

Traces of Ulama Resistance in Java: A Study of Abdul Kadir's Rebellion in 1763

Reza Khoirul Huda^{a*}, Miskah Arih Hilmy^{a*}

^aUniversitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia

*rezakhoirul@student.uns.ac.id, miskah.03@student.uns.ac.id

Abstract

This article examines Abdul Kadir's rebellion in 1763 as a form of resistance by rural ulama in Java to the changing configuration of political and religious authority in eighteenth-century Java. The main focus of this study is to explain the historical relationship between the ulama, the Javanese court, and the VOC, as well as how the marginalization of the ulama by court power and colonial intervention encouraged the emergence of religiously based resistance. This research employs the historical method through the stages of heuristic research, source criticism, interpretation, and historiography, drawing on colonial archival sources from *Overgekomen Brieven en Papieren* bundles 3094 and 3157, as well as a number of relevant secondary sources, including books, notes, and scholarly articles. The findings show that Abdul Kadir was a charismatic ulama figure with a strong socio-religious base in rural communities and was able to mobilize a significant number of followers. His movement reflected the long-standing tension between ulama authority, the court, and the VOC. This rebellion also demonstrates that Islamic movements in Java in the second half of the eighteenth century had an important political dimension and formed part of broader dynamics of resistance to power domination, which have often been reduced to sporadic unrest. Thus, this study reaffirms the role of the ulama as socio-political actors, not merely religious scholars, in Javanese history.

Keywords: Ulama, Rebellion, Abdul Kadir, Political Authority, Religious Authority

Jejak Perlawanan Ulama di Jawa: Studi tentang Pemberontakan Abdul Kadir Tahun 1763

Abstrak

Artikel ini mengkaji pemberontakan Abdul Kadir tahun 1763 sebagai bentuk perlawanan ulama pedesaan di Jawa terhadap perubahan konfigurasi otoritas politik dan keagamaan di Jawa pada abad kedelapan belas. Fokus utama penelitian ini adalah menjelaskan relasi historis antara ulama, keraton, dan Kompeni, serta bagaimana marginalisasi ulama oleh kekuasaan keraton dan intervensi kolonial mendorong lahirnya resistensi berbasis religius. Penelitian ini menggunakan metode sejarah melalui tahapan heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi dengan bertumpu pada arsip kolonial *Overgekomen Brieven en Papieren* dengan nomor bundel 3094 dan 3157. Serta sejumlah sumber sekunder yang terdiri dari buku, catatan, dan artikel ilmiah yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Abdul Kadir adalah figur ulama karismatik yang memiliki basis sosial-keagamaan kuat di pedesaan dan mampu memobilisasi pengikut dalam jumlah signifikan. Gerakannya adalah cerminan dari ketegangan panjang antara otoritas ulama, keraton, dan kompeni. Pemberontakan ini juga memperlihatkan bahwa gerakan Islam di Jawa paruh kedua abad delapan belas memiliki dimensi politik

yang penting, sekaligus menjadi bagian dari dinamika resistensi terhadap dominasi kekuasaan yang selama ini kerap direduksi sebagai kerusuhan sporadis. Dengan demikian, studi ini menegaskan kembali peran ulama sebagai aktor sosial-politik, bukan hanya sekedar cendekiawan religi dalam sejarah Jawa.

Kata Kunci: Ulama, Pemberontakan, Abdul Kadir, Otoritas Politik, Otoritas Agama

Pendahuluan

Salah satu implikasi terpenting dari semakin kompleksnya peradaban umat manusia adalah munculnya otoritas. Otoritas itu sendiri merupakan sebuah bentuk kekuasaan sosial yang diakui secara budaya dan dijalankan di atas sekelompok orang tertentu. Dalam perkembangannya, selain melebar dalam cakupan skalanya, otoritas juga mulai bervariasi dalam bentuk dan ranah yang dikuasainya. Beberapa ahli membedakannya menjadi otoritas politik (juga disebut 'sekuler', 'duniawi', atau 'sipil') dengan otoritas agama (seperti 'ritual', 'sakral', 'spiritual', dan sebagainya) (Firth, 1981).

Hubungan di antara kedua bentuk otoritas ini selalu bersifat dinamis. Bahkan interaksi di antara keduanya menyebabkan semacam koevolusi, dimana salah satu bentuk otoritas secara langsung dan tidak langsung mempengaruhi evolusi bentuk otoritas yang lain. Pengaturan ini berjalan dengan mekanisme bahwa ketika otoritas keagamaan menjadi terlalu dominan dan otoritas politik melemah, kondisi tersebut mendorong penguatan otoritas politik. Sebaliknya, jika otoritas politik terlalu kuat sementara otoritas keagamaan lemah, maka akan muncul kecenderungan untuk memperkuat kembali otoritas keagamaan (Sheehan et al., 2023).

Pola hubungan selektif antara otoritas politik dan otoritas keagamaan tersebut juga tercermin dalam pengalaman sejarah di Jawa. Dinamika ini terutama terlihat sejak semakin intensifnya intervensi bangsa Barat dalam struktur politik dan pemerintahan lokal pada masa kolonial. Kehadiran kekuasaan kolonial secara aktif mempengaruhi konfigurasi otoritas yang sebelumnya terbentuk antara elite politik dan elite keagamaan dalam masyarakat Jawa. Dipadukan dengan praktik-praktik represi politik yang dilakukan oleh keraton terhadap ulama, sekularisasi kemudian menjadi tren yang berlaku. Bukan dalam artian bahwa masyarakat Jawa mulai melepaskan minatnya pada kehidupan spiritual-religius, melainkan lebih pada menyempitnya cakupan otoritas ulama itu sendiri (Chaves, 1994).

Dinasti Mataram, sebagai representasi otoritas politik, kemudian menempati posisi yang sangat dominan dalam struktur sosial dan politik masyarakat Jawa. Dalam ranah legitimasi sakral, yang semulanya banyak berada di bawah otoritas ulama secara bertahap diappropriasi oleh kekuasaan kerajaan. Para penguasa Mataram berusaha memonopoli sumber-sumber legitimasi spiritual dengan menempatkan dirinya di puncak hierarki masyarakat Jawa Islam melalui reproduksi naskah-naskah yang berpotensi magis (Ricklefs, 2006). Konfigurasi ini menyebabkan kedudukan ulama semakin teralienasi dalam struktur kekuasaan negara Jawa. Namun demikian, mereka tidak sepenuhnya berada dalam posisi pasif. Sebagai respons, muncul berbagai upaya revivalisme, yaitu usaha menghidupkan kembali agama sebagai dasar utama kehidupan sosial dan politik (Ali, 2012). Upaya ini antara lain tercermin dalam sejumlah kerusuhan politik di Jawa sejak abad ketujuh belas.

