyarakat JTBS. Begitu halnya terkait dengan orientasi kebudayaan yang mengarah pada populisme. Berbeda dengan keraton yang orientasi kulturnya bersifat elitis. Hal ini karena kultur yang dibangun dalam rangka memberikan penghormatan kepada raja dan keluarganya.

Secara historis, sejarah masyarakat JTBS terbentuk dari jaman pra kolonial atau masa kerajaan Jawa. Majapahit merupakan kerajaan sentral yang memberikan pengaruh secara luas terhadap masyarakat Jawa termasuk JTBS. Dalam kehidupan keberagamaan, Hindu-Budha merupakan kepercayaan yang mayoritas dianut masyarakat selain kepercayaan-kepercayaan lokal. Pada perjalanannya, pengaruh agama-agama tersebut terutama Budha masih terasa dalam kehidupan keberagamaan masyarakat JTBS. Keagamaan dalam pola Budha yang tidak memiliki atau mengenal dewa selaras dengan karakter kebudayaan masyarakat JTBS yang egaliter dan tidak mengenal kasta atau stratifikasi.<sup>13</sup>

Berdirinya Banyumas yang wilayahnya meliputi Kabupaten Banyumas, Banjarnegara, Cilacap, Purbalingga, dan Kebumen

---

<sup>12</sup> Abdullah, Bahasa *Ngapak* sebagai Sarana Kontruksi Budaya Jawa, *Buletin Al Turas*: Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syahid Jakarta, hlm. 142

<sup>13</sup> Tanto Sukardi, *Tanam Paksa di Banyumas, Kajian mengenai Sistem, Pelaksanaan dan Dampak Sosial ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 3-4.

bersamaan waktunya dengan meninggalnya Sultan Hadiwijaya tahun 1582. Meninggalnya Sultan Hadiwijaya menjadi awal runtuhnya kerajaan Pajang dan titik awal proses berdirinya Kerajaan Mataram.<sup>14</sup> Banyumas yang semula sebagai bagian dari Kesultanan Pajang mengikuti perubahan dan beralih menjadi di bawah kekuasaan Kerajaan Mataram dan dipimpin oleh Panembahan Senopati atau Raden Sutawijaya (1587-1601). Banyumas dipimpin pertama kali tahun 1582 oleh Kyai Raden Adipati Wargahutama II.<sup>15</sup>

Kehidupan keberagaman pada masa Mataram Islam awal di bawah Raden Sutawijaya berpola sama dengan kerajaan-kerajaan Jawa sebelumnya. Raja menentukan agama rakyatnya, artinya agama rakyat akan mengikuti agama rajanya. Model ini merupakan hak klasik yang sudah dikenal sejak Majapahit dengan konsep *Binathara* (raja yang didewakan atau raja dianggap sebagai titisan dewa). Pada masa Mataram muncul konsep *manunggaling kawula gusti* yang bukan hanya dipahami sebagai penyatuan antara hamba dan Tuhan tetapi juga rakyat dan raja. Dengan konsep ini, agama dan budaya berpusat pada raja.<sup>16</sup>

Keagamaan (keislaman) Raden Sutawijaya sebagai Raja Mataram menjadi model keagamaan rakyatnya. Persoalan

---

<sup>14</sup> Soekmono dalam Tanto Sukardi, *Tanam Paksa di Banyumas, Kajian mengenai Sistem, Pelaksanaan dan Dampak Sosial ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 14.

<sup>15</sup> Adipati Wargahutama II atau Adipati Mrapat merupakan gelar yang disandang oleh Joko Kahiman. Joko Kahiman merupakan putra Raden Baribin, salah seorang adik dari Brawijaya IV Raja Majapahit yang menikah dengan salah seorang putri kerajaan Padjadjaran. Secara historis Banyumas kental dengan budaya Jawa-Sunda.

<sup>16</sup> Onghokham mengatakan kebudayaan berkisar kepada raja, tahta, dan kerajaan. Raja sebagai diri menjadi model yang harus ditiru oleh rakyatnya. Onghokham, *Rakyat Dan Negara* (Jakarta: LP3ES & Sinar Harapan, 1983), hlm.94

kemudian adalah bagaimana corak keagamaan (keislaman) Raden Sutawijaya? Pada zaman Demak, ulama merupakan pemilik otoritas politik dan keagamaan yang hegemonik. Ulama berposisi sebagai penasehat Sultan yang memberi nasihat dan pertimbangan atas kebijakan politik kebudayaan yang diambil untuk rakyatnya. Berbeda dengan Demak, Mataram dalam kekuasaan Raden Sutawijaya fungsi-fungsi penasehat diambil oleh para pujangga sebagai intelektual keraton yang cenderung beraliran mistis kejawen. Dengan demikian maka corak Islam masa Mataram awal adalah “Islam Kejawen”.<sup>17</sup>

Corak Islam kejawen tersebar ke seluruh wilayah kekuasaan Mataram termasuk Banyumas. Secara tradisi, Islam model ini cocok dengan karakter masyarakat Banyumas yang masih terpengaruh secara kuat oleh tradisi Hindu-Budha dan tradisi agama-agama lokal. Mistisisme pada masyarakat Banyumas masih sangat kuat sehingga pada saat Raden Sutawijaya menginstruksikan seluruh rakyatnya berpindah ke agama Islam dengan corak kejawen bisa diterima secara masif.

Islam kejawen merupakan bentuk pertemuan antara Islam dan budaya Jawa melalui pendekatan sufistik. Pendekatan ini relatif menepikan unsur-unsur teknis dari agama seperti syari’at atau fikih melainkan lebih kepada orientasi substantif dari keagamaan. Implikasi teknisnya adalah pada masa awal Islam kejawen ala Mataram tidak merubah praktik-praktik keagamaan

---

<sup>17</sup> Sutawijaya mewajibkan rakyatnya berpindah agama ke Islam adalah bersifat politis. Rakyat mataram saat ini masih terselimuti tradisi Hindu-Budha dan agama-agama lokal Jawa. Melalui perpindahan agama rakyat ke Islam maka legitimasi kekuasaan Sutawijaya menjadi sangat kuat. Terlebih ketika Sutawijaya bergelar Panembahan Senopati Ing Alaga Sayidin Panatagama Kalipatullah Tanah Jawa memberi konsekuensi Mataram harus masuk Islam. Wawancara observasi dengan Ahmad Tohari tanggal 23 Mei 2017.

secara mendasar. Praktik, misalnya, bakar dupa atau membuat sesaji pada ritual keagamaan masih berjalan dan tidak dilarang. Perubahan terjadi pada, misalnya, penyebutan nama Tuhan dari Sang Hyang Widhi menjadi Allah.<sup>18</sup> Perkembangan Islamisasi Sutawijaya di Banyumas berlangsung cepat dan saat ini bukti yang absah terkait sisa-sisa Islamisasi tersebut adalah Islam Aboge.<sup>19</sup>

Dengan narasi di atas, interaksi kebudayaan dan masyarakat Banyumas dengan agama terutama Islam memberikan corak yang berbeda dengan Jawa pada umumnya. Beberapa artefak kebudayaan menunjukkan bahwa persebaran Islam di Banyumas meluas ke beberapa wilayah di sekitarnya seperti Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, Brebes, dan Banjar Jawa Barat. Corak keagamaan di wilayah ini relatif sejenis yang bisa dilihat dari indikasi bahasa, praktik keagamaan (keislaman), dan peninggalan-peninggalan sejarah Islam.

Dari paparan di atas, fokus buku ini adalah proses awal Islamisasi yang berlangsung di wilayah Banyumasan dan sekitarnya, dilihat dalam perspektif sosio-historis. Permasalahan yang hendak dijawab dalam buku ini adalah fakta sosio-historis apa saja yang melatari proses awal Islamisasi di wilayah

---

<sup>18</sup> Iman Budhi Santosa, *Spiritualisme Jawa, Sejarah, Laku dan Intisari Ajaran*, (Yogyakarta: Memayu Publishing, 2012), hlm. 45.

<sup>19</sup> Aboge merupakan akronim dari Alif, Rebo, Wage. Yaitu kelompok Islam yang memiliki sistem ajaran agama, sosial, dan budaya dengan mendasarkan pada kearifan lokal dan ajaran para leluhur. Nama Aboge dikenal secara umum didasarkan pada sistem penanggalan siklus 8 (delapan) tahunan, yaitu (1) *Alif*, (2) *Ha*, (3) *Jim Awal*, (4) *Za*, (5) *Dal*, (6) *BalBe*, (7) *Wawu*, dan (8) *Jim Akhir* serta dalam satu tahun terdiri 12 bulan dan satu bulan terdiri atas 29-30 hari dengan hari pasaran berdasarkan perhitungan Jawa, yakni Kliwon, Manis (Legi), Pahing, Pon, dan Wage. Ahmad Muttaqin, *Keselamatan Hidup dalam Kosmologi dalam Kosmologi Jawa, Studi Komunitas Islam Aboge*, (Laporan penelitian P3M STAIN Purwokerto, 2013).

Banyumasan atau Jawa Tengah bagian Barat-Selatan? Bagaimana corak Islam awal yang berkembang di wilayah Banyumasan atau Jawa Tengah bagian Barat-Selatan? Bagaimana karakteristik Islam Banyumasan atau Jawa Tengah bagian Barat-Selatan ? Dalam kaitan ini, ada tiga hal yang menjadi tujuan buku ini. *Pertama*, mengetahui konteks muncul dan berkembangnya Islam di wilayah Banyumasan melalui penelaahan fakta-fakta sosio-historis. *Kedua*, menganalisis kekuatan pengaruh kerajaan/kesultanan dalam menyebarkan Islam melalui kajian terhadap perkembangan Islam di wilayah kekuasaan kerajaan/kesultanan yang jauh dari pusat pemerintahan. Ketiga, memetakan dampak keagamaan dengan menganalisis wilayah ketersebaran Islam di Banyumas dan sekitarnya.

Secara teoretik, buku ini memberi 2 (dua) manfaat utama, yaitu *pertama* menjadi referensi akademik kajian sosio-historis perkembangan Islam di wilayah Banyumasan dan sekitarnya. Banyumas sebagai wilayah yang relatif tua belum memiliki kajian akademik secara sosio-historis tentang eksistensi keagamaan. Sementara itu, terdapat beberapa situs-situs keagamaan yang secara tradisional diyakini sebagai artefak dan jejak-jejak keagamaan di Banyumas. Selain itu, Banyumasan sebagai bagian dari kerajaan/kesultanan Islam memiliki jarak yang relatif jauh dengan pusat kekuasaan. Kajian terhadap keagamaan Banyumasan secara tidak langsung menguji tingkat kekuatan pengaruh kerajaan/kesultanan dalam penyebaran dan pengembangan Islam. Hal ini sekaligus menguji tesis kebudayaan berpusat kepada raja, tahta, keraton terutama era Mataram yang sesungguhnya lanjutan dari kerajaan Majapahit.

*Kedua*, kajian akademik ini akan memberi klarifikasi terhadap konstruk informasi keagamaan di wilayah Banyumasan yang sementara ini lebih berorientasi mitologis. Setiap situs dan



artefak keagamaan di Banyumas memiliki cerita khas yang belum didukung oleh argumentasi ilmiah. Implikasinya adalah munculnya perilaku-perilaku keagamaan yang berpotensi dijadikan sebagai eksploitasi material. Kondisi ini terjadi karena informasi yang tersedia seringkali bersifat mitos dan berdampak terhadap lahirnya sikap-sikap keagamaan yang cenderung naif dan fatalis.

*Ketiga*, buku ini mengisi kajian terkait Banyumasan atau Jawa Tengah bagian Barat-Selatan yang memfokuskan pada bentuk keagamaan. Banyumasan sebagai daerah periperial Mataram selama ini eksistensinya dinilai “hanya” dari sisi bahasa dan budaya yang dianggap berbeda atau anomali dengan bahasa dan budaya keraton. Sementara itu dari sisi agama dan keagamaan belum dikaji secara mendalam. Padahal dalam konteks sejarah, agama menjadi salah satu indikator kekuasaan kerajaan melalui mobilisasi secara masif kepada rakyat oleh raja.

### **Ruang Lingkup dan Metode**

Buku ini memiliki 4 (empat) ruang lingkup utama, yaitu *pertama*, menemukan fakta sejarah sosial masyarakat Jawa Tengah bagian Barat-Selatan (JTBS) pra Islam. Secara historis, sebelum Islam masyarakat Jawa Tengah bagian Barat-Selatan berada pada wilayah 2 (dua) kekuasaan kerajaan, yaitu Padjadjaran di sebelah barat dan Majapahit di wilayah Timur. Jarak yang relatif dari 2 (dua) kerajaan tersebut berdampak terhadap rendahnya determinasi terutama dari sisi sosial, ekonomi, dan budaya terhadap wilayah JTBS. Masyarakat di wilayah JTBS berkembang relatif mandiri dan tidak menginduk pada budaya kerajaan. Setelah runtuhnya Majapahit, kekuasaan politik beralih kepada kerajaan/kesultanan Islam (Demak, Pajang, dan Mataram). Fakta sosio-historis pemerintahan

kerajaan/kesultanan Islam terutama Mataram sangat berdampak dan memberikan pengaruh kepada masyarakat Banyumasan atau JTBS dalam beragama.

*Kedua*, periode awal Islam masuk wilayah JTBS. Pengaruh agama Budha yang tanpa kasta dan relatif egalitarian berdampak secara signifikan terhadap corak keislaman masyarakat JTBS. Corak awal Islam JTBS berbeda dengan Jawa pada umumnya yang berkolaborasi dengan kekuasaan kerajaan. Masyarakat JTBS yang umumnya agraris memberi corak keagamaan yang akomodatif atau menyesuaikan dengan ritme kehidupan petani.

*Ketiga*, perkembangan masyarakat JTBS yang berlangsung cepat berdampak terhadap dinamika sosial terutama karena arus mobilisasi antarpenduduk dan perkembangan generasi baru masyarakat JTBS. Masyarakat JTBS generasi baru ini mengalami ambiguitas terutama terkait dengan jatidirinya. Arus utama kebudayaan Jawa adalah “wetan” yang memiliki keterkaitan langsung dengan budaya keraton. Sementara JTBS dianggap sebagai sub kultur Jawa atau bahkan sering dinilai sebagai bentuk anomali budaya Jawa. Konstruksi budaya ini relatif massif sehingga berdampak terhadap pembentukan jatidiri generasi baru JTBS.

*Keempat*, perkembangan Islam pada masa teknologi informasi dengan indikator utama perkembangan varian-varian Islam baik yang berorientasi fundamentalisme atau liberalisme. 2 (dua) kutub varian Islam ini berkembang di seluruh komunitas Islam termasuk di JTBS. Watak egalitarian dan terbuka masyarakat memungkinkan keduanya berkembang. Dinamika pertumbuhan berbagai kutub varian Islam menjadi corak baru pada masyarakat JTBS saat ini.

Buku ini merupakan hasil studi lapangan dengan analisis kualitatif deskriptif. Islamisasi sebagai proses kreatif

meniscayakan berinteraksi dengan unsur-unsur eksternal di luarnya meliputi pemerintahan, tradisi dan adat, lingkungan fisik, dan masyarakat setempat. Proses interaksi seperti ini seringkali mengalami ketegangan (*tension*). Hal ini alamiah mengingat Islam sebagai sebuah entitas bertemu dengan masyarakat yang memiliki unsur-unsur sosial yang kompleks. Oleh karena itu, memotret proses kreatif interaksi Islam dengan masyarakat beserta unsur pembentuk sosial lainnya akan lebih eksploratif apabila dikaji melalui pendekatan kualitatif deskriptif.

Fluiditas Islam dengan kebudayaan lokal memunculkan formulasi baru yang secara rinci bisa dijelaskan melalui fakta-fakta yang ditemukan. Setiap fakta secara prinsip memiliki narasi yang distingtif dengan lainnya. Oleh karena itu, narasi deskriptif atas temuan fakta yang ada penting baik sebagai latar ataupun formula analisis fokus penelitian terkait Islamisasi di wilayah Banyumas dan sekitarnya.

Waktu penelitian dilaksanakan  $\pm$  6 (enam) bulan, dimulai bulan Maret 2017. Wilayah penelitian meliputi 5 (lima) wilayah utama, yaitu Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Kebumen, dan Banjarnegara. Pemilihan wilayah ini dengan beberapa pertimbangan. *Pertama*, wilayah kekuasaan Mataram Islam Awal mencakup 5 (lima) kabupaten tersebut. Sebagai wilayah kekuasaan, Mataram aktif menyebarkan pengaruh baik sosial, budaya, maupun agama. Konstruksi agama awal Banyumasan mengindikasikan kekuasaan politik Mataram ke seluruh wilayah kekuasaannya termasuk daerah-daerah yang disebut sebagai *mancanegara kilen*. Sebagai daerah yang disebut *mancanegara kilen*, wilayah Banyumasan merupakan periperial Mataram yang mendapat perlakuan berbeda dibanding dengan daerah satelit atau pusat kerajaan. Dengan demikian, daerah periperial relatif otonom dan berkembang secara mandiri. *Kedua*, perkembangan

sosial, budaya, dan agama daerah periperial tidak terdeterminasi sepanjang sejarah keberadaan Mataram. Jarak yang jauh menjadikan kerajaan tidak memiliki kontrol yang kuat atas daerah-daerah periperial. Arah perkembangan periperial menuju orientasi yang berbeda dengan daerah satelit. *Ketiga*, Banyumasan memiliki konstruk budaya, sosial, dan agama yang relatif berbeda dengan wilayah Mataram yang menjadi pusat kekuasaannya. Hal ini menunjukkan adanya proses dan fakta yang berbeda dan mempengaruhi proses sosial dan kebudayaan yang berlangsung.

Pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan tiga cara. *Pertama*, wawancara. Ini merupakan teknik pengumpulan data melalui interaksi langsung antara peneliti dengan subjek penelitian dalam rangka memahami pandangan subjek mengenai hidupnya, pengalamannya, atau situasi sosial yang diungkapkan dalam bahasanya sendiri.<sup>20</sup> Suasana dalam *deep interview* cenderung informal, akrab, dan seimbang. Situasi informal ini memungkinkan subjek penelitian dapat menyampaikan informasi-informasi terkait secara terbuka dan sadar. Data yang ingin diperoleh melalui teknik wawancara adalah cerita-cerita rakyat tentang awal Islam di Banyumas. Cerita ini untuk membentuk formula dan mendeskripsikan secara umum proses Islamisasi yang berlangsung. Selain itu, wawancara juga diarahkan untuk memperoleh data proses Islamisasi terkait dengan keterpengaruhan atau ketersebaran Islamisasi di wilayah-wilayah sekitar Banyumas. Ketersebaran ini bisa dilihat dari indikasi keberadaan artefak atau tokoh-tokoh kunci di masing-masing wilayah. Informan dalam penelitian

---

<sup>20</sup> SJ Taylor dan R Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods, The Search Meanings*, Second Edition, (Toronto: John Miley and Sons, 1984), hlm. 41.

adalah Ahmad Tohari, sebab dia adalah orang yang memiliki otoritas kuat terhadap sejarah Banyumasan.

*Kedua*, dokumentasi. Teknik pengumpulan data ini didasarkan pada ketersediaan dokumen atau arsip terkait dengan fokus penelitian. Dalam konteks penelitian dalam buku ini, data yang ingin diperoleh melalui metode dokumentasi adalah arsip sejarah babad Pasir Luhur dan Banyumas, biografi tokoh penyebar Islam di Banyumas dan sekitarnya, dan dokumen-dokumen lain yang memiliki keterkaitan dengan otentisitas sejarah pembentukan wilayah dan konstruk sosiologis masyarakat awal.

*Ketiga*, *Focus Group Discussion* (FGD). Diskusi kelompok terarah atau *focus group discussion* merupakan suatu proses pengumpulan informasi mengenai suatu masalah tertentu yang sangat spesifik.<sup>21</sup> Wawancara FGD dipimpin seorang narasumber atau moderator yang mendorong peserta untuk berbicara terbuka dan spontan tentang hal yang dianggap penting dan berkaitan dengan topik tertentu.<sup>22</sup>

### **Pendekatan dan Analisis**

Pendekatan atau metode yang digunakan dalam penelitian adalah metode sosio-historis. Metode sosio-historis (*sociological history*) adalah upaya memotret masa lalu seperti struktur sosial, pola-pola sosial, interaksi sosial yang ada pada masa lampau dengan *wordview* sosiologis. Sosio-historis menggunakan konsep-konsep, metode-metode, dan pola-pola keilmuan sosiologis.

---

<sup>21</sup> Irwanto, *Focus Group Discussion: Sebuah Pengantar Praktis*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), hlm. 41.

<sup>22</sup> Andi Prastowo, *Menguasai Teknik-teknik Data Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: DIVA Press, 2008), hlm. 18.



Metode sosio historis sebagai pemahaman berarti bahwa setiap agama, buah pikiran orang atau masyarakat, harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan dimana kejadian itu timbul. Dengan kata lain, perubahan corak pemikiran tidak bisa lepas dari perubahan sosial budaya setempat.<sup>23</sup>

Metode sosio-historis ini merupakan proses pemikiran yang terpadu antara *das sollen* dan *das sein*, dalam usaha memahami proses Islamisasi dengan berpijak di atas realitas sekeliling manusia. Berpikir dengan cara demikian berarti suatu usaha untuk memahami Islam dengan menarik ke alam nyata. Tanpa pengetahuan tentang masyarakat, sejarah dan kebudayaan Islam sebelum dan sesudah lahirnya, maka Islam sulit dimengerti dengan baik. Demikian pula pengetahuan tentang masyarakat, sejarah dan kebudayaan setempat dimana Islam itu tersiar dan berkembang.

Aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus-menerus sampai tuntas, sehingga datanya jenuh. Ukuran kejenuhan data ditandai dengan tidak diperolehnya lagi data atau informasi baru. Analisis data kualitatif memiliki tiga jalur, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.<sup>24</sup> Reduksi data dipahami sebagai proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan lapangan. Proses ini berlangsung terus-menerus selama penelitian berlangsung bahkan sebelum data terkumpul

---

<sup>23</sup> Karl Manhein, *Ideology and Utopia*, (New York: Haurecaunt Brace & Word, 1936), hlm. 78-79.

<sup>24</sup> MB Miler dan AM Huberman, *Qualitative Data Analysis; A Sourcebook of New Methods*, (Beverly Hills: Sage, 1992), hlm. 23.

sebagaimana yang terdesain dalam kerangka konseptual penelitian, permasalahan penelitian, dan pendekatan pengumpulan data dari peneliti.

Proses reduksi yang dilakukan dalam proses analisis data meliputi meringkas data, menelusuri tema, dan membuat gugus-gugus analisis. Reduksi data dimaksudkan untuk menajamkan, mengklasifikasi, mengarahkan dan membuang data yang tidak relevan, serta mengorganisasikan data sehingga bisa ditarik kesimpulan yang memadai. Cara reduksi data dilakukan dengan seleksi ketat atas data, ringkasan atau uraian singkat, dan mengklasifikasi dalam pola yang berdasar rumusan masalah yang ditetapkan, yaitu pandangan keagamaan masyarakat marginal.

Penyajian data merupakan kegiatan penyusunan informasi sehingga memberi kemungkinan bagi penarikan kesimpulan. Penyajian data dilakukan dalam dua bentuk, yaitu teks naratif dan tabel. Teks naratif merupakan catatan-catatan lapangan, sedang tabel merupakan klasifikasi data sesuai dengan gugus analisis yang dilakukan. Melalui teks naratif dan tabel dapat diketahui apakah kesimpulan sudah bisa dilakukan atau sebaliknya melakukan analisis kembali. Prosesnya dilakukan dengan cara menampilkan data, membuat hubungan 2 (dua) fenomena, yaitu pandangan keagamaan dan perilaku sosial. Proses ini dimaksudkan untuk memaknai apa yang sebenarnya terjadi dan apa yang perlu ditindaklanjuti untuk mencapai tujuan penelitian.

Penarikan kesimpulan sesungguhnya sudah dilakukan selama proses penelitian di lapangan. Kesimpulan diverifikasi dengan cara memikir ulang selama penulisan dan tinjauan ulang catatan lapangan. Kesimpulan awal yang dikemukakan masih bersifat sementara dan akan berubah bila ditemukan bukti-bukti kuat yang mendukung tahap pengumpulan data berikutnya.

Peneliti menyampaikan kesimpulan yang paling kredibel, yaitu kesimpulan yang didukung bukti-bukti kuat dalam arti konsisten dengan kondisi saat peneliti kembali ke lapangan untuk tahap ke-2 dan seterusnya.

Langkah verifikasi yang dilakukan peneliti bersifat terbuka untuk menerima masukan data, walaupun data tersebut adalah data yang tergolong tidak bermakna. Namun demikian, peneliti pada tahap ini sudah memutuskan antara data yang mempunyai makna dengan data yang tidak diperlukan atau tidak bermakna. Data yang dapat diproses dalam analisis lebih lanjut adalah data dalam kategori absah, berbobot, dan kuat. Sedang data lain yang tidak menunjang, lemah, dan menyimpang jauh dari kebiasaan dipisahkan.

Verifikasi data dilakukan dengan cara mengecek *representativeness* atau keterwakilan data, mengecek data dari pengaruh peneliti, mengecek melalui triangulasi, melakukan pembobotan bukti dari sumber data-data yang dapat dipercaya, membuat perbandingan atau mengkontraskan data.

Dengan mengonfirmasi makna setiap data yang diperoleh dengan menggunakan satu cara atau lebih, diharapkan peneliti memperoleh informasi yang dapat digunakan untuk mendukung tercapainya tujuan penelitian. Penggunaan lebih dari satu cara dalam menemukan makna pada setiap data berfungsi untuk menarik kesimpulan pada konstruksi yang paling dekat dengan kenyataan lapangan. Kekurangan teknik suatu cara akan tertutup dengan kelebihan teknik yang lain.

### **Sistematika Buku**

Buku ini terdiri dari lima bab. Bab I merupakan pendahuluan, berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan, manfaat, ruang lingkup, metode, dan

sistematika buku.

Bab II mengelaborasi masyarakat Jawa Tengah Bagian Barat-Selatan pada masa pra-Islam, yang di dalamnya terdapat beberapa sub di antaranya kehidupan sosial politik masyarakat, kehidupan ekonomi masyarakat, kehidupan budaya masyarakat, dan kehidupan keberagamaan masyarakat.

Bab III menyampaikan informasi tentang Islamisasi di wilayah Jawa Tengah bagian Barat. Pada bagian ini terdapat sub bab Islamisasi pada era pengembangan yang berisi tentang peran Wali Sanga dan peran wali dan ulama lokal. Bagian selanjutnya adalah Islamisasi pada periode akhir yang berisi tentang peran ulama dan pendekatannya.

Bab IV berisi tentang Islam di Jawa Tengah bagian selatan dewasa ini. Pada bab ini, di dalamnya terdapat beberapa sub bab di antaranya kebangkitan Islam puritan, trend Islam moderat, dan trend Islam liberal.

Bab V merupakan bagian akhir dari buku ini, yang berisi kesimpulan dan penutup.



## **BAB II**

# **POTRET MASYARAKAT JAWA TENGAH BAGIAN BARAT-SELATAN (BANYUMASAN) PRA ISLAM**



### **Kehidupan Sosial Politik**

Pembahasan mengenai Banyumas sebelum Islam tidak bisa dipisahkan dari sejarah dua kerajaan besar yang menguasai bumi Jawa, yaitu kerajaan Majapahit (Jawa Timur) dan Pajajaran (Jawa Barat). Alur Majapahit yang kemudian membentuk Banyumas bisa ditelusuri pada sejarah berdirinya Kadipaten Wirasaba I (abad 15), sementara jalur kerajaan Pajajaran dapat ditemukan pada sejarah berdirinya Kadipaten Pasir luhur (abad 14-15). Setelah dua kerajaan besar tersebut, kerajaan-kerajaan di Jawa Tengah Bagian Timur (Demak, Pajang, dan Mataran) mengambil alih wilayah banyumas dengan membangun Kadipaten Wirasaba II dan Kadipaten Banyumas (abad 16-19). Dengan demikian, Banyumas sebenarnya hanyalah merupakan kota kabupaten yang merupakan bagian dari, baik kerajaan Majapahit, Pajajaran,

maupun kerajaan-kerajaan di Jawa Tengah bagian Timur.<sup>25</sup>

Dalam babad Wirasaba diceritakan mengenai asal-usul Jaka Katuhu dan Raden Paguwon (Adipati Wirahudaya) yang saat itu menjadi Adipati I di Kadipaten Wirasaba I (abad ke-15). Pada saat itu, wilayah kadipaten Wirasaba I merupakan bagian dari wilayah Kerajaan Majapahit II (1429-1522), tepatnya pada masa pemerintahan Prabu Kertabumi-Brawijaya V (1468-1478). Kadipaten Wirasaba I di bawah pimpinan adipati Wirahudaya adalah Kadipaten yang tentram dan makmur. Bahkan, pada masa kepemimpinan Adipati Anom Wirautama (Adipati II), wilayah kadipaten Wirasaba I mencapai Gunung Sindoro-Sumbing.

Sementara dalam babad Pasir Luhur napaktilas Banyumas bida dilacak pada zaman Kerajaan Pakuan Parahiyangan (Pajajaran) di Jawa Barat bagian timur, tepat pada masa kepemimpinan Sri Prabu Langgawesi Dewa Niskala (1466-1474) dan puteranya, Sri Prabu Linggawastu Ratu Purana Jaya Dewata (1474-1513). Dari Sri Prabu Linggawastu inilah lahir empat putera yang salah satu dari keempatnya menjadi bagian dari cerita pasir luhur. Keempat putera tersebut adalah, yaitu :

1. Raden Harya Banyak Catra.
2. Raden Harya Banyak Blabur.
3. Raden Harya Banyak Ngampar.
4. Dewi Rena Pamekas.

Dari keempat putera Sri Prabu Linggawastu, sosok Raden Harya Banyak Catra (Lutung Kasarung atau Kamdaka) menjadi identitas penting sebagai alat penghubung silsilah Kadipaten Pasir Luhur (wilayah Barat Purwokerto) dengan kerajaan Pajajaran. Kekuasaan Pajajaran atas kadipaten Pasir Luhur hanya sampai pada keturunan keempat Prabu Linggaswatu melalui

---

<sup>25</sup> Budiono Herusatoto, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Watak*, Yogyakarta: LkiS 2008, hlm. 128

jalur Harya Banyak Catra, yaitu: Adipati Banyak Catra (Kamandaka), Adipati Banyak Wirata, Adipati Banyak Rama, dan Adipati Banyak Kesumba. Meskipun setelah Adipati Banyak Kesumba Pasir Luhur masih dipimpin oleh keturunan Banyak Cakra, yaitu Adipati Banyak Belanak dan Banyak Thole, namun Pajajaran tidak lagi menjadi penguasa atas Pasir Luhur melainkan kerajaan Demak (Islam).

Berdasarkan tulisan Van Der Meulen, sejarah Banyumas sebenarnya bisa dikaitkan dengan cerita sejarah kerajaan Galuh Purba (sekitar tahun 78 M)<sup>26</sup> yang didirikan oleh para pendatang dari tanah Kutai melalui pantai Cirebon dan menetap di pedalaman gunung slamet, gunung ceremai, dan lembah sungai serayu.<sup>27</sup> Van der Meulen memperkirakan bahwa nama kerajaan Galuh Purba adalah Galuh Sinduala (Bojong Galuh) dan beribukota di daerah Medang Gili.

Antara abad 1 – 4 sebenarnya banyak nama-nama kerajaan yang memakai kata galuh, selain Galuh Purba. Namun jika dilihat dari luasnya wilayah kekuasaan Galuh Purba sangat mungkin kerajaan-kerajaan tersebut menjadi bagian dari wilayah Kerajaan Besar Galuh Purba. Kerajaan-kerajaan tersebut adalah:

1. Kerajaan Galuh Rahyang (berlokasi di Brebes, beribu kota di Medang Pangramesan)
2. Kerajaan Galuh Kalangon (berlokasi di Roban, beribukota di Medang Pangramesan)
3. Kerajaan Galuh Laleyan (berlokasi di Cilacap, beribukota

---

<sup>26</sup> Meskipun tahun 78 M masih diragukan keautentikannya, mengingat bahasa sansekerta belum dikenal secara luasa pada tahun itu, namun cerita rakyat dan beberapa dokumen menyebutkan tahun tersebut.

<sup>27</sup> W.J. van der Meulen, *Indonesia di Ambang Sejarah*, ed. Sutarjo Adisusilo J.R. (Jogjakarta: Kanisius, 1988).



- di medang kamulan)
4. Kerajaan Galuh Tanduran (berlokasi di Pananjung, beribukota di Bagolo)
  5. Kerajaan galuh Kumara (berlokasi di Tegal, beribukota di Medang Kamulyan)
  6. Kerajaan Galuh Pataka (berlokasi di Nanggalacah, beribukota di Pataka)
  7. Kerajaan Galuh Nagara tengah (berlokasi di Cineang, beribukota di Bojong Lopang)
  8. Kerajaan Galuh Imbanagara (berlokasi di Barunay (Pabuaran), beribukota di Imbanagara)
  9. Kerajaan Galuh Kalingga (berlokasi di Bojong, beribukota di Karang Kamulyan)

Salah satu alasan bahwa kesembilan kerajaan galuh di atas adalah bagian dari wilayah kekuasaan Galuh Purba adalah wilayah kerajaan Galuh Purba yang meliputi: Indramayu, Cirebon, Brebes, Tegal, Pemalang, Bumiayu, Banyumas, Cilacap, Purbalingga, Banjarnegara, Kebumen, dan bahkan ada yang menyebut sampai Kedu, Kulon Progo, hingga Purwodadi.

Berdasarkan babad pustaka raja-raja 1 di nusantara (tulisan pangeran wangsakerta dari Cirebon), terdapat tiga (3) wangsa yang berkembang pada abad VII-VIII, yaitu wangsa Kalingga, wangsa Sanjaya, dan wangsa Syailendra. Hal ini menunjukkan bahwa kerajaan Galuh Kalingga yang sebelumnya merupakan bagian dari kerajaan Galuh Purba, lebih populer dibanding Galuh Purba. Bahkan pamornya telah mematikan keberadaan kerajaan Galuh Purba yang menjadi penguasa sebelumnya.