Memasuki paruh kedua abad delapan belas, warisan ketegangan hubungan antara ulama dengan elit birokrasi keraton masih terus terjadi. Walaupun, periode ini dikenal sebagai masa damai setelah puluhan tahun perang suksesi, aktivitas keagamaan justru mengalami intensifikasi. Identitas keislaman di Jawa mengalami penguatan (Ricklefs, 2006). Dan gerakan pembaharuan dari dunia Islam internasional mulai menyentuh wajah peradaban Jawa. Para ulama-ulama sufi yang kembali ke tanah air, turut menguatkan identitas Islam di Jawa

(Azra, 2013). Mereka juga giat dalam melakukan agitasi jihad melawan “kaum kafir” Eropa. Salah satu gerakan Islam di pedalaman Jawa Tengah yang terjadi pada periode ini adalah pemberontakan yang diinisiasi oleh Abdul Kadir pada tahun 1763 di Jawa Tengah.

Sejauh ini, gerakan-gerakan sebagaimana yang dilakukan oleh Abdul Kadir umumnya diperlukan dalam historiografi sebagai kerusuhan lokal yang bersifat sporadis dan tidak memiliki signifikansi politik yang besar. Sumber-sumber kronik Jawa maupun arsip kolonial memang menarasikan peristiwa ini secara terbatas dan dari sudut pandang yang antagonistik terhadap pemberontak (Ricklefs, 2002). Akibatnya, dimensi ideologis, religius, dan politik dari gerakan-gerakan semacam ini kerap terabaikan, terutama keterkaitannya dengan posisi ulama sebagai seorang aktor sosial-politik.

Berangkat dari hal tersebut, masalah utama yang menjadi fokus penelitian ini adalah bagaimana pemberontakan Abdul Kadir merepresentasikan bentuk perlawanan ulama pedesaan terhadap perubahan konfigurasi otoritas politik dan keagamaan di Jawa, terutama dalam konteks marginalisasi ulama oleh keraton serta intervensi kekuasaan kolonial. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dinamika historis yang melatarbelakangi munculnya pemberontakan ini, termasuk relasi antara ulama, elit politik keraton, dan Kompeni, serta bagaimana ulama pedesaan memanfaatkan basis sosial-keagamaan mereka untuk membangun resistensi. Secara teoretis, penelitian ini memperkaya pemahaman mengenai peran ulama sebagai aktor sosial-politik sekaligus *cultural broker* dalam masyarakat Jawa, bukan semata figur keagamaan yang terbatas pada ranah spiritual. Secara historiografis, penelitian ini berupaya menempatkan kembali gerakan-gerakan Islam abad kedelapan belas sebagai bagian dari dinamika besar resistensi terhadap perubahan struktur kekuasaan, yang selama ini cenderung terpinggirkan karena kajian tentang gerakan Islam di Jawa lebih terfokus pada abad kesembilan belas dan kedua puluh, khususnya pada fase munculnya puritanisme Islam (Azra, 2013).

Metode

Metode penelitian yang digunakan dalam menyusun tulisan ini adalah metode sejarah. Metode sejarah sendiri dapat dipahami sebagai kumpulan prinsip dan aturan yang sistematis yang dirancang untuk membantu secara efektif dalam mengumpulkan bahan-bahan sumber sejarah, mengevaluasi sumber-sumber tersebut secara kritis, dan menyajikan sebuah sintesis dari hasil-hasil yang telah dicapai (Garraghan, 1957). Metode sejarah juga bisa dimengerti sebagai sebuah proses untuk menguji dan menganalisis secara kritis berbagai rekaman serta peninggalan dari masa lalu (Gottschalk, 2008).

Dalam penelitian sejarah terdapat setidaknya lima tahapan, yakni (1) pemilihan topik, (2) pengumpulan sumber, (3) verifikasi atau kritik sejarah, (4) interpretasi, dan (5) penulisan atau historiografi (Kuntowijoyo, 2001). Mengacu pada tahapan tersebut, penelitian ini dimulai dengan tahap pemilihan topik, yaitu perlawanan ulama di Jawa abad kedelapan belas dengan menjadikan pemberontakan yang dilakukan oleh Abdul Kadir sebagai studi kasus. Lalu di tahap kedua adalah heuristik, atau proses menghimpun sumber-sumber sejarah (Daliman, 2012). Dalam proses ini, penulis memperoleh dua jenis sumber, primer dan sekunder. Sumber primer penelitian ini adalah arsip kolonial *overgekomen brieven en papieren* terutama dengan nomor bundel

3094 dan 3157. Adapun sumber sekunder, terdiri dari buku, catatan, dan artikel ilmiah, yang difokuskan pada tiga topik utama yakni dinamika hubungan ulama, keraton dan kompeni di Jawa, kondisi sosial-politik dan keagamaan Jawa pada paruh kedua abad kedelapan belas (pasca-Perjanjian Giyanti), serta kajian-kajian mengenai gerakan Islam berbasis pedesaan di Nusantara.

Hasil dan Pembahasan

Ulama, Keraton, dan Kompeni Hingga Abad Kedelapan Belas

Pada abad keenam belas, hampir seluruh wilayah Pulau Jawa yang berbahasa Jawa di bagian tengah dan timur secara nominal telah menjadi muslim, atau setidaknya dipimpin oleh penguasa beragama Islam, sementara sebagian elit Hindu memilih untuk berpindah ke Bali (Reid, 2010). Transformasi ini tergolong signifikan, mengingat pada awal 1500-an, menurut laporan Portugis, Islam masih terbatas pada kota-kota perdagangan pesisir dari apa yang sebelumnya merupakan kerajaan Majapahit (Pires, 2025). Perkembangan tersebut membawa konsekuensi penting, yakni dijadikannya Islam sebagai sumber legitimasi utama bagi formasi kekuasaan politik yang baru. Pada gilirannya, hal ini mendorong lahirnya dua kelompok elit baru, yang mengambil alih otoritas politik dan religi dalam konstelasi kekuasaan kerajaan Jawa di abad-abad berikutnya.