Jika di lereng gunung Slamet muncul kerajaan Galuh Purba yang melahirkan kerajaan Galuh Kalingga sebagai penerus suksesnya, maka di Jawa barat juga berkembang kerajaan

Salaknegara (130-362 M) dengan penerusnya suksesnya kerajaan Tarumanegara (abad IV-VII). Kerajaan Tarumanegara berkuasa di Jawa bagian barat dan beribukota di Sundapura (Bekasi). Menurut data yang ada, kerajaan Tarumanegara adalah kerajaan hindu tertua yang pernah ada di tanah nusantara. Kekuasaan Tarumanegara secara geografis memang tidak terlalu luas, yaitu hanya meliputi Banten, Jakarta, Bogor dan Bekasi. Namun demikian, pengaruhnya secara sosial-politis cukup luas, yaitu meliputi daerah Tegal (Galuh Kumara), Banyumas (Galuh Purba), dan Bagelan.

Pada saat kerajaan Tarumanegara dipimpin oleh Prabu Purnawarman (395-434 M), kerajaan Galuh Purba berpindah dari Lereng Gunung Slamet ke Garut-Kawali dan menjadi bawahan dari kerajaan Tarumanegara. Salah satu penyebab kepindahan Galuh Purba ke Garut-Kawali adalah semakin kuatnya kekuasaan dinasti Sailendara kala itu.

Dalam perkembangannya, banyak dari keturunan Galuh-Kawali yang menikah dengan keturunan Galuh Kalingga. Akibatnya, beberapa raja yang memimpin Galuh-Kawali adalah keturunan kerajaan Kalingga. Hal ini pun berdampak pada adanya perubahan sosial budaya di kalangan masyarakat Galuh-Kawali.

Seiring dengan semakin melemahnya kekuasaan kerajaan Tarumanegara pada tahun 669 M, kerajaan Galuh-Kawali justru semakin menunjukkan eksistensi dan kekuatannya. Puncaknya, raja Galuh Wretikandayun melakukan pemberontakan dan berhasil merebut kekuasaan dari kerajaan Tarumanegara. Kalah dengan kerajaan Galuh-Kawali membuat kerajaan Tarumanegara memindahkan pusat kekuasaannya ke daerah Sunda Pura dan mencoba membangun kembali kekuatannya di sana. Situasi ini kemudian dimanfaatkan oleh Wretikandayun untuk merubah

kerajaan Galuh-Kawali menjadi kerajaan Galuh yang merdeka dari Kerajaan Galuh Kalingga. Wilayah kekuasaan Galuh meliputi antara sungai citarum dan sungai cipamali di sebelah barat gunung Slamet. Adapun sebelah selatan gunung Slamet tetap menjadi kekuasaan kerajaan Kalingga.

Transformasi kekuasaan dari Tarumanegara – Galuh Kawali – Galuh, dalam beberapa abad selanjutnya melahirkan imperium baru di tanah Jawa, yaitu kerajaan Pajajaran. Sehingga, jika ditarik ke atas, sebenarnya sejarah kerajaan di wilayah Banyumas (Galuh Purba) jauh lebih tua dari pada kerajaan Pajajaran. Namun keberadaan kadipaten Pasir Luhur yang pernah menjadi wilayah kekuasaan Pajajaran juga memiliki dimensi historis tersendiri bahwa pajajaran pernah memiliki dominasi kekuasaan atas wilayah Banyumas.

Kerajaan Kalingga yang menguasai wilayah selatan Gunung Slamet, adalah kerajaan Budha, di mana salah satu pendirinya yaitu puteri Maharani Shima (674 M) adalah keturunan dari Negara bagian orrisa di India. Pada sekitar tahun 732 M, salah satu keturunan (cicit) Maharani Shima yaitu Sanjaya menggantikan menjadi raja kerajaan Kalingga bagian Utara yang kemudian menjadi cikal bakal bumi Mataram yang beragama Hindu. Dari sosok prabu Sanjaya ini lah kemudian lahir wangsa Sanjaya yang secara terus menerus memerintah kerajaan Kalingga Utara dan Mataram (mataram kuno). Ibu kota pertama kerajaan ini adalah Medang Kemulan (antara Pekalongan – Jepara).

Pada tahun 770-an, kekuasaan dinasti Sanjaya runtuh oleh dinasti Sailendra yang beragama Budha. Kepemimpinan Rakay panangkaran atas Kalingga menjadi titik awal peralihan kekuasaan dari dinasti Sanjaya ke dinasti Sailendra atas Medang – Kalingga. Bahkan hegemoni kekuasaan dinasti Sailendra ini

mencakup hampir seluruh wilayah Jawa hingga kerajaan Sriwijaya di Sumatera.

Di tahun 840-an pamor dinasti Sanjaya bangkit kembali dengan munculnya Rakay Pikatan sebagai raja Medang akibat hasil pernikahannya dengan salah satu puteri mahkota dinasti Sailendra yaitu Pramowardhani. Di era Rakay Pikatan, pusat pemerintahan dipindahkan dari Medang Kemulan ke Mamrati di daerah Kedu. Namun, akibat dampak dari letusan dahsyat gunung Merapi, pusat kerajaan akhirnya dipindahkan ke wilayah Jawa Timur. Perpindahan kerajaan Medang ke Jawa Timur inilah yang kemudian menjadi cikal bakal berdirinya kerajaan Majapahit di abad-abad berikutnya.

Berdasarkan uraian di atas, secara sosial-politis, Banyumas sebenarnya menjadi embrio lahirnya beberapa imperium besar yang pernah menjadi penguasa tanah nusantara (khususnya Jawa). Namun pembuktian atas fakta tersebut selama ini selalu mengalami kendala akibat rentang waktu yang terlalu jauh (Galuh Purba – Medang). Karenanya, pembahasan mengenai sejarah sosial politik Banyumas biasanya di mulai sejak Banyumas menjadi wilayah periferi dari beberapa kerajaan besar seperti Pajajaran, Majapahit, Demak, Pajang, maupun Mataram.

Dalam posisi hanya sebagai sebuah wilayah kabupaten yang berada dalam kekuasaan kerajaan, tidak banyak peran sosial-politis yang bisa dimainkan oleh masyarakat Banyumas (Wirasaba dan pasir Luhur), selain menjalankan kebijakan dari pemerintah pusat (kerajaan). Selain itu, kondisi geografis wilayah Banyumas yang terisolasi oleh pegunungan di sepanjang utara hingga selatan, semakin menjadikan Banyumas tidak strategis untuk menjadi pusat kegiatan sosial politik pada waktu itu. Padahal, dari sisi potensi ekonomi yang bisa dihasilkan, Banyumas adalah daerah yang sangat subur sehingga mampu

menghasilkan banyak produk pertanian dan perkebunan.<sup>28</sup>

Tidak dijadikannya Banyumas sebagai pusat pemerintahan kerajaan dan kondisi geografis serta alamnya yang berupa bebatuan pegunungan dan sungai-sungai besar yang mengitari, justeru menjadikan Banyumas sebagai wilayah yang memiliki struktur sosial mandiri dan unik jika dibanding umumnya struktur sosial di daerah lain, bahkan di Jawa. Jika di daerah lain struktur sosial cenderung terpengaruh, bahkan terhegemoni oleh struktur sosial pemerintahan kerajaan (kraton), struktur sosial masyarakat Banyumas justeru menampilkan karakter yang unik, yaitu:

1. Cowag (berbicara dengan suara keras)
2. Mbloak (berbicara dengan berlagak serius, apa adanya, dan humoris).
3. Dablongan atau ndablong (seenaknya sendiri kalau mengritik atau berkelakar)
4. Ajiban (bereaksi secara spontan melalui ucapan jika hajatnya terpenuhi).
5. Ndobos (berebut bicara saat mengeluarkan ide).
6. Mbanyol (bergurau).
7. Ndopak (omong-omong mengeluarkan uneg-uneg).<sup>29</sup>

Ke delapan karakter ini tentu berbeda jauh dengan daerah-daerah lain di pulau Jawa yang umumnya penuh *unggah ungguh*, *tatakrama*, *basa-basi*, dan hal-hal lain yang terstandarisasi oleh karakter sosial kraton. meskipun demikian, ini bukan berarti masyarakat Banyumas tidak memiliki struktur sosial. Yang

---

<sup>28</sup> Tanto Sukardi., *Tanam Paksa di Banyumas: Kajian Mengenai Sistem, Pelaksanaan, dan Dampak Sosial Ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar ). hlm. 11

<sup>29</sup> Budiono Herusatoto, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Watak*, (Yogyakarta: LKIS.), 2008, hlm. 179-180

adalah bahwa struktur sosial masyarakat Banyumas lebih sederhana, meliputi kalangan elit atau priyayi dengan tugas dan perannya sebagai pelaksana kebijakan Kraton di tingkat Kadipaten dan kalangan rakyat petani yang hidup dari pertanian.

Di kalangan masyarakat Banyumas di kenal adagium “*adoh ratu cedhak watu*”. Ini adalah gambaran kongkrit kondisi Banyumas yang berada pada wilayah periferi (bahkan terisolasi) dari pusat pemerintahan (ratu) tetapi mereka sangat dimanjakan oleh alam (watu) nya yang subur. Intensitas dialog dengan alam inilah yang membentuk watak masyarakat Banyumas lebih jujur, apa adanya, dan dewasa dalam bersikap. Tokoh Bawor adalah representasi dan sekaligus filosofi hidup yang menggambarkan baimana adagium *adoh ratu cedhak watu* tersebut mengakar dalam kehidupan sosial masyarakat Banyumas.

Dalam cerita pewayangan, tokoh Bawor dikenal sebagai anak sulung dari Semar. Menariknya, tokoh Bawor hanya ada dalam gaya (*gagrag*) wayang Banyumasan dan Pasundan, sementara dalam *gagrag* surakarta tidak dikenal tokoh Bawor. Umumnya *gagrag* pewayangan hanya mengenal tokoh, Petruk, Gareng, Bagong, dan Semar, sementara sosok Bawor tidak dikenal. Adapun karakter dari Bawor yang menjiwai perilaku sosial masyarakat Banyumas antara lain:

1. Sabar lan narima (sabar dan menerima apada adanya dalam kehidupan keseharian).
2. Berjiwa ksatria (jujur, berkepribadian baik, toleran).
3. Cancudan (rajin dan cekatan).
4. Cablaka (lugas dan terbuka tanpa tedeng aling-aling).<sup>30</sup>

Struktur sosial masyarakat Banyumas yang tergambarkan dalam sosok Bawor, meliputi hampir seluruh masyarakat atau

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 202

budaya Panginyongan yang berada di bawah wilayah karesidenan Banyumas. Hanya saja, beberapa daerah yang secara geografis dan politis berada di bawah kekuasaan kerajaan Mataram dan Kasunanan Surakarta sedikit banyak mengalami perubahan dalam hal struktur soalnya, seperti masyarakat Kebumen (Panjer, Kutowinangun, Karanganyar). Dalam sejarahnya, Kebumen pernah menjadi wilayah administrative Bagelen dalam struktur kekuasaan kerajaan Mataram dan merepresentasikan kebudayaan Negara Agung, dan juga Karesidenan Banyumas yang disebut mewakili kebudayaan Mancanegara Kilen dalam struktur kerajaan Mataram. Kondisi ini telah membentuk semacam sub kultur sosial-budaya yang lahir akibat infiltrasi Bagelen dan Banyumas.

Dari sisi bahasa dan karakternya, Kebumen memang menampilkan dualisme antara Banyumas yang panginyongan dengan budaya Cablakanya, juga Bagelen yang "semi" Bandhek dengan budaya kraton-priyayina. Untuk karakter yang pertama (Banyumas-Cablaka) dapat ditemukan di masyarakat yang tinggal di sebelah Barat sungai Luk Ulo, sementara karakter yang kedua (Bagelen-Priyayi) nampak dalam perilaku hidup masyarakat di sebelah Timur sungai Luk Ulo.<sup>31</sup> Atas dasar inilah Kebumen menjadi daerah yang cenderung sulit untuk diidentifikasi keaslian struktur sosial dan budayanya. Dualisme atau keterbelahan karakter (Bagelen-Banyumas) yang ada juga menyebabkan struktur sosial-budaya Kebumen yang abu-abu dan kompromistik dalam perilaku masyarakat Kebumen. Karenanya, sulit ditemukan pemikiran-pemikiran atau perilaku

---

<sup>31</sup> Di era sekarang, dualisme karakter masyarakat Kebumen tidak lagi nampak secara tegas seiring dengan multikulturalisme yang semakin tumbuh dengan pesat baik di kalangan masyarakat sebelah barat maupun timur sungai Luk Ulo.

ekstrim yang memunculkan kontroversi dan konflik di tengah masyarakat. Perbedaan pendapat sebagai hasil berfikir kritis seringkali diharmonisasikan sehingga tidak menimbulkan gejolak dan konflik berkepanjangan di masyarakat. Dampak dari sikap sosial seperti ini sering kali membentuk perilaku masyarakat Kebumen stagnan, kurang dinamis, serta lambat merespon perubahan.

### **Kehidupan Ekonomi Masyarakat**

Dari sisi kondisi alam, seluruh daratan di pulau Jawa dikenal dengan kesuburan tanah dan curah hujannya yang tinggi. Faktor alam inilah yang kemudian membuat masyarakat di pulau Jawa mampu mengembangkan budidaya pertanian lahan basah dengan ekspedisi hasil pertanian yang unik antara satu daerah (desa) dengan daerah yang lain. Beberapa daerah yang dikelilingi atau diapit oleh beberapa pegunungan vulkanik serta dataran-dataran tinggi bahkan cenderung terisolasi dari pengaruh sosial politik dunia luar.

Pada masa pra Islam dan kolonialisme eropa masuk ke pulau Jawa, masyarakat hanya bertumpu pada sungai-sungai sebagai sarana penghubung antara masyarakat di satu daerah dengan daerah lain. Bahkan, jauh-pendeknya aliran sungai di pulau Jawa turut membentuk mata rantai kekuasaan yang ada kala itu. Sebagai contoh misalnya, aliran sungai Brantas dan Bengawan Solo yang dijadikan sara penghubung jarak jauh oleh masyarakat, telah berhasil membentuk pusat kerajaan besar, yaitu Majapahit dan Mataram. Sementara sungai-sungai lain yang umumnya beraliran pendek tidak mampu membentuk relasi masyarakat dalam skala besar sehingga dari sisi kekuasaan yang terbangun juga relatif kecil (kadipaten).

Belum tersedianya sarana perhubungan yang memadai pada



masa itu menyebabkan masyarakat hanya mengandalkan kondisi cuaca dalam hal ekspedisi hasil pertanian atau perkebunan. Ketika cuaca hujan lebat dan sungai-sungai menjadi deras aliran airnya, maka ini jelas menghambat distribusi hasil panen masyarakat yang juga berdampak pada tingkat pendapatan mereka.

Pola perekonomian masyarakat Jawa (termasuk Banyumas) sedikit mengalami perkembangan ketika memasuki abad IV di mana kerajaan-kerajaan besar di Jawa (Tarumanegara, Mataram, Majapahit, dan Mataram) mulai membuka jalur perdagangan dengan Negara-negara lain di kawasan Asia seperti India dan China. Pada masa ini masyarakat tidak lagi hanya mengandalkan sungai sebagai jalur distribusi perekonomian, tetapi juga laut dengan berbagai dermaga dan pelabuhannya. Profesi masyarakat juga berkembang tidak lagi hanya menjadi petani, melainkan ada beberapa yang menjadi pedagang, eksportir barang, atau penguasa kapal angkut barang.

### **Kondisi Budaya Masyarakat**

“Dari logat bahasanya, Kebumen terbagi dua. Sebelah timur aliran sungai Luk Ulo berbahasa dengan didominasi vokal “o”, dan mbandek (poko’e). Sementara di sebelah barat aliran sungai Luk Ulo didominasi vokal “a” dan “k” medok, (pokoke). Sedangkan, di antara aliran sungai Luk Ulo dan aliran Sungai Kedungbener bahasanya campur bawur, ada yang memakai poko’e, ada yang memakai pokoke. Sedangkan sebelah utara Gunung Krakal masyarakat lebih fasih berbicara dengan logat Wonosoboan dengan memanjangkan fonem akhir. Kebiasaan dan adat istiadat di Kebumen juga beragam, penduduk yang tinggal di sebelah barat sungai Luk Ulo lebih suka nanggap calung, dan eblek, sedangkan penduduk yang tinggal di sebelah

timur sungai Luk Ulo lebih suka nanggap wayang kulit atau ndolalak untuk acara resepsi. Orang Kebumen yang tinggal di sebelah timur aliran sungai Luk Ulo disebut wong wetan kali, di antaranya Kecamatan Kutowinangun, Ambal, dan Mirit. Mereka lebih terkesan mriyayi sedang di Kecamatan Padureso, Poncowarno dan Alian lebih kental dengan logat Wonosoboan. Sebaliknya, orang Kebumen yang tinggal di sebelah barat aliran Sungai Luk Ulo disebut wong kulon kali, di antaranya Kecamatan Pejagoan, Klirong, Sruweng, Petanahan, Kuwarasan, Gombang, yang lebih terkesan merakyat, meskipun tidak seluruhnya”.<sup>32</sup>

Muara pertemuan dua arus budaya (Bagelen dan Banyumas) menjadikan Kebumen sebagai wilayah “jepitan dua arus kebudayaan mapan”<sup>33</sup> yaitu Bagelen yang mriyayi dan Banyumas yang Merakyat. Tidak mengherankan ketika masyarakat Kebumen merasa bahwa identitas kebudayaannya menjadi tidak begitu tegas dan jelas, itu semua dikarenakan Kebumen merupakan wilayah pertemuan arus kebudayaan dan menjadi wilayah jepitan dua kebudayaan yang saling bertolak belakang.

Ketidajelasan identitas kebudayaan (absurditas kebudayaan) ini kerap muncul dalam ungkapan kalimat yang mengindikasikan pencarian jati diri baik kebudayaan, kesenian, kebahasaan, pakaian adat dll.

Sebagai wilayah yang dekat dengan Kraton, Bagelen pun memiliki sejumlah karakteristik kebudayaannya. Kebudayaan yang dimaksudkan bukan hanya sekedar ekspresi kesenian

---

<sup>32</sup> Mustolih Brs, Masyarakat Kebumen Masih Cari Jati Dirinya <http://www.suaramerdeka.com/harian/0605/03/ked10.htm> dikutip pada tanggal 10 Juli 2017.

<sup>33</sup> *Ibid.*

melainkan lebih luas dari itu. Sebagaimana dikatakan Antropolog C. Kluckohn dalam karyanya *Universal Categories of Culture* mengatakan bahwa kebudayaan memiliki tujuh unsur yaitu:

1. Peralatan dan perlengkapan hidup manusia (pakaian, perumahan, alat-alat rumah tangga, senjata, alat produksi, transpor dsb).
2. Mata pencaharian hidup dan sistem-sistem ekonomi (pertanian, peternakan, sistem produksi, sistem distribusi dsb).
3. Sistem kemasyarakatan (sistem kekerabatan, organisasi politi, sistem hukum, sistem perkawinan).
4. Bahasa (lisan maupun tertulis).
5. Kesenian (seni rupa, seni suara, seni gerak).
6. Sistem pengetahuan.
7. Religi (sistem kepercayaan)<sup>34</sup>

Kebudayaan Kraton berkembang di sekitar Kuthagara dan Negaragung dan menghasilkan unsur-unsur kebudayaan yang terekspresi dalam wujud-wujud sastra, kesenian, bahasa yang mencerminkan kesantunan yang tinggi. Sementara di wilayah Mancanegara dan Pesisiran pengaruh kebudayaan keraton tidak berakar sekuat di wilayah-wilayah Negaragung.

### **Pemahaman Tentang Struktur Sosial**

Struktur sosial merupakan salah satu elemen dari Tatanan Sosial (social order). Tatanan sosial sendiri didefinisikan sebagai, "Suatu lingkungan sosial di mana individu-individunya saling berinteraksi atas dasar status dan peranan sosial yang diatur oleh

---

<sup>34</sup> Soerjono Soekanto., *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: rajawali Press), 2009, hlm. 154

seperangkat norma dan nilai”.<sup>35</sup>

Elemen yang terkandung dalam tatanan sosial sebuah masyarakat meliputi struktur sosial dan institusi sosial. Merujuk pada definisi Judson R. Landis dalam bukunya *Sociology: Concept and Characteristic*, Parwitaningsih mendefinisikan institusi sosial sebagai, “norma-norma, aturan-aturan dan pola-pola organisasi yang dikembangkan di sekitar kebutuhan-kebutuhan atau masalah-masalah pokok yang terkait dengan pengalaman masyarakat”.<sup>36</sup>

Jenis-jenis institusi sosial meliputi institusi keluarga, institusi agama, institusi ekonomi, institusi pendidikan, institusi hukum dll. Merujuk pada karya sosiolog terkemuka Robert K. Merton, struktur sosial didefinisikan sebagai, “*organized set of social relationship in which members of society or group are variously implicated*” (sekumpulan hubungan sosial terorganisir dalam mana para anggota masyarakat atau kelompok terhubung secara beragam).<sup>37</sup>

Berbeda dengan Parwitaningsih yang membagi struktur sosial dan institusi sosial sebagai bagian dari tatanan sosial, Prof. DR. C. Dewi Wulandari justru memasukkan institusi sosial menjadi bagian dari struktur sosial. Menurutnya, struktur sosial ialah jalinan unsur-unsur sosial yang pokok dalam masyarakat. Unsur-unsur sosial yang pokok tersebut meliputi:

1. Kelompok sosial.
2. Kebudayaan
3. Lembaga sosial atau institusi sosial

---

<sup>35</sup> Parwitaningsih dkk, *Pengantar Sosiologi*, (Tangerang: Universitas Terbuka), 2009, hlm. 7.4

<sup>36</sup> Ibid., hlm. 7.11

<sup>37</sup> Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press 1968, p. 216

4. Pelapisan sosial atau stratifikasi sosial
5. Kekuasaan dan wewenang.<sup>38</sup>

Pembahasan perihal struktur sosial, kita tidak bisa melepaskan dari dua nama penyokong Teori Struktural Fungsional yaitu Talcot Parson dan Robert K. Merton. Dari Talcot Parson kita mengenal konsep AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*). Agar sebuah sistem sosial dapat lestari maka suatu sistem harus melaksanakan keempat fungsi di atas. Adaptasi (*adaptation*), bermakna sebuah sistem harus beradaptasi dengan lingkungannya dan mengadaptasikan lingkungan dengan kebutuhan-kebutuhannya.

Pencapaian tujuan (*goal attainment*), bermakna sebuah sistem harus mendefinisikan dan mencapai tujuannya. Integrasi (*integration*), bermakna bahwa sebuah sistem harus mengatur antar hubungan bagian-bagian dari komponennya. Pemeliharaan pola (*latency*), bermakna sebuah sistem harus menyediakan, memelihara dan memperbarui baik motivasi individu maupun pola-pola budaya yang menciptakan dan menopang motivasi itu. Keempat fungsi yang menopang kelestarian sistem sosial masyarakat tersebut ditopang oleh empat sistem tindakan yaitu: *Organisme behavioral* yaitu sistem tindakan yang menangani fungsi adaptasi dengan menyesuaikan dan mentransformasi dunia eksternal.

Sementara sistem kepribadian melaksanakan fungsi pencapaian tujuan dengan mendefinisikan tujuan-tujuan sistem dan memobilisasi sumber-sumber daya untuk mencapainya. Adapun *sistem sosial* menangani fungsi integrasi dengan mengendalikan bagian-bagian komponennya. Selanjutnya

---

<sup>38</sup> Prof. DR. C. Dewi Wulansari, SH., MH., SE, MM., *Sosiologi: Konsep dan Teori*, Bandung: PT. Refika Aditama 2009, hlm. 43

*sistem budaya* melaksanakan fungsi latensi dengan menyediakan norma-norma dan nilai-nilai bagi para aktor yang memotivasi mereka untuk bertindak.<sup>39</sup>

Sementara dari Robert K. Merton kita menerima konsep mengenai disfungsi, non fungsi, fungsi nyata dan fungsi laten serta konsep mengenai anomie. Dengan istilah “disfungsi” dimaksudkan, “Sebagaimana struktur - struktur atau lembaga-lembaga dapat berperan dalam pemeliharaan bagian-bagian lain sistem sosial, mereka juga dapat mempunyai konsekuensi-konsekuensi negatif untuknya”.<sup>40</sup>

Mengenai istilah “non fungsi” dimaksudkan, “konsekuensi-konsekuensi yang benar-benar tidak relevan dengan sistem yang dipertimbangkan”.<sup>41</sup> Mengenai istilah “fungsi nyata” dan “fungsi laten” dimaksudkan sebagai fungsi yang disengaja dan fungsi yang tidak disengaja. Merton memberikan contoh perihal perbudakan di Amerika Selatan memiliki fungsi nyata meningkatkan produktifitas ekonomi Selatan sementara fungsi latennya adalah perbudakkan justru meningkatkan status sosial kulit putih di Selatan baik yang kaya maupun yang miskin.<sup>42</sup>

Konsep yang tidak kurang penting adalah “*anomie*” yang didefinisikan sebagai, “*Anomie is then conceived as a breakdown in the cultural structure, occurring particularly when there is an acute disjunction between the cultural norms and goals and the socially structured capacities of members of the group to act in accord with them*” (anomie lantas dianggap sebagai gangguan dalam struktur kebudayaan dan terjadi khususnya saat ada pemisahan

---

<sup>39</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2012, hlm. 409-410

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 1 428

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 429

<sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 434

atau kesenjangan antara norma budaya dan tujuan dan kemampuan struktur sosial para anggota atau kelompok dalam menyesuaikan dengan norma kebudayaan tersebut).<sup>43</sup>

Struktur sosial masyarakat Kebumen memiliki karakteristik yang khas yang meliputi: keunikan dalam logat bahasa, mengalami absurditas identitas kebudayaan, kompromistik serta anti struktur. Karakteristik khas tersebut merupakan konsekuensi logis pertemuan dua arus kebudayaan dalam hal ini kebudayaan Bagelen yang mriyayi dan kebudayaan Banyumas yang merakyat.

Pemahaman terhadap karakteristik khas struktur sosial masyarakat Kebumen diperlukan agar dalam setiap penetapan kebijakan yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan melibatkan pengetahuan tentang struktur sosial dan variabel kebudayaan yang turut mempengaruhi dan membentuk struktur tersebut sehingga berbagai kebijakan tidak mengganggu tatanan sosial dan keseimbangan dalam struktur sosial tersebut.

---

<sup>43</sup> Robert K. Merton., *Social Theory and Social Structure*, (New York: Free Press), 1980 p. 216

### BAB III

## ISLAMISASI DI WILAYAH JATENG

### BAGIAN BARAT



Islamisasi yang terjadi di Indonesia dipengaruhi kuat dari proses Islamisasi di Jawa. Penyebaran Islam di Jawa selain adanya kontribusi para pedagang, tak lepas juga dari peran serta para ulama dan sufi. Bersamaan dengan melemahnya Kerajaan Majapahit, Islamisasi Jawa sudah mulai berkembang. Sejak akhir abad ke-14 M dan mencapai puncaknya di abad ke-15 dan 16 M.<sup>44</sup>

#### **Peran Wali Songo**

Di dalam *Ensiklopedi Islam* disebutkan bahwa walisongo (sembilan wali) adalah sembilan ulama yang merupakan pelopor dan pejuang pengembangan Islam (islamisasi) di Pulau Jawa pada abad kelima belas (masa Kesultanan Demak). Kata “wali” (Arab) antara lain berarti pembela, teman dekat dan pemimpin. Dalam

---

<sup>44</sup> Sebenarnya, dekade dua abad pertengahan ini, akhir abad ke-14 M. dan abad ke-15 M. bukanlah islamisasi pertama yang terjadi, karena sebelumnya telah ada bukti artifak sejarah berupa makam Fatimah Binti Maimun yang dalam nisannya wafat tahun 1082 M.



pemakaiannya, *wali* biasanya diartikan sebagai orang yang ekat dengan Allah (Waliyullah). Sedangkan kata “songo” (Jawa) berarti sembilan. Maka *walisongo* secara umum diartikan sebagai sembilan wali yang dianggap telah dekat dengan Allah SWT, terus menerus beribadah kepada-Nya, serta memiliki kekeramatan dan kemampuan-kemampuan lain di luar kebiasaan manusia.<sup>45</sup>

Walisongo artinya sembilan wali, sebenarnya jumlahnya bukan hanya sembilan. Jika ada seorang walisongo meninggal dunia atau kembali ke negeri seberang, maka akan digantikan anggota baru. Songo atau sembilan adalah angka keramat, angka yang dianggap paling tinggi. Dewan dakwah tersebut sengaja dinamakan walisongo untuk menarik simpati rakyat yang pada waktu masih belum mengerti apa sebenarnya agama Islam itu.

Menurut penemuan K.H. Bisyrri Musthafa, sebagaimana diuraikan oleh Saifuddin Zuhri, jumlah para wali itu tidak hanya sembilan, tetapi lebih dari itu. Agaknya sembilan orang wali itu adalah mereka yang memegang jabatan dalam pemerintahan sebagai pendamping raja atau sesepuh kerajaan di samping peranan mereka sebagai mubalig dan guru.<sup>46</sup> Oleh karena mereka memegang jabatan pemerintahan, mereka diberi gelar *sunan*, kependekan dari *susuhunan* atau *sinuhun*, artinya orang yang dijunjung tinggi. Bahkan kadang-kadang disertai dengan sebutan *Kanjeng*, kependekan dari *kang jumeneng*, pangeran atau sebutan lain yang biasa dipakai oleh para raja atau penguasa pemerintahan di daerah Jawa.<sup>47</sup> Lebih lanjut dijelaskan oleh K.H.

<sup>45</sup> Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), Jld. V, hlm.173

<sup>46</sup> MB.Rahimsah, *Legenda dan Sejarah Lengkap Walisongo*, (Surabaya : Amanah, t.th), hlm.5

<sup>47</sup> Badri Yatim (Ed.), *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1996), hlm.170

Bisyri Musthafa bahwa ketika Sunan Ampel wafat, para wali yang berta'ziah sebanyak 16 orang.<sup>48</sup>

Sangat sulit untuk melepaskan dimensi mitos dari diskusi mengenai keberadaan wali songo dan perannya dalam penyebaran Islam di Nusantara (Jawa). Bahkan tidak jarang opini-opini yang muncul tidak bisa dipertanggungjawabkan secara akademik, sehingga memunculkan perdebatan dikalangan masyarakat. Salah satu contoh yang bisa dikemukakan di sini adalah mengenai istilah “penyebar agama” yang dalam banyak hal sering dipahami bahwa sebelum era wali songo masyarakat di Nusantara belum mengenal sama sekali terhadap ajaran Islam. Padahal di beberapa tempat ditemukan adanya peninggalan sejarah yang membuktikan bahwa Islam sudah lebih dahulu masuk ke bumi nusantara sebelum kedatangan wali songo. Kisah tentang Syaikh Siti Jenar dan kematiannya juga bisa dijadikan contoh bagaimana sejarah walisongo dan penyebaran Islam di Indonesia sarat dengan beragam perspektif.

Dalam sejarah Islam tercatat bahwa era kepemimpinan Harun al-Rasyid (786-809) sering disebut sebagai titik puncak kemajuan peradaban Islam. Bagaimana tidak, meskipun usia pemerintahan yang dipimpinnya tidak berlangsung lama (<50 tahun), namun Harun al-Rasyid mampu menjadikan Baghdad sebagai pusat dunia dengan tingkat kemakmuran dan peran internasional yang luar biasa. Baghdad bisa menjadi satu-satunya

---

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm.171 Mereka adalah: Raden Ibrahim (Sunan Bonang), Raden Paku (Sunan Giri), Raden Syahid (Sunan Kalijaga), Raden Abdul Qadir (Sunan Gunung Jati), Raden Said (Sunan Muria), Amir Haji (Sunan Kudus), Sayyid Muhsin (Sunan Wilis Ceribon), Haji Usman (Sunan Manyuran Mandalika), Raden Fatah (Sunan Bintara Demak), Usman Haji (Sunan Ngudung), Raden Jakandar (Sunan Bangkalan), Khalifah Husein (Sunan Kertayasa Madura), Sayyid Ahmad (Sunan Malaka), Pangeran Santri (Sunan Ngadilangu), Raden Abdul Jalil (Sunan Siti Jenar Jepara) dan Raden Qasim (Sunan Drajat Sedayu).

saingan bagi Bizantium yang kala itu juga memegang kendali peradaban dunia.<sup>49</sup>

Jejak keperkasaan Harun al-Rasyid dalam memimpin benar-benar kuat. Hal ini bisa dilihat dari susahny kota Baghdad dengan pemerintahan Islamnya untuk dihancurkan. Bahkan pada saat terjadi konflik antara al-Ma'mun, al-Amin (kakak al-Ma'mun), dan pamannya Ibrahim al-Mahdi, sebagian kota Baghdad yang sempat hancur dapat segera dibenahi dan dibangun kembali hingga mampu menjadi pusat perdagangan dan intelektual dunia. Beberapa pelabuhan di sepanjang laut Bagdad dipenuhi dengan kapal-kapal yang sangat sibuk melakukan beraktifitas. Mulai dari kapal perang, kapal niaga, hingga kapal-kapal kecil hilir mudik dengan kesibukan masing-masing. Tidak hanya produk dalam negeri, beberapa kapal yang ada juga diimpor dari negara luar, terutama China.

Beberapa *stand* juga digelar guna memamerkan hasil dagangan dari seluruh penjuru dunia. Mulai dari porselen, sutera dan parfum dari negeri China; rempah-rempah, minuman ringan, dan pewarna dari India dan kepulauan Melayu; Batu rubi, batu-batuan mulia, kain, dan budak dari Turki dan Asia Tengah; madu, minyak, bulu binatang, dan budak kulit putih dari Skandinavia dan Rusia; gading, bubuk emas, dan budak kulit hitam dari Afrika Timur.

Kondisi Baghdad yang menjadi pusat perdagangan dunia tentu meniscayakan adanya interaksi internasional antara penduduk Baghdad dengan penduduk mancanegara. Dari yang semula interaksi tersebut bersifat bisnis-perniagaan, bukan tidak mungkin berkembang menjadi interaksi sosial dan budaya. Dalam konteks inilah ajaran Islam semakin dikenal secara luas

---

<sup>49</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab*, alih bahasa R. Cecep Luqman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 375.

tanpa upaya ekspansif secara militer.

Tidak hanya menjadi pusat perdagangan yang dikunjungi banyak pebisnis dari seluruh penjuru dunia, Baghdad juga membangun jalur ekspor yang digunakan oleh para pebisnis dan petualang muslim untuk melakukan aktifitas bisnis dan penjelajahan. Wilayah yang menjadi tujuan para pebisnis muslim kala itu antara lain Timur Jauh, Eropa, Afrika, termasuk juga beberapa wilayah di Asia Tenggara.

Pada saat pemerintahan Islam mengalami masa keemasannya, di tanah Jawa kerajaan Mataram Hindu juga sedang mengalami hal serupa. Kejayaan Mataram Hindu bahkan masih mampu bertahan sekitar 2 abad sebelum kemudian melemah dan runtuh. Selama 2 abad masa kejayaan, proses internasionalisasi perdagangan juga dilakukan di tanah Jawa. Pada saat prabu Sindhok (Mpu Shindok) berkuasa (929-949) telah banyak pedagang dari tanah Jawa yang melakukan ekspansi bisnis hingga ke mancanegara. Tidak menutup kemungkinan beberapa di antara mereka ada yang sampai ke pelabuhan di wilayah Baghdad. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa Baghdad pada saat itu menjadi pusat perdagangan dunia. Karenanya, wajar jika banyak sekali pedagang dari penjuru dunia (termasuk dari tanah Jawa) berdatangan ke Baghdad guna menjual dagangannya dan membeli dagangan dari negara lain untuk di pasarkan di tanah Jawa.

Relasi bisnis yang terjadi antara para pedagang dari Jawa dan Pedagang dari negara-negara Islam dimungkin menjadi titik awal persentuan masyarakat Hindu Jawa dengan Arab Islam. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya makam Fatimah Binti Maimun Bin Hibatullah di daerah Leran yang meninggal pada tahun 1082 M. Keberadaan makam Fatimah binti Maimun semakin memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa interaksi antara

Jawa-Arab sudah berlangsung jauh sebelum kedatangan wali songo.<sup>50</sup> Sayangnya, riset tentang sosok Fatimah binti Maimun serta masyarakat di mana dia hidup belum pernah dilakukan secara serius. Hal ini lah yang menyebabkan kurangnya informasi sejarah mengenai penyebaran Islam sebelum era wali songo.

Selain relasi bisnis yang terjadi antara orang-orang Hindu-Jawa dan Islam-Arab, juga terjadi relasi persemendaan yang melibatkan tidak hanya para pelaku bisnis, melainkan juga pejabat pemerintahan. Hal ini dapat dilihat pada pernikahan yang terjadi antara Prabu Brawijaya (Hindu) dan Puteri Campa (Islam), Maulana Ishaq dan Purteri dari Raja Blambangan, serta pernikahan antara Raden Rahmat dengan Nyai Ageng Manila.<sup>51</sup>

Pada saat Prabu Kertanegara memimpin Kerajaan Singasari (1254-1293), di Pasai telah berdiri kerajaan Islam yang dipimpin oleh Sultan Malik al-Saleh (w.1297). Pemerintahan Islam di Pasai ini bahkan mampu bertahan dan berkembang hingga masa pemerintahan Prabu Hayam Wuruk (Majapahit) di mana kala itu Pasai menjadi daerah bawahan Majapahit.<sup>52</sup>

Sebelum kedatangan orang-orang Islam dari tanah Arab maupun Gujarat, kondisi politik di tanah Jawa sedang mengalami krisis yang diakibatkan oleh konflik antar agama. Berdasarkan cerita sejarah, Fatimah binti Maimun hidup bertepatan dengan masa akhir kekuasaan Mataram Hindu. Pada saat itu, terjadi konflik keagamaan antara Hindu dan Budha yang mengakibatkan runtuhnya kekuasaan Mataram Hindu.

Pada rentang antara tahun 1082-1404 terjadi beberapa kali

---

<sup>50</sup> Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII-XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus, 2000), hlm. 21.

<sup>51</sup> *Ibid.*, hlm. 30.

<sup>52</sup> Atmodarminto, *Babad Demak: dalam Tafsir Sosial Politik Keislaman dan Kebangsaan* alihbahasa Saudi Berlian (Jakarta: Millenium Publisher, 2000), hlm. 38-39.

peralihan pusat kekuasaan di tanah Jawa mulai dari Medang ke Kahuripan, Jenggala, Mamenang, Kediri, Singasari, hingga akhirnya Majapahit. Dalam kurun waktu tersebut, konflik keagamaan juga terus berlangsung seperti pada masa Mataram. Hanya saja, yang menonjol justru konflik dalam internal agama Hindu seperti antara Hindu Wisnu dan Hindu Syiwa. Hindu Wisnu adalah representasi keyakinan agama para penguasa sementara Hindu Syiwa banyak dianut oleh rakyat biasa dan para pendeta. Di akhir kekuasaan kerajaan Singosari, banyak dari pejabat kerajaan yang justru memilih untuk pindah agama menjadi pengikut Budha. Kondisi ini menjadi semakin memperburuk konflik yang terjadi karena melibatkan tiga (3) agama besar yaitu, Hindu Wisnu, Hindu Syiwa, dan Budha.

Untuk menengahi konflik yang terjadi, prabu Kertanegara mengambil kebijakan kontroversial pada waktu itu dengan membentuk agama baru yang diberi nama Syiwa-Boja, sebuah ajaran yang mencoba memadukan antara ajaran Hindu dan Budha. Usaha prabu Kertanegara nampaknya tidak berjalan efektif dalam meredam konflik. Alih-alih ketiga penganut agama bersatu, yang terjadi justru dukungan politik terhadap prabu Kertanegara menjadi semakin melemah. Hal ini nampak ketika terjadi serangan dari Kediri untuk merebut kekuasaan Singosari pimpinan prabu Kertanegara. Dukungan yang kurang dari rakyat membuat Singosari jatuh ke tangan penguasa baru yang sekaligus menandai akhir dari pemerintahan Singosari dan awal dari pemerintahan Kediri.

Pada era Majapahit berkuasa, konflik antar agama tidak juga mereda. Konflik ini justru semakin menguat dan melahirkan beberapa kali pemberontakan pada masa Majapahit dipimpin oleh Prabu Jayanegara. Setelah Kekuasaan Jayanegara berganti, kondisi keberagamaan masyarakat berangsur-angsur

membalik. Terlebih pada masa pemerintahan Duet Prabu Hayam Wuruk-Gajah Mada, rakyat seperti melupakan konflik yang terjadi dan sibuk dengan proses pembangunan serta menikmati kemakmuran yang berhasil direalisasikan oleh sang raja dan patihnya.

Suasana damai dan makmur yang terjadi di Majapahit sepertinya tidak mampu bertahan lebih dari 1 abad. Memasuki akhir abad ke-14 (1404-1406) konflik kembali terjadi dan melibatkan beberapa elit kerajaan yang mempersoalkan status raja pada waktu itu. Puncak dari konflik tersebut adalah terjadinya prang Paregreg yang melibatkan kekuasaan Majapahit istana barat pimpinan Wikramawardhana, melawan istana timur yang dipimpin Bhre Wirabhumi. Akibat dari perang Paregreg, kekuasaan Majapahit berangsur melemah sebelum kemudian runtuh sama sekali.

Suasana politik yang tidak stabil di tanah Jawa dimanfaatkan oleh banyak kalangan untuk memperkuat pengaruh, baik politik, ekonomi, sosial, maupun keagamaan. Salah satunya adalah yang dilakukan oleh Sultan Muhammad I (Turki) yang mendapatkan laporan dari para saudagara Gujarat bahwa di wilayah Jawa jumlah umat Islam nya masih sangat sedikit dan belum memiliki kemampuan untuk melakukan dakwah secara massif. Umat Islam yang ada baru mampu membentuk komunitas-komunitas kecil yang tidak memiliki nilai tawar strategis secara sosial politik. Atas usulan dari para saudagar tersebut, Sultan Muhammad I kemudian membentuk Tim ekspedisi dakwah ke tanah Jawa yang dipimpin oleh Maulana Malik Ibrahim.

Bersama dengan delapan anggota tim yang lain, pada tahun 1404 Maulana Malik Ibrahim berangkat ke tanah Jawa untuk melakukan ekspedisi dan ekspansi dakwah. Misi utama dakwah

dari tim ini adalah melakukan dakwah Islam dengan menonjolkan sisi moralitas, pembangunan ekonomi, dan masalah keamanan kepada masyarakat Jawa yang pada waktu itu sedang dilanda krisis moral, keamanan, dan ekonomi. Karenanya, personil dari tim ini tidak hanya dari kalangan ulama (ahli agama) melainkan terdiri dari beberapa ahli dalam mengurus persoalan kenegaraan. Bahkan, pertimbangan Sultan Turki menunjuk Maulana Malik Ibrahim sebagai ketua tim bukan karena yang bersangkutan seorang ahli agama, melainkan karena kemahiran dan keahliannya dibidang irigasi dan tata kelola perairan.

Strategi dakwah Sultan Turki ke tanah Jawa nampaknya membawa hasil gemilang. Setelah 15 tahun Maulana Malik Ibrahim bersama timnya bekerja, daerah di sekitar Majapahit, Gresik, dan Tuban sudah nampak hijau dengan tumbuh-tumbuhan produktif yang mampu meningkatkan perekonomian masyarakat menjadi lebih baik. Tidak hanya itu, masyarakat juga sudah mulai mengenal ajaran Islam dan banyak yang akhirnya tertarik untuk menjadi muslim.

Keberadaan Maulana Malik Ibrahim bersama timnya dalam menyebarkan ajaran Islam di tanah Jawa adalah titik awal periode dakwah Islam secara sistematis di tanah Jawa. Para ahli juga ada yang menyebut bahwa tim yang diketuai oleh Maulana Malik Ibrahim merupakan representasi dari “wali songo” angkatan pertama yang kemudian melahirkan wali songo–wali songo angkatan berikutnya hingga muncul nama-nama populer seperti Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Kalijaga, Sunan Gunung Jati, Sunan Drajat, Sunan Kudus, dan Sunan Muria. Proses dakwah Islam melalui lembaga ke“walian” ini berlangsung selama enam angkatan dan mampu menghasilkan sebuah imperium besar kerajaan Islam di tanah Jawa



menggantikan hegemoni kerajaan-kerajaan Hindu-Budha sebelumnya. Keenam angkatan wali songo tersebut adalah:

### **1. Wali songo angkatan pertama**

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, tim ini adalah merupakan tim pertama yang dikirim oleh Sultan Muhammad I untuk melakukan ekspansi dakwah ke tanah Jawa. Tim ini dipimpin oleh Maulana Malik Ibrahim yang beranggotakan:

- a. Maulana Ishaq (berasal dari Samarkand, ahli pengobatan, wilayah dakwahnya Jawa Timur, dan sempat pindah ke Singapura serta Pasai pada usia tuanya serta wafat di Pasai).
- b. Maulana Ahmad Jumadil Kubro (Mesir)
- c. Maulana Muhammad al-Maghrobi (Maroko)
- d. Maulana Malik Irsó'il (Turki; ahli tata negara)
- e. Maulana Muhammad Ali Akbar (Iran; ahli pengobatan)
- f. Maulana Hasanudin (Palestina)
- g. Maulana Aliyudin (Palestina)
- h. Syaikh Subakir (Iran; ahli mengusir Jin dan makhluk halus)

Upaya dakwah yang dilakukan oleh kesembilan orang ini dengan menonjolkan nilai-nilai moral, upaya meningkatkan keamanan, dan strategi membangun perekonomian, disambut baik oleh Prabu Wikramawardhana yang pada saat itu menjadi raja Majapahit. Secara sosial politik sang prabu mengambil banyak manfaat dari kegiatan dakwah yang dilakukan oleh tim ini. Apalagi pada saat itu Majapahit sedang dilanda krisis dan huru-hara politik akibat perang saudara. Dari hubungan yang baik antara tim sembilan dan penguasa Majapahit, banyak sekali dari masyarakat Jawa yang kemudian memeluk ajaran Islam.

Sebenarnya, tidak ada keterangan yang meyakinkan secara akademis mengenai apakah sebutan wali songo itu berasal dari

Sultan Mahmud I atau hanya sebutan dari masyarakat lokal Jawa. Yang jelas kesembilan orang ini merupakan delegasi dari pemerintahan Turki Utsmani yang dipimpin oleh Sultan Muhammad I untuk menyebarkan Islam di Jawa.

Dari kesembilan anggota tim, hanya nama Maulana Malik Ibrahim yang populer di kalangan masyarakat. Delapan anggota tim yang lain hanya populer di kalangan masyarakat tertentu. Bahkan ada sementara masyarakat yang masih bingung untuk membedakan antara Maulana Malik Ibrahim, Maulana Magrobi, dan Maulana Ishaq (Maulana Samarqand).<sup>53</sup> Dalam menjalankan dakwahnya, anggota tim ada yang menetap di daerah Jawa Timur saja dan ada yang berpindah-pindah tempat. Syaikh Maulana Malik Ibrahim dan Syaikh Jumadil Kubro adalah dua anggota Tim yang hanya berdakwah di wilayah Jawa Timur. Sedangkan anggota tim yang lain melebarkan wilayah dakwahnya hingga wilayah Klaten (Maulana al-maghrobi), Banten Lama (Maulana Hasanuddin dan Maulana Aliyudin).

## **2. Wali Songo angkatan kedua**

Pada tahun 1419 Maulana Malik Ibrahim wafat. Ini berakibat pada hilangnya sosok pemimpin dalam tubuh tim Sembilan bentukan sultan Muhammad I. untuk menggantikan Maulana Malik Ibrahim, saah satu versi sejarah menyebutkan bahwa Maulan Ishaq meminta Ahmad Ali Rahmatullah (Raden Rahmat) dari negeri Champa untuk membantu dakwah Tim Sembilan di tanah Jawa. Bahkan, karena keahlian yang dimiliki Raden Rahmat di daulat untuk menjadi ketua tim menggantikan Maulana Malik Ibrahim. Selain karena keahlian yang dimiliki, pertimbangan lain diangkatnya raden Rahmat menjadi ketua tim adalah karena putera dari Prabu Wikramawardhana yaitu

---

<sup>53</sup> Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Depok: Pustaka IIMaN, 2016), hlm. 72.

Raden Kertawijaya menikah dengan bibinya yang bernama Dewi Anarawati atau Puteri Dharawati. Dengan adanya hubungan seperti ini anggota tim berharap agar Raden Rahmat bisa mengajak raden Kertawijaya untuk memeluk Islam atau paling tidak bisa menjadi penghubung antara tim 9 dengan penguasa agar tidak menghalangi kegiatan dakwah tim sembilan.

Proses kedatangan Raden Rahmat ke tanah Jawa tidaklah seorang diri. Menurut Widi Saksono<sup>54</sup> ada dua orang tokoh pemuda dari kalangan bangsawan Champa yang mendampingi Raden Rahmat, yaitu Raden Santri Ali dan Raden Alim Abu Hurairah. Bahkan ada sekitar 40 orang pengawal yang mendampingi perjalanan raden Rahmat dari Champa hingga sampai di Tanah Jawa.

Pertimbangan anggota tim mengangkat raden Rahmat sebagai ketua nampaknya sangat tepat. Hal ini terbukti bahwa meskipun raden Kertawijaya belum bisa memeluk Islam, namun dukungan terhadap kebebasan aktifitas dakwah tim Sembilan tetap diberikan. Salah satunya adalah dengan memberikan sebidang tanah di daerah Ampel kepada raden Rahmat untuk dijadikan pusat kegiatan dakwah. Raden Rahmat kemudian membangun sebuah pesantren untuk mendidik masyarakat tentang ajaran Islam. Karena pesantren ini pulalah Raden Rahmat kemudian populer dengan sebutan Sunan Ampel.

Dengan demikian, susunan anggota tim sembilan pasca kedatangan Raden Rahmat berubah menjadi:

- a. Raden Rahmat (ketua)
- b. Maulana Ishaq
- c. Maulana Ahmad Jumadil Kubro

---

<sup>54</sup> Widi Wicaksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 23-24.

- d. Maulana Muhammad al Maghrobi
- e. Maulana Malik Isro'il
- f. Maulana Muhammad Ali Akbar
- g. Maulana Hasanuddin
- h. Maulana Aliyuddin
- i. Syech Subakir

### 3. Walisongo Angkatan Ketiga

Pada tahun 1435 ada dua orang dari anggota wali songo angkatan kedua yang wafat, yaitu Maulana Malik Isro'il dan Maulana Muhammad Ali Akbar. Akibat meninggalnya dua orang tersebut tim sembilan kemudian mengajukan permohonan kepada sultan Turki untuk dicarikan dua orang pengganti yang memiliki kemampuan setara dengan Maulana Malik Isro'il dan Maulana Muhammad Ali Akbar. Peristiwa ini menjadi pertanda bahwa hubungan antara penyebar agama Islam di Jawa dengan kesultanan Turki masih sangat baik, meskipun Sultan Muhammad I sudah meninggal sejak 1421 dan digantikan oleh Sultan Murad II (1421-1451).<sup>55</sup>

Permohonan untuk didatangkan dua orang juru juru dakwah baru yang diajukan oleh walisongo dikabulkan oleh sultan Turki yang pada tahun 1436 mendatangkan Sayyid Ja'far Shadiq dan Syarif Hidayatullah.<sup>56</sup> Dengan demikian tim (dewan) Wali Songo angkatan ke-3 terdiri dari:

- a. Raden Rahmat (Sunan Ampel, berkedudukan di

---

<sup>55</sup> Philip K. Hitty, *History*, hlm. 905.

<sup>56</sup> Ja'far Shadiq adalah seorang ahli fikih yang berasal dari Palestina yang menggantikan posisi Maulana Malik Isro'il. Sementara Syarif Hidayatullah adalah seorang ahli strategi perang yang juga berasal dari Palestina dan menggantikan posisi Maulana Ali Akbar. Lihat Atmodarminto, *Babad Demak: dalam Tafsir Sosial Politik Keislaman dan Kebangsaan* alihbahasa Saudi Berlian (Jakarta: Millenium Publisher, 2000).

Surabaya)

- b. Maulana Ishaq (Jawa Timur)
- c. Maulana Ahmad Jumadil Kubro (Jawa Timur)
- d. Maulana Muhammad al-Magrabi (Jawa Tengah)
- e. Ja'far Shadiq (berkedudukan di Kudus dan kemudian dikenal dengan nama Sunan Kudus)
- f. Syarif Hidayatullah (Jawa Barat)
- g. Maulana Hasanudin (Banten)
- h. Maulana Aliyudin (Banten)
- i. Syaikh Subakir (Jawa Tengah)

Formasi dewan walisongo angkatan ke-3 menunjukkan bahwa dakwah Islam sudah merata di hampir seluruh wilayah Jawa. Keberadaan Raden Rahmat, Ja'far Shadiq dan Syarif Hidayatullah juga menjadi angin segar bagi misi dakwah selanjutnya karena usia dari ketiganya masih sangat muda.

#### **4. Wali Songo angkatan keempat**

Memasuki pertengahan abad ke-15 jumlah masyarakat Jawa yang sudah memeluk Islam sangat banyak. Tidak hanya masyarakat biasa, banyak dari adipati di pesisir utara Jawa Timur bagian Barat dan Jawa Tengah bagian Timur yang pindah agama menjadi muslim. Seiring dengan prestasi yang telah dicapai, beberapa anggota dewan Wali Songo juga sudah memasuki usia senja. Pada tahun 1462, Maulana Hasanudin dan Maulana Aliyudin meninggal dunia. Sedangkan Syaikh Subakir dan Maulana Ishaq meninggal tanah Jawa. Praktis dengan wafatnya dua anggota tim dan hijrahnya dua yang lain dari tanah Jawa membuat formasi dewan wali songo mengalami ketimpangan. Karenanya, pada tahun 1462 dewan wali songo mengadakan sidang yang keempat kalinya untuk melakukan konsolidasi dan memantapkan kembali formasi dewan wali songo.

Untuk mengisi formasi anggota yang kosong dewan memasukkan Raden Makhdum Ibrahim (Putera Sunan Ampel), Raden Paku (Putera Maulana Ishaq), Raden Qasim (Putera Sunan Ampel), dan Raden Mas Syahid (Putera Adipati Tuban). Dengan demikian, formasi dewan wali songo angkatan keempat terdiri dari:

- a. Sunan Ampel (ketua, berkedudukan di Surabaya)
- b. Makhdum Ibrahim (bertempat di daerah Mbonang Tuban dan kemudian terkenal dengan nama Sunan Mbonang)
- c. Maulana Ahmad Jumadil Kubro (Mojokerto)
- d. Maulana Ahmad al-Maghrabi (Jatinom, Klaten Jawa Tengah)
- e. Ja'far Shadiq ( Sunan Kudus)
- f. Syarif Hidayatullah (Cirebon, kemudian dikenal dengan nama Sunan Gunung Djati)
- g. Raden Paku (Gresik, kemudian terkenal dengan nama Sunan Giri)
- h. Raden Qasim (Lamongan, kemudian dikenal dengan nama Sunan Drajat)
- i. Raden Mas Syahid (Kadilangu Demak, kemudian dikenal dengan nama Sunan Kali Jogo)

Ada beberapa hal menarik terkait dengan formasi dewan wali songo keempat, yaitu: *pertama*, terdapat dua orang anggota dewan yang berasal dari angkatan pertama, yaitu Maulana Ahmad Jumadil Kubro dan Maulana al-Maghrabi. Dengan demikian, keduanya sudah bertugas menjalankan misi dakwah di tanah Jawa selama 59 tahun terhitung sejak pertama kali mereka bersama Maulana Malik Ibrahim dan kawan-kawan melakukan misi dakwah dari Sultan Muhammad I pada tahun 1404. Karena itu pula tidak lama setelah dewan wali songo

angkatan keempat dibentuk, Maulana Ahmad Jumadil Kubra dan Maulana al-Maghrabi wafat. *Kedua*, beberapa dari anggota dewan berasal dari putera bangsawan tanah Jawa. Hal ini mempengaruhi pola dakwah yang selama ini dibangun, dari pola dakwah *Arab-sentris* menjadi *Islam-kompromistis*. Di antara para wali songo, ada yang masih berpegang teguh pada pola Arab-sentris yang menonjolkan sisi kemurnian Islam. Sementara beberapa anggota dewan lebih memilih pola Islam kompromistis yang lebih akomodatif terhadap *local wisdom* maupun adat budaya setempat. Perbedaan dalam menentukan model dakwah di kalangan anggota dewan walisongo nampak misalnya pada kitab *Walisana* karya Sunan Giri yang lebih kompromistis dengan buku-buku sunan Mbonang yang lebih puritanis. Lahirnya karya Sunan Giri, *Walisana* memungkinkan bahwa terminologi “walisongo” muncul pada periode wali songo angkatan keempat. *Ketiga*, muncul sosok Syaikh Siti Jenar yang oleh beberapa kalangan disebut sebagai anggota dari dewan Walisongo angkatan keempat. Namun karena masa jabatannya yang tidak lama dan akhirnya dikeluarkan dari keanggotaan dewan karena pemahannya yang dianggap menyimpang, sosok Siti Jenar sering tidak dimasukkan dalam susunan dewan walisongo angkatan keempat.

## **5. Walisongo angkatan kelima**

Sekitar tahun 1466 dewan walisongo kembali melakukan sidang untuk membahas berbagai persoalan, utamanya menentukan pengganti dari Maulana Jumadil Kubra dan Maulana al-Maghrabi serta menentukan pengganti dari Sunan Ampek sebagai ketua dewan yang sudah memasuki usia tua. Sebagai pengganti ketua, dewan menyepakati Sunan Giri sebagai pengganti Sunan Ampel. Penunjukan Sunan Giri sebagai ketua

menjadi menarik untuk dicermati mengingat bahwa Sunan Gunung Jati dari sisi senioritas jelas lebih senior jika dibanding Sunan Giri. Hanya saja, dari sisi politis ada kemungkinan posisi Sunan Giri dianggap lebih strategis untuk mendukung proses Islamisasi wilayah ujung timur tanah Jawa (Pasuruan dan sekitarnya) yang kurang berkembang jika dibandingkan daerah lain. Karena itu, pemilihan Sunan Giri yang merupakan keturunan dari Adipati Blambangan dan berdarah bangsawan Jawa dianggap lebih menjanjikan untuk kesuksesan dakwah daripada memilih Sunan Gunung Jati yang berasal dari tanah Arab sebagai ketua.

Adapun dua anggota dewan yang wafat digantikan oleh Raden Hasan (Raden Fattah) dan Fatkhullah Khan (putera Sunan Gunung jati). Pada saat diangkat, Raden Fattah sedang menjabat sebagai adipati Demak (1462) yang ditunjuk oleh Raja Majapahit, Prabu Brawijaya V. Sementara Fatkhullah Khan ditunjuk sebagai anggota dewan guna mem*backup* ayahandanya, Sunan Gunung Jati yang sudah lanjut usia. Dengan demikian, formasi dewan walisongo angkatan kelima yaitu:

- a. Sunan Giri (ketua, berkedudukan di Giri Kedaton, Gresik)
- b. Sunan Ampel
- c. Sunan Mbonang
- d. Sunan Kudus
- e. Sunan Gunungjati
- f. Sunan Drajat
- g. Sunan Kalijaga
- h. Raden Fattah
- i. Fathullah Khan

#### **6. Walisongo angkatan keenam**

Formasi dewan walisongo angkatan keenam tidak mampu



bertahan lama, terutama setelah pada tahun 1478 Raden Fattah dilantik menjadi Sultan Demak Bintara serta meninggalnya Sunan Gunungjati. Dalam sebuah rapat, dewan walisongo akhirnya menunjuk anggota baru yaitu Raden Umar Sahid (putera Sunan Kalijogo) sebagai pengganti Raden Fattah dan Sunan Tembayat (Sunan Pandanaran; murid sunan Kalijogo) menggantikan posisi Fathullah Khan yang pindah posisi menggantikan Sunan Gunungjati. Yang menarik dalam formasi ini adalah nama Fatkhullah Khan diganti dengan nama ayahnya, yaitu sunan Gunungjati. Dengan demikian formasi lengkap walisongo angkatan keenam adalah:

- a. Sunan Giri
- b. Sunan Ampel
- c. Sunan Mbonang
- d. Sunan Kudus
- e. Sunan Gunungjati (Fatkhullah Khan)
- f. Sunan Drajat
- g. Sunan Kalijogo
- h. Sunan Muria (Raden Umar Sahid berkedudukan di lereng Gunung Muria)
- i. Sunan Pandanaran (berkedudukan di Tembayat, Klaten)

Jika mengacu pada beberapa manuskrip sejarah, validitas data mengenai formasi dewan walisongo angkatan keenam masih perlu dikaji lagi. Sebab, formasi sebagaimana disebutkan di atas hanyalah bersumber pada kitab *walisana* karya Sunan Giri II yang mengandung setidaknya dua ketidakjelasan data, yaitu: *pertama*, dalam formasi tersebut nama Sunan Ampel masih dicantumkan, padahal ada informasi lain yang menyebutkan bahwa Sunan Ampel telah wafat sebelum dewan Walisongo angkatan kelima melakukan sidang. Hingga saat ini belum ditemukan data mengenai pengganti Sunan Ampel dalam

struktur dewan walisongo angkatan keenam.

*Kedua*, kenggotaan Sunan Pandanaran dalam dstruktur dewan Walisongi tidak begitu populer dalam manuskrip sejarah. Disamping itu, banyak tokoh berpengaruh yang hidupnya semasa dengan dewan walisongo angkatan keenam dan juga mendapatkan gelar wali. Tidak ada penjelasan yang meyakinkan apakah mereka termasuk dalam anggota dewan walisongo atau mereka adalah pribadi di luar struktur walisongo. Wali-wali tersebut antara lain Sunan Geseng, Sunan Ngudung, Ki Ageng Selo, dan beberapa yang lain.

Terlepas dari validitas data yang masih perlu dikaji, formasi dewan walisongo angkatan keenam nampaknya menjadi angkatan terakhir dari dewan walisongo yang tercatat dalam sejarah penyebaran Islam di tanah Jawa. Sayangnya, data mengenai kapan dewan ini dibubarkan dan mengapa dibubarkan juga sulit sekali untuk didapatkan. Fokus kajian sejarah kemudian bergeser ke arah yang lebih politis yaitu mengenai perkembangan kerajaan Islam di Jawa yang dimulai dari berdirinya kerajaan Demak.

Meskipun demikian, dalam konteks penyebaran Islam bisa dipastikan bahwa tidak ada wilayah Jawa yang belum tersentuh oleh ajaran Islam melalui kiprah dewan Walisongo. Hal ini bisa dilihat dari bentangan wilayah dakwah mereka dari ujung pulau Jawa bagian timur hingga ujung bagian barat. Belum lagi ditambah dengan adanya seorang wali yang sering berpindah domisili dalam melakukan dakwah. Ini jelas semakin memperluas wilayah tugas dakwah mereka.

### **Peran Wali dan Ulama Lokal**

Dalam perkembangannya, Islam masuk ke Indonesia khususnya di Jawa tidak lepas dari peran Walisongo, tidak

terkecuali di Banyumas.

1. Syaikh Makhdum Wali dan Raden Banyak Belanak (Panembahan Senopati)<sup>57</sup>

Sejarah gelar Pangeran Senopati Mangkubumi di Kadipaten Pasirluhur sangat erat hubungannya dengan sejarah kesultanan Demak. Asal mula gelar Pangeran Senopati Mangkubumi ialah pemberian dari Sultan Demak kepada Raden Banyak Belanak di Kadipaten Pasirluhur yang bersedia memeluk agama Islam dan membantu menyebarkan Islam di wilayah Pasirluhur. Akibat keseriusan dan kegigihan Raden Banyak Belanak dalam menyebarkan Islam, para Adipati di sebelah barat dan timur Kadipaten Pasirluhur semua tunduk Adipati Raden Banyak Belanak dan bersedia memeluk agama Islam.

Dalam sejarah Islam di tanah Jawa, Demak dikenal sebagai pusat kegiatan para wali dalam menyebarkan agama Islam. Sultan Alam Akbar (Raden Fattah) dibantu oleh para wali berhasil mengislamkan, tidak hanya tanah Jawa, melainkan beberapa wilayah di luar Jawa seperti Maluku dan Kalimantan. Kisah Syaikh Mahdum Wali dan Panembahan Senopati bermula pada kisaran tahun 1472 di mana pada saat itu Sultan Demak memanggil Patih Hedin, Patih Husen dan Pangeran Makdum Wali untuk membahas banyak hal, utamanya mengislamkan Kadipaten Pasirluhur yang masih setia mengikuti ajaran agama Budha. Diskusi antara Sultan, Patih dan Pangeran tersebut menghasilkan dua opsi untuk mengislamkan Pasirluhur, yaitu *opsi damai* dan *opsi penaklukan* secara militer. Opsi damai menjadi yang pertama akan dilakukan yaitu dengan menawarkan kepada Adipati Pasil Luhur agar masuk agama Islam. Opsi penaklukan secara militer merupakan opsi lanjutan jika tawaran secara baik-

---

<sup>57</sup> <http://kadipatenpasirluhur.blogspot.co.id/2011/10/> diakses pada tanggal 10 September 2017.

baik untuk menerima ajaran Islam ditolak oleh Adipati.

Untuk menjalankan misi “islamisasi” tersebut, Patih Hedin, Patih Husen, dan Pangeran Mahdum berangkat menuju Kadipaten Pasirluhur dengan diiringi pasukan tempur seperti orang yang hendak menuju medan perang. Ketika hamper memasuki Pasirluhur, Patih Hedin, Patih Husen, Pangeran Mahdum Wali, dan bala tentara yang dibawa berhenti dan menginap beberapa hari guna menyusun strategi bagaimana mengislamkan Adipati Pasirluhur. Dalam sebuah rapat diputuskan bahwa strategi pertama yang akan ditempuh adalah Patih Hedin dan Patih Husen berangkat menuju Pasirluhur dengan membawa surat dari Sultan Demak yang berisi ajakan untuk masuk Islam. Apabila setelah menerima dan membaca surat tersebut Adipati Pasirluhur bersedia masuk Islam, maka ia diminta untuk menemui Pangeran Mahdum Wali dan pasukan Demak di penginapan tempat mereka singgah. Namun jika reaksi sang Adipati sebaliknya, yaitu menolak masuk Islam, maka akan dilakukan penyerangan terhadap Kadipaten Pasirluhur oleh tentara Demak.

Pada saat itu, Kadipaten Pasirluhur dipimpin oleh seorang Adipati bernama Raden Banyak Belanak yang merupakan putra dari Adipati Raden Banyak Kesumba. Raden Banyak Kesumba sendiri memiliki dua orang putera, yaitu Raden Banyak Belanak dan Raden Banyak Geleh. Pada sekitar tahun 1469 Raden Banyak Belanak menggantikan ayahnya menjadi Adipati Pasirluhur dan Raden Banyak Geleh menjadi patihnya (Patih Wira Kencana).

Berdasarkan cerita yang berkembang di masyarakat, sebelum kedatangan utusan dari Sultan Demak, Adipati bersama patih dan punggawa kadipaten mengadakan rapat guna membahas beberapa persoalan, di antaranya adalah mengenai mimpi Adipati Banyak Belanak. Dikisahkan bahwa Adipati

bermimpi tentang adanya orang-orang yang akan menyebarkan agama baru menggantikan ajaran Budha yang selama ini mereka yakini. Penyebaran agama baru tersebut begitu cepat sehingga dalam waktu yang tidak terlalu lama, orang tidak lagi menyebut “dewa batara” melainkan berganti menjadi “Allah”, “Adam”, dan “Rasulullah”.

Pada saat Adipati sedang terlibat dalam diskusi serius, datanglah Patih Hedin dan Patih Husen membawa surat dari Sultan Demak. Ketika membaca surat tersebut, Adipati kaget melihat isinya yang sama persis dengan tema rapatnya bersapa patih dan para punggawa Pasirluhur. Setelah selesai membaca, Patih Hedin dan Patih Husen dipersilahkan kembali ke penginapan dan rombongannya serta menyampaikan kepada pangeran Mahdum Wali bahwa Adipati Banyak Belanak bersedia menerima ajaran Islam dan akan menjadi muslim.

Selang tidak terlalu lama dari kembalinya kedua patih utusan Sultan Demak tersebut, Adipati Banyak Belanak bersama patih Wirakencana dan para punggawa Pasirluhur bergegas menyusul untuk menemui Pangeran Mahdum Wali. Keesokan harinya, terjadilah pertemuan antara Adipati Banyak Belanak dan rombongan dengan Pangeran Mahdum Wali juga beserta rombongan. Dalam pertemuan Pangeran Mahdum Wali mengatakan bahwa dirinya adalah utusan dari Sultan Demak agar mengislamkan Adipati Pasirluhur dan semua pasukannya. Adipati Pasirluhur kemudian menjawab pernyataan Pangeran Mahdum Wali dengan menceritakan mimpinya dan menyatakan bahwa tawaran dari Sultan Demak diterima dengan baik. Saat itu juga dilakukan prosesi pembacaan kalimat Syahadat oleh Adipati Banyak Belanak dan rombongan yang dipandu oleh Pangeran Mahdum Wali.