Kelompok pertama adalah elit politik beragama Islam. Secara umum, mereka berasal dari dua latar sosial yang berbeda, yakni para pedagang Muslim non-Jawa dan kalangan aristokrat Jawa yang kemudian memeluk Islam. Dalam kategori yang pertama, para elit politik ini dahulunya merupakan para pedagang yang memperoleh kekayaan besar dari aktivitas pedagang dan berhasil menjadi penguasa setelah menjatuhkan para vassal Majapahit. Pate Unus misalnya, dalam catatan Portugis ia diberitakan sebagai keturunan seorang buruh dari Kalimantan Barat Daya yang berhasil dalam perdagangan di Jawa, kemudian menjadi penguasa kota bandar Jepara setelah membunuh Patih Jepara (De Graaf & Pigeaud, 2019)

Sementara itu, dalam kategori kedua, sebagian elit politik baru ini juga berasal dari kalangan aristokrat lama Majapahit yang kemudian memeluk Islam. Beberapa di antara mereka tetap mempertahankan kedudukan politik dengan beradaptasi pada perubahan religius yang terjadi. Penguasa Tuban, misalnya, dikenal sebagai bangsawan Jawa yang berasal dari keluarga penganut agama lama, tetapi kemudian memeluk Islam dan tetap mempertahankan posisinya dalam struktur kekuasaan lokal (Ricklefs, 2006).

Di samping kemunculan elit politik Muslim, perkembangan ini juga melahirkan kelompok elit religius Islam yang memegang otoritas religi. Kelompok ini pada mulanya adalah para *mollah* atau guru agama yang mulai berdatangan dari luar ke pesisir utara Jawa seiring dengan meningkatnya pengaruh para pedagang Muslim di kawasan ini (Pires, 2025). Mereka menetap dan secara bertahap mengalami proses lokalisasi budaya dalam masyarakat Jawa. Sebab peranan merekalah, sebagian aristokrat lama Majapahit seperti penguasa Tuban mulai memeluk Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, muncul pula para cendekiawan Muslim dari kalangan masyarakat Jawa sendiri.

Kemunculan ulama dan ahli agama Islam ini kemudian membentuk suatu kelompok religius baru yang tersebar luas di berbagai wilayah Jawa, khususnya di kawasan pesisir utara (Soebardi, 1971). Dari cerita tutur

yang berkembang, tokoh-tokoh ulama terawal ini dikenal sebagai Walisanga, yang besar kemungkinannya merupakan para figur historis yang mengalami folklorisasi (Ricklefs, 2002). Cerita-cerita dongeng semacam itu memang tidak dapat memberikan banyak penjelasan mengenai kejadian-kejadian sebenarnya sekitar kedatangan agama Islam. Tetapi paling tidak dongeng-dongeng tersebut benar-benar merefleksikan bagaimana generasi-generasi kemudian dari kaum muslim Indonesia melihat kembali proses Islamisasi (Ricklefs, 2007). Terlepas dari hal tersebut, sebab peranan merekalah, penyebaran islam berlangsung di Jawa (Yuliana, 2023).

Ketika peta kekuasaan di Jawa berubah banyak mulai perempat terakhir abad kelima belas. Ditandai dengan munculnya Demak menjadi kekuatan politis Islam yang prominen di kawasan ini (Muljana, 2005). Kedua kelompok elite baru muslim tersebut mendapatkan kedudukan yang penting. Mereka memperoleh otoritas yang semakin luas dan kuat. Sementara di antara keduanya terjalin relasi yang dasarnya seperti patron dan klien. Di satu sisi, para ulama membutuhkan elit politik untuk memastikan keberlanjutan dakwah keagamaan mereka. Sementara disisi lain penguasa-penguasa muslim baru ini membutuhkan ulama sebagai sumber legitimasi kekuasaannya (Joebagio, 2016).

Kendati demikian hubungan di antara keduanya selalu bersifat ambivalen (Bruinessen, 2013). Walau dalam banyak kesempatan mereka mampu berkolaborasi namun di kesempatan lain mereka juga sering berkonfrontasi. Hal ini terutama terkait dengan kembalinya titik berat pemerintahan dari kawasan pantai menuju Vorstenlanden (Surakarta-Yogyakarta) yang identik dengan mengaburnya budaya egalitarian dan kosmopolitan. Mereka berubah menjadi masyarakat tertutup dengan kehidupan agraris (Joebagio, 2016). Terlepas dari itu, perlu dipahami, bahwa para penguasa baru dari pedalaman ini, sesungguhnya bukanlah kelanjutan langsung dari dinasti raja-raja pesisir atau raja lain yang muncul dari aktivitas perdagangan. Mereka adalah orang-orang baru dari pedalaman, yang sebelumnya menjadi bawahan kemudian berhasil menggapai puncak kekuasaan (De Graaf & Pigeaud, 2019).

Beralihnya pusat kosmis kerajaan Jawa ke tangan mereka pada awalnya tidak menimbulkan gejolak yang berarti. Contohnya raja dinasti ketiga Mataram, Sultan Agung, yang dianggap sebagai seorang penguasa muslim yang sholeh dan berhasil mempertemukan antara kebudayaan istana dengan dunia Islam (Ricklefs, 1998). Dalam sejumlah catatan Eropa, Sultan Agung terbukti memiliki hubungan yang baik dengan para ulama, dan lebih dari itu justru memiliki kecenderungan untuk bergantung terhadap kehadiran para penasihat spiritual muslim yang dihormati di lingkungan istananya (De Graaf, 2020).

Pada titik ini, dua bentuk otoritas yang masing-masing dikuasai oleh Dinasti Mataram dan para ulama tampak berjalan pada titik ekuilibrium. Namun perkembangan setelah wafatnya Sultan Agung menyebabkan hubungan di antara keduanya menjadi pelik. Salah satu yang paling berimbas terhadap memburuknya relasi antara keraton dengan ulama terjadi ketika Amangkurat I berkuasa. Pada masa pemerintahan Amangkurat I, Rijklof Van Goens yang merupakan Duta Belanda yang berkunjung ke Mataram, memberitakan bahwa Amangkurat I membantai sekitar 5000-6000 jiwa ulama dan keluarganya (De Graaf, 1987). Akibatnya ulama-ulama yang tersisa kemudian menjauh dari Keraton.

Dengan eksodus para ulama ini, elit politik kerajaan kemudian memiliki otoritas yang tidak terbatas. Mereka lalu mengangkat sebagian ulama pada posisi formal sebagai penghulu keraton yang secara tidak langsung menjadi bagian dari elit birokrasi raja. Sehingga pada titik ini, muncul polarisasi ulama (Joebagio, 2016). Antara para ulama birokrasi penghulu yang merupakan bagian dari elit priyayi Jawa di lingkungan keraton (Hisyam, 2001). Dan ulama-ulama pedesaan non birokrasi yang berbasis di pedesaan di wilayah yang jauh dari pusat pemerintahan Jawa (Dhofier, 2011). Kelompok pertama cenderung berada pada posisi subordinat terhadap otoritas keraton sehingga tidak memiliki daya politik apapun. Sementara kelompok kedua justru menjelma menjadi aktor-aktor independen dalam masyarakat rural Jawa.

Sebagai konsekuensi lanjutan dari marginalisasi yang dialami oleh ulama kemudian suaka yang didapatkan dari masyarakat desa, pada akhirnya membawa masyarakat pedesaan justru hidup di bawah bayang bayang otoritas ulama. Pusat kosmologi yang sebelumnya ada di Keraton dan sepenuhnya dalam kendali raja, secara bertahap bergeser seiring menguatnya Islam menuju orientasi yang lebih transenden, yakni ke Mekah (Bruinessen, 2012). Marjinalisasi ulama akhirnya memicu sebuah deprivatisasi agama, dimana agama memasuki ranah publik (Inglehart & Norris, 2009). Para intelektual muslim ini kemudian tidak saja menjadi pemikir keagamaan, tetapi menjadi pihak yang mengimplementasikan gagasannya ke dalam kehidupan sosial masyarakat (Maulana, 2023). Lalu membangun sebuah komunitas epistemik berdasarkan kolektivitas Islam di pedesaan (Latif, 2006). Serta berperan sebagai *cultural broker* bagi kebudayaan rakyat. Dan sebagai seorang cultural broker, ulama tidak saja menjadi seorang cendekiawan Islam melainkan juga elit sosial-politik (Joebagio, 2016).

Terlepas dari dinamika internal tersebut, kehadiran kongsi dagang VOC sejak abad ketujuh belas juga merupakan salah satu eksponen krusial dalam mempengaruhi mekanisme titik imbang antara dua bentuk otoritas tersebut. Intervensi Kompeni dalam perpolitikan pedalaman Jawa dimulai saat raja dalam pelarian, Amangkurat I dan putra mahkotanya (calon Amangkurat II), terdesak selama pemberontakan pangeran Madura, Trunajaya. Pemberontakan ini sendiri memperoleh dukungan luas dari kalangan ulama yang sebelumnya mengalami represi di bawah kekuasaan Amangkurat I (Ricklefs, 2008). Sayangnya, Amangkurat I keliru dalam membaca akar persoalan dengan memilih untuk meminta bantuan kepada Kompeni, yang notabene adalah non-Jawa dan non-Muslim.

Sejak saat itu, hampir dalam setiap kerusuhan yang terjadi di pedalaman Jawa, Kompeni hampir tidak pernah absen untuk ikut turut campur. Keterlibatan ini secara tidak langsung memperdalam ketegangan antara dinasti penguasa dan kalangan ulama. Sebab setiap kali ulama melakukan protes sosial, dalam bentuk legitimasi terhadap pemberontakan maupun keterlibatan langsung sebagai pemimpin gerakan, raja akan berpaling kepada Kompeni untuk bantuan militer. Walaupun pengalaman sejarah membuktikan bahwa supremasi militer Kompeni selalu bisa diandalkan, ketergantungan yang semakin besar terhadap kekuatan eksternal justru memperluas basis resistensi di kalangan masyarakat. Kehadiran Kompeni sebagai masalah utama perselisihan antara keraton dan ulama, tercermin dalam isi sebuah surat anonim pada tahun 1787, yang mengatasnamakan diri sebagai raja dari Mekah, dan ditujukan kepada Susuhunan berikut ini:

“Seorang raja yang berpihak kepada orang Eropa, engkau tidak lagi diridhai Tuhan; semuanya telah berakhir bagimu; enyallah, wahai orang yang murtad dari iman; Apakah orang-orang Eropa itu benar-benar akan lebih berkuasa daripada Tuhan?” (Kumar, 1980)

Surat tersebut merupakan salah satu dari sekian banyak surat-surat lain yang bernada serupa, dan muncul dalam waktu yang relatif sama di paruh kedua abad kedelapan belas. Periode ini secara umum sering dipandang sebagai masa yang relatif aman dari pergolakan-pergolakan besar antar dinasti. Ricklefs berkomentar bahwa persatuan politis semacam ini merupakan suatu hal yang langka, sehingga situasi ini harus dilihat sebagai pengecualian dan bukannya sebuah kenormalan (Ricklefs, 2002). Kendati demikian, masa istimewa ini, yang ditandai dengan rekonsiliasi tokoh-tokoh besar, tidak serta merta berarti sawah-sawah dan hutan-hutan Jawa bersih dari kerusuhan. Gerakan-gerakan berbasis Islam terutama tumbuh subur selama periode ini. Historiografi modern menganggap aksi-aksi ini hanya sebagai kerusuhan-kerusuhan belaka. Tapi satu hal yang pasti bahwa gerakan-gerakan ini sejatinya berakar pada dinamika historis yang panjang serta kondisi sosio-religius masyarakat Jawa yang memberikan ruang bagi artikulasi resistensi tersebut.

Periode pasca-Giyanti (yaitu setelah 1755) memang menandai masa yang relatif damai, namun ketidakstabilan sosial politik bertahun-tahun sebelumnya telah menimbulkan kemiskinan budaya dan ketidakberdayaan untuk melawan arus bawah budaya Islam yang terus maju (Koentjaraningrat, 1980). Kenyataan ini diperkuat hasil kajian seorang filolog Indonesia, S. Soebardi, yang mempelajari salah satu naskah prosa Jawa dari akhir abad ke-18, *Serat Cabolek*. Soebardi berkesimpulan dari salah satu bagian naskah ini, bahwa setelah menghadapi laju islamisasi yang terus-menerus menekan dari pedesaan, Yasadipura I sebagai penulis naskah ini serta penjaga kebudayaan Keraton, akhirnya memilih untuk menerima kompromi dengan legalisme Islam (Soebardi, 2024). Eskalasi identitas keislaman ini kemudian berakibat pada mudahnya orang-orang yang bahkan dari luar keluarga dinasti untuk mendaku wewenang sakral melalui agama Islam (Ricklefs, 2002).