Selanjutnya, Pangeran Mahdum Wali beserta rombongan

dipersilahkan memasuki wilayah Pasirluhur untuk melihat kondisi kadipaten Pasirluhur secara lebih lengkap. Setelah melihat-lihat kondisi Pasirluhur dan meyakini iktikad baik yang ditunjukkan oleh Adipati Banyak Belanak terhadap ajaran Islam, Pangeran Mahdum Wali memerintahkan Patih Hedin dan Patih Husen untuk kembali ke Demak guna melaporkan hasil yang baik tersebut. Adapun Pangeran Mahdum Wali tetap tinggal di Pasirluhur guna menyebarkan ajaran Islam di daerah Pasirluhur.

Untuk mempermudah dalam melakukan dakwah, Pangeran Mahdum Wali meminta ijin kepada Adipati Banyak Belanak untuk membangun sebuah padepokan yang kemudian dikenal dengan padepokan *Dekah Ambawang Gula Gumantung* yang berfungsi sebagai tempat ibadah (masjid) dan sekaligus pusat pengajaran agama Islam. Berkat adanya padepokan dan fasilitas lain yang diberikan oleh Adipati banyak Belanak, dakwah Pangeran Mahdum Wali menjadi berkembang sangat pesat, menjangkau seluruh masyarakat di Kadipaten Pasirluhur baik yang di perkotaan maupun di pedesaan.

Dalam cerita rakyat Pasirluhur, harmoni yang dibangun oleh Pangeran Mahdum Wali dan para Pejabat di Kadipaten Pasirluhur tergambar dalam kisah mengenai janji Pangeran Mahdum Wali kepada Patih Banyak Geleh yang akan dimakamkan satu liang lahat dengan Raden Banyak Geleh. Janji inipun terbukti, keduanya dimakamkan dalam satu atap sebagaimana diyakini oleh masyarakat Pasirluhur hingga saat ini.

Setelah beberapa lama menyebarkan ajaran Islam di Pasirluhur, Sultan Demak kembali mengirim utusan ke Pasirluhur agar Pangeran Mahdum Wali dan Adipati Banyak Belanak memperluas wilayah dakwahnya keluar dari Pasirluhur. Wilayah yang diminta oleh Sultan untuk diislamkan adalah

kadipaten-kadipaten di sebelah barat Pasirluhur, tepatnya di daerah Pariyangan.

Duet Pangeran Mahdum Wali dan Adipati Banyak Belanak berhasil secara gemilang dalam menjalankan misi dakwahnya. Ini terbukti dari banyaknya adipati di wilayah Pariyangan yang masuk Islam. Mereka antara lain:

1. Adipati Kaluntungbentar;
2. Adipati Endralaya;
3. Adipati Batulaya;
4. Adipati Timbangaten;
5. Adipati Ukur; dan
6. Adipati Cibalunggun

Dakwah yang dilakukan oleh Pangeran Mahdum Wali dan Adipati Banyak Belanak terhenti di Kadipaten Cibalunggun. Sebab, mereka bertemu dengan utusan dari Banten yang meminta agar dakwah keduanya dilakukan di wilayah sebelah Timur Sungai Citarum. Adapun daerah-daerah di sebelah barat Sungai Citarum, proses penyebaran Islamnya sudah dilakukan Sultan Banten. Setelah mendengar kabar dari utusan Sultan Banten, Pangeran Mahdum Wali dan Adipati Banyak Belanak kemudian mengirim utusan ke Demak guna menyampaikan kabar mengenai apa yang terjadi di Cibalunggun.

Setelah sekian lama, utusan Pangeran Mahdum Wali kembali ke Cibalunggun dengan membawa surat balasan dari Sultan Demak. Isi surat tersebut meminta agar Pangeran Mahdum Wali dan Adipati Banyak Belanak membuat *udug-udug* (tiang pembatas) yang dipasang di sebelah timur dan barat sungai Citarum dan meminta Adipati Banyak Belanak agar menghadap Sultan Demak.

Setelah memasang tiang pembatas sebagaimana perintah dari sultan Demak, Adipati Banyak Belanak dan Pangeran

Mahdum Wali kembali ke Pasir Luhur. Dan sesampainya di Pasir Luhur, Adipati Banyak Belanak kemudian bergegas menuju Demak guna memenuhi panggilan Sultan. Di hadapan Sultan Demak, Adipati Banyak Belanak kemudian melaporkan seluruh kegiatannya selama melaksanakan perintah dari Sultan Demak untuk melakukan Islamisasi di bumi Pariyangan. Laporan yang diberikan oleh Adipati Banyak Belanak membuat Sultan Bahagia dan kembali menugaskan sang Adipati untuk melakukan penyebaran Islam, kali ini di daerah Timur.

Sebagaimana perjuangan mengislamkan tanah pariyangan yang berhasil gemilang, perjuangan Adipati Banyak Belanak di daerah timur juga berhasil dengan baik. Ini terukti dari kemampuannya mengislamkan antara lain:

1. Adipati Gegelang
2. Adipati Ponorogo
3. Adipati Kajongan
4. Adipati Pasuruan
5. Adipati Embatembat
6. Adipati Sulambitan
7. Adipati Santenan

Atas semua keberhasilan yang diraih, Sultan Demak kemudian menganugerahkan gelar kepada Adipati Banyak Belanak sebagai “Pangeran Senopati Mangkubumi” I. Pemberian gelar disaksikan oleh para wali di kesultanan Demak. Gelar ini sendiri kurang lebih mengandung makna bahwa Adipati Banyak Belanak adalah seseorang yang disetarakan dengan para wali penyebar Islam yang telah berhasil menaklukkan banyak sekali adipati, tunduk dan patuh di bawah kekuasaan Adipati Banyak Belanak.

2. Syaikh Abdus Shamad Jombor-Cipete Cilongok Banyumas



Tokoh lokal penyebar Islam lainnya adalah Syaikh Abdus Shamad. Beliau adalah ulama yang berasal dari Jawa Barat yang diperkirakan lahir pada abad ke-16. Perkiraan tahun kelahiran Syaikh Abdus Shamad berasal dari adanya bekas prasasti kayu yang memuat tulisan berbunyi "Gebyog (cungkup makam) iki dibangun ing tahun 1817 Masehi". Proses pembangunan makam bersama cungkupnya itu sendiri dilakukan oleh Kyai Muhammad Noer Zaman yang merupakan keturunan ketujuh dari Syaikh Abdus Shamad. Dengan demikian, tahun kelahiran Syaikh Abdus Shamad diperkirakan sekitar abad ke-16 berasal dari proses hitung mundur tahun hidup Kyai Noer Zaman (1817) sampai 7 generasi di atasnya. Petunjuk lain yaitu adanya hubungan besan antara Syaikh Abdus Shamad dengan Adipati Joko Kaiman. Dengan demikian masa hidup Syaikh Abdus Shamad diperkirakan tidak berbeda jauh dengan Joko Kaiman.

Syaikh Abdus Shamad menghabiskan masa mudanya di Pondok Pesantren Gunung Jati, Cirebon-Jawa Barat. Karenanya, meskipun dia adalah salah keturunan pejabat di keraton Cirebon dan memiliki peluang untuk menjadi pejabat di lingkungan keratin, namun ia memilih jalur lain yaitu menjadi santri dan bercita-cita menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat.

Ketekunan Abdus Shamad dalam mendalami ilmu agama membuatnya menjadi santri teladan. Karena itu, ia diberi semacam "ijazah" untuk menyebarkan ilmu agama. Menariknya, Abdus Shamad oleh kyainya diminta untuk menuju ke arah timur-selatan, setelah sebelumnya dia berdakwah di sekitar Sunda Kelapa dan Cirebon.

Dari Cirebon, Abdus Shamad melanjutkan perjalanan dakwahnya menuju Pantai Selatan di daerah Cilacap, tepatnya kampung laut Kelapa Kerep. Setelah singgah di Cilacap, perjalanan dilanjutkan menuju daerah Jingsang Sawangan yang

merupakan bagian dari wilayah Ajibarang.

Di Jingsang Sawangan, Abdus Shamad mendapati penduduk yang sudah banyak memeluk Islam. Namun demikian, penyebaran Islam di daerah tersebut mengalami kefakuman karena pedepokan yang didirikan oleh penyebar Islam di daerah tersebut tidak berkembang.

Mbah Munhasir adalah tokoh penyebar Islam di daerah Jingsang Sawangan, sebelum Abdus Shamad hadir ke daerah tersebut. Menurut cerita rakyat setempat, Mbah Munhasir adalah pendatang muslim dari daerah Sriwijaya-Palembang. Beliau adalah tokoh sentral dalam proses “babad alas” daerah Jingsang Sawangan. Karena jasanya inilah Mbah Munhasir akhirnya dijadikan menantu oleh Redja Wikrama yang merupakan tokoh lokal sekaligus pendukung dakwah Mbah Munhasir.

Setelah hutan di daerah Jingsang dialihfungsikan menjadi lahan pertanian, masyarakat dari luar wilayah berdatangan untuk mengolah lahan. Hal ini membuat Mbah Munhasir merasa perlu untuk membangun sebuah padepokan di wilayah Jingsang sebagai tempat menyebarkan ilmu agama Islam dan ilmu-ilmu kanuragan.

Sepeninggal Mbah Munhasir, padepokan dikelola oleh putra Mbah Munhasir, yaitu Mbah Sahidin. Sampai di era Mbah Sahidin, padepokan masih terkelola dengan baik sebagai pusat penyebaran Islam dan olah kanuragan. Namun setelah Mbah Sahidin wafat, padepokan seperti tidak terurus dan tidak ada generasi penerus yang mampu mengelolanya. Akhirnya, kedatangan Syaikh Abdus Shamad memunculkan harapan baru pengelolaan padepokan sekaligus dakwah Islam di daerah Jingsang.

Daerah Jingsang sebenarnya bukan merupakan wilayah

ideal untuk dakwah Syaikh Abdus Shamad. Namun karena banyak dari masyarakat yang mengharap beliau berdakwah di daerah tersebut, maka Syaikh Abdus Shamad bertahan beberapa tahun untuk berdakwah melanjutkan perjuangan Mbah Sahidin dan Mbah Munhasir.

Selain berdakwah, Syaikh Abdus Shamad dengan dibantu dua orang muridnya yaitu Mbah Bagus santri dan Mbah Bujang Santri serta masyarakat sekitar, terus menerus melakukan pembukaan hutan untuk dijadikan area perkampungan. Dalam proses pembukaan hutan tersebut, kedua santri Syaikh Abdus Shamad meninggal dunia dan akhirnya dimakamkan di Sawangan-Jingkang.

Setelah merasa cukup dengan dakwahnya di daerah Jingkang, Syaikh Abdus Shamad melanjutkan perjalanannya menuju daerah Pejaten.<sup>58</sup> Daerah Pejaten pada waktu itu masih berupa alas hutan jati dan belum berpenghuni. Setibanya di Pejaten, konon Syaikh Abdus Shamad melakukan mujahadah di atas batu cadas Sungai Tenggulun guna memohon pertolongan kepada Allah agar diberi kemudahan dalam membuka daerah Pejaten. Bersamaan dengan mujahadah yang dilakukan oleh Syaikh Abdus Shamad, salah seorang tokoh lokal di daerah Bantuanten yaitu Mbah Kroya atau Mbah Sukma Sejati sedang mengalami musibah berupa sakit yang diderita oleh puterinya, Nyai Sakhethi. Nyai Sakhethi adalah putri tunggal Mbah Kroya, dia mengalami sakit keras dan belum ada orang yang mampu menyembuhkan.

Menurut cerita rakyat setempat, pada satu hari Mbah Kroya mendengar suara seperti suara gemuruh kawan lebah. Untuk memastikan suara apa dan berasal dari mana gemuruh tersebut,

---

<sup>58</sup> Daerah ini sekarang menjadi salah satu grumbul di wilayah Cipete-Cilongok.

Mbah Kroya mengutus anak buahnya untuk melakukan pencarian. Sesampainya di batu Cadas Tenggulun, anak buah Mbah Kroya terkejut menyaksikan bahwa sumber suara gemuruh tersebut berasal dari suara zikir yang dilantunkan oleh Syaikh Abdus Shamad. Akhirnya dengan ragu dan takjub, para anak buah Mbah Kroya menemui Syaikh Abdus Shamad dan mengutarakan maksudnya.

Mendengar cerita dari anak buah Mbah Kroya, rasa kemanusiaan Syaikh Abdus Shamad muncul dan mendorongnya untuk menemui puteri Mbah Kroya guna memberi pertolongan. Atas izin Allah, dengan bekal air dari sungai Tenggulun yang dibungkus daun talas, Syaikh Abdus Shamad berhasil menyembuhkan puteri Sakhete. Hal ini tentu memunculkan rasa bahagia di hati Mbah Kroya dan Puterinya. Atas jasanya menyembuhkan Puteri Sakhete, Mbah Kroya menjadikan Syaikh Abdus Shamad sebagai menantu yang dinikahkan dengan puteri Sakhete.

Bersama sang isteri, Syaikh Abdus Shamad tinggal bersama Mbah Kroya untuk beberapa lama. Selanjutnya beliau meneruskan dakwahnya menuju desa Cipete, tepatnya di Grumbul Jombor. Di Jombor inilah Syaikh Abdus Shamad melaksanakan perjalanan dakwahnya yang terakhir. Bahkan, menurut cerita yang berkembang, beliau sempat menikah lagi dengan perempuan yang kebetulan memiliki nama sama dengan isteri sebelumnya, yaitu Nyai Sakhete. Nyai Sakhete yang kedua adalah puteri Syaikh Abdussalam, kakak seperguruan Abdus Shamad pada saat menimba ilmu di Pesantren Cirebon.

Pernikahan Syaikh Abdus Shamad dengan Nyai Sakhete adalah buah dari perjanjian antara Syaikh Abdus Shamad dengan Syaikh Abdussalam ketika di pesantren. Diceritakan bahwa ketika Syaikh Abdus Shamad hendak meninggalkan

pesantren, Syaikh Abdussalam pernah berujar bahwa apabila dia memiliki anak perempuan, maka akan dinikahkan dengan Abdus Shamad. Ujaran ini kemudian terbukti, setelah sekian lama berpisah dan bertemu kembali, akhirnya Syaikh Abdus Shamad menikah dengan puteri Syaikh Abdussalam yaitu Nyai Sakheti.<sup>59</sup>

Sosok Syaikh Abdussalam adalah penyebar Islam juga seperti Syaikh Abdus Shamad. Wilayah dakwahnya meliputi daerah Gunung Lurah dan Sekitarnya. Disamping juru dakwah, Mbah Abdus Salam juga dikenal sebagai ahli dibidang tata pemerintahan dan ahli pidato. Gagasan-gagasannya seringkali dipakai oleh pihak kesultanan atau kawedanan dalam mengambil kebijakan. Mungkin karena itu pula lah anak didik Syaikh Abdussalam banyak yang menjadi pemimpin daerah. Bahkan nama Gunung Lurah itu sendiri banyak yang mengaitkan dengan keberhasilan daerah tersebut mencetak para pemimpin hasil didikan dari Syaikh Abdussalam.

Sebagaimana lazimnya para penyebar Islam, Syaikh Abdus Shamad juga merasa perlu untuk mendirikan padepokan (pesantren) sebagai basis dakwahnya. Bersama para santri dan warga sekitar, niat mendirikan padepokan itupun berhasil dia realisasikan. Dari padepokan inilah Syaikh Abdus Shamad memulai pengajaran, dengan jumlah santri yang setiap harinya terus bertambah.

Proses dakwah Syaikh Abdus Shamad di Jombor pada

---

<sup>59</sup> Nama "Sakheti" sebenarnya adalah nama gelar untuk perempuan dari kalangan bangsawan kala itu. Hingga saat ini belum ditemukan dengan pasti siapa nama asli dari kedua isteri Syaikh Abdus Shamad yang sama-sama memiliki nama Sakheti. Bahkan, informasi lengkap mengenai keturunan Syaikh Abdussamad yang ada sekarang apakah dari keturunan Nyai Sakheti binti Mbah Kroya atau Sakheti Binti Syaikh Abdussalam, juga belum ditemukan.

awalnya tidaklah mudah. Sebelum kedatangannya, di Jombor sudah lebih dulu ada orang yang dituakan (kamitua). Meski bukan ahli agama, namun orang ini cukup disegani dan memiliki pengaruh yang kuat di masyarakat. Kedatangan Syaikh Abdus Shamad secara tidak langsung dianggap mengganggu dan bisa menurunkan pengaruh tokoh kamitua tersebut. Berbekal ilmu-ilmu kejawaan yang dimiliki, tokoh kamitua tersebut berkali-kali mencoba mengganggu dakwah Syaikh Abdus Shamad dengan harapan dakwahnya gagal dan Syaikh Abdus Shamad meninggalkan Jombor. Upaya ini tidak pernah berhasil, bahkan semakin lama pengaruh Syaikh Abdus Shamad semakin kuat dan mampu mengalahkan pengaruh kamitua di masyarakat.

Dari sisi usia, kedatangan Syaikh Abdus Shamad di Jombor sebenarnya sudah relatif tua. Beberapa sumber menyebutkan bahwa usia Syaikh Abdus Shamad ketika memulai aktifitas dakwahnya di Jombor adalah 60 tahun. Karena itu, kegiatan dakwah banyak dilakukan di lingkungan Padepokan. Meskipun demikian, kualitas keilmuan dan karomah yang dimiliki oleh Syaikh Abdus Shamad membuat banyak orang berduyun-duyun dari luar Cipete untuk datang ke padepokan Syaikh Abdus Shamad guna menimba ilmu. Kondisi ini berlangsung terus menerus hingga Syaikh Abdus Shamad tutup usia.

### 3. Pangeran Jambukarang dan Syaikh Atas Angin

Sebagaimana penyebar Islam lainnya di wilayah Banyumas, sejarah mengenai sosok Pangeran (syaikh) Jambukarang lebih banyak bersumber dari data-data oral dari pada manuskrip atau bukti-bukti tertulis lainnya. Dalam konteks ini, kebenaran yang bersifat faktual tidak terlalu menjadi perhatian dalam cerita mengenai syaikh Jambukarang. Pemaknaan terhadap eksistensi kehadiran seorang tokoh melalui cerita yang bersifat logia lebih ditonjolkan dari pada data-data empiris. Cerita dari satu orang

ke orang yang lain jauh lebih diyakini kebenarannya daripada pemaparan sejarah yang *njelimet* dengan berbagai data pendukungnya.

Pangeran Jambukarang adalah sosok yang dikisahkan sebagai penemu daerah baru dan penyebar Islam di wilayah Cahyana (Purbalingga). Sebenarnya, pangeran Jambukarang berasal dari daerah Jawa Barat dan putera dari Prabu Brawijaya Mahesa Tandrema, raja Pajajaran I. Ketika muda nama Pangeran Jambukarang adalah Adipati Mendang atau populer dengan Raden Mundingwangi. Sebagai putera mahkota, R. Mundingwangi tentu berhak menyandang gelar raja ketika ayahandanya wafat. Pada saat jabatan Raja beliau sandang, Namun jabatan raja tersebut tidak ia teruskan dan justeru diserahkan kepada adiknya, R. Mundingsari. Pada saat menjadi raja, meskipun hanya sesaat, R. Mundingsari bergelar Prabu Lingga Karang atau Prabu Jambu Dipa Lingga Karang.<sup>60</sup>

Keberadaan cerita syaikh Jambukarang membuktikan bahwa sebelum era dewan walisongo dibentuk dan menjalankan misi dakwah di bumi nusantara, telah ada para wali lokal yang menyebarkan Islam.<sup>61</sup> Hal ini dapat dilihat dari adanya beberapa peninggalan sejarah, baik berupa kuku, rambut, dan petilasan lain di daerah Gunung Lawet, Desa Panusupan, Rembang Purbalingga. Di kalangan masyarakat Purbalingga, petilasan tersebut diyakini sebagai milik dari Raden Jambukarang. Bahkan Raden Jambukarang juga diyakini sebagai wali terua yang menyebarkan Islam di Tanah jawa.<sup>62</sup> Selain petilasan raden

---

<sup>60</sup> Ahmad Soetjipto, *Sejarah Singkat Pangeran Wali Syaikh Jambukarang atau Haji Purwa dan Wali Songo* (Yogyakarta: t.tp, 1986), hlm. 14-20

<sup>61</sup>

<sup>62</sup> Wawancara dengan juru kunci petilasan Syaikh Jambukarang, 14 Juni 2017.

Jambukarang, juga ditemukan beberapa makam para wali yang hidup sekitar abad XV-XVII. Era yang tidak begitu jauh dengan dibentuknya dewan walisongo angkatan keenam. Makam-makam tersebut adalah milik raden Mahdum Wali Prakosa, Mahdum Cahyana, Kyai Peking, dan Mas Barep. Keempat tokoh ini merupakan keturunan dari raden Jambukarang. Dengan demikian raden Jambukarang hidup sebelum abad ke-15, yang bisa jadi semasa dengan salah satu angkatan dewan walisongo atau sebelumnya.<sup>63</sup>

Dari sisi bukti faktual, keberadaan raden Jambukarang memang minim bukti. Nama Jambukarang baru muncul pada cerita mengenai keturunan beliau yang keempat yaitu Wali Prakosa. Sebelumnya keberadaan Jambukarang hanyalah semacam “legenda” tokoh penting yang diberi nama oleh penuturnya dengan sebutan Jambukarang. Namun demikian, melalui bukti tertulis berupa piagam dari sultan Demak pada tahun 1481, nama wali prakosa di sebut bersama garis silsilahnya ke atas, dan menyebut bahwa wali prakosa adalah keturunan dari raden Jambukarang.

Berbicara mengenai raden Jambukarang tidak bisa dipisahkan dari sosok Syaikh Atas Angin. Guru, penakluk, sekaligus menantu raden Jambukarang yang akhirnya melahirkan tokoh-tokoh seperti Mahdum Wali Prakosa, Mahdum Cahyana, Kyai Peking, dan Mas Barep. Syaikh Atas Angin sendiri menurut beberapa sumber adalah seorang Ulama yang berasal dari Arab yang bernama asli Syarif Abdurrahman al-Qadiry. Di kalangan masyarakat ada juga yang menyebut bahwa Syaikh Atas Angin nama aslinya adalah Syaikh Maulana al-Magribi. Namun berdasarkan *babad cahyana*, Syarif

---

<sup>63</sup> A.M. Karto Soedirdjo, *Tjarios Panembahan Lawet* (Yogyakarta: Museum Sono Budaya, 1941), hlm. 53.



Abdurrahman al-Qadiry adalah nama asli dari Syaikh Atas Angin.

Dalam cerita rakyat Gunung Lawet yang diperkuat oleh tiga piagam, baik dari Kesultanan Demak, Pajang, maupun Mataram, daerah (perdikan) Cahyana pada masa Mahdum Wali Prakosa benar-benar menjadi sentral penyebaran Islam di wilayah Cahyana dan sekitarnya yang memiliki *bargaining position* yang istimewa di hadapan penguasa kala itu. Istikah *perdikaning Allah* yang dipakai untuk menyebut wilayah Cahyana dan bukan *perdikaning ratu*, mengindikasikan pengaruh tokoh dan ajaran Islam begitu kuat pada masa itu. Bahkan gejolak politik yang terjadi di pusat pemerintahan pada waktu itu tidak mempengaruhi status Perdikan<sup>64</sup> bagi wilayah Cahyana.

Pembuktian mengenai sejarah masuknya Syaikh Atas Angin di tanah Jawa selama ini hanya mengandalkan cerita rakyat yang berkembang di mana pada suatu ketika, sehabis shalat Subuh, Syaikh Atas Angin mendapatkan ilham berupa penampakan tiga buah cahaya putih yang menjulang tinggi di bagian bumi sebelah Timur. Bersama beberapa orang pengikutnya, Syaikh Atas Angin kemudian meninggalkan tanah kelahirannya di Arab guna mencari sumber cahaya tersebut. Selama menempuh perjalanan, Syaikh Atas Angin pernah Singgah di daerah Gresik, Pemalang, kemudian gunung Cahya (Panungkulan). Di Gunung Cahyana inilah Syaikh Atas Angin berhasil menemukan tiga cahaya yang dicari.<sup>65</sup>

Hal yang dialami oleh Syaikh Atas Angin nampaknya juga dialami oleh Pangeran Jambukarang yang pada saat itu sedang

---

<sup>64</sup> Perdikan adalah suatu daerah dalam wilayah kerajaan tertentu. Daerah ini dibebaskan dari segala kewajiban pajak atau upeti karena daerah tersebut memiliki kekhususan tertentu, daerah tersebut harus digunakan sesuai dengan kekhususan yang dimiliki. Lihat <https://id.wikipedia.org/wiki>. Diakses 26 Juli 2017

<sup>65</sup> A.M. Karto Soedirdjo, *Tjarjos*, hlm. 7

melakukan pertapaan di Gunung Jambudipa (Gunung Karang). Dalam pertapaannya Pangeran melihat tiga cahaya putih yang membumbung ke angkasa di wilayah Timur. Bersama sekitar 160 pengikutnya, Pangeran Jambukarang bergegas meninggalkan kerajaannya untuk mencari sumber cahaya tersebut. Akhirnya, di Gunung Cahya (Panungkulan) sumber cahaya tersebut berhasil ditemukan. Letak gunung Cahya itu sendiri berada di desa Grantung, Karangmoncol, Purbalingga.

Pertemuan antara Syaikh Atas Angin dan Pangeran Jambukarang diwarnai dengan cerita-cerita mistis yang berkembang di masyarakat. Disebutkan bahwa ketika Syaikh Atas Angin sampai di sumber cahaya yang dicari selama pengembaraan, nampak ada seorang laki-laki yang sedang bertapa di dekat sumber cahaya tersebut, yang tidak lain adalah pangeran Jambukarang.

Dalam pertemuan tersebut, terjadilah adu kesaktian antara Pangeran Jambukarang dan Syaikh Atas Angin yang berujung pada masuknya Pangeran Jambukarang memeluk Islam. Pangeran Jambukarang merasa bahwa hidayah Islam yang diterimanya sangat berharga, karena itu ia melamar Syaikh Atas Angin untuk dinikahkan dengan puterinya yang bernama Rubiah Bhekti sebagai ungkapan terimakasih. Dari pernikahan ini lahirnya Mahdum Husen, Mahdum Medem, Mahdum Umar, Nyai Rubiah Raja, dan Nyai Rubiah Sekar. Akhirnya, bersama anak keturunannya, Syaikh Atas Angin berhasil mengembangkan Islam di daerah Cahyana dan sekitarnya. Bahkan pada masa kesultanan Demak, salah seorang keturunan dari Syaikh Atas Angin yang bernama Wali Prakosa berhasil menjalin hubungan diplomatik yang harmonis antara perdikan Cahyana dan Kerajaan Demak. Hasilnya, penyebaran Islam mendapatkan pengakuan dan sekaligus dukungan yang kuat

dari Sultan Demak yang pada waktu menguasai tanah Jawa.

Proses mendapatkan Piagam Demak bermula dari saran dari kakak Pangeran Wali Prakosa yaitu Pangeran Mahdum Tores yang meminta agar Pangeran Wali Prakosa menghadap Sultan Demak dan meminta agar tanah Cahyana tidak diambil alih oleh orang lain. Proposal yang disampaikan oleh Pangeran Wali Prakosa nampaknya disetujui oleh Sultan Demak dengan menerbitkan piagam yang isinya antara lain menjadikan Cahyana sebagai tanah perdikan yang menjadi basis penyebaran Islam di daerah Cahyana dan sekitarnya.

Berdasarkan Piagam dari Sultan Demak, Pangeran Wali Prakosa nampaknya menjadi satu-satunya keturunan Pangeran Jambukarang yang kisah hidupnya terekam oleh sejarah tulis. Ini jelas berbeda dengan garis keturunan atasnya yang hanya muncul dalam cerita dan legenda masyarakat. Namun demikian, tokoh-tokoh yang semula hadir hanya melalui legenda dan cerita di masyarakat, menjadi semakin nyata keberadaannya seiring nama-nama mereka yang ikut disebut dalam piagam Demak. Dalam piagam tersebut dikatakan bahwa Wali Prakosa adalah putera dari Pangeran Jambukarang.<sup>66</sup>

Sosok Pangeran Wali Prakosa juga terkenal dalam kisah pembangunan Masjid Agung Demak dan “saka tatal” nya. Hal ini bermula dari permintaan Sultan Demak kepada pangeran Wali Prakosa, setelah penyerahan piagam, untuk membantu proses pembangunan Masjid Agung Demak yang pada waktu tiang penyangga (saka) nya kurang satu. Permintaan dari Sultan Demak disanggupi oleh pangeran Wali Prakosa yang kemudian berkolaborasi dengan sunan Kalijaga membuat tiang penyangga yang kemudian terkenal dengan “saka tatal”. Cerita dalam tradisi

---

<sup>66</sup> Mugiono, *Mengenal Perjuangan Pangeran Mahdum Wali Perkasa di Tanah Perdikan Cahyana Pekiringan* (Jakarta: t.tp, 1999), hlm. 6-8.

Cahyana tentu berbanding terbalik dengan apa yang selama ini diyakini oleh masyarakat bahwa “saka tatal” adalah buatan Sunan Kalijaga. Dalam tradisi Cahyana justru diungkap sebaliknya bahwa “saka tatal” adalah buatan Pangeran Wali Prakosa. Peran Sunan Kalijaga tidak lebih hanya membantu Pangeran Wali Prakosa dalam membuat tiang penyangga tersebut.<sup>67</sup>

Dengan demikian, keberadaan Pangeran Jambu Karang, Syaikh Atas Angin dan Pangeran Wali Prakosa memperkuat pendapat bahwa di tanah Jawa banyak daerah yang menerima ajaran Islam tidak melalui dewan wali songo, melainkan melalui para wali yang bersifat lokal. Bahkan jika Pangeran Wali Prakosa hidup semasa dengan wali songo, maka Pangeran Jambu Karang dan Syaikh Atas Angin yang tidak lain merupakan kakek moyang dari Pangeran Wali Prakosa, dimungkinkan hidup sebelum dewan walisongo terbentuk.

#### 4. Syaikh Abdul Kahfi Awal

Sejarah Syaikh Abdul Kahfi Awal tidak bisa dipisahkan dengan keberadaan Pondok Pesantren Somalangu di Kebumen yang merupakan salah satu pondok pesantren tua di Indonesia. Berdasarkan data sejarah, Pondok Pesantren Somalangu telah berdiri sejak tahun 1475 M. Hal ini bisa diketahui dari prasasti yang ada di dalam masjid kompleks pesantren. Jika mengacu pada prasasti tersebut, maka Pesantren Somalangu diresmikan pada tanggal 25 Sya’ban 879 H atau (jika dihitung dengan kalender masehi) 4 Januari 1457 M.

Pondok Pesantren Somalangu didirikan oleh Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani atau Sayid Muhammad ‘Isham al-Hasani. Beliau masih keturunan dari rasulullah, sebab ayahnya yang bernama

---

<sup>67</sup> Sugeng Priyadi, “Perdikan Cahyana” dalam *Humaniora*, Volume XIII nomor 1 Februari 2001 (Jogjakarta: Unit Pengkajian dan Publikasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 2001), hlm. 98.

Sayid Abdur Rasyid bin Abdul Majid al-Hasani adalah keturunan ke-22 Rasulullah SAW dari jalur Husein ra.

Sejak usia 18 bulan, Sayid Muhammad 'Isham al-Hasani telah dibimbing dengan berbagai disiplin ilmu pengetahuan agama oleh guru beliau yang bernama Sayid Ja'far al-Huseini Inath dengan cara yang unik, yaitu tinggal dan hidup di dalam goa-goa yang ada di Yaman. Atas hal ini pulalah sang guru kemudian memberi julukan kepada Sayid Muhammad 'Isham al-Hasani dengan Abdul Kahfi. Dalam perkembangannya, nama julukan (Abdul Kahfi) ini justru lebih populer daripada nama aslinya (Muhammad 'Isham).

Memasuki usia 17 tahun Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani pernah menjadi panglima perang di Yaman ( $\pm 3$  tahun). Setelah itu beliau meninggalkan yaman dan bermukim di Makkah untuk beberapa lama. Pada usia 24 tahun, Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani memulai misi dakwah ke tanah Jawa. Beliau mendarat pertama kali di pantai Karang Bolong, Kebumen.

Setibanya di daerah Kebumen, Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani berusaha menaklukan dan mengislamkan Resi Dara Pundi di desa Candi Karanganyar, Resi Candra Tirto di desa Candi Wulan, serta Resi Dhanu Tirto di desa Candimulyo. Perjalanan beliau kemudian berlanjut hingga akhirnya memasuki daerah Somalangu yang pada waktu itu masih berupa hutan belantara. Di hutan Somalangu beliau tidak langsung melakukan "babad alas" melainkan hanya bermujahadah sebentar meminta kepada Allah swt agar suatu saat nanti tempat tersebut bisa menjadi basis dakwah dan penyebaran Islam. Setelah melakukan mujahadah beliau meneruskan perjalanan menuju arah Surabaya.

Setibanya di Surabaya, Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani tinggal di Ampel. Beliau kemudian diterima oleh sunan Ampel dan ikut

membantu dakwah Islam di daerah Ampel selama kurang lebih 3 tahun. Atas perintah Sunan Ampel (sebagai Ketua Dewan Walisongo), Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani diminta untuk membuka pesantren di daerah Sayung, Demak. Kiprah beliau di Sayung tergolong sukses. Ini terbukti dengan banyaknya masyarakat Demak yang memeluk Islam. Bahkan beberapa penyebar Islam di daerah Kudus sempat meminta beliau untuk pindah ke Kudus guna membangun pesantren. Hal ini dilakukan karena beberapa juru dakwah merasa kewalahan untuk menyebarkan dan mempertahankan ajaran Islam di Kudus. Kehadiran Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani yang sebelumnya berhasil mengembangkan pesantren di Demak diharapkan mampu mengatasi persoalan yang terjadi di Kudus.

Syaikh Abdul Kahfi al-Hasani menikah di Demak pada saat usianya telah mencapai kurang lebih 45 tahun. Pada waktu putera pertamanya telah berusia kurang lebih 5 tahun, beliau bersama isteri dan puteranya itu pindah dari Demak ke Somalangu untuk mendirikan Pesantren. Di Somalangu inilah beliau akhirnya bermukim dan mendirikan pesantren yang kemudian dikenal dengan nama Pesantren al-Kahfi Somalangu.

#### 5. Syaikh Mubin Bulus Pesantren

Nama asli Syaikh Mubin adalah Muhammad Najmuddin 'Ali Mubin. Beliau adalah salah seorang keturunan dari Syaikh Abdul Qadir al-Jailani. Masyarakat sekitar lebih sering menyebut Syaikh Mubin dengan sebutan Mbah Mubin. Beliau diketahui sebagai penyebar Islam yang berasal dari tanah India. Menurut cerita, guru Syaikh Mubin menugaskannya untuk berdakwah ke tanah Jawa, meliputi daerah-daerah sekitar aliran Sungai Progodan sungai Serayu. Karenanya area dakwah Mbah Mubin mencakup daerah Kulon Progo hingga Cilacap. Pada sekitar tahun 1646 M dakwah Syaikh Mubin memasuki wilayah

Kebumen, tepatnya di daerah Desa Ayam Putih, Buluspesantren.

Cerita mengenai Syaikh Mubin seringkali menyebutkan kedekatannya dengan Sultan Hanyokro Kusumo. Bahkan, selain disebut sebagai guru dari para wali di tanah Jawa, Syaikh Mubin juga sering disebut sebagai guru dari Sultan Hanyokro Kusumo. Perjumpaan Syaikh Mubin dengan Sultan Hanyokro Musumo bermula dari kesepakatan yang dibuat oleh Kesultanan Mataram dengan pemerintah Hindia Belanda (VOC). Pada saat itu, Mataram sedang dipimpin oleh ayahanda dari Sultan Hanyokro Kusumo. Ketidaksetujuan Sultan Hanyokro Kusumo atas kerjasama Mataram-VOC menyebabkan beliau pergi meninggalkan lingkungan kerajaan dan menuju kearah pesisir selatan menuju barat hingga akhirnya sampai di daerah Buluspesantren di mana Syaikh Mubin tinggal dan berdakwah. Setelah berjumpa dengan Syaikh Mubin, Sultan Hanyokro Kusumo kemudian belajar banyak tentang Islam.

Syaikh Mubin dikenal sebagai ulama yang santun dan berakhlak luhur. Beliau tidak gampang menyalahkan orang lain, adat-istiadat, maupun budaya orang lain. Dakwah beliau juga tidak kaku dan sehingga mudah beradaptasi dengan masyarakat sekitar. Model dakwah seperti inilah yang kemudian menarik simpati dari masyarakat di sekitar Buluspesantren untuk menerima ajaran Islam.

Selain dakwah dengan cara memberi teladan, Syaikh Mubin juga berdakwah menggunakan tulisan. Beliau menulis beberapa buku tentang akhlak, moralitas, dan norma-norma agama. Buku-buku ini dijadikan bahan ajar yang disampaikan kepada anak didiknya hingga mudah diajari dan diamalkan. Gabungan antara keteladanan dan karya tulis inilah yang membuat dakwah Syaikh Mubin berkembang dengan pesat dan semakin memperkuat nilai-nilai Islam di pesisir pantai selatan Jawa.

## Islamisasi Periode Akhir

Islamisasi Jawa jelas tak berjalan linear. Jika sejak Islamisasi mulai berlangsung pada abad ke-14 sampai awal abad ke-19 terjadi apa yang disebut sejarawan MC Ricklefs sebagai “sintesa mistik” antara tradisi spiritualisme Jawa dengan Islam<sup>68</sup>, periode selanjutnya (1830-1930) ditandai dengan meningkatnya polarisasi masyarakat Jawa. Perkembangan ini tak lepas dari dinamika Islam di tingkat internasional, khususnya di Arabia, yang memengaruhi proses Islamisasi dan santrinisasi nusantara, termasuk di Jawa.

Kebangkitan gerakan Wahabiyah yang dinisbahkan pada Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab (masa hidup 1703-79) sejak pertengahan abad ke-18 mengubah arah gerakan pembaruan di kalangan pengikut Tarekat Syatariyah dan Naqsyabandiyah di Minangkabau yang mulai menemukan momentum pada 1870-an. Gerakan yang semula damai berubah menjadi gerakan Padri radikal-dengan paham dan praksis amat mirip Wahabi-setelah kembalinya tiga haji dari Tanah Suci pada awal abad ke-19.

Konflik atau tepatnya “perang saudara” di antara barisan pendukung pembaruan damai dengan kelompok pemurnian radikal ala Wahabi berubah menjadi Perang Padri (1821-37) ketika Belanda campur tangan atas permintaan kaum adat. Di Jawa, pada waktu hampir bersamaan terjadi Perang Jawa yang dikenal sebagai Perang Diponegoro (1825-30). Selain karena kebijakan yang merugikan pribumi, perang ini terkait transformasi dan intensifikasi keislaman Pangeran Diponegoro.

Seperti terungkap dalam penelitian Peter Carey, sejarawan Oxford University, Pangeran Diponegoro lewat lingkungan

---

<sup>68</sup> M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012)



tarekat dan pesantren menempuh pengalaman keberagaman sangat intens membuatnya tidak lagi bisa menerima kolonialisme Belanda kafir. Intensifikasi keislaman atau santrinisasi masyarakat Muslim Jawa selanjutnya terkait pertumbuhan jamaah haji dari kalangan kelas menengah Muslim yang mulai tumbuh.

Meski statistik kolonial abad ke-19 tidak bisa terlalu dipercaya, menurut Ricklefs, sebagai gambaran pada 1850 hanya 48 pribumi Jawa pergi naik haji. Tetapi, pada 1858 meningkat menjadi 2.283 orang dan pada tahun-tahun akhir abad ke-19 berfluktuasi antara 1.500 sampai 5.000 orang. Dalam waktu bersamaan, jumlah pesantren meningkat: sebagian didirikan para haji yang kembali dari Tanah Suci.

Memang pesantren sudah ada sejak masa awal penyebaran Islam di Jawa, tetapi baru pada abad ke-19 lembaga pendidikan ini menjadi salah satu "fenomena" utama Islam Jawa. Pada 1863, pemerintah kolonial mencatat hampir 65 ribu fungsionaris "profesional" keagamaan Islam (pengurus masjid dan guru agama) dan 94 ribu murid "sekolah agama" (pesantren). Menjelang 1872, jumlahnya masing-masing menjadi 90 ribu dan 162 ribu dan pada 1893 ada 10.800 pesantren di Jawa dan Madura dengan santri lebih dari 272 ribu.

Proses santrinisasi juga didorong penguatan reorientasi syariah penganut tarekat, khususnya Naqsyabandiyah Khalidiyah, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, yang diikuti tarekat lain. Perkembangan ini mengikuti kecenderungan sama yang terjadi pada tarekat-tarekat di Aceh, Palembang, dan Banjarmasin sepanjang abad ke-17 sampai abad ke-18. Tarekat-tarekat ini selain menekankan kesetiaan kepada syariah dan menolak kecenderungan antinomian dalam tarekat juga amat anti-Belanda dan terjun berjihad melawan kolonial-dan selanjutnya, seperti ditegaskan Ricklefs-bersikap anti-Kristen.

Salah satu faktor terpenting meningkatnya santrinisasi Jawa itu adalah kebangkitan berbagai organisasi moderen di kalangan Muslim sepanjang dasawarsa kedua dan ketiga abad 20. Pertama yang muncul adalah organisasi 'modernis' dalam kadar yang berbeda-beda sejak dari SDI, SI, Jami'at Khair, Muhammadiyah dan seterusnya. Selanjutnya, sebagiannya sebagai respon dan reaksi terhadap 'tantangan' kaum modernis itu adalah kemunculan NU pada 1926 yang dulu sering disebut sebagai 'kaum tradisionalis'<sup>69</sup>.

Polarisasi dalam masyarakat Jawa dengan demikian terjadi tidak hanya di antara kelompok Muslim yang kian menjadi santri dengan golongan masyarakat Muslim yang tetap mempertahankan "sintesa mistik", tetapi juga dengan kalangan warga Jawa yang beralih masuk Kristen. Seperti diungkapkan Ricklefs, untuk pertama kali, se usai Perang Jawa, misi Kristen mencapai sukses. Beberapa tokoh Jawa masuk Kristen, seperti Ky Ibrahim Tunggu Wulung dan Ky Sadrach.

Hasilnya, menjelang akhir abad ke-19 terdapat sekitar 20 ribuan Kristen Jawa plus sejumlah "Kristen Londo" di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Dengan polarisasi terakhir ini, meminjam kerangka sejarawan terkemuka lainnya, Anthony Reid, terciptalah batas keagamaan lebih jelas dan tegas, baik di antara pemeluk Islam maupun penganut Kristen maupun di antara Muslim santri dengan Muslim pemegang sintesa mistik-atau "abangan".

Di tengah polarisasi itu, Islam secara keseluruhan terus menemukan momentum-menciptakan proses Islamisasi lebih intens karena berhadapan dengan kekuasaan kolonial yang mendorong Kristenisasi. Perlawanan dengan motif Islam juga

---

<sup>69</sup> Azyumardi Azra, *Islamisasi Jawa*, *Studia Islamika*, Vol 20 No. 1, 2013, hlm. 173

meningkat. Contoh terbaik adalah KH Ahmad Rifa'i (1786-1876) yang setelah kembali ke Kali Salak, Batang, Jawa Tengah, dari belajar di Makkah, Madinah, dan Kairo menolak tunduk kepada otoritas kolonial Belanda.

Ia tidak mengakui keabsahan pernikahan yang dilakukan penghulu fungsionaris masjid yang diangkat Belanda. Ia menolak percampuran antara ajaran Islam dan tradisi Jawa dan mendorong penerapan Islam puritan dalam masyarakat Muslim Jawa.

Sifat dasar kebudayaan yang terbuka mengakibatkan terjadinya keterpaduan nilai-nilai budaya Jawa dan Islam. Pertama, secara alamiah yaitu sifat dari budaya itu pada hakikatnya terbuka untuk menerima unsur-unsur budaya lain. Karena lapangan budaya berkaitan dengan kehidupan sehari-hari, maka tidak ada budaya yang dapat tumbuh terlepas dari unsur budaya lain. Terjadinya interaksi manusia satu dengan yang lainnya memungkinkan bertemu unsur-unsur budaya yang ada dan saling mempengaruhi. Kedua, yaitu sikap toleransi para walisongo dalam menyampaikan ajaran Islam di tengah masyarakat Jawa yang telah memiliki keyakinan pra-Islam yang kental. Cara hidupnya masih banyak dikuasai tradisi pra-Islam, tradisi ini menitikberatkan pada pemaduan unsur-unsur Islam, Budha, dan Hindu.<sup>70</sup> Dengan metode *manut ilining banyu* para wali membiarkan adat istiadat Jawa tetap hidup, tetapi diberi warna keislaman, seperti upacara sesajen diganti dengan slametan.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Zaini Muchtarom, *ISLAM DI JAWA (dalam perspektif santri dan abangan)*, (Jakarta: SALEMBA DINIYAH, 2002), hlm. 11

<sup>71</sup> Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: GAMA MEDIA, 2000), hlm. 279

### 1. Peran Ulama

Pada masa Jepang, gerakan perlawanan bawah tanah (*non-cooperatie*) ini berkembang menjadi gerakan *cooperatie* dengan penguasa pendudukan. Kyai Raden Mukhtar, konsul NU Banyumas misalnya, menjadi satu-satunya perwakilan NU di Syumuka (lembaga bentukan Jepang yang menyerupai lembaga kepenguluhan masa Belanda di tingkat kabupaten) Dalam *Guruku Orang-Orang Pesantren*, Saifuddin Zuhri yang pernah menjadi tangan kanan Kyai Wahid Hasyim, menyinggung bahwa kerjasama ini merupakan bagian dari taktik baru yang ditempuh NU pasca penahanan Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari oleh Jepang pada tahun 1943. Pada hemat penulis, perubahan strategi dari non-kerja sama ke kerjasama ini merupakan upaya NU untuk mengikis dominasi kalangan modernis dalam lingkaran birokrasi kolonial dan sekaligus menciptakan basis kekuasaan untuk dirinya sendiri dalam struktur baru pasca kolonial.

Predikat sebagai kota santri untuk Sokaraja juga berasal dari ketokohan kyai-kyainya. Sampai saat ini, hampir semua kyai di Banyumas melacak genealogi pengetahuannya, langsung maupun tidak langsung, dari beberapa kyai sepuh di Sokaraja. Sokaraja menjadi tempat tinggal beberapa kyai generasi pertama di Banyumas yang mendapatkan pendidikannya dari pesantren-pesantren tua ternama seperti Termas, Bangkalan dan Lasem dan juga dari Arabia. Di samping itu, Sokaraja melahirkan kyai dari yang politisi, ahli fiqh, dan utamanya tarekat. Dari semuanya, barangkali tidak ada yang menyamai reputasi Kyai Saifuddin Zuhri yang pernah menjadi menteri agama era Soekarno akhir.

Tarekat adalah tradisi Islam lokal yang mengakar kuat di Banyumas secara umum dan khususnya Sokaraja. Barangkali ini ada kaitannya dengan sejarah awal perkembangan Islam di

wilayah ini pada akhir abad ke-15. Sebelum kedatangan Islam, Banyumas adalah wilayah semi independen di bawah pengaruh Kerajaan Hindu Galuh Pakuan/Pajajaran. Empat abad setelah awal kedatangannya, Islam belumlah memiliki akar yang kokoh dalam tradisi keagamaan lokal. Beberapa sumber lisan (babad) bahkan menceritakan perlawanan yang dilakukan beberapa penguasa lokal terhadap proses Islamisasi di wilayah ini. Tarekat menjadi instrumen Islamisasi yang efektif karena kemampuannya mengakomodasi tradisi keagamaan lokal.

Pada masa kekuasaan Tumenggung Jayadireja (1830-1853), Syattariyah adalah tarekat yang paling tersebar luas di Sokaraja. Diperkirakan, tarekat ini bersumber dari murid-murid Syekh Abdul Mukhyi, Garut, seorang mursyid tarekat Syattariyah yang mendapatkan ijazah irsyad-nya dari Syekh Abdurrauf Singkel, Aceh. Di Banyumas, Syattariyah menciptakan varian baru yang menggabungkan beberapa ajaran tarekat lain, seperti Rifaiyah dan Naqshabandi-Qodiriya h. Tarekat ini dikenal dengan nama tarekat Akmaliyah/Kamaliyah .

Ajaran tarekat Akmaliyah pernah menjadi objek disertasi Drewes pada tahun 1925 di Leiden . Menurut Drewes, Akmaliyah disebarkan oleh tiga guru tarekat; Kyai Hasan Maulani (Lengkong, Cirebon), Kyai Nurhakim (Pasir Wetan, Purwokerto), dan Malangyuda (Rajawana, Purbalingga) . Ketiganya merupakan guru-murid, dengan Kyai Hasan Maulani sebagai pendiri dan guru utamanya. Menariknya, Kyai Hasan Maulani sendiri mendapat bimbingan pertama kali untuk masuk tarekat dari Syekh Abdussomad, seorang guru Naqshabandi-Qodiriya h di desa Jombor, sekitar 25 km barat Purwokerto. Sehingga tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa Akmaliyah adalah tarekat lokal asli Banyumas. Mendasarkan pada studi Drewes, Bruinessen dan Steenbrink

menyatakan bahwa Akmaliah merupakan tarekat yang kental dengan ajaran wahdatul wujud dan sinkretisme Jawa.

Banyaknya pengikut tarekat Akmaliah menakutkan penguasa saat itu. Hal ini mendorong Belanda membuang Kyai Hasan Maulani ke Menado pada tahun 1846. Sepeninggalnya, ajarannya dilanjutkan oleh Kyai Nurhakim dan Malangyuda. Pada masa kepemimpinan Kyai Nurhakim dan Malangyuda, Akmaliah menginspirasi beberapa pemberontakan rakyat di wilayah ini. Ini mendorong Belanda mengawasi ketat gerak-gerik kedua orang ini.

Seorang sejarawan lokal yang pernah menulis tentang ini, Tanto Sukardi, menghubungkan gerakan tarekat Akmaliah dengan meluasnya ketidakpuasan rakyat terhadap kondisi sosial ekonomi masa tanam paksa. Tarekat bahkan memakan korbannya dari kalangan elit penguasa ketika Belanda mengasingkan bekas sekutunya, Tumenggung Jayadireja (bekas penguasa Sokaraja dan Bupati Purwokerto, 1853-1860) ke Padang pada tahun 1860. Bupati Jayadireja dituduh berkomplot untuk menggulingkan kekuasaan Belanda karena asosiasinya dengan gerakan tarekat Kyai Nurhakim.

Surutnya Syattariyah dan Akmaliah di Banyumas secara umum dan Sokaraja secara khusus tidak mematikan gerakan tarekat di wilayah ini. Sejak awal 1880-an, Kyai Muhammad Ilyas muncul sebagai mursyid terkemuka. Dia merupakan salah satu khalifah Sulaiman Zuhdi (guru tarekat Naqshabandi-Kholidiyah asal Turki di Mekkah) untuk wilayah Jawa.<sup>72</sup> Dia mulai menyebarkan tarekat ini dari langgar kecilnya di dukuh Kedungparuk, Mersi (sekitar 5 km timur Purwokerto). Mengulang nasib guru-guru tarekat sebelumnya, sambutan luas

---

<sup>72</sup> Dua khalifah lain adalah Muhammad Hadi, Girikusumo dan Abdullah, Kapatian Tegal.

masyarakat terhadap ajarannya kembali mengundang kecurigaan Belanda terhadap Kyai Muhammad Ilyas. Dengan tuduhan makar, Kyai Muhammad Ilyas kemudian ditahan Belanda pada tahun 1888.<sup>73</sup>

Setelah dibebaskan dari tahanan, Kyai Muhammad Ilyas meneruskan ajaran tarekatnya di Sokaraja Lor. Pemilihan Sokaraja Lor erat kaitannya dengan pengawasan ketat Belanda yang terus berlanjut atas tokoh ini. Secara geografis, Sokaraja dipilih karena mempunyai jalur transportasi yang bagus dan hanya berjarak kurang dari 10 km dari kota Banyumas, ibukota karesidenan Banyumas saat itu. Alasan lainnya lebih bersifat pribadi. Kyai Muhammad Ilyas hanya diijinkan mengajar tarekat dari masjid wakaf Penghulu landraat Abubakar, seorang pejabat agama kolonial yang belakangan menjadi mertuanya. Pada waktu meninggalnya tahun 1914, Kyai Muhammad Ilyas meninggalkan pada keturunannya sebuah jaringan tarekat yang tersebar luas di wilayah Banyumas dan sekitarnya.<sup>74</sup> Kyai Abdussalam, mursyid Naqsabandi-Kholidiyah saat ini, adalah cicit Kyai Muhammad Ilyas. Di bawah Kyai Abdussalam, jaringan tarekat ini menyebar sampai ke Aceh, Riau, Jambi, Lampung, Jabar, Kalsel dan Kaltim, dan Kalteng dengan jamaah sekitar 35.000 orang.

Sejak akhir 1920-an, dominasi Naqsabandi-Kholidiyah di Sokaraja mendapat saingan dari tarekat Syadziliyah. Tarekat ini disebarkan pertama kali oleh Kyai Muhammad Asfiya, Sokaraja

---

<sup>73</sup> Sartono Kartodirdjo yang pernah menulis tentang Pemberontakan Petani Banten memberikan konteks bagus suasana politik kolonial pasca pemberontakan Banten.

<sup>74</sup> Kyai Muhammad Ilyas menggariskan bahwa mursyid tarekatnya hanya boleh diturunkan pada keturunan laki-laki garis langsung. Menurut keturunannya, ini ada kaitannya dengan wasiat untuk menjaga tanah wakaf keluarga.

Tengah, cucu dari Syekh Imam Rozi, perintis dakwah Islam di Sokaraja dan pendiri Pesantren Assuniyah, Kebonkapol Sokaraja Lor. Saat ini, terdapat lima orang mursyid di kota Sokaraja; yaitu Kyai Muhammad Hidayat, Habib Umar Bafakih, Kyai Abdussalam, Habib Khusen bin Salim dan Kyai Muhammad Imam Munchasir. Dua yang pertama adalah mursyid Naqshabandi-Qodiriyah sedang dua yang terakhir adalah mursyid Syadziliyah. Syadziliyah adalah jaringan tarekat tunggal terbesar di wilayah ini dengan jumlah mursyid sebanyak kurang lebih 24 orang.

### **Tarekat dan Ekonomi Batik**

Sejak kolapsnya industri gula pada akhir 1920-an, batik telah menggantikannya menjadi penggerak utama ekonomi lokal Sokaraja. Ada dua pandangan tentang asal-usul batik di Banyumas. Satu pandangan menyatakan bahwa batik berkembang sejak lama di daerah-daerah perdikan di Banyumas. Pandangan yang lain menyatakan bahwa keahlian membatik ini dibawa oleh para pengikut Diponegoro yang melarikan diri ke daerah Banyumas setelah kealahannya dalam perang Jawa pada tahun 1830. Terlepas dari pandangan mana yang benar, batik menandai kebangkitan usahawan Muslim pribumi. Pada masa keemasannya antara pertengahan 1950-an dan 1960-an, Sokaraja menyumbang sebagian besar produksi Batik Banyumas.

Kejayaan perniagaan saudagar batik Sokaraja disumbang oleh kebijakan negara untuk mengembangkan pengusaha pribumi. Di bawah kebijakan ini, koperasi batik Banyumas (Perbain) yang masuk sebagai salah satu anggota pendiri GKBI (Gabungan Koperasi Batik Indonesia) mendapatkan hak monopoli pengadaan mori dan alat-alat pembantakan. Mengikuti kolega-koleganya di GKBI, Perbain mendulang keuntungan besar besar



dari monopoli ini. Pada tahun 1956, jumlah pengusaha batik anggota Perbain berjumlah 108. Pada masa keemasannya, Perbain bukan saja berkutat pada usaha pembuatan dan penjualan batik tapi juga bergerak di bidang sosial. Mereka mengelola sekolah, pusat kesehatan masyarakat dan pabrik tekstil.

Dinamika gerakan tarekat di Sokaraja berkaitan erat dengan perkembangan pengusaha batik pribumi. Jaringan bisnis para pengusaha batik ini biasanya paralel dengan jaringan keagamaan dan sosial gerakan tarekat. Di Sokaraja bahkan ada kecenderungan menarik karena para guru tarekat biasanya adalah juga para pengusaha batik yang sukses. Kyai Rifai misalnya, adalah contoh pengusaha batik kaya yang juga seorang guru tarekat dengan jaringan yang sangat luas. Dia adalah guru tarekat Naqshabandi-Kholidiyah yang didirikan oleh kakeknya, Kyai Muhammad Ilyas. Dia menggantikan ayahnya (Kyai Affandi) sebagai guru tarekat sejak 1928 sampai meninggalnya pada tahun 1968. Pada masa hidupnya, Kyai Rifai konon adalah salah seorang paling kaya di Sokaraja. Jaringan tarekat dan bisnis Kyai Rifai menyebar dari Ciamis, Garut, Tasikmalaya, Purbalingga, Banjarnegara, Pekalongan, Pematang, Temanggung, dan Magelang.

Seperti halnya Naqshabandi-Kholidiyah, Syadziliyah, tarekat terbesar kedua di Sokaraja juga memiliki jaringan sosial yang paralel dengan jaringan perniagaan saudagar batik. Genealogi tarekat Syadziliyah Sokaraja dan Banyumas berhubungan dengan para saudagar batik di Laweyan, Solo. Bukan satu kebetulan bahwa guru-guru Syadziliyah dengan jaringan terbesar di Banyumas mendapat ijazahnya dari guru tarekat sekaligus saudagar batik dari Solo, seperti Kyai Idris, Kyai Siroj dan Kyai Ma'ruf.

Pada awal 1960-an, kemapanan para saudagar batik ini sedikit terusik seiring dengan radikalisasi politik karena menguatnya komunisme. Pada pemilu lokal tahun 1957, PKI muncul sebagai kekuatan politik terbesar ketiga setelah PNI dan NU. Dengan jumlah massa sekitar 200,000 orang, PKI adalah kekuatan yang cukup diperhitungkan di Banyumas saat itu. Dengan komposisi politik demikian, tidaklah mengherankan jika Banyumas pun tidak luput dari pertumpahan darah tahun 1965. Sokaraja boleh dikatakan malah termasuk terlibat secara emosional dalam drama pertumpahan darah saat itu karena salah satu putra daerahnya, Jenderal Soeprapto, adalah salah satu korban yang diculik dan dibunuh di Lubang Buaya.

Seperti juga koleganya di Jawa timur, Banser termasuk tulang punggung dalam proses pembersihan orang-orang yang diduga komunis. Sokaraja pun bukan pengecualian. Pada masa itu, Sokaraja Wetan dan Sokaraja Kidul merupakan basis terkuat PKI. Tokoh-tokohnya adalah para pegawai kereta api di Stasiun Sokaraja. Pak Iskandar Tirta Brata, tokoh Sokaraja Wetan dan kebetulan yang pada saat itu menjadi Panglima Banser Banyumas, memberi kesaksian bahwa di Banyumas, pertumpahan darah bisa segera diredam oleh para kyai. Ini tidak berarti bahwa tidak ada korban dari kalangan komunis, tapi untuk Sokaraja secara khusus dan Banyumas secara umum, skalanya tidaklah semasif seperti di daerah lain. Sayangnya, tidak ada catatan pasti berapa jumlah korban yang tewas dari kalangan komunis pada saat itu. Reportase seorang jurnalis Australia yang dimuat di *Economist* pada bulan Oktober 1965 tentang pembersihan komunis di Banyumas juga hanya menyinggung sekilas tentang metode pembunuhan dan penculikan atas mereka yang diduga anasir komunis tapi tidak menyebutkan berapa jumlah korban.

Peristiwa pembersihan pengikut komunis di Sokaraja mungkin ada kaitannya dengan konflik antara lingkaran kemapanan para saudagar batik dan pengikut komunis yang biasanya para petani miskin. Sumber konfliknya biasanya adalah soal tanah. Hal ini karena saudagar batik biasanya dikenal juga sebagai para tuan tanah. Mereka menguasai lahan-lahan pertanian yang luas sebagai hasil dari akumulasi keuntungan yang mereka dapatkan dari perniagaan batik. Sampai sekarangpun, persoalan tanah adalah persoalan sensitif di Sokaraja, terutama di daerah Sokaraja Kidul dan Wetan yang kebetulan juga menjadi benteng kaum abangan.

Kejayaan para pengusaha batik Sokaraja berakhir sejak naiknya Orde pada pertengahan dekade 1960-an. Hal ini karena para teknokrat yang menjadi tulang punggung perumusan kebijakan ekonomi saat itu segera mencabut berbagai privilege yang dinikmati GKBI. Kebijakan pro pasar ala teknokrat ini segera memukul para pengusaha batik Sokaraja. Dihadapkan pada iklim yang baru, mereka tidak mampu bersaing menghadapi serbuan impor tekstil murah yang membanjiri Indonesia sejak akhir 1960-an. Mereka semakin tenggelam ketika pemerintah juga menggalakkan pengembangan pabrik-pabrik tekstil sebagai bagian dari kebijakan ISI yang menjadi favorit sejak 1973.

Sekarang ini hanya tersisa 52 pengrajin batik di Sokaraja yang sekedar bertahan hidup daripada mencari keuntungan. Koperasi Batik Perbain memang masih memiliki gedung megah 2 lantai di Sokaraja Tengah, tapi skala usaha yang mereka kelola sudah jauh merosot dari pada era keemasan tahun 1950-an.

### **Islamisasi dan Rasionalisasi Status**

Pandangan Geertz tentang Islam Jawa berangkat dari asumsi

bahwa hanya reformasi agamalah (baca: modernisme Islam) yang mempunyai potensi untuk mengembangkan sikap rasionalitas instrumental bagi bekerjanya institusi pasar dan birokrasi. Argumennya berangkat dari pembedaannya antara dua kelompok sosial; *status group* dan *market-oriented group* di mana modernisme Islam menjadi sumber referensi tindakan bagi kelompok yang berorientasi pasar, sedang elemen non-Islam menopang kemapanan kelompok status. Dalam kerangka ini, kelompok berorientasi pasar dianggap lebih rasional daripada kelompok status dalam mengeksploitasi kesempatan yang disediakan oleh berkembangnya ekonomi pasar.

Namun demikian, trikotomi kelompok sosial (abangan, santri, priyayi) dan dikotomi pandangan keagamaan (Islam vs. Hindu-Budha) dalam tesis Geertz gagal menjelaskan dua hal; 1. pluralitas keagamaan di kalangan masyarakat Jawa, dan 2. dinamika sosial-ekonomi masyarakatnya. Konsekuensi dari dua hal ini, tesis Geertz memiliki kelemahan mendasar untuk menjelaskan kaitan antara agama dan tindakan sosial para pengikutnya, hal yang menjadi konsen utama karyanya tentang Jawa.

Islamisasi yang terus berlanjut di tengah melembaganya pasar kapitalistik adalah dua hal yang harus dijelaskan untuk meruntuhkan tesis Modjokuto-nya Geertz. Kasus Sokaraja menunjukkan bahwa represi politik masa kolonial, politik kerjasama pada masa Jepang, dan patronase negara pasca kemerdekaan menjadi preseden sejarah yang sangat mempengaruhi proses Islamisasi lanjut, hubungan penguasa-rakyat, dan perkembangan sosial-ekonomi di wilayah ini dimana tarekat tetap memainkan peran sebagai kesadaran kolektif untuk menciptakan integrasi sosial dan mengelola konflik.

Praktek beragama ala Sufi, pragmatisme dalam politik dan

etik ekonomi produktif banyak mewarnai kesadaran dan menjadi referensi tindakan orang dalam hubungan sosialnya. Sayangnya, kesadaran kolektif absolut seperti tarekat tidak memberi ruang bagi munculnya perbedaan dan radikalisasi. Potensi tarekat dalam mendorong perubahan oleh karenanya menyimpan ambiguitas, karena alih-alih mendorong munculnya rasionalitas instrumental ekonomi pasar yang kapitalistik, dia justru menciptakan justifikasi untuk menopang kelompok-kelompok status yang mapan secara ekonomi.

Tokoh-tokoh ulama di wilayah Jawa tengah barat diantaranya adalah, *pertama*, Muhammad Ilyas keturunan kedua dari Pangeran Diponegoro berdasarkan “surat kekancingan” (semacam surat pernyataan kelahiran) dari pustaka Kraton Yogyakarta dengan rincian Muhammad Ilyas bin Raden Mas Haji Ali Dipowongso bin HPA. Diponegoro II bin HPA. Diponegoro I (Abdul Hamid) bin Kanjeng Sultan Hamengku Buwono III Yogyakarta. Sejak kecil ia rajin mendalami ilmu agama dari orang tuanya Raden Mas Haji Ali Dipowongso<sup>75</sup>.

*Kedua*, Asy-Syaikh Abdul Malik lahir di Kedung Paruk, Purwokerto, pada hari Jum’at 3 Rajab 1294 H (1881). Nama kecilnya adalah Muhammad Ash’ad, sedang nama Abdul Malik diperoleh dari ayahnya, KH Muhammad Ilyas ketika ia menunaikan ibadah haji bersamanya. Sejak kecil Syekh Abdul Malik telah memperoleh pengasuhan dan pendidikan secara langsung dari kedua orang tuanya dan saudara-saudaranya yang ada di Sokaraja, Banyumas terutama dengan K.H Muhammad Affandi<sup>76</sup>.

*Ketiga*, K.H. Abu Dardiri merupakan tokoh Muhammadiyah

---

<sup>75</sup> <http://m.nu.or.id>, diambil pada tanggal 10 September 2017.

<sup>76</sup> Hasil wawancara dengan Muhammad Ilyas Noer, khalifah tarekat Naqsyabandiyah Kholidiyah Kedung Paruk pada tanggal 12 September 2017.

di wilayah Banyumas yang paling terkemuka. Beliau terpilih sebagai Konsul PP. Muhammadiyah untuk wilayah Banyumas dari tahun 1930 hingga tahun 1963. Oleh karena lamanya menjabat sebagai Konsul PP Muhammadiyah untuk wilayah Banyumas, beliau digelari sebagai Konsul abadi PP Muhammadiyah. Jabatan Konsul PP Muhammadiyah adalah sama dengan jabatan Ketua Pimpinan Daerah Muhammadiyah (PDM) seperti sekarang. Hanya saja, Konsul PP Muhammadiyah pada wiayah itu membawahi seluruh wilayah eks Karesidenan Banyumas, yang kini telah berkembang menjadi empat kabupaten yaitu Banyumas, Cilacap, Purbalingga dan Banjarnegara.<sup>77</sup>

*Keempat*, Nama lengkapnya Dr. KH. Noer Iskandar al-Barsani, MA lahir di Banyuwangi 5 Mei 1955. Ibunya bernama Hj. Siti Alfiyah (istri kedelapan dari Kyai Askandar) dan ayahnya bernama K.H Askandar pendiri Pondok Pesantren Manbaul Ulum Berasan Banyuwangi, yang wafat pada hari Kamis 23 Rajab 1967. Kyai Noer Iskandar memiliki empat saudara yaitu KH. Drs. Nur Chozin Askandar, SH (Malang), Ny. Noor Rohmah (Bondowoso), Ny. Noor Afifah (Lumajang) dan Noor Shodiq Askandar, SE, MM (Malang).<sup>78</sup>

Istrinya bernama Nyai. Hj. Nadhiroh, hasil dari perkawinannya dengan Kyai Noer Iskandar dikaruniai 5 (lima) orang anak, 3 (tiga) anak laki-laki dan 2 (dua) anak perempuan. Mereka adalah H. Yusuf Noeris S.H, M.Hum, Nita Hamida Noeris, S.Sos,MA, Ahmad Arif Noeris, Syarifah az-Zahro Noeris

---

<sup>77</sup> Drs. Sumarno dan Asep Daud Kosasih, *Relasi Agama dan Negara dalam Skala Lokal, Dinamika PolitikGerakan Muhammadiyah di Banyumas* (Yogyakarta: UMP Press bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2014) hlm.82.

<sup>78</sup> Noer Iskandar al-Barsny, KH. Askandar, *Sejarah dan Perjuangan Pendiri Pondok Pesantren Manbaul Ulum Berasan Banyuwangi* (Surabaya: Visipress, 2007), hlm. 167.

dan Muhammad Fare Noeris. Beliau meninggal pada hari Senin tanggal 22 Agustus 2005, meninggalkan 5 (lima) cucu-cucu yaitu Qaaathrun Nada, Ibrahim, Syaqla, Muhammad Asyraful Hadi dan Ishma el Maula.