Selain daripada itu, gelombang Islam dari dunia internasional adalah determinan penting lain yang mesti mendapat perhatian disini. Pada abad ini, terjadi peningkatan aktivitas sosial dan politik ulama-ulama Sufi di seluruh dunia Islam (Ricklefs, 2006). Jaringan ulama Nusantara di Mekkah, Madinah, hingga Kairo, kembali tanah airnya, kemudian memelopori pembaharuan Islam berbasis tasawuf. Para mujaddid Melayu-Indonesia ini dapat dipastikan memiliki keterlibatan yang besar terhadap penguatan identitas jati diri Islam dalam masyarakat Nusantara termasuk Jawa (Azra, 2013). Dan besar sekali kemungkinan pengaruhnya mencapai pedalaman Jawa, lalu mengilhami ulama-ulama pedesaan untuk bergerak.

Salah satu ulama yang memperoleh momentum pada periode ini untuk melakukan pemberontakan adalah Abdul Kadir. Indikasi reputasinya dapat dilihat dari sebuah surat berbahasa Belanda tertanggal 25 Januari 1765, yang dikirim oleh Gubernur Pantai Timur Laut Jawa, van Ossenberg, kepada Gubernur Jenderal van der Parra dan Dewan Hindia di Batavia. Dalam surat tersebut, ia dirujuk dengan kalimat “*den berugten Abdul Cadir*” yang berarti Si Terkenal (dalam artian yang buruk) Abdul Kadir. Menandakan besarnya pengaruh sekaligus ancaman yang diasosiasikan dengan dirinya oleh pihak kolonial.

Memberontaknya Si Terkenal Abdul Kadir

Pemberontakan Abdul Kadir tahun 1763 yang dibahas dalam kajian ini terjadi di wilayah Jawa Tengah meliputi beberapa distrik seperti Batang, Kedu, Ambarawa, Kendal dan Kaliwungu. Jangka waktu pemberontakannya juga relatif singkat, hanya selama bulan April tahun 1763. Dan pemberontakan ini hanyalah salah satu dari sekian banyak kerusuhan-kerusuhan yang melanda kawasan ini oleh aktivitas keagamaan dalam kurun waktu paruh kedua abad kedelapan belas. Adapun korpus informasi utama tentang sejarah pemberontakan ini adalah kronik keraton dan arsip kolonial. Kronik keraton menyampaikan tentang episode sejarah ini dengan porsi yang sangat sedikit. Sementara, arsip-arsip kolonial cukup lengkap dalam pemberitaannya, meskipun berupa dokumentasi yang terfragmentasi (Ricklefs, 2002). Narasi berikut, dari muncul hingga hilangnya keberadaan Abdul Kadir, didasarkan pada dokumen korespondensi antara Semarang dan Batavia pada tanggal 9, 21, dan 25 April serta 28 Mei 1763. Sekarang ini tersimpan dalam khazanah arsip kolonial *Overgekomen Brieven en Papieren* dengan nomor bundel 3094.

Abdul Kadir pertama kali disebut dalam dokumen kolonial sebagai seorang “*Tapa*” yang telah lama tinggal di Batang. Sebelum kemudian ke Kedu, di mana ia berhasil menghimpun sejumlah pengikut. Eskalasi gerakannya terjadi ketika ia memicu kerusuhan di Ambarawa. Sebagai tanggapan atas kegaduhan ini, Bupati Semarang memobilisasi pasukan dengan dukungan satu detasemen Eropa yang terdiri dari 50 infanteri di bawah komando Komandan Fiedeler serta 24 Dragoner yang dipimpin Letnan Troponegoro dan van Polnits. Menyadari kedatangan pasukan pengejar, kelompok pemberontak lalu memundurkan basisnya ke wilayah pegunungan Ungaran.

Pada 10 April 1763, meski awalnya berada dalam posisi defensif, pihak pemberontak kemudian bermanuver menuju distrik Kaliwungu melalui jalur-jalur lintas. Pasukan gabungan Jawa-Eropa yang harus bergerak melalui jalan memutar pun kalah laju. Sehingga sebelum kedatangan pasukan ini, Kaliwungu telah berhasil diambil alih dan dijadikan kubu pertahanan oleh para pemberontak. Mengingat kemungkinan bilamana Abdul Kadir akan semakin banyak memperoleh pengikut dan semakin kuat jika dibiarkan lebih lama lagi. Pasukan gabungan memilih untuk melancarkan aksi ofensif, kendati kondisi fisik pasukan kelelahan akibat perjalanan menembus medan pegunungan. Akibatnya, serangan itu pun berakhir sebagai sebuah malapetaka, yang digambarkan oleh Gurbenur Pantai Timur Laut Jawa, van Ossenberch sebagai berikut:

“Hasilnya sungguh tidak menguntungkan, bahwa senapan-senapan dari Infanteri, akibat lumpur dan hujan deras yang sudah mulai turun sebelum serangan, menjadi macet. Dan hal ini memberi akses kepada para perusuh untuk menyerang orang-orang kita dengan tombak-tombak mereka di sebuah jalan sempit yang di kedua sisinya tertutup pagar bambu, yang menyebabkan orang-orang kita seketika jatuh dalam kekacauan dan orang-orang Jawa bersama penduduk pribumi mulai melarikan diri, yang selanjutnya menyebabkan kemunduran total.”

Bagi pihak pemberontak, kemenangan ini menjadi titik tolak yang sangat berarti. Dalam sebuah tatanan masyarakat yang mempercayai hal-hal supranatural, keberhasilan ini jelas menjadi penarik luar biasa bagi pengikut-pengikut baru. Dan sebaliknya bagi Kompeni, sebagaimana dinyatakan oleh van Ossenberch, bahwa pasukan Jawa yang sejak awal mempunyai kecenderungan penghormatan takhayul kepada tokoh agama seperti Abdul Kadir, menjadi kian takut karena kekalahan ini dan memilih untuk mencari tempat aman bagi

diri-sendiri. Pasukan gabungan yang telah tercerai berai dalam pemunduran tersebut tak bisa dikonsolidasikan lagi setidaknya dalam 5 hingga 6 hari. Sehingga untuk beberapa waktu, Kaliwungu akan tetap berada dibawah kendali pemberontak. Menurut laporan yang paling dapat dipercaya van Ossenberch, kini pihak pemberontak berkekuatan 300 orang pembawa senapan, 400 pembawa tombak dan 300 infanteri.

Tak ada apapun yang bisa dilakukan oleh Kompeni. Garnisun Semarang yang merupakan markas besar VOC di timur laut Jawa nyaris hanya memiliki 120 orang sehat, dan tidak memungkinkan untuk dikerahkan lagi ke medan laga. Begitu pula pasukan Jawa VOC yang masih sulit dibangkitkan keberaniannya untuk kembali menyerang ke Kaliwungu. Sementara pemberontak terus bertambah kuat setiap harinya dengan pengikut-pengikut baru. Pada pertengahan April 1763, mereka bahkan mampu menaklukan wilayah Kendal.

Pada akhir bulan April 1763, segala sesuatunya kembali berpihak pada VOC. Mereka telah mampu mengkonsolidasikan pasukannya kembali. Van Ossenberch juga memerintahkan tambahan pasukan dari Demak dan Jepara untuk memperkuat pasukan utama di Semarang. Sementara dari sisi Barat, orang-orang Tegal dan Pekalongan diperintahkan untuk bertahan sebaik mungkin apabila pihak pemberontak mendesak lebih jauh ke arah sana. Pada serangan kedua, pasukan Kompeni terdiri dari pasukan Jawa-Semarang, diperkuat pasukan dari Jepara dan Demak, serta satu pengawalan yang terdiri dari 24 Dragonder di bawah Letnan Troponegoro dan van Polnits. Semuanya berjumlah lebih dari seribu pasukan. Ketika pasukan Kompeni tiba di Kaliwungu, pertempuran segera pecah dan berlangsung hingga lebih dari tiga jam. Kali ini, kemenangan berpihak sepenuhnya pada Kompeni, sementara pihak pemberontak “telah dikalahkan secara total”. Kaliwungu, Kendal, serta tanah-tanah yang sebelumnya dikuasai pemberontak, telah dinetralkan, dan kembali menjadi milik Kompeni sepenuhnya.

Satu hal yang menarik setelah penghancuran itu, Kompeni mendapati bahwa pihak pemberontak telah membentuk struktur birokrasi sedemikian rupa menyerupai sebuah struktur kerajaan Jawa. Dalam laporan yang diperoleh van Ossenberch, terdapat satu orang yang telah dimaklumkan sebagai pemimpin utama dengan gelar Panembahan. Lalu diikuti oleh sebuah elit birokrat yang terdiri dari 12 Tumenggung dan ulama-ulama. Sang Panembahan serta semua birokratnya dinyatakan tewas dalam penyerbuan tersebut. Di lokasi, Kompeni juga menemukan alat-alat kebesaran kerajaan seperti tombak, panji-panji kebesaran, payung-payung, 3 drum, dan 7 pucuk meriam kecil, yang disita dan menjadi rampasan perang. Kendati demikian, agitator utama gerakan perlawanan ini, Abdul Kadir, berhasil melarikan diri dan bersembunyi.

Para penyintas yang tersisa dari pembantaian Kaliwungu, diketahui di kemudian hari berhasil kembali bangkit dan berkonsolidasi dibawah dua putra Abdul Kadir, Bagus kuda dan Semaun. Sepanjang tahun 1764 hingga awal 1765, gerombolan tersebut menunjukkan sikap yang membahayakan, terutama di Kedu, di wilayah otoritas Kasunanan dan Kasultanan. Kompeni sendiri juga terus menaruh perhatian yang cukup besar, karena terdapat kekhawatiran bahwa pihak Kasultanan Yogyakarta melindungi pemberontakan tersebut. Walaupun begitu, pemberontakan lanjutan tersebut berhasil diluluhlantakkan pasukan Kasunanan pada bulan Januari tahun 1765. Hingga itu terjadi, Abdul Kadir belum juga berhasil ditemukan. Barangkali ia memilih untuk hidup tenang sebagai seorang tapa, atau mungkin ia sudah meninggal. Namun, dokumentasi yang tersedia tidak

memungkinkan bagi kita untuk berkesimpulan apapun tentang tokoh ini pasca pembantaian Kaliwungu di tahun 1763.

Beberapa Aspek Penting dalam Pemberontakan

Terdapat sejumlah aspek penting yang perlu diulas lebih lanjut untuk memahami karakter dan dinamika gerakan dipimpin oleh Abdul Kadir ini. Aspek pertama berkaitan dengan sosok misterius pemimpin pemberontakan ini, Abdul Kadir. Baik dalam arsip kolonial maupun sumber Jawa, latar belakang sosial serta afiliasi religius Abdul Kadir tidak dijelaskan secara memadai. Bahkan, kedua jenis sumber tersebut tidak sepakat dalam penyebutan identitas tokoh ini.

Dalam sumber Jawa, khususnya teks kronikal *Babad Mangkubumi*, figur ini tidak disebut sebagai Abdul Kadir, melainkan diasosiasikan dengan Kyai Ageng Tinab. Dalam Pupuh LII (Kinanthi), disebutkan: “*Atmajeng pandhita tuhu, Kyai Geng Tinab kang siwi, Bagus Kuda kang anama, arinya Semangun nami, kasurupan ing drubiksa, prasamyarep dadya Aji* (Ricklefs, 2002). Artinya kurang lebih berikut: “putra dari agamawan sejati, anak dari Kyai Ageng Tinab, yang bernama Bagus Kuda, adiknya bernama Semangun, (keduanya) kerasukan roh jahat, sama-sama berambisi ingin menjadi Raja.”

Meskipun terdapat perbedaan penamaan, masih cukup beralasan apabila mengasumsikan bahwa Abdul Kadir dalam dokumentasi kolonial dan Kyai Ageng Tinab dalam sumber Jawa merujuk pada figur yang sama. Kedua sumber tersebut sama-sama menyebut bahwa Bagus Kuda dan Semaun sebagai putra dari tokoh ini. Selain itu, dengan anggapan onomastik, nama “Kyai Ageng Tinab” sangat mungkin merupakan gelar yang merujuk pada asal geografis tokoh tersebut. Tinab sendiri merupakan nama sungai di wilayah Batang dan Kendal, kawasan awal aktivitas Abdul Kadir menurut sumber kolonial. Dalam tradisi Masyarakat Jawa, penamaan tidak sekadar berfungsi sebagai penanda identitas individual, melainkan merepresentasikan posisi sosial, latar kulturalnya (De Grave, 2011). Dalam beberapa kasus nama-nama ini merefleksikan asal-usul geografisnya pemiliknya, termasuk keterkaitannya dengan desa atau wilayah tertentu (Atmawati, 2020). Sebagaimana terlihat pada figur-figur seperti Kyai Ageng Sela atau Kyai Ageng Pengging. Dalam kasus Kyai Ageng Tinab, maka itu berarti bahwa tokoh ini adalah orang yang dihormati di Tinab.