*Kelima*, KH Hisyam Zuhdie, KH Hisyam Zuhdie adalah Putra KH Muhammad Zuhdie, Beliauah penerus kedua pondok pesantren Leler yang sempat Fatrah karena kekosongan pengasuh setelah KH M Zuhdie wafat. KH Hisyam Zuhdie adalah ulama sangat Alim, Pakar ilmu nahwu dan berperilaku Zuhud, beliau termasuk ulama yang jadi rujukan sekaligus panutan umat Islam Banyumas dan sekitarnya. Almarhum tidak berpolitik praktis. Tapi memilih suntuk mengurus umat dan para santri. Sampai sekarang walaupun beliau sudah lama wafat tetapi pengaruh, petuah-petuah beliau masih mengakar kuat bagi kaum Nahdiyyin Banyumas dan terkenal Waliyulloh.<sup>79</sup>

*Keenam*, K.H Mustholih Badawi Cilacap yang pernah menjadi pengurus PBNU Pusat. *Ketujuh*, K.H Najmudin Majenang (Kiai Kharismatik yang pengaruhnya sangat kuat sampai sekarang di Cilacap sebelah barat), *Kedelapan*, K.H. Khasbullah Badawi (ketua dewan syuro PBNU Jawa Tengah dan sekaligus sebagai salah satu pendiri partai PKNU).

## 2. Pendekatan Ulama

Gerakan pembaharuan merupakan suatu perkumpulan terstruktur yang mempunyai misi sebagai pembenahan pemahaman, kepercayaan ataupun agama untuk menjadikan ke depan lebih baik. Gerakan tersebut sangat berarti eksistensinya, terutama dalam memperjuangkan dan menyempurnakan agama. Agama Islam misalnya, membutuhkan gerakan tersebut tidak lain supaya

---

<sup>79</sup> <https://fahmialinh.wordpress.com/2016/06/15/beberapa-ulama-dahulu-yang-tersohor-di-banyumas/>, diakses pada tanggal 12 September 2017

keberadaannya tetap ada dan tidak terhapus dari alam (hilang/musnah).

Gerakan ini tidak mungkin seluruh dunia ini sama dan selaras pemahamannya. Hal ini dikarenakan cara pandang individu atau kelompok yang sangat majemuk dan kompleks dalam memahami sesuatu. Perkembangan dan keadaan zaman membuat dua pedoman hidup dinul islam, Al-Qur'an dan Hadits mengalami perubahan dalam menafsirkannya. Dikarenakan timbul penafsiran yang berbeda-beda sehingga memunculkan beberapa para penafsir yang sangat kompleks. Kemajemukan pemahaman ini yang kemudian para penafsir itu menyebarluaskan argumennya kepada masyarakat yang semakin lama semakin besar dan membentuk suatu komunitas yang disebut gerakan pembaharu.

Di Indonesia, gerakan pembaharu bermacam-macam. Namun yang paling termasyhur dan terkenal hanya ada dua: NU dan Muhammadiyah. Demikian juga di wilayah jawa tengah bagian barat. Antara keduanya memiliki visi, misi, cara pandang dan tujuan yang berbeda satu sama lain. Walaupun begitu, mereka tidak bertentangan dengan landasan pokok atau syari'at agama islam. Dengan adanya gerakan pembaharu tersebut, ciri dan kemajemukan Indonesia akan ke-bhineka tunggal ika-nya sungguh terasa di masyarakat dan menjadi pengoreksian atas tafsiran-tafsiran agama Islam dan menjadikan ke depan lebih baik.<sup>80</sup>

Perjalanan sejarah bangsa Indonesia, kini telah diwarnai oleh mobilitas sosial yang sangat tinggi. Terjadi akulturasi -percampuran budaya- dan transkulturasi -tarik menarik antarbudaya-, sejalan dengan kemajuan teknologi dan

---

<sup>80</sup> Kuntowidjoyo, *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985), hlm 6



perkembangan ilmu pengetahuan. Perkembangan yang spektakuler adalah pada teknologi komunikasi, yang kemudian sangat mempengaruhi pola dakwah masa kini.

Dalam kaitan dengan tantangan dakwah pesantren, kelembagaan pesantren merupakan konsep sosial yang diintrodusir ke dalam kegiatan pendidikan dakwah. Jadi gerakan dakwah pesantren merupakan kebijakan dakwah yang mampu mengayomi setiap kelompok dan mengapresiasi perbedaan kultur di masyarakat.

Setiap kebijakan dakwah diharapkan mampu mendorong lahirnya sikap apresiatif, toleransi, prinsip kesetaraan antar budaya, kesetaraan gender, kesetaraan antar pelbagai kelompok etnik, kesetaraan bahasa, agama, dan sebagainya.

Memilih tema dakwah yang multikulturalis adalah pilihan-pilihan gerakan dakwah pesantren yang secara tidak langsung, menangkap komintan sosial untuk secara bersama-sama mengusung persoalan kemajemukan dan untuk kemaslahatan bangsa itu sendiri. Karena bagaimanapun kegiatan dakwah yang berhasil adalah yang selalu mempertimbangkan sisi kultural sekaligus multikultural dalam masyarakat.

Sebagai pemimpin keagamaan, seorang ulama adalah orang yang diyakini mempunyai otoritas yang besar di dalam masyarakat. Hal ini terjadi karena pemuka agama atau dalam Islam ulama adalah tokoh yang dianggap sebagai orang yang suci dan dianugerahi berkah. Dalam tradisi pesantren unsur pokok yang memiliki peran yang besar disebut kiai (ajegag, tuan guru) yang sangat menentukan dan kharismatik.

Dalam Islam, dikarenakan tipe otoritas ini berada “di luar dunia kehidupan rutin dan profan sehari-hari”, maka ulama dipandang mempunyai kelebihan-kelebihan luar biasa yang membuat kepemimpinannya diakui secara umum. Di samping

kelebihan-kelebihan personalnya, otoritas seorang pemuka agama dan hubungan akrabnya dengan anggota masyarakat telah dibentuk oleh kepedulian dan orientasinya pada kepentingan-kepentingan umat beragama. Di samping itu tokoh agama merupakan sekelompok tertentu dalam masyarakat yang berbeda dengan kebanyakan orang tetapi menjadi elemen yang sangat penting di masyarakat yang mendefinisikan dan menyatakan persetujuan bersama yang memberi rasa legitimasi dan prinsip-prinsip dasar bagi penyelenggaraan dan kelangsungan hidup masyarakat.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> John L Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. xii



## BAB IV ISLAM DI JAWA TENGAH BAGIAN SELATAN DEWASA INI



### **Kebangkitan Islam Puritan**

Di era saat ini banyak terdapat klaim kontradiktif yang dibuat atas nama Islam. Gerakan purifikasi (pemurnian) Islam menjadi fenomena yang terus digulirkan dalam sejarah peradaban Islam di berbagai negara, termasuk Indonesia. Jika seseorang bertanya tentang Islam, maka berbagai tanggapan langsung bisa diperoleh begitu saja tergantung kepada siapa kita bertanya. Bangsa Barat acapkali mengeluh dengan sulitnya mempelajari apakah Islam mendukung atau menolak praktik penyanderaan, bom bunuh diri, jihad, dan kewajiban perempuan untuk berjilbab.

Hal ini ditemukan pada gerakan Puritanisme<sup>82</sup> yang lahir sebagai paham baru yang dipelopori gerakan Wahabi pada abad ke-18 dan Salafi pada akhir abad ke-19. Gerakan ini bahkan

---

<sup>82</sup> Sejarah Islam puritan lebih tepat dimulai dari kaum Wahabi. Bahkan setelah peristiwa 11 September 2001 dunia tersadar akan kekerasan yang dilakukan al-Qaeda sebagai dampak kaum Wahabi terhadap pemikiran Islam modern yang tak mungkin diukur.

masih aktif hingga abad ke-21 ini. Puritan menurut Karen Amstrong, merupakan agama yang diyakini oleh sekelompok orang yang sangat teguh berpegang pada peraturan-peraturan berdasarkan interpretasi harfiah murni yang bersumber dari kitab suci dan tradisi Islam pada masa-masa awal<sup>83</sup>. Puritanisme bertujuan untuk mengajak umat Islam kembali ke sebuah identitas Islam otentik melalui implementasi kembali hukum syariah. Menurutnya, tradisi yurisprudensi klasik hanya dianggap sebagai cara berpikir yang menyesatkan.

Sayyid Vali Reza Nasr dalam Syaiq Hasyim menyebut para puritan di belahan dunia Islam sebagai Islam revivalis. Menurutnya, istilah ini menyaratkan makna yang lebih dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada teks semata, akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan persoalan-persoalan politik umat, pembentukan identitas, persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, istilah revivalisme ini lebih luas jangkauannya karena pada kenyataannya kemunculan gerakan Islam radikal di negara-negara Islam di Timur Tengah maupun Asia memang tidak semata-mata didorong oleh keinginan mereka untuk menerapkan makna literal dari teks-teks suci dalam kehidupan nyata, dan tidak hanya pula sekadar tandingan terhadap cengkeraman Barat, akan tetapi lebih filosofis<sup>84</sup>.

Dasar-dasar teologi Wahhabi dibangun oleh seorang fanatik abad ke-18 yaitu Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab<sup>85</sup>. Dengan

---

<sup>83</sup> Karen Amstrong, *Islam: A Short History*, terj. Ira Puspito Rini, cet. Ke-4 (Surabaya: Ikon Teralitera, 2004) hlm. 159.

<sup>84</sup> Syaiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 13 tahun 2002, hlm. 8.

<sup>85</sup> Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa Jakarta: Serambi Pustaka, 2006 hlm. 61

semangat puritan, 'Abd al-Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti Islam, seperti tasawuf, tawassul, rasionalisme, ajaran Syiah dan berbagai praktek inovasi bid'ah. Wahhabi menyikapi teks-teks agama—al-Qur'an dan Sunnah—sebagai satu instruksi manual untuk menggapai model ideal dari negara kota Madinah yang telah dibangun Nabi. Menurut mereka, umat Islam akan terbebas dari keterbelakangan dan keterhinaan kolektif jika mau kembali berpegang pada ajaran Tuhan karena akan mendapatkan bantuan dan dukungan-Nya.

Dalam sejarah gerakan Islam puritan global ditunjukkan oleh Ibnu Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad.<sup>86</sup> Gerakan-gerakan tersebut mengobsesikan secara romantik adanya persatuan Islam atas dasar penyeragaman konsep teologis akan kemurnian keyakinan berketuhanan. Oleh karenanya, di dalam sistem budaya kelompok sosial Islam puritan antara lain berusaha menjauhkan tradisi sinkretis yang mengandung takhayul, bid'ah, dan khurafat, seperti *slametan*, *tahlilan*, *Yasinan*, *ziarah*, *metik*, *teduntedun*, *wayangan*, *golek dina*, *sesaji*, *ngalap berkah*, *cari dukun*, dan sebagainya. Mereka menganggap selamatan dan sejenisnya meskipun dimasukkan nilai Islam di dalamnya tetaplah tidak dibenarkan karena membahayakan tauhid. Doa terbaik bukan yang dibaca saat selamatan tersebut, melainkan doa yang dipanjatkan setelah shalat wajib.

Semangat purifikasi tidak hanya berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah berwujud gerakan. Menurut Idahram, gerakan ini makin semarak sejak awal tahun 1980-an<sup>87</sup>, yang

---

<sup>86</sup> Sutyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*, Jakarta: Kompas, 2010 hlm. 6

<sup>87</sup> Umma Farida, *Islam Pribumi Dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah*

mana pada saat itu terjadi perkembangan dakwah yang memberikan warna berbeda di Indonesia. Saat itu mulai berdatangan elemen-elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri ke Indonesia hingga bermunculan beberapa gerakan seperti Ikhwanul Muslimin, Majelis Mujahidin Indonesia, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Laskar Jihad, Jamaah Salafi, dan sebagainya.

Islam puritan sering dianggap tidak mempertimbangkan proses asimilasi dan akulturasi adat dan kepercayaan setempat. Akibatnya, banyak kalangan yang berpandangan bahwa Islam puritan terinspirasi oleh Wahabisme yang sangat gencar melawan semua bentuk apresiasi terhadap adat dan tradisi lokal. Persoalan yang mengganggu adalah segala hal yang diamalkan oleh kaum puritan akan dijustifikasi dan dilegitimasi sebagai hukum Tuhan yang bersifat mutlak, absolutisme, tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pertanyaan atau apalagi gugatan apapun tidak diizinkan, interpretasi tidak diberi ruang kebebasan sedikit pun, dan proses penalaran kritis dibungkam. Seluruh sikap dan tindakan kaum puritan oleh mereka secara internal akan didaulat atas nama Tuhan, sehingga segala perilaku mereka seolah-olah mengimplikasikan hukuman Tuhan yang mesti berlaku dan siapa pun mesti tunduk kepadanya.

Dalam persoalan hadis, mereka sering menyandarkan suatu hukum terhadap satu hadis *ansich* yang ditemukan dari sekian sumber yang mendokumentasikan hadis-hadis tersebut. Dalam paradigma Muhammad Ghazali, kaum puritan tidak lebih dari sekadar pelempar hadis—yakni melemparkan hadis-hadis kepada lawan-lawan mereka untuk menyalahkannya. Para pelempar hadis karena kebodohan mereka akan teori dan metodologi yurisprudensi, memperlakukan hukum dengan gaya oportunistik dan tak karuan. Mereka melacak ribuan hadis

demikian menemukan apa pun yang bisa mereka gunakan untuk mendukung sikap yang sudah terbentuk dan ditentukan sebelumnya.<sup>88</sup>

Beberapa faktor yang melatarbelakangi mudahnya spirit pembaharuan Wahabi diterima oleh beberapa ulama Indonesia di antaranya adalah karena medan dakwah nusantara yang berhadapan langsung dengan ajaran animisme, dinamisme, dan pengaruh Hindu-Budha. Faktor inilah yang menjadikan para pembaharu Wahabi mudah mengadopsi doktrin pemurnian tauhid, dengan harapan agar umat Islam Indonesia dapat lebih cermat dalam menjalankan ajaran Islam, sehingga tidak tercampur dengan budaya lokal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni.

Secara geografis Banyumas merupakan wilayah pedalaman yang terletak di bagian barat Jawa Tengah. Daerah itu membentang dari perbatasan Kabupaten Kebumen di sebelah timur ke arah barat sampai lembah Sungai Citanduy yang berbatasan dengan daerah Jawa Barat bagian selatan. Kondisi tanahnya terdiri dari lapisan vulkanis muda dan sebagian besar wilayahnya berupa persawahan yang subur dan sangat cocok untuk budi daya padi. Berdasarkan pengamatan peneliti terdapat dua organisasi keislaman yang puritan yang berkembang di wilayah ini, adalah Majelis Tafsir Al Quran (MTA) dan Al Irsyad.

1. Berkembangnya Majelis Tafsir Al Quran di Banyumas dan sekitarnya

Pasca reformasi di negeri ini yaitu pada tahun 1998, banyak bermunculan gerakan keagamaan baik tingkat nasional maupun

---

*Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal*, Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, Volume 3 No. 1 Juni 2015, hal 146

<sup>88</sup> Khaled Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.



lokal. Surakarta merupakan salah satu kota penting dalam gerakan soial keagamaan di Indonesia, sebab dalam sejarahnya sejak lama kota ini menjadi basis dari gerakan radikal maupun gerakan yang moderat. Salah satu gerakan lokal di Surakarta yang perkembangannya sangat pesat pasca reformasi adalah Yayasan Majelis Tafsir Al Quran (MTA).

Majlis Tafsir al Quran (MTA) didirikan oleh Abdullah Thafail Saputra di Solo pada 19 September 1972. Setelah sekian lama berjalan, MTA kini dipimpin oleh Ustadz Ahmad Sukina, dengan berjalannya waktu demi waktu, jama'ahnya semakin berkembang dan kuantitas pengikut mereka sema kin banyak, mulai dari Solo Raya, (meliputi Karanganyar, Wonogiri, Klaten, Sragen, Surakarta, dan Sukaharjo). Sekarang merambah ke Blora, Cepu, Purwodadi, Yogyakarta, Magelang, Purwokerto, Ngawi, Bojonegoro, Nganjuk, Demak, dan Salatiga. Bahkan sampai di luar Jawa, seperti Medan, dan luar negeri. MTA dirintis dengan tujuan mengajak masyarakat untuk kembali kepada al Quran<sup>89</sup>.

MTA memfokuskan kajian pada tafsir Alquran, dengan slogan: "*ngaji al Quran sak manknane.*" Doktrin utama MTA adalah pemurnian dengan jalan mengembalikan perilaku masyarakat yang selama ini dianggap telah "keluar" dari ajaran Islam pada Alquran dan Sunnah, serta menjalin ukhuwah Islamiyah<sup>90</sup>. MTA selama ini mendeklarasikan dirinya untuk tidak mengikuti salah satu dari empat madzhab yang ada, karena mereka hanya ingin semua amaliah fiqh praktisnya dikembalikan serta dirujuk langsung dari Alquran dan Hadits.

---

<sup>89</sup> Nur Hidayat Muhammad, *Meluruskan Doktrin MTA Kritik atas Dakwah Majlis Tafsir al Quran di Solo*, Muara Progresif, Surabaya 2013, hlm.1

<sup>90</sup> Sekretariat MTA, *Sekilas Mengenai MTA*, (Surakarta: Sekretariat MTA, tt)

Hal ini MTA dinilai tidak mengikuti pola madzhab tertentu dalam hal mengikuti konstruksi fiqh. Fiqh sebagai panduan praktis (*fiqh al-'amaly*) dalam beribadah, menurut MTA sudah jadi satu dengan tuntunan yang ada dalam Alquran dan Sunnah, maka tidak perlu adanya imam madzhab, dan mengikuti madzhab merupakan perbuatan yang taqlid buta, tidak ada usaha untuk ijtihad, dan tidak belajar langsung pada sumbernya, yaitu al Quran dan as Sunnah, karena: "hanya al Quran dan as Sunnah yang benar."<sup>91</sup>

Islam yang dikembangkan oleh MTA adalah Islam yang murni (pure, kaffah) berdasarkan pada Alquran dan Sunnah, selain dari dua hal tersebut dianggap sebagai "*laisa minal Islam*", artinya agama Islam yang dibawa oleh ulama generasi salaf maupun khalaf adalah tidak benar, dan akan masuk ke neraka<sup>92</sup>.

Untuk mencapai cita-citanya tersebut gerakan yang dilaksanakan oleh MTA antara lain melalui program dakwah, ekonomi, pendidikan, gerakan sosial, pembukaan rumah sakit, serta kursus secara berkala dengan bekerjasama dengan Balai Latihan Kerja Surakarta (BLK). Gerakan Dakwah melalui pengajian khusus dan pengajian umum. Pengajian umum yang dilaksanakan setiap hari minggu pagi diselenggarakan oleh MTA pusat, saat ini bertempat di halaman gedung MTA pusat di Mangkunegaran. Materi yang disampaikan dalam pengajian ini adalah pengalaman beragama sehari-hari, yaitu bagaimana masyarakat bisa memahami Alquran dan Sunnah sehingga menjadi muslim yang benar. Sedangkan pengajian khusus adalah pengajian yang khusus diikuti oleh jamaah MTA yang biasa disebut siswa MTA. Pengajian ini merupakan sarana

---

<sup>91</sup> Anas Ajudin, Transformasi Sosial Gerakan Islam di Surakarta (Laporan Penelitian Puslitbang Depag RI Tahun 2008), hlm.79.

<sup>92</sup> Nur Hidayat Muhammad, *Meluruskan ....*, hlm. 155.

kaderisasi di dalam organisasi MTA. Pengajian ini diselenggarakan seminggu sekali baik di pusat maupun di cabang-cabang.<sup>93</sup>

Berkembangnya MTA di Jawa Tengah menyebar hingga ke daerah selatan dan barat Jawa Tengah yaitu di daerah Cilacap, Banyumas dan Kebumen. Munculnya MTA di Purwokerto berawal dari sekitar tahun 2000. Pada saat itu beberapa mahasiswa UNSOED yang berasal dari daerah Surakarta yang tentunya sudah bergabung dengan MTA di daerah masing-masing mengadakan belajar kelompok di sebuah kos-kosan dengan mempelajari brosur-brosur yang diterbitkan oleh MTA Pusat. Belajar kelompok dilaksanakan dengan rutin dan istiqomah, menarik teman-temannya untuk ikut bergabung belajar bersama. Dalam perjalanannya menegakkan kebenaran tentunya disana-sini terjadi gejolak dari warga sekitar yang menolak/tidak setuju diadakannya belajar kelompok/pengajian di tempat tersebut.

Belajar kelompok selanjutnya dilaksanakan berpindah-pindah terkadang dilaksanakan juga di masjid-masjid sekitar UNSOED dan mulai dibina dari Perwakilan Banjarnegara. Pada tahun 2002 tempat pengajian berpindah di sebuah kontrakan Perumahan Tanjung Elok. Pengajian tetap berjalan rutin, pesertanya semakin bertambah tidak hanya dari mahasiswa UNSOED namun beberapa orang dari daerah sekitar Banyumas yaitu Cilacap, Purbalingga, yang berprofesi sebagai pedagang. Pada tahun 2005 pengajian pindah lagi di sebuah kontrakan di daerah Sokaraja.

Namun baru terlaksana sekitar dua bulan timbul gejolak dari masyarakat sekitar, karena ketidaktahuannya menganggap

---

<sup>93</sup> Sekretariat MTA

pengajian sesat, sehingga pengajian tidak boleh dilaksanakan di daerah tersebut. Pengajian pindah lagi ke perumahan Tanjung Elok sampai sekitar tahun 2007. Mulai tahun 2007 pengajian ditempatkan pada rumah warga yang beralamat di Karanglewas Kidul RT 5 rw 4 karanglewas, Banyumas, dilaksanakan setiap hari jum'at jam 15.30, WIB (bakda ashar) yang diampu Ustadz Parmanto dari perwakilan Banjarnegara. Setelah mengusulkan permohonan peresmian, kemudian disetujui akan menjadi perwakilan Banyumas yang akan diresmikan tanggal 10 Juli 2010 di Gor Satria Purwokerto.<sup>94</sup>

Pelantikan pengurus MTA perwakilan Banyumas dilakukan oleh ketua umum MTA Al-ustadz Drs. Ahmad Sukina yang ditandai dengan penyerahan Surat Keputusan (SK) kepada masing-masing: Sumardi, SPd sebagai Ketua I, Ahmad Supono sebagai ketua II, Gunawan SPd sebagai Sekretaris I, Sudarno sebagai Sekretaris II dan Tukino selaku Bendahara. Adapun sekretariat MTA Banyumas berada di Desa Karangkemiri, Kecamatan Karanglewas, Kabupaten Banyumas, Provinsi Jawa Tengah, Kode Pos 53161.

Tidak dipungkiri bahwa hari ini MTA menjadi gerakan yang melibatkan ratusan bahkan ribuan orang. Para pengikutnya datang dengan sukarela mengikuti pengajian dan berbagai cara berusaha mendisiplinkan diri agar tetap istiqamah. Ikatan kewargaan disepakati semata-mata untuk menjaga konsistensi pengajian, mulai dari kehadiran dalam pengajian sampai pada pengawasan pelaksanaan hasil kajian dalam kehidupan sehari-hari peserta. Pengamalan suatu ajaran dengan pengawasan dari sesama pengikut ternyata efektif, lebih terpantau, terkontrol dan mudah dikoordinasi. Ikatan dan kesatuan internal warga MTA,

---

<sup>94</sup> <https://mta.or.id/perjalanan-dakwah-mta-purwokerto/> dikutip 15 Agustus 2017

dengan disiplin kelompok, sejatinya lebih didedikasikan untuk diri dan keluarganya, tetapi pada akhirnya menarik simpati dan minat orang lain menjadi pengikut<sup>95</sup>.

Beralihnya seseorang menjadi pengikut MTA tidak semata-mata karena daya tarik gerakan ini dalam hal pembinaan anggota dan rutinitas pengajian, tetapi lebih dipengaruhi oleh aktivitas di organisasi yang diikuti sebelumnya kurang memenuhi harapan dalam aspek spiritual. Organisasi yang sudah mapan dengan aktivitas-aktivitas rutin dalam amal usaha tetapi tidak melakukan dakwah secara konsisten dan kreatif sangat rentan ditinggalkan oleh pengikutnya sendiri. Krisis yang terjadi dalam satu gerakan Islam akan mengusik kesetiaan pengikut dan menjadi pertimbangan kuat melirik ke gerakan lain yang dianggap lebih memberi jaminan kenyamanan dan memenuhi kebutuhan spiritualnya. Migrasi anggota satu organisasi ke organisasi lain dapat dipahami sebagai kritik internal agar ormas melakukan langkah-langkah revitalisasi perkaderan dan penguatan ideologi, seperti di Muhammadiyah ada program penguatan ideologi dan paham keagamaan menurut Muhammadiyah (Islam berkemajuan), sedangkan di NU ada program penguatan paham aswaja bagi anggotanya<sup>96</sup>.

## 2. Al Irsyad

Ada beberapa sudut pandang sebagai dasar analisis untuk melihat organisasi Al-Irsyad. Pertama, Al-Irsyad dapat diungkapkan sebagai organisasi Islam Indonesia yang dimotori oleh orang-orang etnis Arab asal Hadramaut, Yaman, yang sering disebut dengan kaum Hadrami. Sementara itu, kaum Hadrami

---

<sup>95</sup> Mutohharun Jinan, *PENETRASI ISLAM PURITAN DI PEDESAAN: Kajian tentang Pola Kepengikutan Warga Majelis Tafsir Al-Quran*, PROFETIKA, Jurnal Studi Islam, Vol. 14, No. 2, Desember 2013: hlm. 114.

<sup>96</sup> *Ibid*, hlm. 119

yang ada di Indonesia adalah bagian dari masyarakat yang terdiaspora, sehingga terkadang ada permasalahan sendiri untuk melihatnya. Kedua, Al-Irsyad adalah organisasi Islam yang menitikberatkan pada bidang pendidikan, sosial, dan dakwah dalam gerakannya. Ketiga, Al-Irsyad adalah bagian dari organisasi yang ada di Indonesia, yang mengusung jargon “pembaharu Islam”.

Ada kesamaan dengan sebagian masyarakat Timur Tengah lainnya, bahwa silsilah terutama ditelusuri melalui garis laki-laki. Oleh karena itu, keturunan dari seorang pria Hadrami dan seorang wanita lokal Indonesia dapat dianggap sebagai Hadrami.<sup>97</sup> Menurut mereka, Islam dari sebuah agama telah menjadi suatu kumpulan takhayul, kekacauan dan sebuah permainan, sehingga dunia Islam berada dalam kemunduran. Ketika agama komunitas itu rusak, maka segalanya akan menjadi rusak karenanya. Untuk itu, menurut kalangan Al-Irsyad satu-satunya solusi bagi dunia Islam adalah kembali pada Islam yang benar, yaitu kembali pada Al-Quran dan al-Hadits<sup>98</sup>.

Namun, yang penting dicatat adalah bahwa prinsip pendidikan Al-Irsyad dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadrami-an di antara anak-anak sekolah Al-Irsyad. Sekolah itu dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah Al-Irsyad dalam kenyataan membuat sistem yang bersifat parallel namun tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling

---

<sup>97</sup> Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented Group with an Arab Signature*, (London and New York: Routledge, 2009), hlm. 19

<sup>98</sup> Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 75.

berpindah antara suatu sekolah Al-Irsyad dengan suatu sekolah pemerintah. Dengan demikian, ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, maka sekolah Al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan”<sup>99</sup>.

Hal terpenting yang ditanamkan sebagai nilai-nilai modern oleh sekolah Al-Irsyad pada siswa-siswanya adalah semangat patriotisme. Walaupun kurikulum sekolah pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik pengajaran watanniyyah, tetapi ada beberapa bukti yang diajarkan kepada para siswa bahwa mencintai tanah airnya (Hadramaut), menurut kalangan mereka, merupakan karakteristik esensial dari manusia modern<sup>100</sup>.

Dalam perspektif sosiologi, gerakan Al-Irsyad dapat dikategorikan sebagai bagian dari gerakan sosial. Gerakan sosial sendiri mengandung arti kolektivitas orang yang bertindak Bersama atau upaya kolektif untuk membangun tatanan kehidupan yang baru. Gerakan Sosial dapat diartikan pula dengan upaya kolektif untuk mengubah tatanan sosial atau mengubah norma dan nilai. Adapun tujuan bersama tindakannya adalah perubahan tertentu dalam masyarakat dengan menetapkan partisipan menurut cara yang sama.<sup>101</sup>

Dikatakan pula, gerakan sosial adalah bagian sentral modernitas. Gerakan sosial menentukan ciri-ciri politik modern dan masyarakat modern. Gerakan sosial berkaitan erat dengan perubahan struktural mendasar yang telah terkenal sebagai modernisasi yang menjalar ke bidang “sistem” dan kehidupan dunia.

---

<sup>99</sup> *Ibid*, hal 74

<sup>100</sup> *Ibid*, hal 87

<sup>101</sup> Piçtr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada, 2005), hlm. 325.

Sementara itu, peningkatan pendidikan adalah salah satu ciri modernitas. Partisipasi dalam gerakan sosial membutuhkan kesadaran, imajinasi, kepekaan moral, dan perhatian terhadap masalah publik dalam derajat tertentu serta kemampuan menggeneralisirnya dari pengalaman pribadi dan lokal. Kesemuanya ini berkorelasi positif dengan tingkat pendidikan.<sup>102</sup>

Pendidikan Al-Irsyad pada masa awal dibuat menjadi sistem sekolah yang terpisah sebagai daya dorong untuk menyebarkan rasa ke-Hadrami-an di antara anak-anak sekolah Al-Irsyad tentu dapat dibenarkan. Sekolah itu dengan bebas memelihara dan mempromosikan suatu identitas. Sekolah Al-Irsyad dalam kenyataan membuat sistem yang bersifat paralel namun tidak bersinggungan dengan sistem pemerintah kolonial. Dalam hal ini, para siswa tidak bisa saling berpindah antara suatu sekolah Al-Irsyad dengan suatu sekolah pemerintah. Dengan demikian, ketika sistem pemerintah telah menanamkan perasaan kesatuan nasional bagi orang Indonesia, maka sekolah Al-Irsyad menanamkan suatu perasaan “keterpisahan”.<sup>103</sup>

Demikian pula, identitas ke-Arab-an atau ke-Hadrami-an juga telah tampak sejak awal berdirinya Al-Irsyad. Misalnya, dikatakan bahwa organisasi Al-Irsyad menjuruskan perhatiannya pada bidang pendidikan, terutama pada masyarakat Arab, ataupun pada permasalahan yang timbul di kalangan masyarakat Arab, walaupun orang-orang Indonesia Islam bukan Arab ada yang menjadi anggotanya. Secara resmi organisasi ini bertujuan untuk mengumpulkan dana dan memeliharanya agar dapat digunakan untuk membiayai keperluan-keperluan, seperti

---

<sup>102</sup> *Ibid*, hlm. 331

<sup>103</sup> Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 74



*pertama*, menyelenggarakan kebiasaan dan adat istiadat Arab menurut ajaran agama Islam, dan untuk menyebarkan dalam kalangan orang-orang Arab pengetahuan agama, Bahasa Arab, bahasa Belanda dan bahasa-bahasa lain. *Kedua*, membangun dan memelihara apapun juga untuk mencapai apa yang telah disebutkan, seperti rumah dan sebagainya untuk keperluan rapat, sekolah-sekolah, dan lain-lain yang berguna untuk umum. *Ketiga*, mendirikan perpustakaan.

Al Irsyad Al Islamiyyah mudah dikenal sebagai sebuah organisasi masyarakat yang memfokuskan diri pada pengelolaan pendidikan berbasis Islam. Al Irsyad Al Islamiyyah Purwokerto sendiri telah dikenal aktifitasnya sejak tahun 1932 terhitung sejak berdirinya sekolah Al Irsyad yang pertama di Purwokerto.

Secara resmi Al Irsyad Al Islamiyyah Purwokerto diakui sebagai lembaga pendidikan berdasarkan beberapa dokumen, yaitu<sup>104</sup>:

1. Surat Pengesahan Perguruan Agama dari Departemen Agama Republik Indonesia Perwakilan Propinsi Jawa Tengah, nomor: K/201/IIb/'75 tanggal 1 Januari 1975 tentang M.I. Al-Irsyad I. Surat ini menegaskan pengakuan sebagai Perguruan Agama Swasta dengan nomor induk 201.
2. Surat Pengesahan Perguruan Agama dari Departemen Agama Republik Indonesia Per-wakilan Propinsi Jawa Tengah, nomor: K/203/IIIb/75 tanggal 1 Januari 1975 tentang M.I. Al-Irsyad II. Surat ini menegaskan pengakuan sebagai Perguruan Agama Swasta dengan nomor induk 203.

---

<sup>104</sup> <http://www.alirsyadpwt.com/content/lajnah>, dikutip pada tanggal 23 Agustus 2017.

3. Surat dari Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jawa Tengah Kantor Kabupaten Banyumas, nomor: 5564/103.02. F/X.1990, tanggal 2 Juli 1990 tentang persetujuan Pendirian Sekolah Swasta atas nama TK Al-Irsyad.
4. Petikan Surat Keputusan Gubernur Kepala daerah Tingkat I Jawa Tengah Nomor: 421.2/Swt/08230/1993 tanggal 10 Agustus 1993 tentang SDS Al Irsyad 01 ditetapkan sebagai Sekolah Dasar Swasta.

Saat ini Yayasan Al Irsyad Al Islamiyyah Purwokerto mengelola tujuh sekolah, yaitu KB Al Irsyad, TK Al Irsyad, SD Al Irsyad 01, SD Al Irsyad 02, SMP Al Irsyad, SMA Islam Teladan Al Irsyad, dan SMP-SMA Boarding School. Ketujuh sekolah ini berkedudukan di Purwokerto dan dikelola oleh Lajnah Pendidikan dan Pengajaran (LPP) Al Irsyad Al Islamiyyah Purwokerto. Operasional kegiatan LPP dipusatkan di kantor yang beralamatkan Jalan Jatiwi-nangun No. 37 Kelurahan Purwokerto Lor, Kecamatan Purwokerto Timur, Kabupaten Banyumas.

Sedangkan di Cilacap Al-Irsyad didirikan secara resmi pada tahun 1973 yang bersifat otonom di Cilacap. Yayasan ini bergerak dalam bidang pendidikan, dakwah dan sosial. Unit Amal Usaha dibawah naungan Yayasan Sosial Al Irsyad Cilacap adalah: 3 (tiga) TK, 3 (tiga) SD, 2 (dua) SMP, 1 (satu) SMA, dan 1 (satu) Perguruan Tinggi/STIKES.<sup>105</sup>

### **Tren Islam Moderat**

Indonesia merupakan “negerinya kaum Muslim

---

<sup>105</sup> <http://alirsyadclp.blogspot.co.id/2013/02/profil-al-irsyad-cilacap.html>, dikutip pada tanggal 23 Agustus 2017

moderat”<sup>106</sup>, demikian diungkapkan Abdurrahman Wahid. Sejak masa pasca – Soeharto, Indonesia sebagai negara Muslim terbesar dan negara demokrasi ketiga setelah India dan Amerika Serikat, diharapkan dapat memainkan peran lebih besar di dalam menyebarkan Islam *wasathiyah*<sup>107</sup>. Azyumardi Azra memandang bahwa Islam Indonesia adalah “Islam with a smiling face “ yang penuh damai dan moderat, sehingga tidak ada masalah dengan modernitas, demokrasi, HAM dan kecenderungan-kecenderungan lain di dunia modern<sup>108</sup>.

Awal abad ke-20 ditandai lahirnya gerakan-gerakan Islam yang monumental (kesan yang menimbulkan sesuatu yang besar). Gerakan Islam tersebut telah mengukir tinta emas baik untuk kebangkitan Islam maupun pergerakan perjuangan kemerdekaan di Indonesia, yang kemudian dikenal dengan organisasi kemasyarakatan Islam. Namun, secara umum ormas-

---

<sup>106</sup> Statement Abdurrahman Wahid, ketika melihat perkembangan Islam Indonesia. Baca Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, hlm. 60

<sup>107</sup> Ibnu ‘Asyur mendefinisikan kata “*wasath*” dengan dua makna. Pertama, definisi menurut etimologi, kata *wasath* berarti sesuatu yang ada di tengah, atau sesuatu yang memiliki dua belah ujung yang ukurannya sebanding. Kedua, definisi menurut terminologi bahasa, makna *wasath* adalah nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir yang lurus dan pertengahan, tidak berlebihan dalam hal tertentu. Adapun makna “*ummatan wasathan*” pada surat al-Baqarah ayat 143 adalah umat yang adil dan terpilih. Maksudnya, umat Islam ini adalah umat yang paling sempurna agamanya, paling baik akhlaknya, paling utama amalnya. Allah Swt. telah menganugerahi ilmu, kelembutan budi pekerti, keadilan, dan kebaikan yang tidak diberikan kepada umat lain. Oleh sebab itu, mereka menjadi “*ummatan wasathan*”, umat yang sempurna dan adil yang menjadi saksi bagi seluruh manusia di hari kiamat nanti. Dalam Ibnu ‘Asyur: *At-Tahrîr Wa At-Tanwîr*, 1984, Juz. II, hlm. 17-18.

<sup>108</sup> Azyumardi Azra, “*Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths,*” in *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, ed. oleh Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2003, p.45.

ormas Islam tersebut, lebih-lebih pada dua organisasi Islam terbesar di negeri ini seperti Muhammadiyah (berdiri tahun 1912) dan Nahdlatul Ulama (berdiri tahun 1926) tetap menjaga dan memperkokoh posisi dan perannya dalam dinamika kehidupan umat, bangsa, dan dunia global sebagai kekuatan dakwah dan misi Islam sebagai *rahmatan li'l 'alamin*. Meskipun kini muncul gerakan-gerakan Islam yang tampak lebih “memikat” hati sebagian umat dengan karakternya yang cenderung militan (penuh semangat), skriptural (siakap yang melekat pada kitab suci), dan ideologis (politik), namun secara umum keberadaan dan peran ormas-ormas Islam yang lahir awal abad ke-20 itu tetap istiqamah dan memberi warna keseimbangan sebagai kekuatan Islam moderat.<sup>109</sup>

Muhammad Ali memaknai Islam moderat sebagai “*those who do not share the hard-line visions and actions*”<sup>110</sup>. Dia menyatakan bahwa Islam moderat di Indonesia merujuk pada komunitas Islam yang menekankan pada perilaku normal (*tawassuth*) di dalam mengimplementasikan ajaran agama yang mereka tegakkan; mereka toleran terhadap perbedaan pendapat, menghindari kekerasan, dan memprioritaskan pemikiran dan dialog sebagai strateginya. Mereka adalah mainstream Islam Indonesia, meskipun gerakan strategisnya untuk memoderasi keagamaan dan politik masih dinilai terbatas. Gagasan-gagasan semisal “Islam Pribumi”, “Islam Rasional”, “Islam Progresif”, “Islam Transformatif”, “Islam Liberal”, “Islam Inklusif”, “Islam

---

<sup>109</sup> <http://muhshodiq.wordpress.com/2008/10/15/kelahiran-islam-moderat-di-indonesia/> dikutip pada tanggal 15 Agustus 2017

<sup>110</sup> Muhammad Ali, “Moderate Islam Movement in Contemporary Indonesia,” in *Islamic Thoughts and Movements in Contemporary Indonesia*, ed. oleh Rijal Sukma dan Clara Joewono Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2007, hlm. 198.

Toleran”, dan “Islam Plural”, yang muncul sejak tahun 1970-an dapat dikategorikan sebagai Islam moderat Indonesia.

Sementara itu menurut Muhammad Jusuf Kalla Islam di Indonesia dibawa pedagang yang lebih transaksional bukan panglima perang,”. Hal ini membuat Islam di Indonesia moderat<sup>111</sup>. Dalam konteks kehidupan keagamaan di Indonesia, memang pemahaman keagamaan yang muncul di tengah-tengah masyarakat Indonesia sangat beragam, hal ini terkait dengan budaya masyarakat Indonesia yang menopangnya. Islam di Indonesia hadir dengan wajah lokal masyarakat Indonesia, sehingga menjadi khas Islam Indonesia atau populernya disebut Islam Nusantara yang mengembangkan nilai rahmat bagi seluruh alam.

Dengan demikian, Islam moderat dalam konteks ke-Indonesia-an adalah Islam yang menyejukkan bukan ekstrem atau radikal, anti terhadap kekerasan atau tidak menempuh garis keras di dalam mengimplementasikan keberislamannya. Islam moderat ditandai dengan beberapa karakteristik, yaitu berperilaku normal (*tawassuth*) di dalam mengimplementasikan ajaran agama, menghindari kekerasan, toleran terhadap perbedaan pendapat, memprioritaskan dialog, berpikir rasional berdasarkan wahyu, mengakomodir konsep-konsep modern yang secara substansial mengandung maslahat, menafsirkan teks secara kontekstual, dan menggunakan ijtihad di dalam menafsirkan apa yang tidak termaktub di dalam al-Qur’an atau Sunnah.

---

<sup>111</sup>“Islam jalan tengah, Islam moderat. Islamnya sama, tapi gaya hidupnya, pergaulannya lebih kepada suatu yang dapat bersama berdampingan secara sesama agama maupun dengan agama yang lain dengan baik,” katanya, dalam kuliah umum di IAIN Manado, Minggu 23/4/2017).

Dari perspektif Islam, menurut Dawam, pengertian *civil society* mengacu pada suatu integrasi umat atau masyarakat. Gambaran integrasi ini misalnya terlihat dalam wujud NU dan Muhammadiyah di Indonesia. Dalam konteks ini, *civil society* lebih mengacu pada penciptaan peradaban<sup>112</sup>. NU didirikan pada tahun 1926 oleh sekelompok ulama dan kyai yang lebih ortodoks yang terutama berasal dari pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, bertekad mempertahankan bentuk-bentuk kepercayaan dan praktek keagamaan tradisional terhadap serangan kaum reformis<sup>113</sup>.

Pergerakan NU terlihat pada masa menjelang pendudukan Jepang dimana NU dan Muhammadiyah bergabung bersama organisasi-organisasi lainnya menjadi Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Pada tahun 1945 Masyumi berkembang dan mulai dikenal masyarakat di beberapa wilayah di luar Jawa sebagai partai politik. Akan tetapi setelah kemerdekaan, Masyumi mulai mengalami perpecahan, Pada tahun 1952, NU yang pemimpinya kebanyakan dari Jawa memisahkan diri dari Masyumi dan menjadi partai politik tersendiri. NU dalam perkembangannya bekerjasama dengan unsur-unsur nasionalis-radikal dan karena itu dapat ikut ambil bagian di dalam pemerintahan setelah tahun 1953.

#### 1. Perkembangan Nahdlatul Ulama di Jawa Tengah Bagian Selatan

Nahdlatul Ulama adalah suatu jam'iyah diniyyah Islamiyah yang didirikan di Surabaya pada tanggal 16 Rajab 1344H./31 Januari 1926 M., berakidah Islam menurut ahlussunnah wal

---

<sup>112</sup> Adi Suryadi Culla, *Rekonstruksi Civil Society: Wacana dan Aksi Ornop di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2006), hlm. 183

<sup>113</sup> Herbert Feith dan Lance Castles (ed), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, (Jakarta:LP3ES, 1988), hlm. 195.

jama'ah dan menganut salah satu madzhab yaitu: Maliki, Hanafi, Syafi'I dan Hambali.<sup>114</sup> Sebagai jam'iyah keagamaan dan organisasi kemasyarakatan, NU memiliki prinsip-prinsip yang berkaitan dengan upaya memahami dan mengamalkan ajaran Islam, baik yang berhubungan dengan komunikasi vertical dengan Allah (*hablun min Allah*) dan komunikasi horizontal (*hablun min annaas*).

Dalam sejarahnya, proses lahirnya NU sendiri bermula pada awal abad ke-20, dalam kurun waktu tersebut seseorang yang sangat dinamis yang pernah belajar di Makkah, yakni K.H Abdul Wahab Hasbullah, mengorganisir Islam tradisional dengan dukungan seorang kiai dari Jombang yang sangat disegani, K.H Hasyim Asy'ari, dan bekerja sama dengan tokoh nasionalis, Soetomo, dalam sebuah kelompok diskusi bernama *Islam Studie Club*<sup>115</sup>.

NU mendasarkan pemahaman keagamaannya pada sumber ajaran islam yaitu al Qur'an, al Hadits, al Ijma' dan al Qiyas. Dalam memahami dan menjalankan ajaran Islam dari sumber-sumber tersebut, NU mengikuti paham *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan menggunakan pendekatan *madzhabiy*. Dalam interaksi social NU dikenal dengan dengan *keluwesannya* dan memiliki daya terima yang tinggi terhadap bentuk kultur lokal, seperti hanya ziarah kubur, *slametan*, *tahlilan* dan lain-lain.

Dari pernyataan di atas menjadikan NU sebagai lembaga yang terbesar di Indonesia, dan tersebar di berbagai pulau baik dan propinsi. Hal ini dikarenakan komunitas NU dikenal sebagai masyarakat "tradisional". Tradisionalisme itu di satu pihak merupakan hambatan perkembangan NU, di pihak lain hal itu

---

<sup>114</sup> Anggaran Dasar NU Bab I pasal 1, 3 dan 4 hasil MUKtamar NU XXX di Kediri 21-27 Nopember 1999.

<sup>115</sup> Andre Feillard, *NU vis a vis Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1999, hlm. 8.

sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU. Artinya, apa pun upaya yang dilakukan untuk “mengubah wajah NU” harus berangkat dari realitas masyarakat NU sendiri. Tradisionalisme itu biasanya ditandai beberapa hlm. *Pertama*, komunitas ini sebagian besar tinggal di pedesaan, meski belakangan terjadi mobilitas vertikal di kalangan elite pedesaan ini, terutama kalangan muda NU terpelajar. Mereka tidak lagi tinggal di pedesaan, tetapi mulai menjadi agen-agen perubahan di perkotaan. Meski demikian, sebagian besar warga NU tetap tinggal di pedesaan dengan karakternya sendiri. Salah satu karakter pedesaan adalah kurang dinamis, sulit melakukan perubahan, dan lebih bersifat defensif terhadap modernitas.

*Kedua*, NU mempunyai dasar-dasar dan kekayaan intelektual yang senantiasa diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui lembaga pesantren. Karena kekayaan itu sehingga menjadikan NU amat apresiatif terhadap pemikiran lama meski oleh kalangan tertentu diklaim sebagai bid'ah dan khurafat. Dengan kaidah *al-muhâfazah 'ala al-qadim al-shâlih wa al-akhzu bi al-jadId al-ashlâh* (memelihara [hazanah] lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik), kekayaan intelektualisme ini terbentang mulai zaman Nabi Muhammad, zaman klasik, pertengahan hingga zaman modern. Khazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi NU untuk berdialektika dengan modernitas.

*Ketiga*, NU mempunyai lembaga pendidikan yang cukup mapan sebagai basis transmisi keilmuan, yaitu pesantren. Dengan berbagai kekhasan dan subkulturnya, pesantren terbukti mampu bertahan dalam masyarakat yang terus berubah. Meski banyak kritik yang ditujukan kepada lembaga pendidikan tradisional ini, seperti kepemimpinan kyai yang amat kharismatik, tidak menumbuhkan kritisisme santri,



pengajarannya tidak terprogram dan sebagainya, pesantren mempunyai kekuatannya sendiri berupa “nilai” yang tidak dimiliki lembaga lain.

Sejalan dengan pembangunan dan perkembangan industri dan globalisasi, kehidupan basis pendukung NU mengalami perubahan, baik secara sosio, politik, maupun ekonomi. Nahdliyin yang melakukan urbanisasi tidak sedikit. Pada titik tersebut muncul transformasi atau pembentukan wajah baru NU, mereka yang cenderung dikenal sebagai penduduk desa dan kolot, berubah menjadi lebih modern dan berpendidikan menengah hingga tinggi. Semakin terbukanya sistem pendidikan, basis intelektual NU juga semakin meluas, sejalan dengan cepatnya mobilitas sosial yang terjadi selama ini. NU tidak hanya menjadi kekuatan nasional, namun menjadi mesin politik yang mampu mempengaruhi kebijakan daerah di tingkat provinsi, kabupaten/kota maupun pedesaan.

Warga Banyumas dan sekitarnya mayoritas beragama Islam dan merupakan nahdliyin. Meskipun tidak ada identitas yang resmi mengakui dan diakui sebagai nahdliyin, tapi hal itu terlihat pada ikatan semangat kekeluargaan yang kuat. Mereka kokoh memegang prinsip terutama demi mempertahankan ajaran *Ahlus Sunnah Wal Jamaah*. Warga NU di Banyumas kini bukan hanya yang hidup di desa seperti petani, penderes, dan seterusnya yang kurang memiliki daya tawar politik (political bargaining). Tak sedikit tokoh atau elit NU yang menduduki jabatan strategis dalam lingkup pemerintahan daerah maupun nasional.

NU sebagai organisasi kemasyarakatan berbasis agama terbesar di Banyumas tidak bisa dilepaskan dari tradisi pesantren, santri, dan kyai dalam praktik berpolitik mereka. Pesantren dan tempat mengaji yang tersebar di sudut-sudut Banyumas

merupakan tempat habitus bekerja. Melalui pesantren ini kepribadian diri, etos kerja, nilai-nilai sosial dan agama yang dianut adalah hasil dari bentukan dan disebarluaskan ke dalam dan ke luar pesantren.

Pedoman ajaran keagamaan bagi umat nahdliyin di Banyumas erat kaitanya dengan preferensi politik yang ada. Habitus diistilahkan sebagai kesadaran praktis (*practical consciousness*), Menurut Bourdieu, habitus, modal, dan ranah berkaitan erat satu sama lain. Saling keterkaitan keduanya akan membentuk praktik. Sebuah hasil penelitian yang ditulis oleh Lutû Makhasin menekankan satu hal yang sangat pokok dalam doktrin sufi, yang mengajarkan pada pengikutnya bahwa Tuhan bisa digapai dengan praktik pemurnian hati dan penyucian diri secara terus-menerus, dengan cara dzikir dan perantaraan guru (*mursyid*). Dalam tarekat, orang dihargai tinggi karena kemampuannya untuk berlaku konsisten antara hati, laku ucapan, dan tindakan. Internalisasi pandangan ini sedikit banyak turut andil dalam membentuk habitus politik, yang tidak hanya berdasarkan kemampuan melakukan penilaian rasional, tapi juga pada penilaian konsistensi antara laku ucapan dan tindakan yang dilakukan orang lain, terutama pemimpin. Seperti pada ungkapan Jawa *jarkoni*, yaitu *ngajar ora nglakoni* (mengajari tapi tidak melakukan atau memberi contoh), bisa menjadi ilustrasi untuk menjelaskan internalisasi nilai suistik ini dalam hubungan sosial orang Banyumas. Penghargaan dan juga loyalitas kepada pemimpin bagi masyarakat Banyumas sangat ditentukan oleh kemampuan si pemimpin untuk tidak bertindak *jarkoni*.<sup>116</sup>

NU di Banyumas tidak hanya besar dan kuat secara agama, akan tetapi juga kuat secara ekonomi. Di kampung-kampung

---

<sup>116</sup> Makhasin, Lutû . (2007). Agama dan Budaya Politik: Sufisme dan Habitus Politik Masyarakat Banyumas. Jurnal Swara Politik Vol. 10 No. 1. Hlm. 4

kaum nahdliyin memiliki koperasi simpan pinjam yang dikelola secara mandiri oleh warga setempat. Belum lagi, mereka juga membangun paguyuban-paguyuban yang bergerak di bidang pertanian dan perkebunan. Kemandirian pengelolaan ini bisa dibaca sebagai modal yang dimiliki NU pada setiap desa yang mereka tempati. NU tidak hanya terikat dengan sistem dagang yang dikendalikan oleh pasar secara umum. Kekuatan ekonomi dan massa yang loyal ini membuat mereka mampu menciptakan pasar sendiri, entah itu dipergunakan untuk kemaslahatan warga NU maupun juga terbuka bagi kalangan umum. Modal ekonomi inilah yang dimiliki NU di Banyumas. Dengan modal ini, kemandirian itu dibangun sekaligus menjadi daya tawar bagi NU terhadap pihak luar yang akan mencoba 'merayu' NU, entah itu dalam kepentingan politik maupun lainnya<sup>117</sup>.

Banyak ulama yang memiliki peran besar, tetapi di kalangan ulama dan warga Nahdlatul Ulama (NU), nama KH Muslich tidak asing lagi. Ia dikenal sebagai seorang pejuang dan pergerakan kemerdekaan yang gigih.

Kegigihan perjuangan itu ternyata tidak hanya dilakukan saat perang kemerdekaan, namun dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari untuk menjaga kemandirian dan kemerdekaan pribadi, dengan bekerja sebagai pedagang kambing, kontraktor, pemimpin kantor departemen agama di beberapa daerah, hingga kemudian menjadi pedagang tanah di Jakarta.

Atas kegigihannya dalam berjuang itu memperoleh penghargaan Bintang Maha Putera Utama, karena jasa-jasanya

---

<sup>117</sup> Rahmi Hasyû Febrina, dkk, *Nahdlatul Ulama: Bebas untuk Oportunis? Menelisik Kontestasi Politik pada Pemilihan Kepala Daerah Kabupaten Banyumas Periode 2008 dan 2013*, Jurnal Ilmu Sosiasl dan Politik, Vol 8 Nomor 2 November 2014, hal, 109.

yang besar terhadap negara dan bangsa. KH Muslich juga pembuat tonggak sejarah, karena dia lah, sosok ulama pertama kali yang didudukkan dalam DPR mewakili golongan karya ulama (1960). Sejak itu selama satu generasi, kiai kelahiran Purwokerto (1910) itu tidak pernah berhenti berkhidmat melalui berbagai fungsi yang diembannya dan ditunaikan dengan penuh rasa tanggung jawab. Pengalaman perjuangan itu yang membuat etos kerjanya di alam merdeka itu tinggi, karena juga dihayati sebagai gerak perjuangan.

Posisi strategis yang pernah diduduknya juga beraneka ragam, pernah menjadi anggota Dewan Perancang Nasional (Depernas), Penasihat Menteri Urusan Transmigrasi, Penasihat Menteri Urusan Pengerahan Tenaga Rakyat, Anggota Badan Otorita Jalan Lintas Sumatera, Anggota Badan Penyalur Sandang Pangan, Anggota Badan Usaha Perbaikan Pondok Pesantren hingga menjadi staf ahli bidang Keamanan/Pertahanan pada masa Perdana Menteri Djuanda.

Sebelumnya ia menjadi Anggota Badan Penampungan Bekas Tawanan SOB, dan menjadi anggota DPRGR/MPRS, yang diangkat Presiden Soekarno sebagai pengganti Konstituante yang dibubarkannya. Namun sebagai pemilik ilmu agama (ulama), akhirnya KH Muslich kembali menekuni dunia pendidikan melalui Yayasan Perguruan Diponegoro yang didirikannya di Purwokerto dan Jakarta, hingga akhir hayatnya 28 Desember 1998.

Dilihat dari lembaga Pendidikan, NU di wilayah Banyumas dan sekitarnya memiliki cukup banyak lembaga Pendidikan di bawah naungan LP Ma'arif, mulai dari RA, MI, MTs, MA hingga Perguruan Tinggi. Karena keterbatasan waktu penelitian, Peneliti tidak bisa menyebutkan secara detail jumlah pada tiap-tipa tingkatan. Namun di sini peneliti dapat menyebutkan pada level

Perguruan Tinggi. Di Kebumen misalnya, ada Perguruan Tinggi IAINU Kebumen dan UMNU Kebumen. Di Banyumas sudah berdiri UNU Purwokerto yang berada di Karanglewas, serta di Cilacap sudah berdiri UNUGHA (Universitas Nahdlatul Ulama Al Ghazali).

## 2. Perkembangan Muhammadiyah di Jawa Tengah Bagian Selatan

Ormas Muhammadiyah di wilayah Banyumas dan sekitarnya secara kapasitas jamaah tidak sebanyak NU, akan tetapi jika melihat dari pengutan organisasi melalui lembaga Pendidikan dan Kesehatan nampak pesat perkembangannya. Untuk kantor Pimpinan Daerah Muhammadiyah Banyumas berada di Jl. Gerilya Barat No 320 Tanjung, Purwokerto Selatan 53144.

Secara umum, masyarakat muslim Purwokerto dan Kabupaten Banyumas pertama kali mengenal Muhammadiyah adalah ketika Kyai Haji Ahmad Dahlan memberikan pengajian akbar di Masjid Agung Baitussalam, sebelah barat alun-alun Purwokerto pada tahun 1920, dan pengajian ini cukup banyak dihadiri oleh kaum Muslimin di sekitar Purwokerto. Menjelang Pengajian berakhir Kyai Dahlan mengajak kepada hadirin supaya mendirikan persyarikatan Muhammadiyah di Purwokerto. Berdirinya Persyarikatan Muhammadiyah Cabang Purwokerto secara yuridis formal ialah pada tanggal 15 November 1922. Sekalipun secara *de facto* kepengurusan Muhammadiyah cabang Purwokerto sudah dibentuk tahun 1921. Peresmian cabang Muhammadiyah Purwokerto menandai awal lahirnya Muhammadiyah di bumi Banyumas.<sup>118</sup>

Muhammadiyah cabang Purwokerto dapat membangun langgar (surau) untuk pengajian, pendirian langgar juga

---

<sup>118</sup> Suwarno dan Asep, *Dinamika Sosial Gerakan Muhammadiyah di Banyumas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal: 24 – 42.

dilakukan di desa-desa. Pengajian kian hari kian semarak para pemuda muslim dari daerah Pasir menghadiri pengajian-pengajian di Purwokerto. Tokoh-tokoh Islam tersebut adalah K. Sobari dari Ajibarang, K. Zuhdi dan Abdul Hadi dari Patikraja, K. Dalail dari Wangon, K. Achmad Hudori dari Tinggarjaya (Jatilawang). Kehadiran mereka membuat cabang-cabang Muhammadiyah didirikan di berbagai tempat, di daerah asal para tokoh muslim tersebut<sup>119</sup>

Seiring berjalannya waktu, Muhammadiyah di Purwokerto dan Banyumas semakin menunjukkan pertumbuhan dan perkembangan.. Bahkan pada tahun 1953, Purwokerto pernah menjadi tempat dilaksanakannya Mukhtamar Muhammadiyah ke-32. Dimana dalam Mukhtamar tersebut, ada sembilan nama yang sudah dipilih mukhtamirin untuk menjadi anggota Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah. Mereka dipilih untuk melakukan musyawarah mufakat memilih Ketua Pengurus Besar Muhammadiyah Periode 1953-1956. Namun dari sembilan nama tersebut tidak ada satu pun yang mau menjadi ketua. Akhirnya anggota PP Muhammadiyah berangkat ke Padang untuk membujuk Buya A.R. Sutan Mansyur agar berkenan menjadi ketua umum Muhammadiyah, hingga akhirnya Buya A.R. Sutan Mansyur bersedia menerima amanah tersebut.

Selain itu, cabang dan ranting Muhammadiyah di Purwokerto dan Banyumas seiring berjalannya waktu juga menunjukkan perkembangan yang signifikan, termasuk didalamnya adalah amal usaha yang dimiliki Muhammadiyah. Untuk amal usaha Muhammadiyah Purwokerto (Banyumas) terdiri dari beragam jenis, mulai dari Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah, Sekolah Menengah Pertama/Madrasah Tsanawiyah, dan Sekolah

---

<sup>119</sup> *Ibid*, hal: 43.

Menengah Atas (sederajat)/Madrasah Aliyah, Rumah Sakit, Pondok Pesantren, hingga Perguruan Tinggi. Selain itu Pimpinan Daerah Muhammadiyah Banyumas juga memiliki beberapa Panti Asuhan. Dan amal usaha serta panti asuhan tersebut tersebar diberbagai kecamatan di Purwokerto dan Banyumas.

Sedangkan Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kabupaten Cilacap berada di Jl. Sudirman No. 81 Cilacap Telp. 0282-535409. PD Muhammadiyah Cilacap memiliki 24 Cabang yang tersebar di 24 Kecamatan yang ada di kabupaten Cilacap. Selain memiliki banyak lembaga pendidikan mulai dari tingkatan TK hingga Sekolah menengah, PD Muhammadiyah Cilacap juga memiliki perguruan tinggi STIE Muhammadiyah Cilacap. Dalam bidang Ekonomi Muhammadiyah Cilacap memiliki lembaga zakat, wakaf dan BMT yang juga tersebar di hampir semua kecamatan.

### **Tren Islam Liberal**

Lahirnya pemikiran Islam Liberal di kalangan pemikir dan intelektual Indonesia<sup>120</sup> tidak dapat terlepas dari pengaruh dari para pemikir Barat yang menggagas liberalisasi Islam. Gerakan liberalisasi pemikiran Islam yang akhir-akhir ini semakin marak, sebenarnya lebih berunsur pengaruh eksternal daripada perkembangan alami dari dalam tradisi pemikiran Islam. Pengaruh para pemikir Barat ini sangat pesat merasuk terutama melalui dua buku yang mengupas secara khusus keterkaitan

---

<sup>120</sup> Di Amerika bisa disebutkan beberapa sarjana yang mengembangkan pemikiran tentang perlunya rekontekstualisasi pemikiran keagamaan, seperti Fazlur Rahman di Chicago University yang proyek pemikiran Islamnya dikemas dalam Neo-Modernisme, Mohammad Ayoub di Temple University, Ibrahim Abu Rabi' juga di Temple University (Yahudi), Hans Kung, Raimondo Pannikar. Sedangkan untuk kawasan Eropa antara lain, Wilfred Cantwell Smith di McGill University.

Islam dengan liberalisme. Buku tersebut adalah *Liberal Islam: A Sourcebook*, hasil suntingan Charles Kurzman, dan karya Leonard Binder berjudul *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Fakta ini didukung oleh seorang lagi penulis dan pendukung Islam Liberal, Greg Barton, dalam bukunya *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Barton menggariskan prinsip dasar yang dipegang oleh kelompok Islam liberal yaitu: (a) Pentingnya kontekstualisasi ijtihad; (b) Komitmen terhadap rasionalitas dan pembaharuan (agama); (c) Penerimaan terhadap pluralisme sosial dan pluralisme agama-agama; (d) Pemisahan agama dari partai politik dan kedudukan negara yang nonsektarian<sup>121</sup>.

Dalam perspektif Islam liberal dalam penafsiran-penafsiran keagamaan boleh jadi adalah produk dari kondisi-kondisi historis tertentu. Karenanya, agar ajaran Islam dapat bersifat *s}a>lih} li kulli zama>n wa maka>n*, artinya diperlukan kajian yang bersifat komprehensif. Dalam kaitan inilah Mohammed Arkoun (Aljazair-Perancis, lahir 1928) menekankan pentingnya penggunaan metode keilmuan sosial kontemporer, khususnya metode linguistik<sup>122</sup>.

Sekumpulan sarjana dan pemikir muslim seperti yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir), Muhammad Arkoun (Al Jazair), Abdulah Ahmed Naim (Sudan), Asghar Ali Engineer (India), Aminah Wadud (Amerika), Noorkholis Madjid, Syafii Maarif, Abdurrahman Wahid, Ulil Absar Abdalla (Indonesia), Muhamad Shahrour (Syria), Fetima Mernisi (Marocco) Abdul Karim Soroush (Iran), Khaled Abou Fadl (Kuwait) dan lain-lain. Di samping itu terdapat banyak kelompok

---

<sup>121</sup> Imam Mustofa, *Sketsa Pemikiran Islam Liberal di Indonesia*, e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/akademika/article/hlm. 3

<sup>122</sup> Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", John L. Esposito, *The Oxford*, Vol. I, 139-140.



diskusi, dan institusi seperti Jaringan Islam Liberal (JIL – Indonesia), Sister in Islam (Malaysia) hampir di seluruh negara Islam<sup>123</sup>

Golongan Islam Liberal tidak menzahirkan diri mereka sebagai orang yang menolak agama, tetapi berselindung di sebalik gagasan mengkaji semula agama, mentafsir semula al-Quran, menilai semula syariat dan hukum- hukum fiqih. Mereka menolak segala tafsiran yang dianggap lama dan kolot mengenai agama termasuk hal yang telah menjadi ijmak ulama, Termasuk tafsiran dari pada Rasulullah dan sahabat serta ulama mujtahid. Bagi mereka agama hendaklah disesuaikan kepada realita semasa, sekalipun terpaksa menafikan hukum-hukum dan peraturan agama yang telah sabit dengan nas-nas syara' secara putus (*qath'ie*). Jika terdapat hukum yang tidak menepati zaman, kemodenan, hak-hak manusia, dan tamadun global, maka hukum itu hendaklah ditakwilkan atau sebolehnya digugurkan.

Tipologi pemikiran islam liberal di Indonesia didasarkan pada keyakinan yang menjadi penanda adanya berbagai macam varian pemikiran islam liberal Indonesia. Hal ini disebabkan pemikiran islam liberal di Indonesia merupakan sesuatu yang given, namun nyata adanya. Penjelasan mengenai tipologi ini diharapkan bisa memberikan gambaran bahwa Islam liberal di Indonesia tidak lah sederhana, namun penuh warna.

Secara ringkas, tipologi pemikiran Islam liberal di Indonesia dapat digambarkan dalam tabel berikut<sup>124</sup>:

---

<sup>123</sup> (lihat laman web.unc.edu/~kurzman/LiberallIslamLink.)

<sup>124</sup> Zuly Qodir, *Islam Liberal*, (Yogyakarta : PT.LkiS Printing Cemerlang, 2010), hlm. 161

| <b>Dimensi</b>   | <b>Liberal Progresif</b>   | <b>Liberal Radikal</b>  | <b>Liberal Moderat</b>   |
|------------------|--|---|--|
| Pemikiran        | "Kiri Islam", Islam kritis ala Hasan Hanafi                            | Marxian-kekirian, mengikuti teologi feminis dan teologi pembebasan                                    | Teologi toleransi, teologi pluralis inklusivisme, serta teologi keset  |
| Sikap Normatif   | Taat norma agama dan sosial  | Kurang peduli pada norma agama  | Taat norma agama dan sosial  |
| Basis Sosial     | NU   | Gerakan Sosial (LSM advokasi)   | Muhammadiyah, NU (perguruan tinggi dan pesantren)  |
| Sikap Politik    | Kritis akomodatif  | Konfrontatif, individu-kelompok <i>vis a vis</i> negara   | Akomodatif-kritis  |
| Arah Gerakan     | Mendobrak hegemoni kiai (pesantren), melawan konservatisme tradisional | Perlawanan kelas sosial, membongkar hegemoni seksualitas, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan   | Memperjuangkan kesetaraan dan keadilan laki-laki dan perempuan, hak dan kedudukan semua orang beriman dihadapan Tuhan, relativitas kebenaran |
| Tokoh, Institusi | Imam Aziz, Jadul Maula, LKIS, ELSAD, Wahid Institute                   | Aktifis LSM khususnya para feminis, YJP, Rahima, dan solidaritas perempuan, JIL dan freedom Institute | P3M, Paramadina, UIN Jakarta dan Yogyakarta, PSW UIN Yogyakarta serta Fahmina  |



## **BAB V**

### **PENUTUP**



Proses masuknya agama dan budaya Islam di Nusantara masih diperdebatkan oleh para ahli. Tentang siapa dan bangsa mana yang membawa agama Islam sampai hari ini masih terjadi perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan bahwa agama Islam dibawa oleh para pedagang Gujarat, dan ada pula yang mengatakan Islam di Nusantara yang membawanya adalah bangsa Mesir, Iran, atau bangsa Arab Hadramaut. Masing-masing pendapat ahli menjadi sebuah teori yang perlu pembuktian lebih lanjut.

Namun demikian, sampai dengan abad ke-8 H / 14 M, belum ada pengislaman penduduk pribumi Nusantara secara besar-besaran. Baru pada abad ke-9 H / 14 M, sekitar tahun 1524-1546 penduduk pribumi memeluk Islam secara massal. Para pakar sejarah berpendapat bahwa masuk Islamnya penduduk Nusantara secara besar-besaran pada abad tersebut disebabkan saat itu kaum Muslimin sudah memiliki kekuatan politik yang berarti. Yaitu ditandai dengan berdirinya beberapa kerajaan bercorak Islam seperti Kerajaan Aceh Darussalam, Malaka, Demak, Cirebon, serta Ternate. Para penguasa kerajaan-kerajaan

ini berdarah campuran, keturunan raja-raja pribumi pra Islam dan para pendatang Arab.

Di Jawa, proses Islamisasi didominasi oleh peran Dewan Wali Songo yang secara sistematis mampu menginfiltrasi kekuasaan politik pada waktu itu, serta akhirnya bisa mengambil posisi strategis dalam kekuasaan dan dakwah. Melalui Dewan Wali Songo, dakwah Islam bisa menyebar dengan pesat mencakup hampir seluruh wilayah di Pulau Jawa.

Sebagai bagian dari tanah Jawa, Banyumas (Karesidenan) juga mengalami proses islamisasi. Meskipun tidak melibatkan Dewan Wali Songo secara langsung, menariknya, islamisasi di Banyumas justru melibatkan tiga eks kerajaan besar yang pernah menguasai tanah Jawa, yaitu Majapahit, Mataram-Hindu, dan Padjajaran. Melalui Demak, Banyumas diislamkan oleh para wali yang bersinggungan langsung dengan budaya dan tradisi masyarakat Majapahit. Hal ini nampak dari bagaimana Syaikh Makhdum Wali menyebarkan Islam di daerah Pasir Luhur.