Adapun dari sisi religiusitas, kedua sumber sepakat bahwa tokoh ini merupakan seorang ulama yang signifikan. *Babad Mangkubumi* bahkan menyebutnya sebagai *Pandhita tuhu* atau seorang agamawan sejati. Sementara arsip kolonial merekam keterlibatannya dalam jaringan ulama di Jawa. Hal tersebut terlihat, misalnya, dari penangkapan seorang *Paap* atau Ulama dari Kaliwungu, yang diketahui telah lama bersekongkol dengan Abdul Kadir, dan selalu membantunya dengan pasokan mesiu dan timah. Relasi semacam ini menunjukkan keberadaan jejaring ulama dalam masyarakat Jawa-Islam. Mengingat sedari abad ketujuh belas, tradisi perjalanan seseorang dari satu ulama ke ulama lain dalam pencarian pengetahuan agama merupakan suatu hal yang populer (Soebardi, 1971). Dari tradisi semacam inilah, pada gilirannya terbentuk suatu komunitas epistemik lintas wilayah, yang relatif otonom dari struktur kekuasaan politik keraton.

Mengenai afiliasi keagamaannya, M.C Ricklefs beranggapan barangkali ada kaitan tertentu antara tokoh ini dengan tarekat Qadiriyyah (Ricklefs, 2002). Tarekat Qadiriyyah sendiri merupakan tarekat yang berdiri di akhir

abad kedua belas oleh Abdul Qadir al Jailani (1077-1166). Dan memiliki pengikut yang sangat besar diseluruh dunia Islam, salah satunya Jawa (Hitti, 2002). Dalam literatur Jawa, Abdul Qadir al Jailani beberapa kali dirujuk misalnya dalam LOr 7489 dan NBS 77 (Pigeaud, 1970). Namun begitu, sekali lagi tidak ada kepastian apakah Abdul Kadir merupakan pengikut Tarekat Qadiriyyah atau sekte religius lainnya.

Terlepas dari ketidakjelasan tersebut, yang pasti adalah bahwa Abdul Kadir atau Kyai Ageng Tinab, merupakan figur ulama karismatik yang memiliki basis pengaruh kuat di tingkat lokal. Kemudian oleh sebab suatu hal, ia memilih untuk bergerak, menjadi aktor sosial-politik, dan memobilisasikan pengikutnya melakukan pemberontakan. Pemicunya adalah bagian yang masih samar disini, namun, mengingat bahwa penyerahan wilayah pesisir utara Jawa dari Kasunanan kepada Kompeni tidak lebih dari 20 tahun sebelumnya. Sebagai akibat dari terdesaknya Pakubuwana II selama Perang Cina ditahun 1743 (Sanalin et al., 2024). Maka cukup masuk akal bila berpendapat akumulasi ketegangan sosial, ekonomi, dan religi yang telah berlangsung, terutama semenjak penyerahan wilayah Pesisir Utara Jawa merupakan pemicu tidak langsung pemberontakan ini.

Aspek penting lain yang menarik untuk diulas adalah sikap dua titik berat kekuasaan di Yogyakarta dan Surakarta terhadap pemberontakan ini. Secara geografis, gerakan Abdul Kadir lebih banyak berlangsung di wilayah pesisir yang berada di bawah pengaruh Kompeni, dan tidak menyentuh wilayah yurisdiksi kedua Kerajaan. Sehingga keterlibatan langsung kedua kerajaan tersebut pada awalnya relatif terbatas. Namun, perkembangan situasi, terutama setelah munculnya kembali gerakan di bawah Bagus Kuda dan Semaun pada tahun 1764, memunculkan kecurigaan dari pihak Kompeni terhadap sikap Kasultanan Yogyakarta. Surat-surat korespondensi VOC pada masa-masa ini dipenuhi kecurigaan apabila Kasultanan justru memelihara dan melindungi pemberontakan itu. Pasukan Yogyakarta pun mencurigakan karena tampak enggan untuk memerangi pihak pemberontak (Ricklefs, 2002). Akan tetapi, dugaan ini akhirnya gugur setelah Bagus Kuda dan Semaun, yang telah ditangkap, justru dijatuhi hukuman mati oleh Sultan Yogyakarta.

Berbeda dengan Kasultanan, Kasunanan Surakarta menunjukkan sikap permusuhan yang mendalam pada pemberontakan ini. Bahkan sejak awal ketika Abdul Kadir mulai muncul di Kedu, dilaporkan bahwa Susuhunan murka dengan para pemberontak. Demikian halnya ketika Bagus Kuda dan Semaun yang memberontak, pasukan Surakarta lah yang pada akhirnya mengalahkan mereka pada Januari 1765. Dan satu hal lagi yang mempertegas permusuhan antara pemberontak dengan Susuhunan adalah kehadiran keturunan seorang pemberontak lama Kasunanan. Dokumentasi VOC mencatat bahwa dipihak pemberontak terdapat seorang bernama Wirak Moetjo. Ayahnya bernama Poespa Diredja, dan kakeknya bernama Puspa Nagara, mantan Tumenggung Batang. Ayahnya dihukum mati atas perintah Susuhunan Pakubuwono II, karena memberontak. Sementara Ibunya kemudian menikah dengan Pangeran Tirta Coesoema, dan dibuang bersamanya ke Sri Lanka, lalu kembali lagi. Dan baru-baru ini Ibunya menikah dengan Panembahan pemberontak di Kaliwungu, yang mengangkat anak tirinya ini, Wirak Moetjo, menjadi Pangeran Adipati Anom (putra mahkota). Hal ini sekaligus mempertegas bahwa gerakan ini memiliki dimensi yang lebih kompleks daripada sekadar “kerusuhan lokal” sebagaimana sering digambarkan dalam historiografi kolonial.

Simpulan

Pemberontakan Abdul Kadir tahun 1763 menunjukkan bahwa ulama pedesaan di Jawa tidak hanya berperan sebagai tokoh keagamaan, tetapi juga sebagai aktor sosial-politik yang mampu memobilisasi dukungan masyarakat dalam menghadapi perubahan konfigurasi otoritas. Gerakan perlawanan ulama yang muncul selama periode ini adalah implikasi dari ketegangan panjang antara ulama, keraton, dan Kompeni, terutama akibat marginalisasi ulama oleh kekuasaan politik Jawa serta intervensi kolonial dalam kehidupan sosial-politik pedalaman. Dalam kondisi yang demikian, Abdul Kadir tampil sebagai figur ulama karismatik yang memanfaatkan basis religius dan sosialnya untuk membangun perlawanan, meskipun gerakannya pada akhirnya berhasil dipadamkan. Dengan demikian, pemberontakan ini membuktikan bahwa resistensi ulama di Jawa pada paruh kedua abad delapan belas merupakan bagian dari dinamika besar perebutan otoritas politik dan keagamaan, dan bukan sekadar kerusuhan lokal yang sporadis.