Melalui Mataram-Islam mereka bersinggungan dan budaya dan tradisi masyarakat Hindu Mataram. Hubungan antara Syaikh Mubin (Kebumen) dengan Sultan Hanyokrokusumo adalah bukti telah terjadinya dialektika antara nilai-nilai Islam dengan sosok Sultan yang merepresentasikan masyarakat Mataram.

Sedangkan melalui Cirebon dan Banten mereka juga memiliki keterpengaruhannya dengan budaya Hindu-Padjajaran. Kisah pangeran Jambukarang dan Syaikh atas Angin (Cahyana/Purbalingga), serta Syaikh Abdus Shamad dan Syaikh Abdussalam (Cilongok) adalah bukti bagaimana corak Islam yang disebarkan telah bersentuhan dengan tradisi dan budaya Cirebon serta Banten yang sebelumnya merupakan basis kerajaan Hindu-Padjajaran.

Berdasarkan hal tersebut di atas, Islam di Banyumas jelas

memiliki karakter yang khas, dimana akulturasi tiga corak keislaman telah bertemu dan bersentuhan dengan watak dan karakter asli masyarakat Banyumas yang egaliter, jujur, apa adanya, dan kesatria.



## DAFTAR PUSTAKA

- A.M. Karto Soedirdjo, *Tjarios Panembahan Lawet* (Yogyakarta: Museum Sono Budaya, 1941)
- Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006)
- Adi Suryadi Culla, *Rekonstruksi Civil Society: Wacana dan Aksi Ornop di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2006)
- Agus SUnyoto, *Atlas Wali Songo* (Depok: Pustaka IIMaN, 2016)
- Ahmad Soetjipto, *Sejarah SIngkat Pangeran Wali Syaikh Jambukarang atau Haji Purwa dan Wali Songo* (Yogyakarta: t.tp, 1986)
- Anas Aijudin, *Transformasi Sosial Gerakan Islam di Surakarta* (Laporan Penelitian Puslitbang Depag RI Tahun 2008)
- Andi Prastowo, *Menguasai Teknik-teknik Data Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: DIVA Press, 2008)
- Andre Feillard, *NU vis a vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999)
- Atmodarminto, *Babad Demak: dalam Tafsir Sosial Politik Keislaman dan Kebangsaan* alihbahasa Saudi Berlian (Jakarta: Millenium Publisher, 2000)



- Atmodarminto, *Babad Demak: dalam Tafsir Sosial Politik Keislaman dan Kebangsaan* alihbahasa Saudi Berlian (Jakarta: Millenium Publisher, 2000)
- Azyumardi Azra, "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths," in *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, ed. oleh Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan (Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2003)
- Azyumardi Azra, *Islamisasi Jawa*, *Studia Islamika*, Vol 20 No. 1, 2013
- Badri Yatim (Ed.), *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1996)
- Budiono Herusatoto, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Watak*, (Yogyakarta: LkiS 2008)
- Budiono Herusatoto, *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa dan Watak*, (Yogyakarta:, LKIS, 2008)
- C. Dewi Wulansari, SH., MH., SE, MM., *Sosiologi: Konsep dan Teori*, (Bandung: PT. Refika Aditama 2009)
- Cik Hasan Bisri, et.al., *Pergumulan Islam dan Kebudayaan di Tatar Sunda* (Bandung: Kaki Langit, 2005)
- Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Rosda, 2000)
- Dalam Ibnu 'Asyur: *At-Tahrîr Wa At-Tanwîr*, 1984, Juz. II
- Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: GAMA MEDIA, 2000)
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), Jld. V
- Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", John L. Esposito, *The Oxford*, Vol. I, 139-140.
- Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 2001)

- Frode F. Jacobsen, *Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented Group*
- George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Herbert Feith dan Lance Castles (ed), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, (Jakarta:LP3ES, 1988)
- Imam Mustofa, *Sketsa Pemikiran Islam Liberal di Indonesia*, *e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/akademika/article/*
- Iman Budhi Santosa, *Spiritualisme Jawa, Sejarah, Laku dan Intisari Ajaran*, (Yogyakarta: Memayu Publishing, 2012)
- Irwanto, *Focus Group Discussion: Sebuah Pengantar Praktis*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007)
- John L Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002)
- Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, terj. Ira Puspito Rini, cet. Ke-4 (Surabaya: Ikon Teralitera, 2004)
- Karl Manhein, *Ideology and Utopia*, (New York: Haurecaunt Brace & Word, 1936)
- Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Pustaka, 2006)
- Khaled Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Mustofa. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006)
- Kuntowidjoyo, *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985)
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

- M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012)
- Makhasin, Lutû , *Agama dan Budaya Politik: Sufisme dan Habitus Politik Masyarakat Banyumas*. (Jurnal Swara Politik Vol. 10 No. 1. 2007)
- MB Miler dan AM Huberman, *Qualitative Data Analysis; A Sourcebook of New Methods*, (Beverly Hills: Sage, 1992)
- MB.Rahimsah, *Legenda dan Sejarah Lengkap Walisongo*, (Surabaya : Amanah, t.th)
- Mugiono, *Mengenal Perjuangan Pangeran Mahdum Wali Perkasa di Tanah Perdikan Cahyana Pekiringan* (Jakarta: t.tp, 1999)
- Mutohharun Jinan, *Penetrasi Islam Puritan Di Pedesaan: Kajian tentang Pola Kepengikutan Warga Majelis Tafsir Al-Quran*, PROFETIKA, Jurnal Studi Islam, Vol. 14, No. 2, Desember 2013
- Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New Tork: Southeast Asia Program Publication, 1999)
- Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, (Ithaca, New Tork: Southeast Asia Program Publication, 1999)
- Noer Iskandar al-Barsny, KH. Askandar, *Sejarah dan Perjuangan Pendiri Pondok Pesantren Manbaul Ulum Berasan Banyuwangi* (Surabaya: Visipress, 2007)
- Nur Hidayat Muhammad, *Meluruskan Doktrin MTA Kritik atas Dakwah Majelis Tafsir al Quran di Solo*, (Muara Progresif: Surabaya 2013)

- Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005)
- Onghokham, *Rakyat dan Negara* (Jakarta: LP3ES & Sinar Harapan, 1983)
- Parwitaningsih dkk, *Pengantar Sosiologi*, (Tangerang: Universitas Terbuka, 2009)
- Philip K. Hitti, *History of The Arab*, alih bahasa R. Cecep Luqman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005)
- Piçtr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada, 2005)
- Rahmi Hasyû Febrina, dkk, *Nahdlatul Ulama: Bebas untuk Oportunis? Menelisik Kontestasi Politik pada Pemilihan Kepala Daerah Kabupaten Banyumas Periode 2008 dan 2013*, (Jurnal Ilmu Sosiasl dan Politik, Vol 8 Nomor 2 November 2014)
- Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* , (New York: The Free Press 1968)
- Robert K. Merton., *Social Theory and Social Structure*, (New York: Fee Press)
- Robert Redfield dikutip dari Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 2001)
- Sejarah Islam puritan lebih tepat dimulai dari kaum Wahabi. Bahkan setelah peristiwa 11 September 2001 dunia tersadar akan kekerasan yang dilakukan al-Qaeda sebagai dampak kaum Wahabi terhadap pemikiran Islam modern yang tak mungkin diukur.
- SJ Taylor dan R Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods, The Search Meanings*, Second Edition, (Toronto: John Miley and Sons, 1984)

- Soerjono Soekanto., *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: rajawali Press, 2009)
- Sugeng Priyadi, "Perdikan Cahyana" dalam *Humaniora*, Volume XIII nomor 1 Februari 2001 (Jogjakarta: Unit Pengkajian dan Publikasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 2001)
- Sumarno dan Asep Daud Kosasih, *Relasi Agama dan Negara dalam Skala Lokal, Dinamika Politik Gerakan Muhammadiyah di Banyumas* (Yogyakarta: UMP Press bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2014)
- Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*, (Jakarta: Kompas, 2010)
- Suwarno dan Asep, *Dinamika Sosial Gerakan Muhammadiyah di Banyumas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)
- Syaiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 13 tahun 2002
- Tanto Sukardi, *Tanam Paksa di Banyumas, Kajian mengenai Sistem, Pelaksanaan dan Dampak Sosial ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)
- Tanto Sukardi., *Tanam Paksa di Banyumas: Kajian Mengenai Sistem, Pelaksanaan dan Dampak Sosial Ekonomi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar )
- Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII-XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus, 2000)
- Umma Farida, *Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal*, *Jurnal Ilmu*

Aqidah dan Studi Keagamaan, Volume 3 No. 1 Juni 2015,  
hal 146

W.J. van der Meulen, *Indonesia di Ambang Sejarah*, ed. Sutarjo  
Adisusilo J.R. (Jogjakarta: Kanisius, 1988)

Widi Wicaksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode  
Dakwah Wali Songo* (Bandung: Mizan, 1995)  
*with an Arab Signature*, (London and New York: Routledge,  
2009)

Zaini Muchtarom, *ISLAM DI JAWA (dalam perspektif santri dan  
abangan)*, (Jakarta: SALEMBA DINIYAH, 2002)

Zuly Qodir, *Islam Liberal*, (Yogyakarta : PT.LkiS Printing  
Cemerlang, 2010)

<http://m.nu.or.id>

<http://alirsyadclp.blogspot.co.id/2013/02/profil-al-irsyad-cilacap.html>

<http://kadipatenpasirluhur.blogspot.co.id/2011/10/>

<http://muhshodiq.wordpress.com/2008/10/15/kelahiran-islam-moderat-di-indonesia/> Muhammad Ali, "*Moderate Islam Movement in Contemporary Indonesia*," in *Islamic Thoughts and Movements in Contemporary Indonesia*, ed. oleh Rijal Sukma dan Clara Joewono (Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2007)

<http://www.alirsyadpwt.com/content/lajnah>

<http://www.suaramerdeka.com/harian/0605/03/ked10.htm>

<https://fahmialinh.wordpress.com/2016/06/15/beberapa-ulama-dahulu-yang-tersohor-di-banyumas/>

<https://id.wikipedia.org/wiki>.

<https://mta.or.id/perjalanan-dakwah-mta-purwokerto/>



## INDEKS

### A

abangan 81, 90, 91, 140  
Abdurrahman Wahid 114, 127, 134  
Abdus Shamad 63, 64, 65, 67, 68, 69, 132  
Aceh 80, 84, 86, 131  
Adipati Anom Wirautama 22  
adoh ratu cedhak watu 29  
Afrika 42  
Al-Irsyad 108, 110, 111, 112, 113  
Asia Tengah 42  
Asia Tenggara 43  
Azyumardi Azra 114, 134

### B

babad cahyana 71  
babad Wirasaba 21  
Bagelen 30, 33, 38  
Baghdad 41, 42  
Banjarnegara 4, 6, 13, 24, 88, 93, 106  
Banyumas 2, 4, 6, 8, 10, 13, 14, 21, 23, 24, 26, 27, 28,  
29, 32, 33, 38, 57, 63, 69, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 94,



103, 106, 107, 113, 120, 121, 123, 124, 126, 132, 135,  
138, 139, 152

Binathara 7

Budaya Islam 139

budaya Islam 131

## C

China 32, 42

Cilacap 4, 6, 9, 13, 23, 24, 64, 77, 93, 94, 106, 113, 124,  
126, 148

cilacap 140

Cirebon 23, 24, 53, 64, 67, 132

## D

Demak 5, 8, 11, 21, 23, 27, 39, 53, 55, 56, 57, 58, 59,  
60, 61, 62, 63, 72, 73, 74, 77, 104, 132, 134

dinasti Sailendra 26

dinasti Sanjaya 26

## E

Eropa 43, 151

eropa 31

## G

Galuh Kalingga 24, 25

Galuh Purba 23, 24, 25, 27

Galuh-Kawali 25

Geertz 90

Gerakan purifikasi 99

gerakan Wahabi 99

gerakan Wahabiyah 79

Gujarat 44, 46, 131

## H

Harun al-Rasyid 41  
Hindu-Budha 6, 8, 47, 91, 103

## I

institusi sosial 34, 35  
Islam Jawa 80, 90  
Islam Kejawen 8  
Islam moderat 19, 115  
Islam pedalaman 2  
Islam Pesisir 137  
Islam pesisir 2  
Islam Puritan 137  
Islam puritan 19, 82, 101, 138  
Islamisasi 9, 12, 14, 16, 19, 39, 55, 63, 79, 81, 84, 90,  
91, 132, 135  
islamisasi 59

## J

Jaka Katuhu 21  
Jawa 2, 4, 5, 7, 8, 12, 26, 27, 28, 31, 39, 40, 43, 46, 47,  
48, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 72, 73, 75, 76, 77, 79,  
80, 81, 85, 87, 90, 104, 117, 132, 135, 136, 138, 139  
jawa 21, 44, 70, 82  
Jawa Tengah Bagian Selatan 117, 124  
Jawa Tengah bagian selatan 19

## K

K.H. Bisyrri Musthafa 40  
Kebumen 5, 6, 13, 24, 30, 32, 38, 75, 77, 103, 106, 124,  
132  
Kedu 2, 24  
kedu 27  
Kerajaan Mataram 7

kerajaan Mataram 29, 43  
Kerajaan Singasari 44  
Kesultanan Demak 5, 39, 72  
kesultanan Demak 58, 63, 73  
Kesultanan Pajang 7  
KH Ahmad Rifa'i 82

## L

lokalitas Islam 3

## M

Madiun 2  
Maharani Shima 26  
Majapahit 5, 6, 10, 11, 21, 27, 31, 44, 45, 47, 48, 55,  
132  
Majlis Tafsir al Quran (MTA) 104  
Malaka 131  
Malang 2, 93  
Mancanegara Kilen 30  
mancanegara kilen 13  
manunggaling kawula gusti 7  
manut ilining banyu 82  
Mataram-Hindu 132  
Mataram-Islam 132  
Mataram-VOC 78  
Mbah Munhasir 65  
MC Ricklefs 79  
Melayu 42  
Mpu Shindok 43  
Muhammad Ali 48, 51, 115, 140  
Muhammad Ghazali 102  
Muhammad Jusuf Kalla 116

## N

Naqsabandi-Kholidiy 85

NU 81, 83, 89, 95, 108, 117, 118, 119, 120, 121, 123,  
134

Nusantara 41, 116, 131, 149

nusantara 24, 70, 79, 103

## **P**

Padjajaran 132

Pangeran Senopati Mangkubumi 58, 63

Parwitaningsih 35, 137

PKI 89

PNI 89

Pondok Pesantren Somalangu 75

Prabu Brawijaya 44, 55, 70

Prabu Hayam Wuruk 44, 45

Prabu Purnawarman 25

Priyayi 30

priyayi 3, 28, 91

Purbalingga 4, 6, 9, 13, 24, 70, 73, 84, 88, 93, 106, 132

Purwokerto 5, 22, 84, 85, 92, 104, 106, 107, 112, 113,  
123, 124, 126, 147, 148, 152

Puteri Campa 44

## **R**

Raden Banyak Belanak 58, 59

Raden Harya Banyak Catra 22

Raden Paguwon 22

Robert K. Merton 35, 36, 37, 138

## **S**

Saifuddin Zuhri 40, 83, 147, 148

Santri 50

santri 64, 66, 68, 80, 81, 83, 91, 94, 119, 120

Sri Prabu Linggawastu 22

Struktur Sosial 34

Struktur sosial 29

struktur sosial 15, 28, 35, 37  
Sultan Alam Akbar 58  
Sultan Hanyokrokusumo 132  
Sultan Malik al-Saleh 44  
Sunan Ampel 40, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56  
sunan Ampel 76  
Surakarta 2, 5, 104, 105, 134  
surakarta 29  
Sutawijaya 5, 7, 8  
Syaikh Abdul Kahfi Awal 75  
Syaikh Atas Angin 69, 71, 72, 75  
Syaikh atas Angin 132  
Syaikh Makhdum Wali 58, 132  
Syaikh Mubin 77, 78, 132  
Syaikh Siti Jenar 41, 54  
Syattariyah 84, 85

## T

Talcot Parson 36  
tarekat Akmaliyah 84, 85  
tarekat Syadziliyah 86, 88  
Tarumananegara 25  
Ternate 132  
Timur Jauh 43  
Tumenggung Jayadireja 84  
Turki 42, 46, 48, 49, 51, 85, 156

## U

UNSOED 106

## V

Van Der Meulen 23  
van der Meulen 139

## **W**

Wali Songo 52, 132, 134

wali songo 41, 43, 47, 48, 51, 53, 75

Walisongo 57

walisongo 39, 41, 51, 52, 54, 55, 56, 70, 75, 82

wong cilik 3, 6

## **Y**

Yogyakarta 2, 5, 92, 104, 135, 139, 147



## PROFIL PENULIS



**Agus Sunaryo**, Lahir di Jember 28 April 1979. Agus biasa disapanya, ia menempuh studi S1 dan S2 di kampus yang sama yaitu UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Setelah menamatkan studi S2, penulis diterima menjadi dosen di UIN UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto sejak tahun 2009. Selain mengajar ia juga pernah menjabat sebagai Kepala Pusat Pengabdian Masyarakat LPPM. Saat ini penulis menjabat sebagai Kajur Hukum Islam Fakultas Syariah. Selain itu ia juga aktivis NU sebagai sekretaris Lembaga Bahsul Masail PCNU Kabupaten Banyumas. Selain meneleiti ia juga memeiliki beberapa karya di jurnal nasional dan internasional.



**Ahmad Luthfi Hamidi**, Lahir di Lamongan pada tanggal 15 Agustus 1967. Penulis menyelesaikan pendidikan S1 sampai dengan S3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulis merupakan Dosen UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto. Beberapa pengalaman menjabat adalah sebagai Ketua STAIN dan Rektor IAIN Purwokerto. Saat ini ia sedang diamanahi sebagai Kaprodi Doktoral Studi Islam di kampus yang sama. Luthfi Hamidi kerap menulis di media massa baik lokal maupun nasional. Di tengah kesibukan sebagai dosen, ia juga sebagai asesor BAN-PT, sekaligus Luthfi aktif dalam organisasi kemasyarakatan, saat ini ia sebagai BPP UNU Purwokerto, Sekretaris ADP Pusat dan anggota LPTNU PBNU.





**Ahmad Muttaqin**, Lahir di Cilacap, 15 Nopember 1979. Menamatkan pendidikan dasar dan menengah di Cilacap, kemudian melanjutkan pendidikan di Madrasah Aliyah Tebuireng Jombang (lulus 1997). Menempuh pendidikan sarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002), Magister di FISIP UGM Yogyakarta (2004), dan Doktoral di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2022). Sejak tahun 2008 menjadi dosen di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto dengan spesialisasi bidang Sosiologi Agama.

Aktivitas lain adalah sebagai Ketua Lakpesdam NU Cilacap, Dewan Daerah Forum Keluarga Alumni Pesantren Tebuireng (Ikapete), dan pendampingan terhadap beberapa kelompok rentan-marginal. Beberapa karya buku yang dihasilkan adalah Adat Tradisi Anak Putu Kalikudi (2016), Agama Kelompok Sosial Marginal (2018), dan Aboge dan Negosiasi Identitas Sosial Keagamaan (2022).



**Mawi Khusni Albar, M.Pd.I** Pria kelahiran Cilacap 08 Februari 1983. Ayah dua anak (Hebat dan Sakti) merupakan dosen tetap di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto dan mengajar pada Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK). Ia menyelesaikan Studi S1 dan S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini, ia sedang melanjutkan studi Doktor (S3) pada Program Studi Pendidikan Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pengalaman menulis dipelbagai jurnal baik Nasional maupun Internasional. Selain mengajar ia juga aktif di berbagai kegiatan sosial.



**Dede Burhanudin**, Lahir di Garut tepatnya tanggal 4 Mei 1967 di kampung Campedak, Desa Mulyasari, Kecamatan Bayongbong, Garut, Jawa Barat. Lahir dari pasangan H. Nanas Suparnas(almarhum) dan Hj. Rukmini, merupakan anak ke empat dari 11 bersaudara..

Tahun 2005 diangkat sebagai PNS di Balitbang Depag pada waktu itu, sekarang Balitbang Kemenag sebagai calon peneliti di Lektor Keagamaan, sekarang Puslitbang Lektor Khazanah Keagamaan dan Menajmen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Pada tahun 2013, melankutkan studi S3 di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran(UNPAD) selesai tahun 2018 dengan judul Disertasi: *Citra Perempuan Dalam Wawancara Nyi Zaojah: Edisi Teks dan Analisis Nilai-Nilai Keislaman. Woman's Image In Wawcan Nyi Zaojah: Teks Edition And Analisis Of Islam Values*. Tahun 2020 dimutasikan dari Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan Manajemen dan Organisasi Balitbang ke Balai Litbang Agama Jakarta(BLAJ) sampai tahun 2021, dan di awal 2022 bergabung dengan Badan Riset dan Inovasi Nasional Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban PRKKP(BRIN).

Karya tulis yang sudah dipublikasikan antara lain: *Klenteng Kuno Boen Bio di Surabaya (Nilai dan Makna Ajaran Khonghucu)* Jurnal Lektor Keagamaan, Jakarta, tahun 2017. *Inskripsi Islam Nusantara LITBANGDIKLAT PRESS Edisi Revisi Desember 2017*, ISBN 978-602-51270-07. *Dendang Pembaharuan Islam di Indoneia(Syarir-syair Rhoma Irama(dan Soneta Group) dalam Penyebaran Islam Melalui Seni di Indonesia Kontemporer)*, Pustaka IZFAMS, Jakarta, 2012 . ISBN: 978-979-17515-16-9. *Vihara Dhanagun dan Komunikasi Budaya di Kota Bogor, Jawa Barat*, Jurnal Lektor Keagamaan, Jakarta, 2018. *The Religious Meaning*

*Of Islamic Inscription In Kota Tinggi Cemetery, Siak, Riau Province.* Heritage Of Nusantara: International Journal Of Religious Literature, Jakarta, 2017. *Inskripsi Keagamaan Nusantara di Palu Sulawesi Tengah*, Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, 2016. *Karya Ulama di Lembaga Pendidikan Keagamaan di Sulawesi Tengah*, dkk, Buletin Al-Turas 2014. *Tembang dalam Tradisi Orang Sunda: Kajian Naskah Guguritan Haji Hasan Mustapa*, Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, 2013. *Carios Babad Sumedang*, Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, 2012. *Rumah Ibadah bersejarah*, Puslitbang Lektur Khasanah Keagamaan, Jakarta, 2013. *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantra*, Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaa, Jakarta, 2016. *Tradisi Ziarah Dalam Katolik*, Jurnal Kajian Budaya dan Humaniora JKBH (Lembaga independent tradisi Adat, Sejarah dan Budaya Nusantara) bekerjasama dengan Departemen Sejarah dan Filologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Raness Media Rancage 2020. *Al-Qur'an, Bahasa Sunda, dan Moderasi Islam* Dinamika Penyusunan Terjemahan Al-Qur'an dan Bahasa Sunda 2018-2019. LITBANGDIKLAT PRESS, 2020. ISBN: 978-623-6925-02-7. *Pedoman Pengembangan Seni Budaya Keagamaan Nusantra*. LITBANGDIKLAT PRESS, 2020. *Mengungkap Budaya Nusantara Yang Terpendam Dalam Kajian Multidisipliner*, Kiprah Kh. Hasim Mujadi Dalam Khazanah Keagamaan Dan Bernegara. Departemen Sejarah dan Filologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran Bekerjasa dengan Lintas Budaya Nusantara. PT.RANESS MEDIA RANCAGE. 2020. *Tradisi Tulis Keagamaan Klasik: Menguak Harmoni Teks Dan Konteks: ketahanan Mental Keluarga dalam Naskah Sunda*. LD. LITBANGDIKLAT PRESS. 2020. *Potret Khazanah Keagamaan Pattani Dan Indonesia*. . Departemen Sejarah dan Filologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran Bekerjasa dengan Lintas

Budaya Nusantara. PT.RANESS MEDIA RANCAGE. 2020. *MenelusuriManuskrip Diaspora (7 Negara di Asia, Timur Tengah da Eropa)*. Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. 2019. *Sejarah Sosial Langkat*. LITBANGDIKLAT PRESS. 2020. ISBN: 978-623-91689-9-5. "Finding Ancient Coins: An Early Numismatic Study on the Spread of Islam from Arab to the Nusantara", Proceedings of The International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021), Atlantis Press, 2022. "The Religious Experience of Chinese Muslim Minorities Post 1998 Reformations: A Study of Chinese Muslims Become Indonesians", journals HTS Theological Studies Vol. 78, No.4 Juli 2022. dll. Selain melakukan penelitian, pernah aktif dalam pengelolaan jurnal bereputasi Nasional di Kementerian Agama seperti: Jurnal Lektur, dll.



**Ahamad Yunani, S.Ag.,M.Hum.** Lahir di Jakarta tanggal 28 Mei 1969 di Jalan Mantang-Rawa Badak Tanjung Priok Jakarta Utara. Lahir dari pasangan H. Royani (alm) dan Hj. Siti Sa'adiyah (alm), merupakan anak ke lima dari tujuh bersaudara. Menempuh Pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah, Jurusan Peradilan Agama, tahun 1995, dan S2 di Program Studi Arkeologi Universitas Indonesia, tahun 2011. Tahun 2000 diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil di Bimas Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI. Tahun 2008 bertugas di Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an TMII. Tahun 2015 bertugas di Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Dan tahun 2022 bergabung di Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban Badan Riset dan Inovasi Nasional

(PRKKP BRIN).

Karya Tulis yang sudah dipublikasikan antara lain: Gereja Santo Antonius Purbayan: Sejarah Awal Gereja Katolik Belanda di Solo *Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, Tahun 2016*. Gereja Hati Yesus Yang maha Kudus-Katedral (sejarah Gereja Katolik di Sulawesi Selatan dan Tenggara) *Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, Tahun 2017*. Perkawinan Manusia dengan Jin: Kajian atas Naskah *Âkâm al-Marjân fî Ahkâm al-Jân Jurnal Lektur Keagamaan, Jakarta, Tahun 2018*. Akulturasi Budaya dalam Dakwah Maulana Malik Ibrahim *Jurnal Ilmiah Pendidikan dan Keislaman. Banten. Tahun 2021*.



**Prof (R) Dr. Choirul Fuad Yusuf, S.S., MA.**

Lahir di Purwokerto 13 Desember 1957, anak keempat dari lima bersaudara anak pasangan KH. Yusuf Azahary, Al-Hafidz dan Hj. Ummi Kulsum. Menikah dengan Dr. Nurhattati Fuad, M.Pd. Dikarunia 4 anak : Dr. Nazia Nuril Fuadia M.Psi, (bersuamikan Letkol ARH. Sabdho Aji Wibowo, M.Han), Mirzal Hakim, SE, M.BA, (beristri Fatimah Zahrah, S.Kes. MM), Raihan Syarief, S.Sos, dan Choirul Faiz, serta 4 cucu – Azka Safira, Raisya, Amira Sashi Kirana dan Riyadi Husen.

Menamatkan Sekolah Dasar di Ajibarang Banyumas, Sekolah Menengah Pertama Muhammadiyah IV di Bandung (1973), PGAN 4 Tahun (1973) dan PGAN 6 Tahun (1975) di Bandung. Memperoleh gelar Sarjana Pendidikan (S1) Bahasa Inggris, IKIP (UPI) Bandung (1983); Memperoleh Gelar Magister (S2) Filsafat Universitas Indonesia (1989); Magister (S2) Sosiologi FISIP Universitas Indonesia (2000), Studi Program Doktor Sosiologi, FISIP UI (2006); dan memperoleh gelar Doktor

Studi Islam dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2019).

Mengikuti beberapa pelatihan terkait profesinya, diantaranya: (1) Pelatihan Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan bagi Peneliti Senior, Kementerian Pendidikan & Kebudayaan RI, tahun 2000, (2) Manajemen Konflik, Balitbang Departemen Agama RI, Jakarta, Tahun 2000; (3) *Educational Planning and Management*, Melbourne University, Australia, 2001, (4) *Theory of Counter Terrorism Recognition & Multilateral Collaboration for Combating Terrorism*, Kerjasama POLRI, University of Wollongong New Zealand, and Institute of Defence and Strategic Studies Nanyang Technology University Singapore, Tahun 2004, dan (5) Pentaloka, Eselon II di Lingkungan Departemen Agama RI, Bogor, 2006.

Dalam jabatan struktural, ia pernah menjabat sebagai : (1) Kepala Bidang Fahaman dan Gerakan Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama (2004-2006), (2) Kepala Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan (2006-2009), (3) Direktur Pendidikan Diniyah & Pondok Pesantren, Direktorat Jendral Pendidikan Islam (2009-2012), dan (4) Kepala Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi (2012-2018) Badan Litbang & Diklat Kemenag RI.

Pernah menjadi anggota tim Penulisan Program Perkiraan Strategi nasional (KIRSTRANAS) Kerawanan Sosial, Departemen Pertahanan RI, 2000; Tim Proyek Penelitian dan Pengembangan Implementasi Strategi Penanggulangan Kerawanan Sosial, Balitbang Departemen Pertahanan, 2002. Tim Pemetaan Konflik dan Kerukunan Umat Beragama, Menko Kesra 2005. Dan kini, pada 2021-sekarang aktif sebagai salah seorang Dewan Pakar pada Perhimpunan Periset Indonesia (PPI).

Jabatan fungsional peneliti diawali sebagai Peneliti Muda III/

c tahun 1999 hingga tahun 2017 Peneliti Utama bidang Sosial Keagamaan. Pada 11 November 2021, dikukuhkan sebagai Professor Riset orasi ilmiahnya berjudul *Literasi Beragama Generasi Milenial Indonesia: Tantangan & Peluang Masa Depan Bangsa*. Kiprahnya dalam dunia kepenelitian, telah menghasilkan lebih dari 60 karya tulis berbahasa Indonesia dan Inggris—ditulis sendiri, maupun bersama penulis lain dalam bentuk buku, terjemahan, jurnal dan majalah populer. Diantara karya bukunya adalah : *Religious Conflicts: A Mapping of Conflicts in Indonesia Regions* (2005), *The Dynamics of Islam : Philippine, Myanmar, and Thailand* (2016), *Pendidikan Kewargaan pada Komunitas Pesantren* (2007), *Pesantren dan Demokrasi: Jejak Demokrasi dalam Islam* (2011), *Pemuda dan Pergumulan Nilai pada Era Global* (2003), *Pemetaan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (2000), *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi* (2002), *Psikoanalisa dan Agama* (Terj.1988), *Negara & Revolusi Sosial: Analisis Komparatif Revolusi Perancis, Rusia, dan Cina* (terj.1991), *Ekonomi Islam: Teori & Praktik* (suntingan, 1992). Bekerja sebagai *Ed.in Chief* dalam *Keleidoskop Kementerian Agama 1946-2016* (2017), *Ensiklopedia Pemuka Agama* (2016), *Kamus Istilah Keagamaan* (2011) dan *Cultivating Religious Culture for Nationalism: Proceeding of The Second International Symposium on Religious Literature & Heritage*, Baadan Litbang & Diklat Kemenag RI (2017).

Disamping menulis dan menerjemahkan buku, ia juga aktif menulis artikel jurnal ilmiah. Diantaranya adalah: “*School Autonomy: Policy Implementation in Emerging Country*”, *International Journal of Early Childhood Special Education* (2022); “*Teacher Certification in Indonesia: An Educational Policy Analysis*”, *Universal Journal of Educational Research* (2020); “*Religious Traditional Treatment of Epidemics: A Legacy from*

Acehnese Manuscripts”, *Analisa—Journal of Social Sciences and Religion* (2020); “Nasionalisme dalam Teks Keagamaan Indonesia Masa Depan”, *Jurnal Lektur Keagamaan* (2017) Kesultanan Nusantara dan Fahaman Moderat di Indonesia, *Jurnal Lektur Keagamaan* (2016); “Jakarta: Secular Society (A Study of Neosecularization of the Middle Class Muslim Community in Metropolitan Jakarta”, *Heritage of Nusantara Journal* (2015); “Islamisasi di Jawa : Kritik atas Islamisation and Its Opponents in Jawa”, Karya Rickleff”, *Jurnal Lektur Keagamaan*, (2014); “Misinterpretation of Qur’anic Verses on the “Islamic Jihad”; *Jurnal Heritage of Nusantara* (2014); “The Growth of Islamic Books in Indonesia”, *Heritage of Nusantara Journal* (2013); “Kritik atas *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*”, *Jurnal Lektur Keagamaan* (2013); “Lektur dan Khazanah Keagamaan: Prospek Pengembangannya”, *Jurnal Lektur Keagamaan* (2012); “A Religious Tolerance and Harmony: The Qur’anic Perspective”, *Heritage of Nusantara Journal* (2012); The Global Conflict and Its effects on Education in Indonesia, *Jurnal EDUKASI* (2008); “Strengthening the Civic Nationalism through Religious Education”, *Jurnal EDUKASI* (2007); “Religious “Tolerance: A Qur’anic Perspective”, *Jurnal HARMONI*, (2006); “Terrorism: The Global Politico-Cultural Conflicts”, *Jurnal DIALOG*, (2006); “Terrorism and Its Implication towards the Religious Education”. *Jurnal Edukasi*,(2006); “Multikulturalism : Tantangan Transformasi Pendidikan Nasional”, *Jurnal EDUKASI* (2006); “Konflik Sosial dan Reintegrasi Nasional”, *Jurnal DIALOG*, (2002); “The Impact of Globalization on Religious Life in Indonesia”, *Jurnal DIALOG*,(2000); “Etika Bisnis Islam : Sebuah Perspektif Lingkungan Global”, *Jurnal ULUMUL QUR’AN* (1997); “A Reconstruction of the Religious Harmony”, *jurnal DIALOG*, (1999).



Dalam menjalin kerjasama, ia melakukan kunjungan ke berbagai negara, sebagai *team leader* diantaranya: ke Jerman, Belanda, Australia, New Zealand, Amerika Serikat, Syria, Turki, Thailand, Brunei-Darussalam, India, dll.

## **REVIEWER LITBANGDIKLAT PRESS**

1. Prof. Dr. HM. Atho Mudzhar
2. Dr. Suaedi
3. Dr. (HC) KH. Husein Muhammad
4. Prof. Dr. Imam Tolkhah
5. Dr. Choirul Fuad Yusuf
6. Dr. H. Agus Ahmad Safei
7. Prof. Dr. Sulistyowati
8. Arif Zamhari, Ph.D
9. Dr. Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyah
10. Dr. Maria Ulfah Anshor