Daftar Pustaka

- Ali, J. A. (2012). Contemporary Islamic Revivalism: Key Perspectives. *American Journal of Islam and Society*, 29(1), 60–97.
- Atmawati, D. (2020). The shift of proper names among Javanese Society. *4th International Conference on Language, Literature, Culture, and Education (ICOLLITE 2020)*, 202–207.
- Azra, A. (2013). *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII : melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia*. Prenada Media.
- Bruinessen, M. van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Gading Publishing.
- Bruinessen, M. van. (2013). *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Penerbit Gading.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3), 749–774. <https://doi.org/10.2307/2579779>
- Daliman, A. (2012). *Metode penelitian sejarah*. Ombak.
- De Graaf, H. J. (1987). *Disintegrasi Mataram: Di bawah Mangkurat I*. Pustaka Grafitipers.
- De Graaf, H. J. (2020). *Puncak kekuasaan Mataram: politik ekspansi Sultan Agung*. MataBangsa.
- De Graaf, H. J., & Pigeaud, T. G. T. (2019). *Kerajaan Islam pertama di Jawa: Tinjauan sejarah politik abad XV dan XVI*. MataBangsa.
- De Grave, J.-M. (2011). Naming as a dynamic process: The case of Javanese personal names. *Indonesia and the Malay World*, 39(113), 69–88.
- Dhofier, Z. (2011). *Tradisi pesantren: studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia*. LP3ES.
- Firth, R. (1981). Spiritual Aroma: Religion and Politics. *American Anthropologist*, 83(3), 582–601. <https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.1981.83.3.02a00050>
- Garraghan, G. J. (1957). *A Guide to Historical Method*. Fordham University Press.

- Gottschalk, L. (2008). *Mengerti Sejarah* (N. Notosusanto, Ed.). Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- Hisyam, M. (2001). *Caught Between Three Fires: Penghulu di Masa Kolonial Belanda (1882-1942)*. INIS.
- Hitti, P. K. (2002). *History of the Arabs* (10th ed.). Palgrave Macmillan.
- Inglehart, R., & Norris, P. (2009). *Sekularisasi Ditinjau Kembali: Agama dan Politik di Dunia Dewasa Ini*. Pustaka Alvabet.
- Joebagio, H. (2016). STIGMA, KEKERASAN POLITIK, DAN POLITIK ISLAM DI SURAKARTA. *Jurnal Ilmiah Pesantren*, 2(1).
- Koentjaraningrat. (1980). *Javanese Terms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power*. 127–139. https://doi.org/10.1163/9789004287204_007
- Kumar, A. (1980). Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier Part II: Political Developments: The Courts and the Company, 1784-1791. *Indonesia*, (30), 67–111. <https://doi.org/10.2307/3350826>
- Kuntowijoyo. (2001). *Pengantar ilmu sejarah*. Yayasan Bentang Budaya.
- Latif, Y. (2006). *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Mizan.
- Maulana, I. M. I. (2023). Sejarah Karya-Karya Intelektual Muslim dan Pranata/Lembaga Sosial. *Journal of Indonesian History*, 11(2), 12–17.
- Muljana, S. (2005). *Runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa dan timbulnya negara-negara Islam di Nusantara*. LKiS Pelangi Aksara.
- Nationaal Archief. (1764). Negenentwintigste boek: Batavia's ingekomen brievenboek (secreet): Secrete stukken uit Palembang, Sumatra's Westkust, Surat, Java's Oostkust, Bantam, Makassar, Ambon, Banda (Inv. No. 3094). <http://hdl.handle.net/10648/46edcbb3-fc9b-4ed3-af41-458938045ce5>
- Nationaal Archief, Den Haag. (1766). Drieëndertigste boek: Batavia's ingekomen brievenboek (secreet): Secrete stukken uit Palembang, Java's Oostkust, Ambon, Ternate, Makassar, Surat, Banda, Timor, Malakka (Inv. No. 3157). <http://hdl.handle.net/10648/c71f2fd2-0f3c-4c68-8ca9-bb233351e655>
- Pigeaud, T. G. T. (1970). *Literature of Java: Descriptive lists of Javanese manuscripts (Vol. 2)*. Leiden University Press.
- Pires, T. (2025). *Suma Oriental: Buku Primer Sejarah Dunia Timur* (Y. Santoso, Tran.). IRCiSoD.
- Reid, A. (2010). Islam in South-East Asia and the Indian Ocean littoral, 1500–1800: expansion, polarisation, synthesis. In D. O. Morgan & A. Reid (Eds.), *The New Cambridge History of Islam: Volume 3: The Eastern Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries* (Vol. 3, pp. 427–469). Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CHOL9780521850315.014>
- Ricklefs, M. C. (1998). Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung. *Archipel*, 469–482. https://www.persee.fr/doc/arch_0044-8613_1998_num_56_1_3503
- Ricklefs, M. C. (2002). *Yogyakarta di bawah Sultan Mangkubumi, 1749-1792: Sejarah Pembagian Jawa*. Matabangsa.

- Ricklefs, M. C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. EastBridge.
- Ricklefs, M. C. (2007). *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830–1930)*. University of Hawaii Press.
- Ricklefs, M. C. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200–2008*. Serambi Ilmu Semesta.
- Sanalin, L., Putri, K. M., Lestari, R. S., & Putra, P. (2024). Exploring the Historical Background of the Massacre of Ethnic Chinese in Batavia in 1740. *Journal of Indonesian History*, 12(1), 47–58.
- Sheehan, O., Watts, J., Gray, R. D., Bulbulia, J., Claessens, S., Ringen, E. J., & Atkinson, Q. D. (2023). Coevolution of religious and political authority in Austronesian societies. *Nature Human Behaviour*, 7(1), 38–45. <https://doi.org/10.1038/s41562-022-01471-y>
- Soebardi. (1971). Santri-religious elements as reflected in the Book of Tjentini. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 127(3), 331–349. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/22134379-90002776>
- Soebardi, S. (2024). *Serat Cabolek: Kuasa, Agama, Pembebasan*. Nuansa Cendekia.
- Yuliana, M. (2023). Ulama Intelektual Abad 15-16 M. *Journal of Indonesian History*, 11(1), 10–17.